**چكيده**

**هدف اين نوشتار تصوير و ترسيم نماى بيرونى مشاركت‏سياسى در دولت اسلامى است . مشاركت‏سياسى به دلايل نظرى و فنى در جامعه اسلامى، به تكثرگرايى سياسى تحويل مى‏شود . مفهوم تكثرگرايى سياسى شكل‏گيرى و مشروعيت احزاب سياسى در جامعه اسلامى است . احزاب سياسى به اعتبار قلمرو جغرافيايى و اعتقادى به دو دسته مهم قابل تقسيم هستند .**

**با توجه به قلمرو جغرافيايى، احزاب سياسى به دو نوع احزاب منطقه‏اى و ملى تقسيم مى‏شوند .**

**از نظر اعتقادى، احزاب و جناحهاى سياسى به دو دسته بزرگ احزاب اسلامى و احزاب غيراسلامى تقسيم مى‏شوند . احزاب اسلامى به نوبه خود به دو دسته احزاب مذهبى - كلامى و احزاب اجتهادى - فقاهتى تفكيك مى‏گردند . در اين نوشتار بيشتر كوشش ما توضيح اجمالى محسنات، معايب و قواعد حاكم بر فعاليت‏سياسى احزاب اجتهادى - فقاهتى با توجه به شرايط جامعه اسلامى ايران است . ضمنا تكثرگرايى اعتقادى - فرهنگى نيز بطور اجمال در مقدمه بحث مورد اشاره واقع شده است .**

**واژگان كليدى: مشاركت‏سياسى، تكثرگرايى، احزاب اجتهادى - فقاهتى، دولت اسلامى**

**مقدمه:**

**مشاركت‏سياسى هر چند به شكل كنونى آن متعلق به عصر جديد است، اما جلوه‏هاى گوناگون آن را در فرهنگهاى تمدن زاى گذشته نيز مى‏توان ديد . برخى از نويسندگان متاخر غرب حتى عقيده دارند كه مشاركت‏سياسى در يونان باستان، به دلايلى مهمتر از غرب جديد بوده، و به لحاظ عناصر ويژه‏اى كه داشت، ذاتا ضد توتاليتر بوده است . اين دسته از نويسندگان كه يونان باستان را ايده‏آل زندگى سياسى تلقى مى‏كنند، ضمن انتقاد از روند كنونى كه تجربه غرب در حوزه فرهنگ و سياست است، بطور بسيار نااميدكننده‏اى از «مساله انحطاط‏» در عقلانيت غرب سخن مى‏گويند . (2)**

**در حوزه تمدنى اسلام نيز، نويسندگان منتقدى همچون برهان غليون، ضمن توصيف جامعه مشاركت گراى صدر اسلام و روح تكثرگراى تعاليم اسلامى، كوشش مى‏كنند تا استحاله اين انديشه اصيل در سياستهاى اقتدارگرا و دولتهاى استبدادى را توضيح دهند . (3) به نظر اين گروه از نويسندگان، به دلايل متعددى كه در جاى ديگرى بايد توضيح داد، حريت اسلامى به تدريج تبديل به تصميم دولت‏شده است; مى‏توان با تحليل روند اين «انحطاط‏» ، و كژتابى قرائتهاى دينى منبعث از آن، بازگشت‏به اصالت اسلامى را تسهيل نمود .**

**مشاركت‏سياسى، بويژه در ابعاد رقابتى آن، به دليل فنى و عملى، همواره در قالب تكثرگرايى سياسى ظاهر مى‏شود . طبق استدلال «رابرت دال‏» ، مشاركت‏سياسى در ابعاد توده‏اى، امرى غير ممكن است; افراد جامعه در رابطه با امور سياسى به يكسان عمل نمى‏كنند . گروهى موضع بى طرفانه دارند، عده‏اى نيز مشاركت منفعلانه و غالبا حمايتى - بدون هيچ گونه رقابت فعال - دارند و تنها عده و گروه اندكى هستند كه بطور همه جانبه در امور سياسى درگير مى‏شوند . «دال‏» ، فقط اين گروه سوم را كه با عنوان «فعالان سياسى‏» مورد خطاب قرار مى‏دهد، شايسته بررسى مى‏داند . (4) اين نخبگان، به طرق گوناگونى، اعم از توليد ايدئولوژى، رهبرى سياسى، و حتى معمارى تشكيلات و سازمانهاى مناسب، توده‏ها و جماعات كثير را به موضع‏گيرى و حمايت از ديدگاهها و رهيافتهاى خود وامى‏دارند . (5) علاوه بر تحليل انسان شناختى فوق، از لحاظ زندگى سازمانى و عوامل جامعه شناختى نيز، تنها گروه و افراد معدودى مى‏توانند در عرصه سياست ايفاى نقش نمايند .**

**بنابراين، سخن از مشاركت‏سياسى، هر چند در سطح نظريه و به لحاظ نظرى امكان‏پذير است، اما در عمل چندان قابل تحقق نمى‏نمايد . (6) و درست‏به همين دليل است كه هر گونه بحث از مشاركت‏سياسى، به نوعى به پلوراليسم و تكثرگرايى سياسى تحويل مى‏شود . در سطور ذيل، تكثرگرايى سياسى در دولت اسلامى مورد بررسى قرار مى‏گيرد .**

**اسلام و تكثرگرايى**

**نويسندگان جديد كه در باب تكثرگرايى سخن گفته‏اند آن را در دو حوزه مهم مورد بررسى قرار داده‏اند; يكى در حوزه فرهنگ و اعتقادات و ديگرى در حوزه جامعه و سياست . (7) چنانكه «دال‏» توضيح مى‏دهد، تكثرگرايى اجتماعى - سياسى همواره بر بنياد تكثرگرايى فرهنگى - اعتقادى كه دين جزء اساسى آن است، استوار است . بنابراين، پرسش اساسى مقاله حاضر، جستجوى رابطه و نسبتى است كه ممكن است‏بين تعاليم اسلامى و دو گونه مذكور در مقوله كثرت گرايى وجود داشته يا ملحوظ شده باشد .**

**مسلما رابطه دين و سياست در اسلام، چنانكه تاريخ گذشته و حال جوامع اسلامى نشان مى‏دهد، براى همه مسلمانان، مفروض تلقى شده است، ولى آيا وراى اين رابطه، نظريه‏اى مشخص در سياست دينى، اعم از قرآن و سنت، و يا فقه اسلامى وجود دارد؟ يا هيچ نظريه‏اى فراگير و واحد در خصوص امامت و سياست اسلامى وجود نداشته و تمام نظريات فقهى در صدد تطبيق و تقييد سياست، - به عنوان امرى عرفى - ، با ارزشهاى ديانت اسلام بوده‏اند؟ و يا اين كه برخى نظريه‏ها سياست را امرى شرعى مى‏دانند و برخى ديگر مساله‏اى عرفى؟ با فرض برداشت نخست، يعنى اين تلقى كه در اسلام تعريف واحدى از «دولت اسلامى‏» وجود دارد، هدف يك پژوهشگر در باب مشاركت‏سياسى، بررسى نسبت تعريف فوق با الزامات تكثرگرايى خواهد بود . ولى با فرض دوم و سوم، آنچه براى محقق اهميت پيدا مى‏كند، نسبت تكثرگرايى با مبانى فقهى و كلامى متعددى است كه در نظريه‏هاى متفاوت، و بر اساس قرائتها و تفسيرهاى خاص از اسلام صورت گرفته است .**

**به هر حال، جميع مذاهب و فرق اسلامى يا اكثر قريب به اتفاق آنها، بر وجوب رهبرى و نظام سياسى تاكيد دارند، اما اين اتفاق نظر، هرگز به معناى اجماع بر نظريه‏اى واحد در سياست و دولت اسلامى نيست . از بارزترين شواهد نبود چنين نظريه‏اى، اختلاف مذاهب اسلامى در تعريف مفهوم امامت‏يا خلافت اسلامى است; شيعيان رهبرى اسلامى را امرى منصوص و منصوب از جانب پيامبر صلى الله عليه و آله مى‏دانند كه در خصوص انسانهاى وارسته و امامان معصوم از تبار پيامبر صلى الله عليه و آله تحقق يافته است .**

**در حالى كه خوارج و به ويژه اباضيه با رد اعتقادات شيعه، امامت و رهبرى را در خصوص هر فرد مسلمان و مؤمن و عاقل - قطع نظر از خاستگاه نسبى و قبيله‏اى آنها قابل تحقق مى‏دانند . (8) از ابن حزم نقل شده است كه عموم خوارج، جمهور معتزله و نيز بعضى از مرجئه بر اين نظرند كه امام بر هر كسى كه به كتاب و سنت آگاه بوده و احكام و توصيه‏هاى دينى را اجرا نمايد، خواه قرشى باشد يا عرب و يا حتى برده‏زاده، جائز است:**

**«و قال ضرار عن عمرو القطفانى، اذا اجتمع حبشى و قرشى كلاهما قائم بالكتاب و السنة، فالواجب ان يقدم الحبشى لانه اسهل لخلعه اذا حاد عن الطريقة;**

**ضرار به نقل از عمرو قطفانى مى‏گويد: وقتى دو نفر [برده] حبشى و قرشى داوطلب امامت‏باشند و هر دو بر كتاب و سنت پايبند باشند واجب است كه [برده] حبشى را به رقيب قرشى او ترجيح داد، زيرا در صورت سرپيچى، خلع حبشى از قدرت آسان‏تر است .» (9)**

**در تقابل، با دو ديدگاه شيعى و خوارج، مسلمانان معروف به اهل سنت، ضمن قبول شرط قرشى بودن يك سرى شروط شرعى ديگرى براى حاكم اسلامى ذكر مى‏كنند كه نوعا در رساله‏هاى موسوم به «احكام السلطانيه‏» اشاره شده است .**

**هر يك از مذاهب سه گانه، در درون خود نيز تفسيرها و قرائتهاى متعددى دارند، كه هر كدام از آنها نسبتهاى متفاوتى با مقوله كثرت گرايى پيدا مى‏كنند . با عنايت‏به نظريه‏هاى متكثر و متنوع در فقه اسلامى، ارزيابى جايگاه كثرت گرايى در انديشه اسلامى در صورتى ممكن خواهد بود، كه نسبت آن با موارد سه گانه ذيل به دقت مورد بررسى قرار گيرد:**

**الف) نظريه‏هاى اسلامى - سياسى**

**ب) منابع و متون اسلامى**

**ج) تاريخ سياسى اسلامى**

**نظريه‏هاى سياسى مسلمانان، به لحاظ ساختار و ماهيت متفاوت «اقتدار» ، پراكندگى و تكثر زيادى پيدا كرده‏اند، اما بطور كلى مى‏توان آنها را به دو گروه عمده قديم و جديد تقسيم نمود كه طبعا، وجه اقتدارى نظريه‏هاى گذشته، نسبت‏به ديدگاههاى جديد غليظتر بوده و انديشه‏هاى جديد عمدتا گرايشهاى كم و بيش تكثرگرايانه‏اى نشان مى‏دهند .**

