



آزادی به روایت انقلاب اسلامی

نسبت آزادی و جمهوری اسلامی در اندیشه‌ی امام خمینی

مصطفی زالی

معلولی باشد و عمل او همچون دويدن در يك ميدان تاريخ مین نباشد که نتیجه‌ای نامعلوم در بردارد. بنابراین از شروط مهم آزادی که کمتر به آن توجه شده نوعی ضرورت میان انتخاب و نتیجه است. بنابراین هر چه در جامعه بی‌ضابطگی بیشتر شده و پیش‌بینی آینده سخت‌تر شود، آزادی شهروندان در مضیقه‌ی بیشتری قرار می‌گیرد. حال با ذکر این مقدمه و پیش از ورود به بحث از انواع مختلف آزادی، به فزای از سخنان حضرت امام در وصیت‌نامه‌ی سیاسی‌الهی ایشان اشاره می‌نمایم:

«و باید همه بدانیم که آزادی به شکل غربی آن، که موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می‌شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است. و تبلیغات و مقالات و سخنرانی‌ها و کتب و مجلات برخلاف اسلام و عفت عمومی و مصالح کشور حرام است. و بر همه ما و همه مسلمانان جلوگیری از آن‌ها واجب است. و از آزادی‌های مخرب باید جلوگیری شود. و از آنچه در نظر شرع حرام و آنچه برخلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالف با حیثیت جمهوری اسلامی است به‌طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسئول می‌باشند (صحیفه امام، ج ۲۱، ص: ۴۳۶)». آنچه مسلم است چنین دریافتی از آزادی به هیچ وجه با دریافت مشهور لیبرالی از آزادی سازگار نیست. با این اوصاف آیا آزادی مورد نظر امام صرفاً یک مشترک لفظی با آزادی مشهور در دنیای معاصر است، یا آنکه صورت دیگری از آزادی به عنوان قابل تصور است که تصویر اسلام در آزادی آن انطباق دارد؟ با گذر زمان و با گسترش مباحث در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی شاهد ظهور دو مفهوم متفاوت از آزادی تحت عنوان آزادی مثبت و آزادی منفی هستیم. گرایش غالب در لیبرال‌ها، به ویژه لیبرال‌سیم کلاسیک و ادامه‌ی آن در دوران معاصر یعنی آزادی‌خواهی، دفاع از آزادی منفی است. تلقی منفی از آزادی به معنای عدم تعریف آزادی بر حسب وصف و خصوصیت ایجابی است. آن‌ها آزادی را به صرف فقدان فشار و اجبار بیرونی تعریف می‌کنند؛ یعنی آزادی را نفس عدم وجود مانع بر سر راه تصمیم و اراده و انتخاب فرد تفسیر می‌کنند؛ بی آنکه از خصوصیت و صفتی مثبت و ایجابی برای تعیین معنای آزادی مدد بگیرند. مراد آن‌ها از فقدان موانع و اجبار و فشار بیرونی اعم از موانع فیزیکی و قانونی است، بنابراین همچنان که فشار و اجبار فیزیکی مانع تحقق آزادی فردی است، وجود قوانین دست و پاگیر و غیر ضروری مانع آزادی منفی بر سر راه آزادی فردی محسوب می‌شود. به دلیل تأکید آزادی منفی بر عنصر سلبی و فقدان مانع، آن را «آزادی از» نیز تعبیر می‌کنند؛ زیرا برای پیروان این تلقی از آزادی، مسئله‌ی اصلی آن است که فرد انسانی باید از چه قسم محدودیت‌ها و موانعی فارغ باشد تا حقیقتاً آزاد و مستقل باشد.

در نقطه‌ی مقابل پیروان آزادی مثبت برآنند که صرف فقدان موانع خارجی و قانونی نمی‌تواند معرف آزادی واقعی فرد باشد؛ بلکه وجود برخی جنبه‌های ایجابی و مثبت نیز شرط تحقق ماهیت آزادی است. برای فردی که در حبس و زندان است نفس رها شدن از قید و بند زندان، مطلوب و هدف نهایی است. بنابراین همه‌ی تلاش وی آن است که به گونه‌ای از این قید و بند و مانع رها و آزاد شود. پس آزادی او به صرف برطرف شدن حبس و فقدان قید و بند زندان تعریف می‌شود. مطلوبیت‌هایی از زندان در گرو تعریف هدف مشخصی برای

اشاره

یکی از چالش‌های سیاسی معاصر ما مسئله‌ی آزادی است. تلاش‌های فراوانی درباره‌ی تعریف آزادی و البته اغلب تعریف غیر آزادی در ادبیات سیاسی مدرن صورت پذیرفته است. اهمیت مسئله‌ی آزادی در این است که تلقی ما از آن نقش مهمی در فهم ما راجع به نسبت مردم و حکومت دارد که این مسئله شاید مهمترین چالش سیاسی معاصر باشد. جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک حکومت دینی باید نسبت خود را با با بسیاری از مسائل و چالش‌هایی که حول مفاهیم چون آزادی و نقش مردم و حکومت شکل می‌گیرد مشخص کند. نویسنده در اینجا با اتکا به اندیشه‌ی امام خمینی (رحمه الله علیه) سعی دارد ابتدا تعریفی از آزادی از منظر حکمای مسلمان ارائه دهد و سپس از این موضع به مواجهه با این مسائل بپردازد.

مقدمه

پیش از آنکه بخواهم وارد بحث آزادی شوم و تصویری از آزادی مطلوب در حکومت اسلامی ارائه نمایم باید در باب مفهوم آزادی و نحوه‌ی پیدایش آن در ادبیات سیاسی معاصر سخن بگویم. در ادبیات سیاسی معاصر هنگامی که سخن از آزادی بدون قید خاصی گفته می‌شود، غالباً آزادی لیبرالی مد نظر است. در مقابل دولت‌های لیبرال که آزادی‌های اساسی را برای شهروندان خود تضمین می‌نمایند، دولت‌های ایدئولوژیک مارکسیست قرار می‌گیرند که برای تحقق اهداف اجتماعی، پاره‌ای از حقوق شهروندان خود را در مقایسه با نظام‌های لیبرال سلب می‌کنند. از سوی دیگر بحث آزادی در دنیای جدید پیوندی ناگسستنی با مفهوم حقوق بشر دارد؛ اعلامیه‌ی اولیه‌ی حقوق بشر که پس از انقلاب فرانسه نوشته شد محصول تلاش بشر برای تحقق آرمان آزادی است. و حتی می‌توان ادعا کرد مفهوم آزادی به عنوان آرمانی بشری نخستین بار با انقلاب کبیر فرانسه مطرح شده است.

