

# تحلیل مفهوم

## حکومت دینی

۱. می‌کوشم تا مسأله «حکومت دینی» را نه از دیدگاه فقهی - حقوقی، بل از دیدگاه‌های دیگر مورد بررسی قرار دهم. این امر به معنای انکار حیثیت حقوقی حکومت و قدرت نیست. لکن صرف تمرکز بر جوانب حقوقی، ابعاد مهم دیگری از مسأله را از چشم ما پنهان می‌دارد. معمولاً وقتی سخن از «حکومت دینی» به میان می‌آید، ابتدا و عمدتاً حکومتی به ذهن تداعی می‌شود که متکی به آرای فقها باشد. تصور می‌رود که «حکومت دینی» چیزی نیست، جز رشته‌ای از مقررات لازم برای حکومت و این مقررات هم لاجرم در فقه یافت می‌شوند و فقیهان هم کسانی هستند که این مقررات را بهتر از دیگران می‌دانند. لذا، بحث حکومت دینی همیشه حول فقه گشته است، یا توسط فقها مطرح شده است و گمان می‌رفته که پاسخ این مسأله لاجرم از حوزه فقه به دست می‌آید. اما حقیقت این است که نه دین در فقه منحصر است و نه حکومت فقط جنبه حقوقی دارد. بنابراین حصر نظر در این جانب، ما را از پرداختن به جوانب مهمتر دیگر بازمی‌دارد و تصویر ما را از حکومت دینی، تصویری ناقص و معوج می‌کند.

البته در میان فیلسوفان مسلمان هم کسانی بودند که از حکومت، یا به معنای اعم از «سیاست» سخن بگویند، چون فارابی و خواجه طوسی. اما سخنان آنها در حلقه فیلسوفان باقی ماند و چندان تسری و تعمیم به بیرونیان از حلقه نیافت. حتی فقها هم به آرای فیلسوفان در این باب چندان توجهی نکردند، بگذریم از اینکه در میان مسلمین فلسفه سیاست به طور کلی، آنچنانکه باید مورد توجه قرار نگرفته است. حکمت عملی یونانیان سه شاخه مهم داشت که یکی از آنها «سیاست مُدُن» بود. هیچ یک از این سه شاخه از جمله سیاست مُدُن مورد توجه و تأکید حکیمان و فیلسوفان ما واقع نشد و در این زمینه آرای پخته و پرورده‌ای عرضه نشد. در میان ما «حکیم» یا «فیلسوف» کسی بود که بیشتر به فلسفه مابعدالطبیعه و امور عامه وارد باشد. لذا غور در جوانب دیگر علی‌العموم به فقیهان واگذار شد. حتی علم اخلاق هم، رشد بسزایی نکرد و در باب ملاک فضیلتها و رذیلتها قدمی پیشتر از یونانیان نرفتند. بحث از «حقوق بشر» هم به عنوان حقوقی مستقل از دین در میان ما پانگرفت و در عرصه فلسفه حقوق کمتر اظهار نظر و رایزنی شد. این‌گونه مباحث از زمانی مورد توجه نسبی قرار گرفت که بعضی معارف از مغرب زمین به دیار ما سرازیر شدند.

به بیان دیگر بحث از حکومت اصولاً بحثی فرا فقهی و حتی فرادینی است و تکلیف آن را باید در عرصه‌های غیردینی و غیرفقهی دین (یعنی کلام و انسان‌شناسی) روشن کرد. بحث درباره مسأله «ولایت فقیه» هم مشمول همین حکم است. خود قائلین به این نظریه معتقدند که ولایت فقیه دنباله امامت است و همه حقوق و اختیاراتی که اولیای خداوند (اعم از پیامبر یا امام) دارند، به نحو مطلق به ولی فقیه تعلق می‌گیرد. اگر این رأی در باب نظریه ولایت فقیه پذیرفته شود، به خوبی معلوم می‌کند که بحث درباره آن بیرون از دایره فقه است، چرا که مسأله نبوت و امامت از مسائل کلامی‌اند، نه از مسائل فقهی. بنابراین نظریه «ولایت فقیه» هم به عنوان یک نظریه حکومتی باید در عرصه کلام و مقدم بر فقه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