**هيچ كدام از نظريه‏هاى فوق، منابع و متون اسلامى را كاملا پوشش نمى‏دهند، بلكه هر كدام به لحاظ ويژگيهاى گفتارى خود، فقط بخشى از منابع را مورد استناد قرار داده و جنبه‏هاى ديگر را يا تفسير مى‏كنند و يا بطور كلى مورد غفلت قرار مى‏دهند . اين نظريه‏ها، همچنين، هرگز نمى‏توانند كليت تاريخ دولت اسلامى را در قالب گفتمان نظرى خود جاى دهند و هر كدام بناگزير بخشهاى ويژه‏اى از تاريخ و تجربه اسلامى را مورد استناد قرار مى‏دهند . به نظر مى‏رسد كه نظريه‏هاى سياسى مسلمين، هر چند در شرايط تاريخى - سياسى خاصى زاده شده‏اند، (10) اما به محض زايش و ظهور خود، از لحاظ معرفت‏شناختى بر منابع و متون اسلامى از يكسوى و كليت تجربه تاريخى از سوى ديگر تقدم پيدا كرده‏اند . (11) بدينسان برخلاف سنت مشهور كه نظريه‏ها را منبعث از معانى ذاتى و غير تاريخى متون و منابع دينى تلقى مى‏كرده‏اند، به نظر مى‏رسد كه اين نظريه‏ها هستند كه معنى و تفسير ويژه‏اى را بر منابع اسلامى تحميل كرده‏اند . (12)**

**با توجه به نكته فوق، چنين مى‏نمايد كه هرگز نمى‏توان صرفا با استناد و تكيه بر نظريه‏ها، معنا و مفهوم منابع و تاريخ سياسى اسلام را به درستى فهميد; بلكه ضرورت دارد كه با عرضه و مقابله هر كدام از نظريه‏هاى اسلامى با يكديگر، ضمن كسب آگاهيهاى بيشتر در باب منابع، متون و تاريخ سياسى اسلام، ضريب خطاى احتمالى آنها را كاسته و ميزان گزيده بينى و كژتابى در نصوص و سنن را ارزيابى نمود .**

**اصولا، چنين مى‏نمايد كه فقط در شرايط تعاطى نظريه‏ها است كه منابع و متون، و بطور كلى سنن اسلامى، معناى واقعى خود را بيشتر ظاهر و آشكار مى‏كنند . (13) در سطور ذيل، پس از بحث كوتاهى در باب انواع تكثرگرايى، ديدگاههاى متنوعى را كه از نظريه‏هاى سياسى مسلمين در باب مشاركت‏سياسى مى‏توان استنباط نمود، طرح خواهيم كرد .**

**چنانكه اشاره شد، تكثرگرايى سياسى - اجتماعى، موضوع اصلى بررسى حاضر است، اما به لحاظ ارتباط مهم و بنيادى كه با تكثرگرايى اعتقادى - فرهنگى دارد، حوزه دوم نيز به اجمال و به عنوان مقدمه‏اى براى ورود به تكثرگرايى سياسى مورد اشاره قرار خواهد گرفت .**

**1- تكثرگرايى اعتقادى**

**تكثرگرايى اعتقادى، كه مذهب و دين از عناصر عمده آن است، اساسا بر مبناى تنوع فهمهاى افراد و گروهها از دين و متون دينى استوار است . (14) به لحاظ عنصر دين، مى‏توان دو نوع تكثرگرايى دينى [يا بين اديانى] را از تكثرگرايى مذهبى [يا درون اديانى ] از هم تفكيك نموده (15) و اين پرسش را مطرح نمود كه منابع و مبانى اسلامى، نسبت‏به دو نوع تكثرگرايى فوق چه موضعى دارند؟**

**در پاسخ به پرسش فوق، سه ديدگاه متفاوت وجود دارد;**

**1- متفكران گذشته با اعتقاد به حقانيت مذهب يا تفسير مذهبى واحد، ديگر نحله‏ها و ملل بديل را خارج از دايره هدايت تلقى مى‏كردند، طبق اين انديشه‏ها، حقيقت و حقانيت، چند چهره و تو در تو نيست; چون واحد است، جز واحد را بر نمى‏تابد . فلذا، ديگر اديان و عقايد غير اسلامى بطريق اولى از حقيقت فاصله دارند . اين نوع تفسير مذهبى، در جزئيات و فروع مسائل نيز به حوزه عدم تساهل رانده مى‏شدند . (16)**

**2- در برابر مطلق گرايى افراطى فوق، ديدگاه افراطى ديگرى با تاكيد بر پلوراليسم مطلق در عقايد دينى، حتى جنگ ميان موسى و فرعون را نوعى بازى براى سرگرمى ظاهربينان و در نهايت القاى حيرانى و باز نهادن مجال براى رازدانان و باطن بينان تلقى مى‏كند . دكتر سروش در مقاله «صراطهاى مستقيم‏» چنين برداشتى را كثرتى اصيل در حوزه اديان معرفى مى‏كند و بر همين مبنا، عناوين كافر و مؤمن را عناوينى صرفا فقهى - دنيوى مى‏داند كه ما را از ديدن باطن امور غافل و عاجز مى‏دارد . (17) طبق اين تفسير از حقايق دينى، ناخالصيهاى ناشى از درآميختگى حق و باطل چنان افق ديدها را تيره و تار كرده كه امكان شناخت‏حق از باطل را غير ممكن نموده است . اين نظريه به لحاظ معرفت‏شناختى، مقتضاى بشريت و ساختمان دستگاه ادراكى بشر را ناتوان از درك و ارزيابى حق و باطل دانسته، به قلمرو نسبى‏گرايى و تفسيرگرايى مطلق رانده مى‏شود . (18) در عمل، به نظر مى‏رسد كه نسبى گرايى افراطى به گونه‏اى محترمانه از مسؤوليت نظم و اداره حيات اجتماعى طفره مى‏رود، زيرا اين جمله كه همه انديشه‏ها درست است، در عمل به اين معناست كه هيچ انديشه‏اى درست نيست و ناگزير در شرايط تكثر بيش از حد عقايد، هرگز نمى‏توان انديشه و اعتقادى را ترجيح داد و بر مبناى آن برنامه‏اى براى زندگى جمعى تنظيم نمود، (19) مگر اين كه بگوئيم در شرايط عدم قطعيت اين چنين، تنها طريق ممكن زندگى، ابتناى نظم سياسى - اجتماعى بر «اجماع‏» ناشى و حاصل از گفت و گوها و چانه زنيهاى ممتد در قلمرو امور عامه است . (20) ولى آيا با فرض نبود هر گونه مبنا و اصول مشتركى چنان گفت و گو و اجماعى قابل تصور خواهد بود؟**

**3- در باب تكثرگرايى اعتقادى ديدگاه سومى نيز وجود دارد كه به نظر مى‏رسد معقول‏تر و به لحاظ عملى مقبول‏تر از دو نظريه پيشين است . اين ديدگاه كه به نوعى حد وسط ديدگاههاى گذشته را توصيه مى‏كند، معتقد است كه پلوراليسم دينى در صورتى مى‏تواند مقبول و محقق باشد كه ابتدا فرد يا گروههاى انسانى، به اصول و حقايقى به مثابه اصول موضوعه و حقايق مشترك اعتقاد داشته و يا حداقل چنين اصولى را به عنوان پيش فرضها و اصول مسلم بپذيرند .**

**در واقع پلوراليسم دينى در صورتى ممكن است كه انسانها و گروههاى يك جامعه «ما به الاشتراك‏» ها و «ما به الامتياز» هايى داشته باشند و اولى را «مفروض‏» گرفته و نسبت‏به دومى «رقابت‏» نمايند . طبق اين انديشه، پلوراليسم برون دينى منطقا و عملا غير قابل تصور و تحقق است . تكثرگرايى فقط در قلمرو تكثرگرايى مذهبى (درون هر يك از اديان) معنا دارد . و هرگز نمى‏توان به اقتضاى برخى عرفان گراهاى نظرى و عملى، با نشان دادن نمايشى دور از حقيقت‏خويشتن و جامعه را از حقيقت نزديك محروم نمود . (21)**

**هر كدام از سه ديدگاه فوق در باب تكثرگرايى، منابعى را از نصوص و سنن اسلامى مورد استناد قرار داده‏اند كه در اين جا به برخى از مهمترين آنها اشاره مى‏كنيم:**

**اشاره‏اى اجمالى به ادله سه نظريه در مورد تكثر گرايى اعتقادى**

**الف: عدم تكثرگرايى**

**چنانكه گذشت، نظريه اول هيچ گونه سازشى با تكثرگرايى اعتقادى ندارد . اين نظريه هم در انديشه‏هاى شيعى و هم در متون اهل سنت، چارچوبهاى انعطاف‏ناپذيرى از استدلال و مستندات روايى را پذيرفته‏اند كه هر كدام منابع مورد استفاده رقيب را بشدت مورد نقض و رفض قرار مى‏دهند . به عنوان مثال، در مسانيد شيعه ضمن استدلال به حديث غدير درباره نصب امام على عليه السلام وجوب نصب امام و حجة از باب لطف و در كليه ادوار تاريخ مورد تاكيد قرار گرفته است . كلينى از امام صادق عليه السلام نقل مى‏كند: (22)**

**1- «ما زالت الارض الا و لله فيها الحجة، يعرف الحلال و الحرام و يدعو الناس الى سبيل الله‏»**

**2- «ان الله اجل و اعظم من ان يترك الارض بغير امام عادل‏»**

**3- «ان الله لم يدع الارض بغير عالم، و لولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل‏»**

**در مقابل، مصادر اهل سنت احاديثى با سند و دلالت معتبر (از طريق مذهب خودشان) نقل مى‏كنند كه با تمام استدلالهاى شيعه تعارض تام داشته و درصدد حل تناقضات سياسى - مذهبى بعد از رحلت‏حضرت رسول صلى الله عليه و آله مى‏باشند; حتى احمد شلبى اساس حادثه غدير را انكار مى‏كند . (23)**

**ب: تكثرگرايى مطلق**

**نظريه دوم، در تعارض با مطلق گرايى نظريه اول، تفسيرى از ديانت اسلام ارائه مى‏دهد كه بر مبناى آن هر گونه تكثرگرايى بين اديانى و درون دينى قابل تاسيس است .**

**چنانكه اشاره گرديد، عبدالكريم سروش چنين تفسيرى از ديانت اسلام را با استناد و استمداد از ميراث تساهل گراى عرفان و تصوف انجام مى‏دهد . وى در اين راستا، آيه «انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا، ان اكرمكم عندالله اتقيكم‏» (حجرات/13) را بعنوان يكى از مبانى قرآنى تكثر و تعارف تفسير مى‏كند; (24) بطور كلى برداشتهاى شهودى و كشفى از تعاليم اسلامى در جامعه كنونى كه با استدلالهاى عقلى - كلامى و روايى - فقهى انس بيشترى دارند، دير پذيرفته مى‏شود . و در عمل نيز، بدلايل متعددى، چنانكه تاريخ انديشه‏هاى عرفانى نشان داده است، ناتوان از ارائه نظمى جايگزين در حيات جمعى، سر در دامن حيرت فرو مى‏برد . (25)**

**برخلاف شيوه فوق، ابوفارس - يكى از نويسندگان جديد اهل سنت - بحث در باب تكثرگرايى اعتقادى را با تكيه بر رهيافت معمول فقاهت‏سنى، و با استناد به آيات متعددى از قرآن كريم توضيح مى‏دهد . طبق تفسير ابوفارس، (26) نصوص دينى و اجماع امت اسلامى به وضوح تصريح دارند كه انسان در پذيرش هيچ دينى و مذهبى، حتى ديانت اسلام مجبور نيست; «لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى‏» (بقره/256 .)**