آزادی در کجا قابل طرح است؟ پرسش از آزادی در مورد فاعلی مطرح می‌شود که اولاً گزینه‌های مختلفی را پیش روی خود داشته و ثانیاً در برابر گزینه‌های موجود حق انتخاب داشته باشد. به عبارت دیگر هر گاه یک فاعل در مقام انتخاب قرار بگیرد می‌توان از آزاد بودن او سخن گفت. البته برای آنکه این تعریف به یک تعریف دقیق تبدیل شود باید شرط دیگری بدان افزود: فاعلی آزاد است که میان انتخاب صورت گرفته از سوی او و نتیجه‌ی این فعل اختیاری نوعی تلازم علی و

دو نگاه

با توجه به اینکه آزادی مورد نظر اسلام آزادی مثبت است حکومت اسلامی تا چه میزانی می‌تواند شهروندان را وادار به پذیرش حکم خدا نماید؟ گرچه پاسخ به این پرسش مستحدث، به سادگی میسر نیست و درگروی تأملی عمیق در فقه و فلسفه‌ی سیاسی اسلام است، ولی با رجوع به برخی مواضع امام می‌توان به پاسخی تقریبی برای آن دست یافت

در این میان باید پرسید پیروان لیبرالیسم کلاسیک بر چه مبنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، تنها آزادی منفی را پذیرفته و به نفی آزادی مثبت می‌پردازند؟ این پرسش خود وابسته به یک پرسش دقیق‌تر است: مبادی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی حقوق بشر در جهان معاصر چیست؟ برای پاسخ به این پرسش به این مسئله می‌پردازیم که حکمای مسلمان بر چه مبنای هستی‌شناختی از آزادی مثبت سخن می‌گویند.

سخن گفتن از حق آزادی و حسن دانستن آن، خود وابسته به تعیین دقیق مبادی هستی‌شناختی حسن و قبح است. حکمای مسلمان ابتدا حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم و در حکمت نظری از وجود و عدم حقیقی و در در حکمت عملی از وجود و عدم اعتباری بحث می‌کنند. مقصود از وجود اعتباری، وجودی است که به اعتبار معتبر وابسته باشد. البته اعتبارهای حکمت عملی که برهان‌پذیرند پشتوانه‌ی حقیقی دارند و به اعتضاد آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند. و نیز باید توجه داشت که حسن و قبح علم کلام حقیقی است و مقصود از آن نظام احسن است. بنابراین مقصود از حسن و قبح در حکمت نظری هماهنگی و ناهماهنگی میان چیزی با نظام احسن علی و معلولی است و مقصود از آن در حکمت عملی ملایمت و منافرت چیزی با نظام نظری انسان است که بر اساس توحید الهی تعبیه شده است. یعنی همان طور که معیار حسن و قبح در حکمت نظری تشخیص افراد خاص نیست تا هر فردی بتواند بر محور معرفت شخصی خویش که به برهان متقن کلی تکیه نکرده است، فتوا به حسن نظام علی و معلولی یا به قبح آن دهد معیار در حسن و قبح حکمت عملی نیز ملایمت یا منافرت با اغراض شخصی افراد بشر نخواهد بود، بلکه مدار همان تائیم و تنافر با نظام هماهنگ و فطرت مشترک انسانی است.

بنابراین حق اعتباری محض نیست که با یک قرارداد صرف تعیین شود بلکه همان طور که بیان شد بر اساس رابطه‌ی خاص انسان با جهان استوار است. انسان دارای رابطه‌ی اصیل با جهان است و حقوق بشر نیز مبتنی بر همین رابطه‌ی پایدار است و نه بر اساس امور صرفاً قراردادی و اعتباری که توسط خود انسان‌ها وضع می‌شود. از سوی دیگر بر خلاف نگاه حکمای مسلمان، مبنای حقوق بشر غربی آن است که وجدان جمعی بشر مرجع وضع قوانین کلی و ضروری است. در واقع اینجا دیگر سخن از آن نیست که آیا شناخت من از واقع با نفس الامر انطباق دارد یا خیر؟ بلکه مسئله‌ی انطباق شناخت با وجدان جمعی بشر بما هو بشر است. بنابراین اراده‌ی انسانی منشأ وضع قوانین اخلاقی و حقوقی می‌شود. و در یک نظام سکولار هدف از تدوین مجموعه‌ای از قواعد حقوقی نه ایجاد بستر رشد معنوی انسانی که حفظ آزادی‌های حداکثری است. چرا که در این نظام به لحاظ معیارهای هستی‌شناختی دیگر نمی‌توان سخن از حقایق گفت که پشتوانه‌ی امور اعتباری هستند. ولی در مقابل، آزادی به معنای مثبت آن است، یعنی آزادی رشد و تعالی؛ یعنی در هستی‌شناسی مبتنی بر معارف اسلامی انسان وقتی به کمال می‌رسد که بر اساس حسن اختیار خود حق را بپذیرد. اگرچه و اجبار اختیار را از انسان می‌گیرد و به همین دلیل، خدای سبحان درباره‌ی اندیشه و عقیده، آزادی را

خروج از زندان نیست. این مهم نیست که در خارج از زندان می‌خواهد چه کند و چه اهدافی برای زندگی بیرون زندان دارد و می‌خواهد چگونه زندگی کند و شرایط حاکم بر زندگی او در محیط بیرونی چگونه است؟ این امور نقشی در مطلوبیت رهایی او از زندان ایفا نمی‌کند. از نگاه معتقدین به آزادی مثبت، مثال رهایی از زندان گویای همه‌ی مصادیق آزادی و تعریف حقیقت آزادی نیست و آزادی را نمی‌توان به صرف فقدان موانع فروگاست. بر اساس آزادی مثبت باید تعریفی خاص از اهداف و مشخصه‌های زندگی مطلوب و خودشکوفایی واقعی ارائه کرد. بدین ترتیب زمانی فرد آزاد است که شرایط اجتماعی به گونه‌ای باشد که ابزار لازم جهت تحقق اهداف و غایات زندگی مهیا باشد. طرفداران آزادی مثبت بر آنند که برخی نیازهای ثابت و مشخصی وجود دارد که تأمین آن‌ها معرفت زندگی خوب و رهایی واقعی انسان‌ها است.