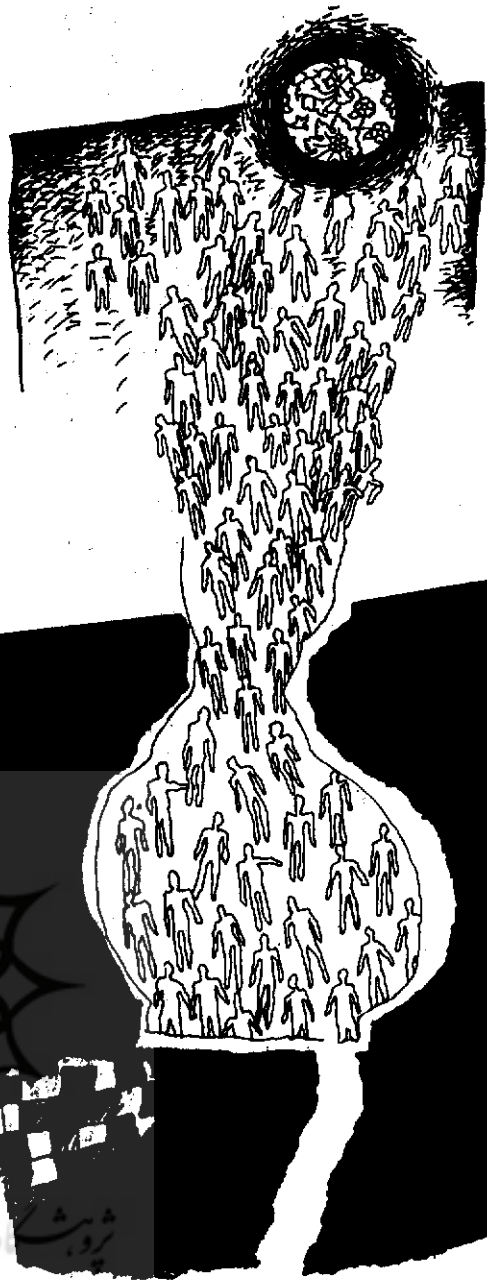
۲. نکته بعد در باب مسأله «دین و حکومت» تعریف و شناخت صحیح خود «دین» است تا بعد از روی آن بتوان «حکومت دینی» را تعریف کرد.

تعریف دین، پاره‌ای جوانب تیره و مناقشه‌انگیز دارد که خوب است وارد آنها نشویم. اما صرف‌نظر از این جوانب تیره، همه ما معتقدیم که مسلمانی در هر حال متوقف بر ایمان و عمل است. در میان این دو رکن، اگر «عمل» از جانب کسانی مورد مناقشه قرار گرفته، هیچ کس در رکن اول تردید نکرده است. یعنی هیچ کس نگفته است شخصی که ایمان و اعتقاد ندارد، «مسلم و مؤمن» دانسته می‌شود. اما بوده‌اند کسانی که گفته‌اند شخصی که ایمان و اعتقاد دارد، «مسلمان و مؤمن» است، ولو آنکه به آداب شرعی عمل نکند و گناهکار و متخلف باشد. یعنی همواره، «عمل» نسبت به «ایمان» و «اعتقاد» منزلتی فرعی و ثانوی داشته است (مگر نزد پارهای از مسلمانان مثل خوارج که مرتکب کبیره را کافر می‌شمرند، اما رأیشان طرفداران و پیروان بسیار نیافت). حقیقت هم این است که تا وجود و دل آدمی به حقیقتی تسلیم نشود، نمی‌توان او را به آن حقیقت مؤمن و مسلم دانست. بعد از این «تسلیم» است که شخص تسلیم‌شدگی خود را در مقام «عمل» نشان می‌دهد و ایمانش را آشکار می‌سازد. به قول مولانا:

این نماز و روزه و حج و جهاد  
هم گواهی دادن است از اعتقاد  
فعل و قول آمد گواهان ضمیر  
زین دو بر باطن تو استدلال گیر

بنابراین مؤمن بودن شخص در گرو اعتقاد قلبی اوست. چه بسا عمل بیرونی مؤمن و غیرمؤمن یکی باشد. یعنی هر دو بر حسب ظاهر کارهای یکسانی بکنند. اما کار مؤمن مسبوق به ایمان و اعتقاد است و کار غیرمؤمن مسبوق به دواعی دیگر است. بنابراین می‌توان پذیرفت که بخش اعظم و اهم دینداری به ایمان و اعتقاد قلبی برمی‌گردد و لذا حکومت دینی (از آن حیث که دینی است) اصلاً و اولاً متکی به ایمان و اعتقاد دینی است و در درجه دوم متکی به عمل بیرونی مؤمنان.

فتی که متکفل عمل است و احکام و فروع آن را به ما می‌آموزد، فن «فقه» است. اما آنچه متکفل ایمان و اعتقاد است، کلام دینی یا



## عبدالکریم سروش

احکامی است که مردم باید به آنها عمل کنند و حاکم دینی هم موظف است این احکام را جاری و مجری بدارد و اگر برای این کار اجبار و الزام هم لازم آمد، از اجبار و الزام دریغ نکند و از این طریق سعادت اخروی مردم را تأمین نماید. این حکومت، منبعت از تکلیف فقهی فقیه یا مؤمنان است، نه حق غیردینی آنان.