**به نظر ابوفارس، اقتضاى حكمت الهى است كه با عدم اجبار احدى در پذيرش دين خاصى، هر انسانى مسؤوليت‏سرنوشت‏خويش را به عهده بگيرد . زيرا اگر جزا اين بود، و اگر خداوند اراده مى‏كرد، البته جميع مردمان عالم مؤمن مى‏شدند; «و لو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا، افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين‏» (يونس/199) «و لو شاء الله ما اشركوا» (انعام/107)، «و لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة‏» (هود/118 .)**

**در اين انديشه، حكمت‏خداوند بر آن است كه با حفظ آزادى انسان، و بدون هيچ گونه اجبارى، ايمان و كفر، هدايت و گمراهى، خير و شر را بر مردم تبيين نموده، آنان را در انتخاب يكى از دو طريق مختار و آزاد گذارد تا محاسبه اعمال انسانها ممكن گردد; «فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر انا اعتدنا للكافرين نارا احاط بهم سرادقها و ان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل، يشوى الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقا . ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا اولئك لهم جنات عدن تجرى من تحتهم الانهار» (كهف/31- 29 .)**

**و قال تعالى: «انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا، انا اعتدنا للكافرين سلاسل و اغلالا و سعيرا، ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا» (انسان/5- 3 .)**

**به لحاظ تمهيد نكات فوق است كه خداوند مهمترين رسالت انبياء را تبليغ دين و اقامه حجت‏بر خلق قرار داده است و در اين مهم هيچ گونه اكراه و اجبارى در برابر اراده و انتخاب آزاد انسان لحاظ نشده است: «رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل‏» (نساء/165 .) «فان اسلموا فقد اهتدوا و ان تولوا، فانما عليك البلاغ و الله بصير بالعباد» (آل عمران/20 .) «فان اعرضوا فما ارسلنا عليهم حفيظا ان عليك الا البلاغ‏» (شورى/48 .)**

**ابو فارس، اضافه مى‏كند كه در قرآن، اعم از آيات مكى و مدنى «اصل آزادى عقيده براى همه مردم‏» مفروض شده است و درست‏به همين خاطر است كه در پايان سوره «كافرون‏» به پيامبر صلى الله عليه و آله دستور مى‏رسد كه خطاب به آنان بگويد: «لكم دينكم ولى دين‏» . و در آيه ديگرى چنين مى‏فرمايد: «و ان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه‏» (توبه/6 .)**

**در اين تفسير، تشريع جهاد نه به منظور گسترش مرزها و حدود، و يا تحميل عقيده اسلامى، بلكه درست‏با هدف حفظ آزادى عقيده عموم، و جلوگيرى از غلبه سياست‏بر انديشه و اجبار قطبهاى قدرت در پذيرش دين معين صورت گرفته است; (27) «و لولادفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا و لينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز» (حج/40)**

**در اين آيه، چنانكه ابوفارس تذكر مى‏دهد، ذكر مراكز عبادى يهود و نصارى در كنار مسجد مسلمانان، به عنوان نمادهاى گسترش عقايد مذهبى، و توصيه بر حفظ همه آنها بيانگر اهتمام اسلام بر حريت و آزادى اعتقادى است .**

**در جاى ديگرى به گفت و گوى و همزيستى مسالمت‏آميز اهل كتاب تاكيد مى‏كند: «و لاتجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن‏» (عنكبوت/46) اين توصيه در حالى است كه قرآن به صراحت اشعار مى‏دارد كه در انجيل و تورات و بطور كلى عقايد دينى پيروان اين دو مذهب تحريف جدى صورت گرفته است . آيات زير نمونه‏اى از اين تصريح است:**

**1- «و قالت النصارى المسيح هو ابن الله‏» (توبه/30)**

**2- «لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح‏» (مائدة/17)**

**3- «و قالت اليهود عزيز ابن الله‏» (توبه/30)**

**قرآن در كنار تاكيد بر حفظ آزادى دينى، حدود رابطه مسلمانان با پيروان اديان ديگر را به وضوح مشخص مى‏كند; جنگ با كسانى كه به قتال برخاسته‏اند و زندگى مسالمت‏آميز با آنان كه طالب صلح هستند و در هر دو صورت هيچ گونه اجبارى بر ترك دين و عقيده نخواهد بود: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين و لم يخرجوكم من دياركم، ان تبروهم و تقسطوا اليهم، ان الله يحب المقسطين . انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين و اخرجوكم من دياركم و ظاهروا على اخراجكم ان تولوهم و من يتولهم فاولئك هم الظالمون‏» (ممتحنه/9- 8 .)**

**ابوفارس حتى آزادى عقيده را فراتر از اهل كتاب، به اديان غير كتابى نيز تسرى مى‏دهد و به حديثى از پيامبر اسلام صلى الله عليه و آله استناد مى‏كند كه فرمود: از پيروان مجوس - كه آتش پرست هستند - جزيه بگيريد و بگذاريد در دين خود باقى بمانند . (28) وى همچنين به تجربه حكومتهاى اسلامى در هند اشاره مى‏كند كه على رغم سلطه چندين صد ساله بر اين سامان، آزادى مذهبى هندوها را سلب نكردند . به نظر ابوفارس، اخذ جزيه و خراج به منظور تامين امنيت و استفاده آنان از هزينه‏هاى مصروفه در مؤسسات و نهادهاى دولت اسلامى است و ربطى به عقايد مذهبى ندارد . (29)**

**ج: تكثرگرايى مذهبى يا درون مذهبى**

**نظريه سوم دامن تكثرگرايى را چندان پهن و گسترده نمى‏بيند . بر اساس استدلال اين گروه، تكثرگرايى بين اديانى، كه نه بين اهل كتاب، بلكه همزيستى اسلام با اديان غير كتابى و مشرك باشد، امرى غير متصور و مغاير با عناصر اساسى ديانت اسلام است; اسلام و اديان و مذاهب غير كتابى هيچ نقطه مشتركى ندارند تا امكان توافق بر اصول موضوعه‏اى حاصل شده، مبنى و پايه‏اى براى رقابت در مابه الامتيازها تدارك شود . مثلا ميان آته ئيسم (منكر خدا) و ته ئيسم (معتقد به خدا) و همچنين دو انديشه سكورلاريسم و تفكر معتقد به رابطه دين و سياست كه هر كدام در صدد نفى كامل رقيب هستند، چه رقابتى مى‏توان تصور كرد؟ (30)**

**محمد تقى جعفرى، در مورد ميزان دلالت آياتى نظير «لكم دينكم ولى دين‏» بر پذيرش كثرت گرايى اعتقادى مى‏گويد:**

**«اگر مخاطب «يا ايها الكافرون‏» مشركين باشند، قطعا لكم دينكم را به معناى يك دين الهى قابل قبول و جايز نمى‏داند . زيرا انكار و مبارزه با شرك از اصلى‏ترين مبانى عقيدتى اسلام است . معناى «لكم دينكم‏» تصديق شرك نيست، بلكه همان گونه كه در بعضى از آيات آمده است، مقصود توبيخ شديد اصرار و لجاجت مشركين است كه از زبان پيامبرش مى‏فرمايد . . . و اين منافاتى با انكار شرك و مبارزه با مشركين در موقعيت مناسب و اجتماع ندارد .» (31)**

**علامه محمد تقى جعفرى، در ادامه گفتار خود، توضيح مى‏دهد كه آياتى چون «سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم فهم لا يؤمنون‏» هرگز به اين معنا نيست كه عدم ايمان آنان از ديد اسلام مقبول است و يا مقصود، متاركه تخاصم بوده يا پيامبر صلى الله عليه و آله همزيستى با آنها را پذيرفته است . برعكس، آيه «ان الدين عندالله الاسلام‏» تنها دين برگزيده را «اسلام‏» بمعناى خاص يانت‏حضرت محمد صلى الله عليه و آله معرفى كرده است . (32)**

**بر اساس اين برداشت، كثرت گرايى فقط در شرايط پذيرش اصول موضوعه‏اى قابل تحقق است كه در درون يك دين، يا طرفداران و پيروان مذهبى خاص از يك دين ممكن است . بنابراين، هر چقدر از يك مذهب به سمت دين و سپس اديان متعدد حركت مى‏كنيم، بدلايل زيادى، از جمله كاهش اصول موضوعه و پذيرفته شده، با امكان اندكى نسبت‏به مساله كثرت گرايى مواجه مى‏شويم; در قرآن در مورد اهل كتاب مى‏فرمايد: «قاتلوا الذين لايؤمنون بالله و باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون‏» (توبه/29 .)**

**به هر حال، انديشه سوم بر آن است كه با فرض قبول اصول موضوعه يك دين و مذهب، تكثرگرايى در مبانى فقهى و آراء و ظهورات عملى منبعث از آن، امرى پذيرفته شده است; «فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه‏» (زمر/17 .) با تكيه بر پذيرش تكثر در مبانى فقهى - اجتهادى در درون يك مذهب و ديانت، رهيافت‏سوم نيز، حداقل در قلمرو درون دينى و مذهبى، با ديدگاه دوم نزديك شده و نتايج‏سياسى مترتب بر تكثرگرايى اعتقادى را مى‏پذيرد . در سطور زير، به موضع اين دو گروه درباره حوزه‏ها و حدود تكثرگرايى سياسى - اجتماعى مى‏پردازيم . البته تاكيد ما بر تكثرات سياسى است .**

**2- تكثرگرايى سياسى**

**تكثرگرايى سياسى بخش مهمى از مشاركت‏سياسى است كه تحت عنوان مشاركت غير مستقيم و نهادمند مردم در سياست از آن ياد مى‏شود . منظور از تكثر گرايى سياسى، وجود احزاب، گروهها و جناحهاى سياسى است كه «فعالان سياسى‏» در قالب اين نهادها، به ديدگاهها و مواضع سياسى خود سامان مى‏دهند . (33)**

**هدف عمده اين گونه نهادهاى حزبى و جناحى، دسترسى به حكومت و تصدى مراكز رسمى قدرت سياسى، به منظور اداره امور عامه، بر اساس ديدگاهها و برنامه‏هاى خود مى‏باشد . در يك جامعه تكثرگرا كه بر مبناى يكسرى اصول موضوعه و عقايد مورد قبول همه گروهها، وحدت سياسى - ملى و ارزش جامعه تامين و تضمين شده است، حزب يا جناح حاكم همواره در تعارض و رقابت‏با احزاب رقيب، در تلاش ارائه خط مشيها و برنامه‏هايى است كه بتواند حداكثر منافع عامه را تامين و بنابراين بيشترين حجم حمايتهاى مردمى را حفظ كند . (34) وجود چنين ساختار مردم گرايانه و مردم مدارانه در جامعه تكثرگرا، دو كار ويژه مهم انجام مى‏دهد: نخست گسترش آگاهيها و نهادهاى سياسى - مردمى و دوم: تقريب مصالح نظام سياسى با مصلحت عامه; حزب يا جناح حاكم در رقابت‏با احزاب معارض، مصلحت دولت را اساسا هنگامى تضمين خواهد كرد كه بتواند مصالح عامه را تشخيص و تامين نمايد . در غير اين صورت بطور مسالمت‏آميز از دايره قدرت و دولت‏بيرون خواهد شد .**