حضرت امام در ترسیم تفاوت دو نوع آزادی می‌فرمایند: «آزادی که حکومت‌های مادی به مردم می‌دهند غیر از آن آزادی است که حکومت‌های معنوی و خصوصاً اسلام به جامعه می‌دهد. اسلام از قبل از اینکه شما ازدواج بکنید، با ازدواج شما سروکار دارد. می‌خواهد نتیجه این ازدواج یک انسان سالم باشد... همه این‌ها برای این است که مقصد عالی اسلام و همه مکتب‌های توحیدی این است که انسان درست بشود. این انسان اگر سرخود باشد و مهار نداشته باشد، از همه حیوانات، درنده‌تر و موذی‌تر است (صحیفه امام، ج ۱۲، ص: ۵۰۵)». ایشان حتی به صراحت آزادی به شکل غربی آن را نتیجه‌ی یک توطئه برای تخدیر ملت‌ها قلمداد می‌نمایند:

«این یک آزادی وارداتی است که از غرب آمده است. «آزادی استعماری» است. یعنی ممالک مستعمره را دیکته کردند به آن‌هایی که خائن به مملکت هستند به اینکه ترویج این آزادی‌ها را بکنید. آزادند که هروئین بکشند، چه بکنند. آزادند که افیون بکشند، آزادند که به قمارخانه‌ها بروند، آزادند که به عشرتخانه‌ها بروند، آزادند که به سینماها بروند. نتیجه چه؟ نتیجه اینکه این جوان‌هایی که باید برای یک مملکت و برای سر نوشت یک مملکت فعالیت داشته باشند نسبت به سر نوشت مملکت بی تفاوت باشند. ... یک آدم افیونی نمی‌تواند فکر کند برای یک مملکت. (صحیفه امام، ج ۹، ص: ۴۶۴)».

و در موضع دیگری در توصیف دو نوع آزادی می‌فرمایند: «آنی که اسلام جلوی او را گرفته و آزاد نیست؛ قماربازی است که تباہ می‌کند ملت را؛ شراب‌خواری است که تباہ می‌کند ملت را؛ انواع فحشایی که در زمان این مرد جنایتکار بود و فراهم کرده بودند اسبابش را. این‌هاست که در اسلام ممنوع است پس ما دو قسم آزادی داریم که یک قسم مفیدش در غیر زمان این دو جنایتکار بود، و در زمان این‌ها این قسم از آزادی به کلی ممنوع بود (صحیفه امام، ج ۱۰، ص: ۱۸۸)».

بنابراین اگرچه مفهوم اجمالی آزادی برای همگان روشن است، ولی تفسیر دقیق آزادی و تعیین محدوده و مصادیق آن آسان نیست. از آنجا که آزادی از اوصاف انسانی است، با تعدد و تفاوت انسان‌شناسی‌ها، معنا و مفهوم آن متعدد می‌گردد. هستی‌شناسی هر شخص، انسان‌شناسی او را می‌سازد و هر انسان‌شناسی مفهوم خاصی از آزادی را عرضه می‌کند. حال

دو نگاه

حضرت امام در جامعه‌ی تحت ولایت خود مردم را در انتخاب وکلای مجلس و رئیس جمهور آزاد می‌گذاشت و در مقابل این مشی ایشان برخی روحانیون معتقد بودند که اصولاً دخالت در حوزه‌ی امور عمومی به هر نحوی اختصاص به فقها دارد و مردم بدون نظر مصادیقی و موردی فقهای عظام حق دخالت در امور یاد شده را ندارند. به عبارت دیگر این گروه از روحانیون قائل به محجوریت مطلق مردم در حوزه‌ی امور عمومی بودند.

نمایند و حق جلب یا بازداشت یا ضرب و شتم صاحبان خانه و ساکنان آن را ندارند... باید همه بدانیم که پس از استقرار حاکمیت اسلام... قابل قبول و تحمل نیست که به اسم انقلاب و انقلابی بودن خدای نخواستہ به کسی ظلم شود... (صحیفه امام، ج ۱۷، ص: ۱۴۱-۱۴۳).

ایشان همچنین در توصیف آزادی بیان و حق انتقاد می‌فرمایند: «این آزادی که الآن برای ملت ما هست، برای زن، برای مرد، برای نویسندہ‌ها، این آزادی آزادی است در کلیه اموری که این امور به نفع خود شما هست. شما آزادید بیاید بیرون مطالبتان را بگویید؛ انتقاد از دولت بکنید؛ انتقاد از هر کس که پایش را کج گذاشت بکنید. هیچ کس نیست که به شما بگوید چرا... (صحیفه امام، ج ۱۰، ص: ۲۲۳)».