**احزاب و گروههاى سياسى را به دو اعتبار تقسيمات كشورى و تقسيمات اعتقادى مى‏توان تفكيك و مورد بررسى قرار داد . بر مبناى تقسيمات كشورى; احزاب و جناحهاى سياسى به دو دسته مهم تقسيم مى‏شوند: احزاب منطقه‏اى و احزاب ملى .**

**گروهها يا احزاب منطقه‏اى نهادها و جماعاتى هستند كه در محدوده امور سياسى منطقه‏اى و محلى فعاليت مى‏كنند . اين دستجات و گروهها عموما بر منابع محلى متكى بوده و طبعا سياستهاى اصولا منطقه‏اى را دنبال مى‏كنند . گروههاى سياسى محلى در انتخابات شوراهاى محلى، نمايندگان مجلس شوراى اسلامى به رقابتهاى سياسى پرداخته و در برخى مواقع هم موفق به دستيابى به نهادهاى اجرايى محلى از قبيل استانداريها، مديريت دانشگاهها و ادارات محلى مى‏گردند . مطبوعات و محافل منطقه‏اى دارند اعضاى آنها نوعا بومى است و بنا به موقعيتها و شرايط، بطور متناوب با سياستها و فعاليتهاى احزاب و جناحهاى ملى همدلى و همراهى مى‏كنند . (35)**

**برخلاف گروههاى منطقه‏اى، احزاب و جناحهاى ملى، عموما برنامه‏ها و فعاليتهاى ملى و فراگير دارند . اين نوع احزاب يا جناحها، نظر به سياست گذارى كلان دولت دارند و با تاسيس دفاتر و حوزه‏هاى حزبى - جناحى در شهرستانها و مراكز استان، عاليت‏سياسى خود را سازماندهى مى‏كنند . نشريات آنها در سطح ملى منتشر مى‏شود و در تلاش جذب و تربيت نيروهاى كارآمد از تمام سطوح و مناطق كشور مى‏باشند . هدف عمده اين نوع جناحها و يا احزاب دستيابى به اكثريتهاى پارلمانى، پيروزى در رقابتهاى رياست جمهورى و بطور كلى قبضه نمودن مراكز تصميم سازى و تصميم‏گيرى كشور، به منظور اجراى ديدگاهها و برنامه‏هاى خود در سطح ملى و كشورى است . (36)**

**چنانكه اشاره كرديم احزاب سياسى به لحاظ عقيده و مذهب نيز به دو گروه عمده تقسيم مى‏شوند:**

**الف) احزاب اسلامى**

**ب) احزاب غير اسلامى**

**منظور از احزاب اسلامى جناحها و گروههايى هستند كه به اصول اعتقادى اسلام ايمان دارند: اين گونه احزاب كه بر مبناى تقسيمات كشورى به دو گروه منطقه‏اى و ملى قابل تقسيم هستند، على الاصول به نقش و نيز ضرورت تطبيق ديانت و شريعت اسلام با لوازم و الزامات زندگى سياسى اصرار دارند . (37) بايد تاكيد نمود كه رويكرد فوق در نسبت‏بين دين و سياست، نتايجى ذاتا تكثرگرايانه و نخبه گرايانه در حوزه سياست توليد مى‏كند . زيرا، با فرض نقش دين در سياست، اولين «مساله‏» اى كه طرح مى‏شود، ضرورت قرائت، فهم و بطور كلى تفسير متون و منابع شرعى است . و اين امر بنا به كثرت گريزناپذير فهمها از يك طرف، و تعدد مفسران از سوى ديگر كه جماعات انسانى را به ضرورت به تقليد از اين يا آن مفسر سوق داده و مى‏دهد، سنگ بناى پلوراليسم فكرى - سياسى در جامعه اسلامى را بنياد مى‏نهد . (38)**

**با توجه به ويژگيهاى فوق در احزاب اسلامى، اين گروهها به دو دسته احزاب مذهبى - فرقه‏اى و نيز احزاب فقهى - اجتهادى تفكيك مى‏شوند . در سطور آتى به ماهيت و شيوه فعاليت اين نوع احزاب مذهبى بيشتر خواهيم پرداخت .**

**احزاب غير اسلامى، كه به اصول اعتقادى اسلام ايمان ندارند و حقانيت دين اسلام را انكار نموده و ملتزم به شريعت پيامبر اسلام صلى الله عليه و آله نيستند، به لحاظ اعتقادى به سه دسته احزاب كتابى، احزاب غير كتابى و احزاب سكولار تقسيم مى‏شوند .**

**تكثر گرايى سياسى در دولت اسلامى**

**اسلام، بر مبناى نظام اعتقادى كه دارد نسبت‏به دو نوع تكثرگرايى در احزاب اسلامى و غير اسلامى موضع متفاوت دارد . به نظر مى‏رسد كه «دولت اسلامى‏» در باب احزاب غير اسلامى مطلقا موضع سلبى دارد . ولى در خصوص احزاب اسلامى على الاصول و بر اساس مقررات و چارچوبهايى كه در نظريه‏هاى گوناگون اسلامى متفاوت مى‏نمايد، ديدگاه مثبتى دارد .**

**الف: احزاب غير اسلامى**

**جامعه اسلامى به تكثرگرايى مطلق در حوزه سياست كه احزاب غير اسلامى نيز همانند احزاب اسلامى فعاليت نمايند، مشروعيت نمى‏دهد . بنابراين، احزاب غير اسلامى، اعم از كتابى، غير كتابى و سكولار كه نظام ارزش، اخلاق، شريعت، قضاء و حكومت اسلامى را نفى و طرد مى‏كنند، به دلايل ذيل امكان فعاليت در سطح ملى ندارند: (39)**

**1- منطق تكثرگرايى سياسى، اقناع مردم جهت اجراى عقايد، اهداف و برنامه‏هاى حزبى است، مسلما يكى از مهم‏ترين مبانى احزاب غير اسلامى مخالفت‏با ارزشهاى اسلامى است . در حالى كه از تصريحات مهم قوانين اساسى در «دولت‏يا دولتهاى اسلامى‏» حراست دين و توسعه ارزشهاى دينى و اسلامى در جامعه است .**

**2- احزاب سياسى غير اسلامى، در صدد تبليغ مبانى اعتقادى خود بوده و مقدمات تكفير و ارتداد آحاد جامعه اسلامى را تدارك مى‏كنند . و اين امر، با توجه به وجوب قتل مرتد در فقه اسلامى، و وجوب حفظ دماء و اموال مسلمين، مغاير با نظم اجتماعى، مدنى و سياسى است و تماما متناقض با احكام ارتداد در شريعت اسلام مى‏باشد . (40)**

**3- كثرت گرايى سياسى، چنانكه در فصل اول اشاره كرديم، ناظر به فعاليت‏سازمان يافته فعالان سياسى در درون نظام و دولت اسلامى است . بنابراين، اصل در كثرت گرايى سياسى التزام به قانون اساسى و ديگر قوانين دولت است . قانون اساسى دولت اسلامى اصولا مبتنى بر قرآن و ديگر نصوص مذهبى و فقهى و سيره و اجماع است كه همه آنها مانع از ظهور يك حزب سياسى غير ملتزم به عقيده و شريعت اسلامى است . (41)**

**4- يكى از اصول اجتماعى و اعتقادى مسلمين، نفى سبيل و عدم سلطه كفار بر مسلمين است; «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» (نساء/41) و در صورتى كه هر حزب غير اسلامى امكان دستيابى به قدرت در جامعه اسلامى را پيدا كند، برخلاف نص فوق، تفوق تمام بر مسلمين پيدا نموده و موجبات استخفاف دين، اعراض و اموال مسلمين را تمهيد مى‏كند .**

**اجماع مسلمانهاست كه حاكم اسلامى اگر مرتد شد مستحق عزل و خلع و قيام عليه او مى‏باشد . محمد رشيد رضا در تفسير المنار مى‏نويسد:**

**«مسلمانان اجماع دارند كه خروج عليه حاكم مسلمانى كه مرتد شده است واجب است و همينطور حلال و مباح نمودن آنچه كه حرمتش در نصوص يا بر اساس اجماع مفروض و مسلم است: از قبيل زنا، شراب، و نيز تعليق و ابطال احكام و حدود شرع، مادام كه خداوند چنين اذنى نفرموده است، از مصاديق كفر و ارتداد مى‏باشد» . (42)**

**علامه حلى در «شرح باب حادى عشر» به نقل از پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله مى‏نويسد: «الا لا ترجعوا بعدى كفارا» (43) در سوره بقره هم چنين آمده است: «و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا و الآخرة و اولئك اصحاب النار» (بقره/214 .) «ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء» (نساء/48)**

**ب: احزاب و گروههاى اسلامى**

**ديانت اسلامى، تكثرگرايى سياسى را كه مبتنى بر اصول عقايد و شريعت اسلامى است، مى‏پذيرد . در چارچوب اين نوع تكثرگرايى، احزاب سياسى، به حاكميت‏خداوند اعتقاد داشته، ملتزم به عدم مخالفت احكام سياسى با منابع دينى و نصوص و سنن مى‏باشند . ديانت اسلام را تنها منبع وحيد قانونگذارى دانسته و اعلام مى‏كنند كه در صورت دستيابى به قدرت سياسى، به اندازه يك بند انگشت نيز از اصول و مبانى اسلامى تخطى نخواهند كرد . (44)**

**احزاب و گروههاى اسلامى كه در سطح منطقه‏اى و عموما ملى فعاليت مى‏كنند، به لحاظ مبانى كلامى و اجتهادى به دو نوع احزاب مذهبى - فرقه‏اى و احزاب فقهى - اجتهادى قابل تقسيم هستند . هر چند كه نوشته‏ها و آثار مربوط به تكثرگرايى اسلامى، بسيار اندك بوده و يا فعلا فاقد هر گونه نوشته‏اى در اين باره هستيم، اما به نظر مى‏رسد كه در صورت طرح درست مساله در حوزه‏هاى مذاهب اسلامى، به ويژه در شرايط كنونى كه سياست تقريب مذاهب در جهان اسلام به جد مطرح است، راه چندان درازى در كشف راه و كارهاى كلامى و فقاهتى تكثرگرايى اسلامى نباشد .**

**در عين حال، به دلايل اختلافات مهم تاريخى - كلامى در بين مذاهب اسلامى، تكثرگرايى معطوف به احزاب مذهبى - فرقه‏اى با موانع به نسبت‏بيشتر و پيچيده‏ترى رو به رو است . اما احزاب فقهى - اجتهادى كه مبانى كلامى يك مذهب از مذاهب اسلامى را پذيرفته‏اند، بويژه در شرايط كنونى كشور ايران كه اكثريت قريب به اتفاق مردم معتقد به مذهب شيعه هستند، با هيچ گونه مشكل اصولى و مبنايى مواجه نخواهند بود .**

**اين دسته از احزاب و گروههاى سياسى ضمن اعتقاد به اصول و مبادى شيعى، صرفا در وسايل و روشهاى حكومت و اداره امور عامه، اختلاف و «رقابت‏» دارند; اختلافاتى كه على الاصول يا ناشى از ديدگاههاى فقاهتى است و يا حاصل «مرجعيت مردم در شناخت و تعيين موضوعات سياسى‏» كه در نظام فقه اسلام پذيرفته شده است . (45)**

**در تكثرگرايى اسلامى نوع اخير كه مى‏توان آن را تكثرگرايى فقاهتى - اجتهادى هم ناميد، نظريه‏هاى اجتهادى نخبگان مذهبى - سياسى; يعنى علما و مجتهدينى كه فعالان عرصه دين و سياست هستند و نيز گروهها و جماعاتى كه كارشناسان موضوعات سياسى بوده و به عبارتى «خبرگان سياست‏» هستند مبناى فعاليتهاى حزبى را تشكيل مى‏دهند . اين نخبگان، به ميزان و تعداد حاميان و طرفدارانى از عامه مردم، كه به نظر و عمل آنان با تاييد و احترام مى‏نگرند، از قدرت رقابت و مشاركت در قلمرو دولت و بطور كلى امر سياسى برخوردار خواهد بود .**

**به هر حال، چنين مى‏نمايد كه در فرهنگ اسلامى، به ويژه نظام فقاهتى شيعه، نوعى از تكثرگرايى به چشم مى‏خورد كه از لحاظ نظرى قابليت تبديل به «پلوراليسم سياسى‏» و يا «احزاب اسلامى‏» را دارد . از ديدگاه شيعيان، (و نيز، ديگر نظامهاى فقاهتى) در مباحث اجتماعى - سياسى به اين دليل كه اغلب امور نظرى هستند، راه اجتهاد، اظهار نظر، امر به معروف و نهى از منكر باز است . (46) و چنانكه امام خمينى‏قدس سرهم مى‏فرمايند، اظهار نظرها، امر به معروف و نهى از منكر، و بطور كلى هر گونه عاليت‏سياسى، تا زمانى كه به منازعه و جرح و قتل منجر نشوند . نياز به استيذان و اذن ولى فقيه نخواهند داشت . (47) منتهى، اين تكثر نظرى و در نتيجه، سياسى - اجتماعى، با اختيارات و احكام ولايى ولى فقيه رابطه ظريفى دارد كه در نظريه‏هاى متفاوت شيعى نسبتها و شقوق گوناگونى پيدا مى‏كند . در سطور آينده به بررسى نظريه‏هاى متفاوت حاكميت اسلامى و رابطه آنها با تكثرگرايى سياسى فوق خواهيم پرداخت .**

**بطور خلاصه، تكثرگرايى سياسى در دولت اسلامى به اين مفهوم است كه هر حزب اسلامى در راستاى قطب بندى مردم و اقناع آنان درباره صحت و فايده‏مندى برنامه‏هاى حكومتى خود در صورت دسترسى به قدرت سياسى فعاليت مى‏كند . اين فعاليتها ضمن احترام به اصول و مبادى اسلامى بر مبناى مشروعيت اجتهادات اختلافى در حكومت و اداره جامعه استوار است . (48)**

**برخى عوارض تكثرگرايى**

**محمد عبدالقادر ابوفارس، برخى عوارض منفى براى تكثرگرايى و تحزب در دولت اسلامى ذكر مى‏كند . (49) اين عوارض منفى كه به نظر بعضى از متفكرين اسلامى ذاتى تكثرگرايى هستند و برخى ديگر نيز عكس آن را معتقدند، در فعاليتهاى انتخاباتى رياست جمهورى اسلامى در بهار 1376 ايران نيز آشكار و ظاهر شدند .**

**1- از جمله مهم‏ترين عوارض منفى تكثرگرايى ايجاد تفرقه و تنازع و احياء و گسترش اختلافات مكنون در جامعه اسلامى است كه باعث تضعيف قواى امت و سستى بنيان دولت اسلامى در مقابل دشمنان مى‏شود: «و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم‏» (انفال/46 .)**

**در وضعيت تكثر سياسى، هر انسانى در راستاى نظريه فقهى و اجتهادى خود، مردم را به حمايت از ديدگاه مورد نظر خود دعوت نموده و فكر اجتهادى مخالف را به شدت مورد هجوم و انتقاد قرار مى‏دهد . در چنين شرايطى كه هدف اساسى گروههاى رقيب، نه استدلال اجتهادى، بلكه كسب راى و حمايت‏بيشتر و در مقابل تقليل آراء رقيب است، خصومتها و پرده‏دريها افزون شده و مخاصمات از حد مشروع و حتى از سطح زبان و مطبوعات به درگيريهاى اجتماعى كشيده مى‏شود .**

**2- يكى ديگر از ايرادات مهم بر تكثرگرايى سياسى اين است كه تكثرگرايى «حيات معقول‏» انسانها را دچار تحديد مى‏كند . موجب رشد تدليس در عقايد و انظار شده، و با ايجاد فضاى ترديد و عدم اطمينان، آرامش جامعه را به هم مى‏ريزد .**

**طبق اين استدلال انسانى كه در اصول و مبانى عقيدتى خود دچار شك و ترديد شد، ديگر از اعماق جان نمى‏تواند به جامعه‏اش خدمت كند; بلكه نمى‏تواند درباره هويت‏خود انديشه صحيحى داشته باشد، جوانى كه اطمينان ندارد مبناى حياتش بر چه اصولى استوار است، هدف زندگيش چيست و اصلا بشريت‏يعنى چه، كلماتى از دهانش بيرون مى‏آيد و تخيلاتى به ذهنش خطور مى‏كند كه حتى بنيانگذاران پوچگرايى هم بدان گونه سخن نمى‏گويند و نمى‏انديشند . اين سانسور علم نيست، دلسوزى به آدميت است . (50)**

**اين گونه منتقدين عقيده دارند كه طرح و تحقيق نظريات متنوع در صورتى كه اشاعه آن موجب اضطراب در افكار مردم نباشد، مانعى ندارد . اما به هر حال اصل در تكثرگرايى، بويژه در احزاب اسلامى، طرح نظريه‏ها، خط مشيها و برنامه‏ها در شارع عام است تا بدين ترتيب افكار عمومى جلب و تحريك شود . و اين امر، جز ايجاد تشويش روانى و افزودن دردى به دردهاى جامعه نتيجه‏اى ندارد . يكى از انديشمندان معاصر مى‏گويد:**

**«اينكه شرط كرديم طرح نظريات گوناگون باعث اضطراب نباشد، براى اين است كه مردم بطور جدى مى‏خواهند با نظر به وضع مغزى و روانى خود، يك زندگى آرامى داشته باشند، بر هم زدن اين آرامش، تنها از دست دادن نوعى لذت نيست، بلكه موجب اختلال در فرهنگ دينى، اخلاقى، و حتى، حقوقى و سياسى نيز خواهد بود .» (51)**

**اين متفكر در ادامه گفتار خود مى‏افزايد:**

**«نوگرايى و نوبينى، آرى; ولى مختل ساختن مغز و روان مردم و جامعه هرگز . . . جامعه از حيث‏حقوقى، سياسى، فرهنگى و . . . راهى براى خودش دارد و به راهى مى‏رود; چرا بدون اثبات با دلايل قطعى و به مجرد خوشايند بودن تازه گرايايى و [و تازه گرايان ] بى اساس، بايد آن را دچار تشويش كرد؟**

**ظالم آن قومى كه چشمان دوختند**

**وز سخنها عالمى را سوختند .» (52)**

**3- در تكثر سياسى، فعالان حزبى و حاميان توده‏اى آنان قهرا مرتكب بعضى از محظورات و محرمات شرعى مى‏شوند . مسائلى نظير غيبت، نمامى، كذب، شهادت دروغ، تعريف بى جان همدلان و بدگويى از دشمنان، افتراء، تجسس حرام كه موجب ترور شخصيت و كدر كردن چهره مخالفين و بطور كلى چهره‏سازى نابجاى مثبت و منفى در سايه تبليغات احساسى مى‏شوند . (53)**

**4- تعصب حزبى و التزام به راى و منافع حزب يكى ديگر از آفات تكثر گرايى سياسى است كه موجب خدشه در تعقل و آزاد انديشى افراد در جامعه متكثر مى‏شود . در چنين جامعه‏اى فعالان سياسى كه مناصب دولت را بعهده مى‏گيرند، خرد و تدبير را كنار گذاشته و مطابق با لوازم و الزامات حزب و جناح خود عمل مى‏كنند . در واقع، بسيارى از قوانين، سنن و احكام شريعت را بنابر مصالح حزب و گروه خاص، توجيه و تفسير مى‏نمايند و در شرايطى، خود و گروه خود را در مقابل رقيب تزكيه مى‏كنند; «فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى‏» (نجم/32 .) بطور كلى در تكثر گرايى سياسى، نظامهاى حزبى از كار ويژه اصلى خود بعنوان ابزار مشاركت‏سياسى، به افراط در تعظيم و تقديس حزب تغيير ماهيت داده، (54) و بعبارت ديگر بجاى اين كه سازمان حزب و گروه در خدمت افراد باشد، افراد در خدمت منافع احزاب و جناحها قرار گيرند .**

**تامل در آثار مثبت و منفى تكثر گرايى**

**تكثرگرايى سياسى، چنانكه به برخى از عوارض منفى آن اشاره كرديم امرى ذووجهين است و همزمان پيامدهاى منفى و ثبت‏شخصى در ساحت زندگى عمومى بر جاى مى‏گذارد . بعبارت بهتر; وجود و عدم تكثر سياسى هر دو عوارض منفى دارند، ولى چگونه مى‏توان بين اين دو انتخاب نموده و طبق قاعده دفع افسد به فاسد اقدام نمود؟ آيا تكثر گرايى سياسى با همه مشكلاتى كه دارد، از مشكلات ناشى از فقدان آن كم خطرتر نيست؟**

**در ارزيابى مسائل فوق، اولين گام، شناسايى و ارزيابى الگوهاى بديل تكثر گرايى سياسى در اداره دولت اسلامى است . دو نوع بديل عبارتند از: حكومت فردى و حكومت تك حزبى . و هر دو نوع حكومت، چنانكه تاريخ تحول نظامهاى سياسى، بويژه در تمدن اسلامى نشان مى‏دهد، در چنبر استبداد و فساد سياسى، اقتصادى و ادارى افتاده و آزاديهاى عمومى را سلب نموده‏اند . (55) زيرا در اين حكومتها، فرمانروايان هيچ گونه رقيب و حسيب قابل توجه در مقابل تصرفات و تقصيرات خود نمى‏بينند . افراد و گروهها به تدريج از چنين حكومتهايى فاصله گرفته و انباشت نارضايتيها، علائق سركوب شده و عقده‏ها، موجب انقلابهاى خونين، هرج و مرج و يا كودتاهاى متوالى در جوامع اسلامى شده است . (56)**

**در حالى كه معارضه و رقابت‏سياسى در چارچوب تكثرگرايى مبتنى بر مبانى شرعى، اسباب كنترل و نظارت بر حكومت را برآورده نموده و در شرايط لازم، انتقال بدون خونريزى و خشونت قدرت سياسى به رقيب مسلمان جناح حاكم را تدارك مى‏نمايد .**

**بدين ترتيب، به نظر مى‏رسد كه تكثر گرايى سياسى، نه يك انتخاب، بلكه بنا به تالى فاسدهاى حكومت فردى و تك حزبى، يك ضروت است . اين نوع كثرت گرايى برخاسته از شريعت و مبانى اسلامى، ضمن تقويت وفاق و انگيزه‏هاى مشاركت ملى، و جلوگيرى از ركود سياسى جامعه، نظارت بر حاكم يا حزب و گروه حاكم ممكن و مصلحت نظام و مردم را تقريب مى‏نمايد . (57)**