حضرت امام در جامعه‌ی تحت ولایت خود مردم را در انتخاب وکلای مجلس و رئیس جمهور آزاد می‌گذاشت و در مقابل این مشی حضرت امام برخی از روحانیون معتقد بودند که اصولاً دخالت در حوزه‌ی امور عمومی به هر نحوی اختصاص به فقها دارد و مردم بدون نظر مصداقی و موردی فقهای عظام حق دخالت در امور یاد شده را ندارند. به عبارت دیگر این گروه از روحانیون قائل به محجوریت مطلق مردم در حوزه‌ی امور عمومی بودند، و معتقد بودند مردم حتی صلاحیت ندارند بر اساس رهنمودهای کلی مجتهدان، آن معیارهای عام را بر مصداقی تطبیق نمایند. به بیان دیگر تطبیق احکام بر موضوعات و شناخت موضوعات در حوزه‌ی عمومی - از قبیل تشخیص اصلح و انتخابات ریاست جمهوری - از زمره‌ی اموری است که تنها در صلاحیت مجتهدان است. حضرت امام خمینی این روش و منش را مردود دانست و در مقابل، اینگونه صلاح دید که مردم با رعایت ضوابط دینی در حوزه‌ی مادون رهبری تحت نظارت عالی‌ه‌ی فقیه مجاز به انتخاب هستند. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «همان طوری که مکرر من عرض کرده‌ام و سایرین هم گفته‌اند، انتخابات در انحصار هیچ کس نیست، نه در انحصار روحانیین است، نه در انحصار احزاب است، نه در انحصار گروه‌هاست. انتخابات مال همه مردم است. مردم سرنوشت خودشان دست خودشان است. و انتخابات برای تأثیر سرنوشت شما ملت است. از قراری که من شنیده‌ام در دانشگاه بعضی از اشخاص رفته‌اند گفته‌اند که دخالت در انتخابات، دخالت در سیاست است. تا حالا می‌گفتند که مجتهدین نباید دخالت بکنند، این منافی با حق مجتهدین است. آنجا شکست خورده‌اند حالا عکسش را دارند می‌گویند... انتخابات بر فرض اینکه سیاسی باشد و هست هم، این دارد سرنوشت همه ملت را تعیین می‌کند، یعنی آحاد ملت سرنوشت زندگی‌شان در دنیا و آخرت منوط به این انتخابات است. این این‌طور نیست که انتخابات را باید چند تا مجتهد عمل کنند... دانشگاهی‌ها بدانند این را که همان طوری که یک مجتهد در سرنوشت خودش باید دخالت کند، یک دانشجوی جوان هم باید در سرنوشت خودش دخالت کند... اینکه در دانشگاه رفتند و یک همچو مطلبی را گفتند، این یک توطئه‌ای است برای اینکه شما جوان‌ها را مایوس کند (صحیفه امام، ج ۱۸، ص: ۳۶۷-۳۶۸)».

محور قرار داده و اکراه در دین را جایز نمی‌داند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ». و حتی رسالت انبیا را ابلاغ دین می‌داند: «وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ». قرآن کریم گشودن بندها و زنجیرها را از دست و پای مردم و آزاد کردن آنان را یکی از بهترین نعمت‌ها و رهاورد رسالت پیامبر می‌داند «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ». بدترین زنجیرها زنجیر جهل و نادانی است، چرا که انسان گرفتار نمی‌تواند حقایق را بشناسد. حضرت امام در توصیف این معنا می‌فرماید: «اسلام و همه مکتب‌های توحیدی آمدند که این مردم را از این قید رها کنند آزاد کنند از این قیدهایی که به قلوب آن‌ها انداختند و همه چیز آن‌ها را تحت قید و اسارت قرار دادند. اسلام برای آزادی از اسارت آمده. نه فقط اسارت مادی که نفت ما را ببرند. پیش اسلام، نفت مطرح نیست. باید حفظ بشود، اما مقصد اسلام نفت نیست. مقصد اسلام خانه نیست. مقصد بالاتر دارد و همه چیز در آن هست. یعنی اسلام همان طوری که به جهات مادی این عالم و جهات حکومتی این عالم [توجه دارد] به جهات معنوی هم توجه دارد. و توجه به جهات معنوی بالاتر از توجه به جهات مادی است (صحیفه امام، ج ۱۱، ص: ۲۱۹)».

با این اوصاف و با توجه به آنکه آزادی مورد نظر اسلام آزادی مثبت است حکومت اسلامی تا چه میزانی می‌تواند شهروندان را وادار به پذیرش حکم خدا نماید؟ گرچه پاسخ به این پرسش مستحلت، به سادگی میسر نیست و در گروی تأملی عمیق در فقه و فلسفه‌ی سیاسی اسلام است، ولی با رجوع به برخی مواضع امام می‌توان به پاسخی تقریبی برای آن دست یافت. از جمله بهترین اسناد برای درک موضع امام نسبت به حقوق شهروندی پیام هشت‌ماده‌ای ایشان در رعایت حقوق شهروندان است که در اینجا فراهایی از آن را نقل می‌کنم: «هیچ کس حق ندارد کسی را بدون حکم قاضی که از روی موازین شرعی باید باشد توقیف کند یا احضار نماید، هر چند مدت توقیف کم باشد... هیچ کس حق ندارد در مال کسی چه منقول و چه غیر منقول، و در مورد حق کسی دخل و تصرف کند یا توقیف و مصادره نماید مگر به حکم حاکم شرع، آن هم پس از بررسی دقیق و ثبوت حکم از نظر شرعی.. هیچ کس حق ندارد به خانه یا مغازه و یا محل کار شخصی کسی بدون اذن صاحب آن‌ها وارد شود یا کسی را جلب کند، یا به نام کشف جرم یا ارتکاب گناه تعقیب و مراقبت نماید، و یا نسبت به فردی اهانت نموده و اعمال غیر انسانی - اسلامی مرتکب شود، یا به تلفن یا نوار ضبط صوت دیگری به نام کشف جرم یا کشف مرکز گناه گوش کند، و یا برای کشف گناه و جرم هر چند گناه بزرگ باشد، شنود بگذارد و یا دنبال اسرار مردم باشد... و مؤکداً تذکر داده می‌شود که اگر برای کشف خانه‌های تیمی و مراکز جاسوسی و افساد علیه نظام جمهوری اسلامی از روی خطا و اشتباه به منزل شخصی یا محل کار کسی وارد شدند و در آنجا با آلت لہو یا آلات قمار و فحشا و سایر جهات انحرافی مثل مواد مخدره برخورد کردند، حق ندارند آن را پیش دیگران افشا کنند، چرا که اشاعه فحشا از بزرگترین گناهان کبیره است و هیچ کس حق ندارد هتک حرمت مسلمان و تعدی از ضوابط شرعی نماید. فقط باید به وظیفه نهی از منکر به نحوی که در اسلام مقرر است عمل