**با توجه به مطلب فوق، ضرورت تكثر گرايى سياسى، مقتضى كوشش در معالجه و يا تقليل عوارض منفى و پى آمدهاى سلبى اين رهيافت است . يكى از مهمترين اين تلاشها، نهادينه كردن و نظارت قانونى بر فعاليتهاى حزبى است كه بتواند ضمن تمهيد فضاى سالم رقابت‏سياسى بر مبناى ديدگاههاى اجتهادى - فقاهتى آداب شرعى و قانونى مبارزه سياسى و حقوق مشاركت كنندگان در آن را بطور همه جانبه حفظ نمايد . (58) از جمله مفروضات مهم اين است كه هر انسان و يا حزب و گروهى دراجتهاد و استباط خود خطاپذير است ; هيچ كس جز ائمه صلى الله عليه و آله معصوم نيستند، و بنابراين، هر گروهى كه در مسائل اجتهادى نظر مى‏دهد، در صورت صواب، دو اجر و در صورت خطا در اجتهاد نيز ماجور بوده و اجر واحد كسب مى‏كند . در هر دو حالت، حزب و گروه اسلامى است كه خطا در اجتهادش ضررى نخواهد داشت . (59)**

**در اين خصوص، مهم همان رقابت احسن است كه «و جادلهم بالتى هى احسن‏» (نحل/125) و رعايت‏حدود فقهى اين مجادله و رقابت . زيرا كه بويژه در مسائل سياسى - اجتماعى برداشتهاى متفاوتى از احكام شرعى قابل تصور است و چنانكه برخى از محققين اشاره كرده‏اند، چه بسا در موارد خاص احكام متفاوتى بوده و يا شى‏ء و مصداق واحد بر حسب فروض مختلف حكم متعددى داشته باشد; (60) در سرائر از امام صادق عليه السلام نقل مى‏كند:**

**«انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا» .**

**در بصائر نيز به نقل از على بن ابى حمزه و ابى بصير از امام صادق عليه السلام آمده است:**

**«انى لاتكلم الواحدة (و قيل: بالحرف الواحد) لى فيه سبعون وجها ان شئت اخذت كذا و ان شئت اخذت كذا» . (61)**

**در علل الشرايع، روايت جالبى به نقل از ابن وليد و با سند معتبر از ابى الحسن عليه السلام نقل شده است كه مى‏فرمايد:**

**«اختلاف اصحابى لكم رحمة، و قال عليه السلام: اذا كان ذلك (اى ظهور الحق و قيام القائم (عج)) جمعكم على امر واحد . و سئل عن اختلافنا و قال عليه السلام: انا فعلت ذلك بكم، لواجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم‏» .**

**ترجمه: امام عليه السلام مى‏فرمايند اختلاف شيعيان براى شما رحمت است و زمانى كه قائم آل محمد (عج) ظهور نمايد، اين گرايشها، گروهها و دسته‏هاى مختلف را به يك جمع واحد تبديل خواهد نمود . امام عليه السلام درباره علت اختلاف نظر اصحاب نيز مى‏فرمايند: من چنين مقرر كرده‏ام; اگر شما بر امر واحدى اجتماع نمائيد، البته گرفتار مى‏شويد . (62)**

**نويسنده كتاب شريف «عوالم العلوم و المعارف و الاحوال‏» درباره علل اختلاف در روايات و اختلاف اصحاب شيعه در احكام شريعت توضيحات مفصلى ذكر نموده است كه در اينجا از ذكر آنها پرهيز مى‏كنيم .**

**به هر حال، به نظر نمى‏رسد كه تكثر گرايى سياسى در اسلام، فاقد پشتوانه نظرى است و يا منابع دينى مخالف آن است، اما نكته فوق به اين معنا هم نيست كه چنين مفهومى در اسلام فاقد هر گونه قدرمتيقنى باشد . بلكه منظور آن است كه دستگاه شريعت، بويژه در فقه شيعى، مشاركت مردم در سرنوشت‏خود را همراه با رعايت اصول و ارزشهاى خاص مى‏پذيرد . در دولت اسلامى، هيچ ضرورتى ندارد كه تكثر گرايى سياسى را مطلق و نامطبق بر شرايط و مبانى دينى خود تعريف كنيم، بلكه اين مفهوم نيز، همانند ساير مفاهيم سياسى در عمل، ذيل ارزشهاى عام و چارچوب نهادى و ساختارى «جامعه و دولت اسلامى‏» تحقق مى‏يابد . (63)**

**با چنين فرضى كه اساس تكثر گرايى سياسى، مخالف با مبانى شرعى اسلام نيست، و از طرفى هم نسبت‏به الگوهاى رقيب مديريت‏سياسى رجحان دارد عوارض و ابعاد منفى آن قابل معالجه مى‏نمايد . بعنوان مثال، محظورات شرعى از قبيل ارتكاب غيبت، نمامى، شهادت دروغ، تجسس حرام، سوء ظن، كشف اسرار مردم و امثال ذلك، كه روابط اجتماعى مسلمين را سست مى‏كنند، از جمله پديده هايى هستند كه در غياب احزاب سياسى نيز وجود دارند; تنها طريق امتناع از نهادينه شدن اين گناهان، تذكر مدام عقوبات اخروى و تمهيد قوانين و مقررات ويژه در جامعه بمنظور مجازات و كنترل مرتكبين است . و چنين هدفى، بخصوص در شرايط تحقق تكثرگرايى سياسى، شفاف‏تر و بيشتر قابل دسترسى مى‏نمايد . (64)**

**همچنين طبيعى است كه احزاب سياسى در جريان مبارزات انتخاباتى خود، و رقابت‏با رقيب، نيروها و مصالح خود را دارند، كه ممكن است ابتداء در تعارض با مصلحت عامه مسلمين اعم از مصالح ملى و دينى به نظر برسد . اما به دو دليل ذيل، احزاب سياسى كوشش مى‏كنند كه منافع حزبى خود را با مصالح ملى و اسلامى جامعه و بطور كلى مصالح عامه تطبيق و تعديل نمايند . هر چند كه در جهت هدايت مصالح عامه براى تقريب با مصالح حزبى نيز مى‏كوشند . اما بايد تاكيد نمود، خود مصالح عامه و يا به عبارت بهتر، آگاهى عامه به مصالح عامه در جريان همين ديالكتيك مستمر بين مصالح حزبى و قضاوتهاى عمومى شكل مى‏گيرد و نهايتا در عرصه آراء عمومى به ظهور مى‏رسد:**

**1) احزاب سياسى اسلامى، به اين دليل كه در جريان رقابت و مبارزه، محتاج راى مردم هستند، كوشش مى‏كنند نيازها و خواسته‏ها و تمايلات عمومى جامعه را لحاظ نمايند . احزاب سياسى، همسازى خود با اراده عمومى را در قالب برنامه‏هاى انتخاباتى توضيح داده و بگونه‏اى آشكار متعهد به انجام آنها مى‏شوند .**

**2) پس از پيروى و تصدى مناصب سياسى و با نظر به ديدگان بيدار احزاب و رسانه‏هاى رقيب، حزب پيروز همواره مراقب ست‏بگونه‏اى خود را متعهد و ملتزم به برنامه‏هاى اعلام شده خود نشان دهد و بدين ترتيب همچنان توان حفظ ميزان راى و حمايت افكار عمومى را داشته باشد .**

**با توجه به دو نكته فوق، به نظر مى‏رسد كه مساله تعارض بين مصالح جناحى و مصالح عمومى جامعه، تصورى بيش نيست . مهم اين است كه در يك جامعه تكثرگرا، مصالح عمومى و حزبى مصالح ثابت و نا متغيرى نيستند، بلكه بطور مرتب با هم منطبق واز هم فاصله مى‏گيرند و از چنين رابطه ديالكتيكى، دو نتيجه مهم حاصل مى‏شود: اولا مصالح عمومى و جناحى بتدريج تعديل و اصلاح مى‏شوند و ثانيا مصالح عمومى ملاك داورى نهايى در پذيرش يا عدم پذيرش و در نتيجه صحت و سقم اجتماعى - صلحت‏سلوكى - مصالح جناحى تلقى مى‏شود . به اين معنا كه در صورت همسازى اين دو مصلحت، يعنى انطباق مصلحت عامه با مصالح يك حزب و جناح، حزب و جناح مورد نظر به مناصب حكومت مى‏رسد و در صورت عدم انطباق، از مصادر سياسى فاصله مى‏گيرد . ديناميسم اين قبض و بسط در مصالح و قدرت را الگوى راى و رقابتهاى انتخاباتى بعهده مى‏گيرد و مرزهاى آن را شريعت اسلامى تعيين مى‏نمايد . (65) در ذيل به برخى از اين حدود و ضوابط اشاره مى‏كنيم .**

**قواعد تكثر گرايى سياسى در دولت اسلامى**

**با توجه به ويژگيها و محدوديتهايى كه تكثر گرايى سياسى در دولت اسلامى دارد، برخى از نويسندگان معاصر، (66) ضوابط و قواعد معينى براى فعاليت‏سياسى فعالان در جامعه اسلامى برشمرده‏اند:**

**1) نخستين شرط فعاليت‏سياسى، ايمان فعالان سياسى، احزاب و گروهها به اصول عقيده اسلامى و شريعت منبعث از آن است . خداوند متعال مى‏فرمايد: «ان الدين عندالله الاسلام‏» و «من يبتغ غيرالاسلام دينا فلن يقبل منه‏» (آل عمران/85)**

**2) هيچ حزب و گروه سياسى كه در جامعه اسلامى فعاليت مى‏نمايد نمى‏توانند با گروههاو جماعاتى كه مخالف ايمان اسلامى هستند همكارى و مودت نمايند . در سوره مائده مى‏فرمايد:**

**«يا ايها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود و النصارى اولياء، بعضهم اولياء بعض و من يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالمين‏» (مائده/51)**

**«يا ايها الذين آمنوا لاتتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم و الكفار اولياء و اتقوالله ان كنتم مؤمنين‏» (مائده/57)**

**در آيه اخير، بويژه آن دسته از كفار و اهل كتاب كه موجب استخفاف ديانت اسلام شده‏اند و يا مى‏شوند، مورد تاكيد قرار گرفته و پرهيز از تعاون و موالات با آنان توصيه شده است . آيه 23 سوره توبه با صراحت‏بيشترى توصيه مى‏كند كه مؤمنين بايد از برادران و پدران خود نيز كه كفر را بر ايمان ترجيح مى‏دهند، تبرى جويند:**

**«يا ايها الذين آمنوا لاتتخذوا آبائكم و اخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان و من يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون‏» (توبه/23)**

**در ادامه آيات سوره توبه، به كرات قرابتهاى خونى، نسبى و سببى كه موجب چشم‏پوشى از مصالح دين و اجراى احكام خدا و پيامبر صلى الله عليه و آله مى‏گردد، مورد مذمت قرار گرفته است .**

**3) قاعده و ضابطه سومى كه بعضى از نويسندگان اشاره كرده‏اند، محاربه و مبارزه هر يك از احزاب و جناحهاى سياسى با انديشه‏ها و گروههايى است كه تلاش مى‏كنند اسلام را از عرصه و ساحت زندگى سياسى دور نموده، احكام اسلامى را به حوزه خصوصى، شخصى و غير عمومى زندگى افراد محدود نمايند . (67) در صورتى كه بسيارى از احكام اسلامى، ماهيت اجتماعى و سياسى دارند; «و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون‏» (مائده/47)، «فاولئك هم الكافرون‏» (مائده/45)، «فاولئك هم الظالمون‏» (مائده/44 .)**

**4) برخى انديشمندان نيز، مراقبت‏بر استمرار تطبيق و عدم مخالفت احكام سياسى و تصميمات حزبى با شريعت اسلامى را يكى از مهمترين شرايط و قواعد تكثر گرايى سياسى ذكر كرده‏اند . قرآن كريم كسانى را كه به بهانه برخى مصلحت جوئيها سعى در تفسير نابجاى احكام و اصول اسلامى دارند، به شدت مورد انتقاد قرار مى‏دهد و مى‏فرمايد:**

**«يا ايها الرسول لايحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم و لم تؤمن قلوبهم . . . يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه و ان لم تؤتوه فاحذروا . . .» (مائده/41) «افتطمعون ان يؤمنوا لكم و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون‏» (بقره/75)**

**5) قاعده پنجمى كه غالبا مورداشاره قرار گرفته است، رعايت موازين فقهى و شرعى در وضعيت اختلاف نظر و مبارزه با احزاب رقيب است . لازمه اين امر، انتخاب ابزارهاى مشروع در تبليغات حزبى، جذب افراد و تنظيم برنامه‏ها و اهداف حزبى بگونه‏اى است كه موجب ظلم و بهتان به افراد، احزاب و گروههاى رقيب نگردد . از حضرت رسول صلى الله عليه و آله نقل شده است كه مى‏فرمود:**

**«اتق الله حيثما كنت و اتبع السيئه الحسنه تمحها و خالق الناس بخلق حسن‏» (68)**

**همچنين احزاب سياسى اغلب در كشورها و جوامع، به تبع تصدى مصادر سياسى و قدرت عمومى، همواره در معرض اين خطر هستند كه مصالح و اموال عمومى را در راستاى منافع حزبى و حتى تمايلات شخصى رهبران حزبى در آورند، در حالى كه همه مصالح و موارد فوق جزو امانات عمومى تلقى شده و طبق قاعده فقهى وجوب محافظت وعدم خيانت‏بر امانات از مهمترين توصيه‏ها و ارزشهاى اسلامى مى‏باشد . خداوند مى‏فرمايد:**

**«يا ايها الذين آمنوا لاتخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتكم و انتم تعلمون‏» (انفال/27 .)**

**6) از مهمترين قواعد تكثر گرايى و رقابت‏سياسى، اهتمام احزاب و گروهها بر وحدت امت اسلامى و وحدت ملى است‏به اين ترتيب، مبارزه و رقابت‏سياسى تا آنجايى مى‏تواند كارآمد باشد كه ضمن پرهيز از هر گونه خدشه بر وحدت جامعه اسلامى مرزها و حدود رقابت مبتنى بر عدم خشونت و تفرقه حفظ و رعايت‏شود . تكثرگرايى سياسى در دولت اسلامى، با عنايت‏به ضرورت وحدت جامعه، دو وجه مهم دارد; نخست، عطوفت و رحمت نسبت‏به احزاب اسلامى و رقيب و دوم، بسيج همه جانبه عليه كفار و مهاجمين . اين دو وجه ملحوظ در رقابت احزاب سياسى در آيات ذيل تصريح شده است:**

**«محمد رسول الله و الذين معه اشداء على الكفار، رحماء بينهم‏» (فتح/29 .)**

**«فسوف ياتى الله بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين، يجاهدون فى سبيل الله و لايخافون لومة لائم‏» (مائده/54 .)**

**اصل وحدت علاوه بر كار ويژه‏هاى مهمى كه در حفظ استقلال و عزت جامعه اسلامى در زندگى بين المللى دارد، از لحاظ حفظ انسجام داخلى نيز اهميت دارد . بر مبناى اصل وحدت است كه حداقل اجماع لازم براى شكل‏گيرى زندگى سياسى و همچنين گسترش مفاهمه و زبان مشترك بعنوان دو شرط بنيادين تحقق مشاركت‏سياسى، شكل مى‏گيرند . آگاهى به علائق مشترك موجب گسترش حس اعتماد متقابل و بطور كلى هويتى متكى بر اخوت و تاليف قلوب متقابل مى‏گردد . قرآن در اين باره مى‏فرمايد:**

**«و اعتصموا بحبل الله جميعا و لاتفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا» (آل عمران/103 .)**

**7) اصل و قاعده مهمى كه در شرايط كنونى جامعه اسلامى بيشتر ضرورت دارد، اصل تساهل، عدم انكار و تكفير احزاب اسلامى - سياسى رقيب به دليل اختلاف نظر در امور اجتهادى است . اين امر علاوه بر ضعف، تفرقه و تنازعى كه ايجاد مى‏كند، ناقض فلسفه اجتهاد و ضرورت تفقه در دين است . (69) فرض ما در تكثر گرايى در جامعه اسلامى ابتناى حركتهاى سياسى بر اقوال و استنباطات مجتهدين از ادله تفصيلى است و در اين راستا اگر حزب و گروهى در اجتهاد خود صائب باشند اجر مضاعف ودر صورت خطاء نيز بدليل همين اجتهاد خود ماجور و معذور خواهد بود و شفيع او در نهايت همان حسن نيت او است .**

**ايوب بن نوح از صفوان، از موسى بن بكر، اززراة، از ابى عبيده، نقل مى‏كند كه ابو جعفر امام محمد باقر عليه السلام فرمود: «من سمع من رجل امرا لم يحط به عملا فكذب به و من امره للرضاء بنا و التسليم لنا فان ذلك لايكفره‏» (70)**

**ترجمه: امام محمد باقر عليه السلام مى‏فرمايد، اگر كسى از اصحاب ما از شخصى مطلبى شنيد و به آن يقين پيدا نكرده با نيت تسليم و رضايت ما كلام ما و شخص گوينده را تكذيب نمود، چنين امرى موجب كفر و تكفير او نمى‏شود .**

**شيخ عبدالله بحرانى اصفهانى، مؤلف «عوالم العلوم و المعارف و الاحوال‏» در توضيح معناى روايت فوق مى‏نويسد:**

**«شايد منظور از تكذيب اين است كه فردى خبرى به نقل از معصوم عليه السلام بشنود و با توجه به ذهنيتى كه از قبل داشته است، در مورد صدور آن خبر از معصوم ترديد نمايد، اين ترديد اگر در مقام رضاء و تسليم و اقرار به حقانيت‏خبر در صورت صدور از جانب معصوم عليه السلام به هر معنايى باشد، سبب كفر نخواهد بود» . (71)**

**از حضرت رسول صلى الله عليه و آله حديثى قريب به مضمون فوق نقل شده است كه فرموده است:**

**«من رد حديثا بلغه عنى فانا مخاصمه يوم القيامة، فاذا بلغكم عنى حديث لم تعرفوه فقولوا: الله اعلم‏» . (72)**

**به هر حال، فحواى دو روايت و حديث فوق، كوشش نيتمند در فهم درست‏سند و معناى كلام معصوم عليه السلام است و در صورت خطا و ترديد در اصل صدور يا معناى آن، اگر مطابق با مقررات معمول استنباط مجتهدين باشد، از جانب خود معصومين عليه السلام چشم‏پوشى شده است . آمدى، چنانكه مؤلف «الاصول العامه للفقه المقارن‏» آورده است اجتهاد را نهايت كوشش در كسب ظن به احكام شرعى تعريف مى‏كند، نهايت كوششى كه انسان از افزون بر آن عاجز باشد . (73)**

**بديهى است كه چنين تلاشى در استنباط احكام شرعى، بلحاظ تفاوت استعدادها، فهمها و نيز وضعيت ويژه‏اى كه ادله و منابع شرعى دارند، باعث ظهور فتاوى و طبعا حركتهاى سياسى متفاوت خواهد شد . در چنين شرايطى، دو راه بيشتر درمقابل جامعه اسلامى نخواهد بود: قبول تساهل در آراء و حركتهاى سياسى مبتنى بر آراء اجتهادى، و يا غلق و انسداد باب اجتهاد و توقف و تاخير دانش فقه از واقعيت جامعه و زمان كه درعمل به معناى حاشيه گزينى فقه از تحولات زندگى اجتماعى و سياسى مسلمانان است . (74) به نظر مى‏رسد كه تاكيد بنيادى شيعه بر اجتهاد و تقليد از مجتهد زنده، به معناى حمايت از فكر و انديشه اجتهادى در برابر جمود و سكونى است كه به هيچ وجه تحولات ناشى از گذشت زمان را برنمى‏تابد .**

**8) آخرين و يكى از مهمترين اصول و قواعد تكثر گرايى، و بطور كلى مشاركت‏سياسى دردولت اسلامى، اعتقاد به حاكميت‏خداوند و التزام به اطاعت از ولى امر مسلمين (عدم شق عصاى اطاعت) مى‏باشد . اين اصل در ظاهر و به نظر بسيارى از نويسندگان با قول به تكثرگرايى سياسى ناسازگار مى‏نمايد . به عبارت ديگر، عبارت «تكثرگرايى سياسى در دولت اسلامى‏» يا «تكثر گرايى سياسى تحت اشراف حاكم اسلامى‏» عبارتى تناقض‏نما، (Paradoxical) مى‏نمايد .**

**در اين جا، اجملا اشاره مى‏كنيم كه مكتبهاى شيعه و سنى و نيز بعضى از فقهاى خوارج اباضيه، ديدگاههاى متفاوتى در باب نسبت ولايت‏حاكم و تكثر گرايى سياسى دارند . اهل سنت در اين باره ابتدا به آيه معروف «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم‏» (نساء/59) استناد مى‏كنند و سپس با توضيحى كه در مبانى انتخاب ولى امر مسلمين يا به اصطلاح حاكم و خليفه اسلامى دارند، ولايت را با تكثرگرايى سياسى آشتى مى‏دهند . ابن فراء در «احكام السلطانية‏» خود در اين باره مى‏نويسد: (75)**

**«و على اهل الاختيار فى دار العدل ان يعقدوا الامامة لمن ارتضوه‏»**

**ابوالحسن اشعرى، مؤسس مذهب كلامى اشاعره نيز مى‏نويسد: (76)**

**«الامامة تثبت‏بالاتفاق و الاختيار دون النص و اليقين‏»**

**مكتب فقهى اباضيه، بويژه مهمترين نماينده آن در حوزه انديشه سياسى، محمدبن يوسف اطفيش نيز، با اندكى جرح و تعديل در جواز امامت و يا امكان قرشى نبودن امام، تقريبا ديدگاهى نزديك به اهل سنت دارند . اما شيعيان، در باب امامت، مبانى عقلى و اجتهادى متفاوتى دارند . شيعيان با قول به ضرورت و وجوب تعيين حاكم از طرف خداوند بر اساس برهان لطف، به عصمت و وجوب نصب امام حكم مى‏كنند . تفصيل درباره ديدگاههاى شيعيان درباره امامت و رهبرى را در دو دوره حضور و غيبت و نسبت اين ديدگاهها را با مشاركت‏سياسى و تكثر گرايى را به جايى ديگر موكول مى‏نمائيم .**