دو نگاه

انتخابات در انحصار هیچ کس نیست، نه در انحصار روحانیین است، نه در انحصار احزاب است، نه در انحصار گروه‌هاست. انتخابات مال همه مردم است. مردم سرنوشت خودشان دست خودشان است. و انتخابات برای تأثیر سرنوشت شما ملت است. از قراری که من شنیده‌ام در دانشگاه بعضی از اشخاص رفته‌اند گفته‌اند که دخالت در انتخابات، دخالت در سیاست است و این حق مجتهدین است. تا حالا می‌گفتند که مجتهدین در سیاست نباید دخالت بکنند، این منافی با حق مجتهدین است. آنجا شکست خورده‌اند حالا عکسش را دارند می‌گویند

البته باید توجه داشت که آزادی مورد نظر اسلام که همانا آزادی از زیر یوغ حکام ستمگر و بندهای شیطانی و رهایی محرومان و مستضعفان از زیر بار ستم پیشگان است از مبارزه‌ی در راه عدالت جدا نیست و از این رو حضرت امام صف مرفهین را از مبارزان در راه آزادی جدا کرده‌اند. آزادی حقیقی جدای از عدالت نیست و مبارزه‌ی در راه آزادی با مبارزه‌ی در راه تحقق عدالت دو امر مغایر نیست: «و آن‌ها که تصور می‌کنند مبارزه در راه استقلال و آزادی مستضعفین و محرومان جهان با سرمایه داری و رفاه طلبی منافات ندارد با الفبای مبارزه بیگانه‌اند... و تنها آن‌هایی تا آخر خط با ما هستند که درد فقر و محرومیت و استضعاف را چشیده باشند. (صحیفه امام، ج ۲۱، ص: ۸۷)».

در بحث آزادی و انقلاب باید از نسبت میان دموکراسی و انقلاب نیز سخن بگویم. در مباحث صورت گرفته از شأن و منزلت دموکراسی غالباً دموکراسی به عنوان منبع مشروعیت تلقی شده است. مشروعیت را می‌توان بدین نحو تعریف نمود: مجرای که در بستر آن حکم حاکمان توسط محکومان پذیرفته می‌شود. به عبارت دیگر مشروعیت عبارتست از امری که محکومان به واسطه آن حکم حاکمان را می‌پذیرند. با این تعریف، مشروعیت می‌تواند صور گوناگونی داشته باشد. گاهی ممکن است مشروعیت به واسطه‌ی دیکتاتوری حاصل شود و گاهی به واسطه‌ی کاریزما و گاهی دموکراسی. بنابراین پرسش اصلی آن است که مشروعیت مطلوب در حکومت اسلامی چیست؟ به عبارت دیگر چه صورتی از مشروعیت یک حکومت را به حکومت الهی تبدیل می‌کند. حضرت امام پس از طرح ولایت فقیه به صراحت می‌فرمایند: ولایت فقیه نباشد ولایت طاغوت است. بنابراین از نظر ایشان مشروعیت مطلوب اسلام، در صورتی تحقق می‌یابد که فقیه عادل در رأس حکومت قرار بگیرد. اما در این میان باید پرسید که آیا مردم در مشروعیت بخشیدن به حکومت نقشی ندارند یا چنانکه برخی گفته‌اند مردم علت قابل مشروعیت‌اند و در فاعلیت مشروعیت نقشی ندارند. ایشان در فراز آغازین حکم انتصاب مهندس بازرگان به نخست وزیری دولت موقت می‌فرمایند: «بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ایراز شده است، و به موجب اعتمادی که به ایمان راسخ شما به مکتب مقدس اسلام و اطلاعی که از سوابقتان در مبارزات اسلامی و ملی دارم، جنابعالی را بدون در نظر گرفتن روابط حزبی و بستگی به گروهی خاص، مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم (صحیفه امام، ج ۶، ص: ۵۵)».

آنچه در بیان صریح این حکم آشکار است، آنکه حضرت امام حق انتصاب مهندس بازرگان را ناشی از شرع و نیز آرای اکثریت مردم دانسته‌اند. اما آیا ایشان پذیرش اکثریت را به همراه برخورداری از معیارهای دینی را در عرض هم به عنوان علت فاعلی مشروعیت محسوب داشته‌اند. چنین سخنی به ظاهر خطاست چرا که در نگاه نخست نمی‌توان از دو علت فاعلی در عرض هم برای یک امر سخن گفت. البته یک نکته‌ی ظریف نیز در اینجا آن است که محال بودن دو علت فاعلی توأمان در عرض هم برای یک امر، حکم امر حقیقی است و تسری آن به امری اعتباری مانند مشروعیت محل تأمل و تردید

است. اما با صرف نظر از این ایراد ظریف که ناشی از عدم توجه به تفکیک میان امور حقیقی و اعتباری است، با فرض آنکه قائل به جاری بودن حکم علیت در امور اعتباری شویم، آیا نمی‌توان به پذیرش توأمان برخورداری از خصوصیات دینی و پذیرش اکثریت به عنوان منشأ مشروعیت در حکومت دینی سخن گفت؟ من قائل به آن هستم که چنین امری ممکن است و بدین صورت که دموکراسی را به عنوان جزء اخیر علت تامه‌ی فاعلی مشروعیت قلمداد نمایم. در این صورت فردی که از خصوصیات لازم در شرع برای حاکمیت برخوردار است بدون پذیرش اکثریت مردم حق تشکیل حکومت ندارد و نمی‌تواند با استفاده از قوه‌ی قهریه و توسل به زور مردم را وادار به پذیرش حاکمیت خود نماید. حضرت امام در نخستین روزهای نهضت و در پاسخ کسانی که سخن از مبارزه‌ی مسلحانه می‌گفتند به صراحت بیان داشتند که بدون همراهی مردم حکومت ممکن نیست. در نگاه ایشان جمهوری اسلامی حکومتی متکی بر آرای عمومی است. مراد از جمهوریت تکیه بر آرای اکثریت مردم است. مملکت توسط نمایندگان واقعی مردم اداره می‌شود. نمایندگان مردم هیئت دولت و دیگر مقامات مملکتی را تعیین می‌کنند. مردم از طریق نمایندگان خود بر تمامی امور جامعه نظارت دارند. هیچ تصمیمی بدون مشورت مردم گرفته نمی‌شود. از آنجا که حق تعیین سرنوشت به دست خود ملت است، حتی نوع حکومت پیشنهادی نیز به رأی عمومی گذاشته می‌شود. شکل حکومت جمهوری است. جمهوری به همان معنا که در همه جا جمهوری است. جمهوری اسلامی، جمهوری‌ای است مثل سایر جمهوری‌ها. ایشان در بیان نقش مردم در حکومت اسلامی می‌فرمایند: «هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده بدهد و در غیر این صورت، اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد- خود به خود- از مقام زمامداری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می‌کند (صحیفه امام، ج ۵، ص: ۴۱۰)».

در اینجا و به مناسبت طرح بحث نسبت میان مردم و حاکمیت در اندیشه‌ی حضرت امام جا دارد که به طرح صورت خاصی از رابطه‌ی میان مردم و حکومت که تحت عنوان ولایت‌پذیری اخیراً به شدت در محافل مذهبی رواج یافته اشاره کنم. یکی از چهره‌های برجسته‌ی این جریان در بیان سرسپردگی محض به ولایت گفته است «عدالت را آدم دوست دارد، عاشقش است؛ یک‌جاهایی، یا نمی‌شود عدالت را اجرا کرد، باید با ولایت همراه باشی، یک‌جاهایی اصلاً آن چیزی که تو فکر می‌کنی عدالت نیست و باید همراه باشی.» و در ادامه‌ی سخن بر تقدم ولایت بر عدالت تأکید کرده‌اند. مشکل جدی این سخن آن است که در کتب فقهی شیعه همواره از عدالت به عنوان یکی از شروط اصلی حاکم یاد می‌شود، حال اگر از تقدم ولایت بر عدالت سخن بگویم، ناخواسته به حذف این شرط از شروط حاکم رأی داده‌ایم؛ البته ممکن است گفته شود که حاکم خود معیار عدالت است که در این صورت میان مفهوم عدل و ظلم هیچگونه تفاوتی نیست، چه آنکه عدل و ظلم عین تصمیم و عمل حاکم است و این نظر بازگشت به همان قول پیشین است. هنگامی می‌توان از عدالت به عنوان شرط حاکم

دو نگاه

غالباً انقلاب اسلامی را از حیث تئوریک تحولی در اندیشه‌ی سیاسی بشر معاصر در چرخش از نظام‌های سکولار به سوی نظام‌های دینی دانسته‌اند. ولی کمتر کسی است که این رویداد را به عنوان انقلابی در نگرش سنتی جامعه دینی نسبت به آموزه‌های اسلامی بدانند. این انقلاب بیش از آنکه مبادی تفکر انسان پس از عصر نوزایی را با چالش مواجه نماید، درک بشر سنتی را از وحی الهی و شرح معصومانه آن، متحول می‌نماید

یاد کرد که از شروط پیشینی عدالت سخن بگوییم و در غیر این صورت سخن گفتن از عدالت به عنوان یک شرط بی معناست. بنابراین طرح مسئله‌ی تقدم ولایت بر عدالت با بیانات صریح حضرت امام و تصریحات فقه شیعه در تعارض است.

با چنین تفسیری از مسئله‌ی مشروعیت حکومت اسلامی، نمی‌توان تأثیر پیدایش مفهوم آزادی را در اندیشه‌ی سیاسی بشر در شکل‌گیری مفهوم جمهوری اسلامی انکار کرد. مروری بر دوران مشروطه بدین سو و فراتر از آن تحولات جهانی پس از انقلاب کبیر فرانسه نشان از پیدایش تصویری نوین از انسان و به دنبال آن شکل‌گیری نظریه حکومت عامه مردم (دموکراسی) دارد. ظهور نظریه‌های مردم سالار و دموکرات توأم با فروپاشی نظم سلطانی در عصر اخیر بوده است. نظمی که مبتنی بر پذیرش حق یک انسان خاص برای حکومت و عدم دخالت توده مردم در تعیین سرنوشت اجتماعی خویش است. در این نوع نگاه، انسان حاکم نه نشانی از علم دارد و نه متصف به عدالت است. تنها تمایز او از سایر انسان‌ها قوه‌ی قهریه او برای وادار نمودن دیگران جهت پذیرش قیومیت خود است. طبیعی است که با چنین تصویری از حکومت (حکومت سلطانی) امکان تحقق حکومت عدل غیرممکن شده و نظریه‌پردازی برای حکومت فقیه عادل و یا حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش به امری بیهوده تبدیل می‌شود. غلبه‌ی نظریه‌های اقتدارگرا در یک عصر امتناع نظریه‌های دیگر را ضروری می‌گرداند. از طرفی دیگر امکان ظهور نظریه‌های مردم‌سالار که انسان را نه متقاد حکومت انسانی دیگر، که آزاد و مختار و حاکم بر سرنوشت خویش می‌داند ظهور نظریه حکومت عدل را ضروری می‌گرداند. مهمترین تمایز حکومت فقیه عادل از حکومت سلطان قاهر آن است که سلطان با زور و تغلب و برخورداری از خصایص نژادی به حکومت دست می‌یابد و مردم نقشی در تحقق حکومت او ندارند. ولی حکومت فقیه عادل از سویی با پشتوانه و حمایت عامه مردم محقق شده، و عدالت او به اتکای عقل سلیم اثبات و نقض می‌شود. اما جدای از معنای اول دموکراسی به عنوان یکی از صور مشروعیت می‌توان از دموکراسی به عنوان مدلی برای کارآمدی سخن گفت. به این معنا دادن حق رأی به مردم و مشارکت ایشان در تعیین سرنوشت اجتماعی خویش منجر به ایجاد احساس کرامت در میان افراد بشر و کارآمدی حکومت‌ها خواهد شد. این معنای دوم از حضور مردم نیز مورد توجه حضرت امام قرار گرفته است و ایشان بر مشارکت دادن مردم در حکومت و سپردن زمام امور به ایشان تأکید فراوان داشتند: «دولت چنانچه کرامتاً تذکر داده‌ام بی شرکت ملت و توسعه بخشهای خصوصی جوشیده از طبقات محروم مردم و همکاری با طبقات مختلف مردم با شکست مواجه خواهد شد. کشاندن امور به سوی مالکیت دولت و کنار گذاشتن ملت، بیماری مهلکی است که باید از آن احتراز شود (صحیفه امام، ج ۱۹، ص: ۱۵۹)».