**پى‏نوشت‏ها:**

**1) استاديار دانشكده حقوق و علوم سياسى دانشگاه تهران .**

**2) بعنوان نمونه ر . ك:**

**Hannah Arabul "The Cnsisin Culture; Between PastandFacture". (Meddlesex England: Penguin Book Ltd., 1964). PP.197-227.**

**3) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة و الدين، بيروت، مؤسسة التربية، 1986، ص 207 .**

**4. R. Dahl. Poluarchy, Op.Cit, PP.124-183.**

**5. Ibid**

**6) برتران بديد، توسعه سياسى، ترجمه: احمد نقيب زاده، تهران، قومس، 1376، ص 28 .**

**7) عبدالكريم سروش، صراطهاى مستقيم، مجله كيان، ش 36، تيرماه 1367 .**

**8) عدون جهلان، الفكر السياسى عند الاباضية، عمان; مكتبة الضامرى، 1991، صص 5- 184 .**

**9) برهان غليون، پيشين، ص 111 .**

**10) داوود فيرحى، فرد و دولت در فرهنگ سياسى اسلام، فصلنامه نقد و نظر، ش 3 و 4، تابستان و پاييز 1375، صص 7- 44 .**

**11) همان، ص 55 .**

**12) ر . ك: حسن عباس حسن، الصباغة المنطقية للفكر السياسى الاسلامى (بيروت، الدار العالمية للطباعة و النشر، 1992) صص 45- 80 .**

**13) همان، ص 45 .**

**14) محمد شبسترى، فرايند مهم متون، نقد و نظر، سال اول، ش 3 و 4، ص 44 .**

**15) محمد تقى جعفرى، پلوراليسم [كثرت گرايى] دينى، نقد و نظر، سال دوم، ش 3 و 4، ص 333 .**

**16) آثار كلامى قديم، در حوزه تمدن اسلام و مسيحيت، نوعا چنين ديدگاهى داشتند و طبعا منازعات فرقه‏اى شديدى را سبب شده‏اند . اين ديدگاهها، نوعا اعتقاد به يگانگى و وحدت حقيقت را دليل موجه در ضرورت يكسان سازى واقعيت گرايشهاى اجتماعى مى‏دانستند و در تطبيق دقيق «امر واقع‏» با برداشت‏خود از «حقيقت‏» جنگهاى فرقه‏اى را شعله ور مى‏كردند . چنين رخدادهايى در مسيحيت و اسلام سابقه ممتدى داشته است و بعنوان مثال: مى‏توان به حملات وهابيها بر اماكن مقدس شيعه در حجاز و عراق اشاره نمود .**

**17) عبدالكريم سروش، صراطهاى مستقيم، پيشين .**

**18) همان .**

**19) همان .**

**20) با چنين فرضى، حقيقت ما به ازاى خارجى خود را از دست داده و بى توجه به ملاك بيرونى ارزيابى عقايد، افكار و انديشه‏هاى جمعى، آن گونه كه در گفتمانهاى سنتى ملحوظ بوده جوهر حقيقت را برآيند حاصل از گفت و گو و ارتباطات انسانى تلقى مى‏كند . طبق اين برداشت، ملاك حقيقت نه امرى بيرون از اذهان انسانها، بلكه اجماع ناشى از گفت و گوهاى بين الاذهانى است . جهت مطالعه تفصيلى ر . ك:**

**Yurgen Habermas, The Theory of communicative Action, Trans by: Thomas Mac Carty (Boston Press, 1968).**

**21) محمد تقى جعفرى، پيشين، صص 330- 235 .**

**22) كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، ترجمه: سيد جواد مصطفوى، انتشارات علميه اسلاميه، تهران، ج 1، صص 2- 251 .**

**23) احمد شلبى، السياسة و الاقتصاد فى التفكير الاسلامى (قاهره، مكتبة النهضة المصرية، 1967 .) ج 2، ص 68 .**

**24) عبدالكريم سروش، صراطهاى مستقيم، پيشين .**

**25) بعنوان نمونه بنگريد به: ترديدهاى دكتر سروش در ارائه يك نظام سياسى بديل، در مقاله انديشه سياسى دكتر سروش با عنوان حكومت دينى، مشخصات كتاب شناختى اين مقاله چنين است:**

**- عبدالكريم سروش، مدارا و مديريت (تهران، صراط، 1376 .) ص 354- 380 .**

**26) محمد عبدالقادر، ابوفارس، التعددية السياسية فى ظل الدولة الاسلامية، ص 13 .**

**27) همان، ص 19 .**

**28) همان، ص 18 .**

**29) همان، صص 20 و 19 .**

**30) محمد تقى جعفرى، پلوراليسم دينى، پيشين، ص 332 .**

**31) همان، ص 334 .**

**32) همان .**

**33. Lester. W. Milbrath, Political Participation, Op.Cit. P. 150.**

**34. Ibid . P. 147.**

**35) اين نوع گروههاى سياسى منطقه‏اى در ايران، بويژه در موسم انتخابات پارلمانى و بعضا صنفى منطقه‏اى فعال‏تر مى‏شوند . چنانكه مشهود است; چنين گروههايى با گسترش نيروهاى تحصيلكرده و جهادگر از سالهاى 1368 تاكنون، رشد قابل توجه در شهرستانها و مراكز استان داشته‏اند .**

**36) هر چند در ايران، جناحهاى سياسى ملى - اسلامى، عنوان حزب ندارند . اما با عناوين مختلفى از قبيل جامعه روحانيت مبارز، كارگزاران، مجمع روحانيون مبارز و . . . فعاليتهاى كشورى دارند و نشريات آنها در سطح ملى منتشر مى‏شود . روزنامه‏هاى ايران، همشهرى، [سلام] و رسالت چنين وضعيتى دارند .**

**37) ابوفارس، التعددية السياسية . . . ، پيشين، ص 24 .**

**38) ر . ك: فرهنگ سياسى; در گفتگو با پژوهشگران حوزه و دانشگاه، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، ش 3 و 4، ص 347 به بعد .**

**39) ابوفارس، پيشين، ص 9- 34 .**

**40) ر . ك: اصول 14 و 26 قانون اساسى; اين اصول چنانكه اصل 14 تصريح مى‏كند در مورد كسانى اعتبار دارد كه بر ضد اسلام و جمهورى اسلامى ايران توطئه و اقدام نكنند .**

**41) ر . ك: اصول 1 و 2 و 5 و 12 و 13 قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران، اصل 12 قانون اساسى پيروان مذهب غيرشيعى ديانت اسلام را در انجام امور مذهبى و احوال شخصيه مطابق فقه اهل سنت آزاد دانسته و برخى اختيارات محلى هم در چارچوب مقررات عمومى كشور كه در قانون شوراها ملحوظ شده، اعطاء گرديده است .**

**اصل 13 قانون اساسى نيز اقليتهاى زرتشتى، كليمى و مسيحى را كه تابعيت ايران دارند، مجاز مى‏نمايد تا در حدود قانون در انجام فرائض و مراسم دينى و در محدوده احوال شخصيه مطابق آئين خود عمل نمايند . چنانكه مفهوم‏اين دو اصل نشان مى‏دهد، اين گروهها هرگز نمى‏توانند تشكل و فعاليتهاى سياسى داشته باشند .**

**42) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، قاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ج 6، ص 8- 367 .**

**43) علامه حلى، النافع فى شرح باب الحادى عشر، قم، ستاره، ص 70 .**

**44) اصل 26 قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران در اين خصوص مى‏گويد:**

**«احزاب، جمعيتها، انجمنهاى اسلامى و . . . آزادند، مشروط به اين كه اصول استقلال، آزادى، وحدت ملى، موازين اسلامى و اساس جمهورى اسلامى را نقض نكنند . هيچ كس را نمى‏توان از شركت در آنها منع كرد يا به شركت در يكى از آنها مجبور ساخت .»**

**45) محمد تقى جعفرى، پيشين .**

**46) در اصل دوم قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران تاكيد شده است كه جمهورى اسلامى نظامى است‏بر پايه ايمان به . . . «اجتهاد مستمر فقهاى جامع الشرايط بر اساس كتاب و سنت معصومين عليهم السلام‏» .**

**47) امام خمينى، تحرير الوسيلة، تهران، مكتبة اعتماد، بى تا، ج 1، ص 413 .**

**48) همان، ص 397- 414، اصل هشتم قانون اساسى هم با استناد به ادله و وظيفه امر به معروف و نهى از منكر، اين امر را در نسبت‏بين مردم، مردم و دولت و دولت و مردم مورد تاكيد قرار مى‏دهد .**

**49) ابوفارس، التعددية السياسية . . . ، پيشين، ص 40- 42 .**

**50) علامه محمد تقى جعفرى، تكثرگرايى دينى، پيشين، ص 343 .**

**51) همان، ص 340 .**

**52) همان، ص 341 .**

**53) ابوفارس، پيشين، و نيز ر . ك ماهنامه پيام امروز، شماره‏هاى بهار و تابستان 1376 .**

**54. L.W. Milbarth . Political Participation, PP. 145-152.**

**55) در مورد ايران ر . ك: محمدعلى همايون، كاتوزيان، اقتصاد سياسى ايران، صص 3- 12 .**

**56) ابوفارس، پيشين، ص 43 .**

**57) همان .**

**58) همان، ص 57 .**

**59) همان، ص 60 .**

**60) عبدالله البحرانى الاصفهانى، عوالم العلوم والمعارف و الاحوال، قم، بنياد فرهنگى امام مهدى (عج)، 1363، ص 557 .**

**61) همان، ص 510 .**

**62) همان، ص 565 .**

**63) اصل 23 و 14 قانون اساسى به صراحت‏به اين مطلب تاكيد نمود است: كه هيچ فعاليت‏سياسى نمى‏بايست مغاير موازين اسلامى و ناقض اساس جمهورى اسلامى باشد .**

**64) زيرا در شرايط تكثر سياسى، فعاليت نشريات حزبى و جناحى از يكسو باعث گسترش آگاهى عمومى مى‏شوند و از سوى ديگر ترس از امكان بالقوه افشاى اخبار، موجب تعديل و تقليل اين نوع گناهان و عوارض اجتماعى نامطلوب مى‏شود . چنانكه بحران واترگيت در آمريكا بازتاب مهمى در افكار عمومى داشت و در ايران نيز، مواردى اين چنين، از قبيل لارى گيت‏يا افشاى مذكرات آقاى لاريجانى در لندن، موجب ترس و امتناع سياستمداران و متصديان مناصب عمومى از اقدامات مغاير مصالح مردم گرديده است .**

**65) سيد محمدباقر حكيم، الحكم الاسلامى بين النظرية والتطبيق بى جا، موسسه المناره، 1992، باب دوم: ولايت و شورى، صص 163- 113 .**

**66) ابو فارس، پيشين، ص 57 .**

**67) همان، ص 58 .**

**68) همان، ص 59 .**

**69) حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسى الاسلامى، پيشين، ص 164 .**

**70) عبدالله البحرانى، عوالم المعالم، پيشين، ص 516 .**

**71) همان .**

**72) همان، ص 512 .**

**73) محمد تقى حكيم، الاصول العامة للفقه المقارن، بيروت، دارالاندلس، 1963، ص 561 .**

**74) همان، ص 601- 599 .**

**75) ابن فراء، الاحكام السلطانية، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1364، ص 23 .**

**76) ابوالفتح محمد بن عبدالكريم شهرستانى، الملل و النحل، قاهرة، مطبعة الحلبى، 1967، ج 1، ص 103 .**