در معنای سوم، دموکراسی منبع وضع حکم است. بر این اساس عقل در عرض نقل کاشف از اراده‌ی تشریحی الهی است و از ملازمه‌ی میان عقل و شرع سخن به میان می‌آید و گفته می‌شود کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. مقصود از ملازمه‌ی حکم عقل

و شرع آن نیست که اگر عقل به امری حکم کرد حتماً یک حکم نقلی برای آن وجود داشته و به ما نرسیده است. بلکه مقصود آن است که عقل در عرض نقل کاشف از اراده‌ی الهی است. یعنی عقل همتای نقل و در کنار آیات و روایات منبع شناخت و کسب معرفت به احکام شرع است، و در حوزه‌ی شریعت هر جا حضور دارد به عنوان مدرک است نه حاکم. عقل به معنای وسیع آن دست اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست، پس هرگز او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست، بلکه همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد در حد توان خویش به همین کار مشغول است، بنابراین عقل و نقل با یکدیگر دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند. بنابراین چون برهان عقل در صورت افاده‌ی یقین حجت شرعی است، می‌توان ساختار سیاسی معین به عنوان جمهوری اسلامی را به لحاظ ظرف و مظروف، شکل و محتوا با هم دینی دانست. نه آنکه محتوای آن اسلامی باشد و ظرف آن بشری و غیردینی، زیرا اگر عقل جمعی و تجربی به این نتیجه رسید که تنها راه برقراری نظام جامعه‌ی مسلمان و بهترین راه حفظ استقلال و آزادی آن جمهوریت است، در این حال تعیین ظرف حکومت و شکل سیاست اسلامی است و نه بشری، چون ادراک عقل حجت الهی است.

از مباحث مهم دیگر در باب اختیارات حکومت، تفسیری است که برخی از این جمله‌ی منتسب به امام مبنی بر آنکه «حفظ نظام از اوجب واجبات» نموده‌اند؛ با جستجویی که در صحیفه‌ی امام به عمل آوردم سخنی با این الفاظ نیافتم. ولی شهرت انتساب این سخن به ایشان تا بدانجاست که اخیراً یکی از روشنفکران دینی در کتابی آن را سخنی به صراحت نامعقول و غیراخلاقی دانسته است. البته حضرت امام در موضع دیگری حکومت اسلامی را بزرگترین واجبات می‌دانند: «حکومت حق برای نفع مستضعفان و جلوگیری از ظلم و جور و اقامه عدالت اجتماعی... از بزرگترین واجبات و اقامه آن از والاترین عبادات است (صحیفه امام، ج ۲۱، ص: ۴۰۸)».

اما اینکه حضرت امام از حکومت اسلامی به عنوانی امری واجب یاد می‌کنند، مقصود واجب تقدیمی است. یعنی واجبی که خود مقدمه‌ی برپایی یک امر واجب است. برای مثال همان طور که در شرایط و جوب نماز، وضو به عنوان مقدمه‌ی واجب، واجب محسوب می‌شود، برپایی حکومت اسلامی نیز به عنوان مقدمه‌ای برای اجرای احکام واجب الهی واجب محسوب می‌شود. بنابراین نباید این سخن بدین گونه تفسیر شود که برای حفظ حکومت اسلامی می‌توان به هر عملی دست زد؛ به شهروندان متعرض شد و آنان را از حقوق اولیه‌ی خویش محروم ساخت که در این صورت دیگر حکومت اسلامی نیست که بتوان از وجوب و استحباب و اباحتی حفظ آن سخن گفت. حتی می‌توان گفت این مسئله نقطه‌ی تمایز اساسی حضرت امام با فقهای سلف در باب حکومت اسلامی است. چرا که فقهای سلف شیعه چون صاحب جواهر و محقق کرکی نیز چون امام ولایت عامه فقیه را می‌پذیرند، ولی تفاوت امام با ایشان در آن است که ایشان مقدمات لازم برای تحقق ولایت فقیه را از باب مقدمه وجوب محسوب می‌نمایند، ولی در نگاه امام مقدمات لازم برای تحقق حکومت نه از باب

دو نگاه

هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده بدهد و در غیر این صورت، اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد - خود به خود - از مقام زمامداری معزول است

مسائلی که باید برای طلاب جوان ترسیم شود، همین قضیه است که چگونه در دوران وانفاسی نفوذ مقدسین نافهم و ساده لوحان بی سواد، عده‌ای کمر همت بسته‌اند و برای نجات اسلام و حوزه و روحانیت از جان و آبرو سرمایه گذاشته‌اند. اوضاع مثل امروز نبود، هرکس صد در صد معتقد به مبارزه نبود زیر فشارها و تهدیدهای مقدس نماها از میدان به در می‌رفت؛ ترویج تفکر «شاه سایه خداست» و یا با گوشت و پوست نمی‌توان در مقابل توپ و تانک ایستاد و اینکه ما مکلف به جهاد و مبارزه نیستیم و یا جواب خون مقتولین را چه کسی می‌دهد و از همه شکننده‌تر، شعار گمراه کننده حکومت قبل از ظهور امام زمان - علیه السلام - باطل است و هزاران «ان قلت» دیگر، مشکلات بزرگ و جانفرسای بودند که نمی‌شد با نصیحت و مبارزه منفی و تبلیغات جلوی آن‌ها را گرفت؛ تنها راه حل، مبارزه و ایثار خون بود که خداوند وسیله‌اش را آماده نمود (صحیفه امام، ج ۲۱، ص: ۲۸۰).

ایشان همچنین در توصیف آزادی بیان در اسلام و برهانی بودن تعالیم دین مبین می‌فرمایند: «اسلام دین مستند به برهان و متکی به منطق است؛ و از آزادی بیان و قلم نمی‌هراسد، و از طرح مکتب‌های دیگر، که انحراف آن‌ها در محیط خود آن مکتب‌ها ثابت و در پیش دانشمندان خودشان شکست خورده هستند، باکی ندارد. شما دانشجویان محترم! نباید با پیروان مکتب‌های دیگر با خشونت و شدت، رفتار و درگیری و هیاهو راه بیندازید. خود با آنان به بحث و گفتگو برخیزید، و از دانشمندان اسلامی دعوت کنید با آنان در بحث بنشینند، تا تهی بودن دست آنان ثابت شود. و اگر آنان با جنجال و هیاهو با شما مواجه شدند، از آنان اعراض کنید؛ و با خونسردی بگذرید (صحیفه امام، ج ۱۰، ص: ۸۲)».

مقدمه و خوب که از باب مقدمه واجب بوده، خود به تبع امری واجب محسوب می‌شود.

از دیگر مباحث مهم در طرح مسئله آزادی و انقلاب نسبت میان تحجر و آزاداندیشی در انقلاب اسلامی است. غالباً انقلاب اسلامی را از حیث تئوریک تحولی در اندیشه‌ی سیاسی بشر معاصر در چرخش از نظام‌های سکولار به سوی نظام‌های دینی دانسته‌اند. ولی کمتر کسی است که این رویداد را به عنوان انقلابی در نگرش سنتی جامعه دینی نسبت به آموزه‌های اسلامی بداند. این انقلاب بیش از آنکه مبادی تفکر انسان پس از عصر نوزایی را با چالش مواجه نماید، درک بشر سنتی را از وحی الهی و شرح معصومانه آن، متحول می‌نماید. انسان سنتی گمان می‌برد یگانه راه حفظ سنت شیعی از گزند زمانه، پذیرش سلطنت سلطان ذی شوکتی است، که گرچه ممکن است فاسق و جائز باشد، لیک عنوان شیعه را یدک می‌کشد و با ظواهر سنت شیعی سر ستیز ندارد. قول مشهور در تفکر اهل سنت آن است، که فقهای اهل سنت و جماعت، حاکمیت تغلیبه را مشروع می‌دانند، و مشهور در فقه امامیه آن است که جمهور فقهای شیعه چنین صورتی از حکومت را به هیچ عنوان مشروع نمی‌دانند. ولی در آستانه انقلاب اسلامی شیعیان در عمل به مشروعیت سلطانی که با تغلب به حکومت رسیده است تن داده‌اند. امام خمینی در بیان شرایط آغاز مبارزه، در پیام خود موسوم به منشور روحانیت می‌فرماید: «در شروع مبارزات اسلامی اگر می‌خواستی بگویی شاه خائن است، بلافاصله جواب می‌شنیدی که شاه شیعه است! عده‌ای مقدس‌نمای واپسگرا همه چیز را حرام می‌دانستند و هیچ کس قدرت این را نداشت که در مقابل آن‌ها قد علم کند. خون دلی که پدر پیرتان از این دسته متحجر خورده است هرگز از فشارها و سختی‌های دیگران نخورده است. وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاقت در منطق ناآگاهان غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست [و] حکومت دخالت نماید، ... یاد گرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به‌شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزند خردسالم، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند، چرا که من فلسفه می‌گفتم. تردیدی ندارم اگر همین روند ادامه می‌یافت، وضع روحانیت و حوزه‌ها، وضع کلیساهای قرون وسطی می‌شد که خداوند بر مسلمین و روحانیت منت نهاد و کیان و مجد واقعی حوزه‌ها را حفظ نمود (صحیفه امام، ج ۲۱، ص: ۲۷۹)».

معمار این انقلاب کسی است که در عصر جمود و تاریک‌اندیشی حوزه‌های علمیه اقدام به تدریس فلسفه و عرفان کرد و در این میان از گزند و طعن کج‌اندیشان نهراسید. در زمانی که مبارزه‌ی با شاه ممنوع و شاه سایه‌ی خدا تلقی می‌شد بر کوس مبارزه با رژیم غاصب پهلوی کوفت و در نهایت نظریه‌ی سیاسی ولایت فقیه را به عنوان ضامن آزادی و جلوگیری از پیدایش دیکتاتوری مطرح کرد. ایشان در روزهای پایانی حیات شریف خود، خطر بازگشت جریان تحجر را گوشزد می‌نمودند: «البته هنوز حوزه‌ها به هر دو تفکر آمیخته‌اند و باید مراقب بود که تفکر جدایی دین از سیاست از لایه‌های تفکر اهل جمود به طلاب جوان سرایت نکنند و یکی از

دو نگاه

غالباً انقلاب اسلامی را از حیث تئوریک تحولی در اندیشه‌ی سیاسی بشر معاصر در چرخش از نظام‌های سکولار به سوی نظام‌های دینی دانسته‌اند. ولی کمتر کسی است که این رویداد را به عنوان انقلابی در نگرش سنتی جامعه دینی نسبت به آموزه‌های اسلامی بداند. این انقلاب بیش از آنکه مبادی تفکر انسان پس از عصر نوزایی را با چالش مواجه نماید، درک بشر سنتی را از وحی الهی و شرح معصومانه آن، متحول می‌نماید

پی نوشت:

۱- دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تهران