۳. بیینیم پاسداری از ایمان یعنی چه؟ می‌دانیم که ایمان اکراه بردار نیست. آیه مبارکه لا اکراه فی الدین اشاره به همین معنا دارد. دین از جنس دوست داشتن است، از جنس عشق ورزیدن است. و هیچ کس را به زور نمی‌توان دوستدار دیگری کرد. دوستی به جبر و اکراه در دل کسی نمی‌نشیند. جسم را می‌توان مورد تحکم و اسارت قرار داد، اما در دل به جبر نمی‌توان راه پیدا کرد، مگر آنکه کسی به طبع و از روی رغبت دلبرده چیزی بشود. بنابراین لا اکراه فی الدین دو معنا دارد: یکی آنکه «مردم را برای ایمان آوردن اجبار نکنید» و معنای دیگر و بالاترش این است که حتی اگر اجبار کردید و مردم به ظاهر ایمان آوردند، آن ایمان، ایمان نیست. چرا که ایمان ذاتاً اکراه‌بردار نیست. ایمان را نمی‌توان به جبر در قلوب آدمیان وارد کرد. اگر این مطلب را بپذیریم، در آن صورت حکومت دینی، حکومتی خواهد بود متناسب با ایمان آزاد مردم. و وظیفه‌اش عبارت خواهد بود از پاسداری از ایمان آزاد مردم. یعنی این حکومت باید بکوشد فضای جامعه را چنان سامان بدهد که تجربه دینی و ایمان آوردن بی‌اکراه برای یکایک اعضای جامعه همواره میسر باشد. یعنی فضای جامعه، فضایی مساعد برای انتخاب آگاهانه و آزادانه دین باشد. رأی مقابل چنان که گفتیم مدعی است حکومت دینی مکلف است مردم را چنان محدود کند که کسی تخلف فقهی نکند و گناهی مرتکب نشود و بویژه در ملاعام ارتکاب حرام صورت نپذیرد. خواه از طرف مؤمنان، خواه از طرف غیرمؤمنان. این دو رأی به دو مینا برمی‌گردد: اگر اجرای احکام را هدف و مبنای حکومت قرار دهیم، نتیجه همان است که آوردیم. اما اگر ایمان را مینا و ضابطه قرار دهیم، جامعه دینی، جامعه‌ای خواهد بود که مردم آن آزادانه ایمان را انتخاب کرده‌باشند و عمل، بعد از این گزینش آزادانه آمده باشد. در این جامعه، پس از ایمان از نظر اهمیت، اخلاق می‌آید و سپس اعمال. یعنی ریاکاری و نفاق و جبن و درنده‌خویی... به مراتب ضددینتر شمرده می‌شوند تا شرابخواری و قمار. اما در بینش فقهی، اهمیت بیشتر به عمل ظاهری داده می‌شود تا به ملکات قلب. تفاوت این دو مینا، در آغاز حکومتها به خوبی دیده می‌شود. وقتی بینش فقهی، زمام را به دست می‌گیرد، نخستین تلاشش مصروف صورت شرعی دادن به جامعه است و شروع می‌کند به حد زدن، دیه گرفتن، و اضطرار بر حجاب ورزیدن... الخ، اما بینش ایمانی، کار را از اینجاها آغاز نمی‌کند، آنها را برای آخر می‌گذارد. او دینی شدن را از راه حکمت و موعظه و جدال احسن آغاز می‌کند

عرفان است. بنابراین حکومت دینی بنا بر ماهیت دینی‌اش، بیش از آنکه متکی و مبتنی بر تکالیف عملی مردم باشد، متکی و مبتنی بر ایمان و تجربه دینی مردم است و لذا تکیه‌گاه حکومت دینی، فقه و فروع عملی نیست؛ ایمان و عرفان است. یعنی حکومت دینی غیر از حکومت فقهی است.

حاصل آنکه ما دین را به «ایمان» و «عمل» تعریف می‌کنیم و ایمان را بر عمل مقدم می‌شماریم. لذا در نظر ما، حکومت دینی از آن حیث که دینی است، علی‌الاصول حکومت ایمانی است، یعنی حکومتی است که مؤمنان به دلیل اینکه انسانند و محق و مؤمنند آن را بنا می‌کنند. و حکومت دینی هم خود را ملزم می‌داند فضایی را فراهم آورد که پاسبان ایمان آزادانه و آگاهانه و تجربه دینی مؤمنان باشد. از اینجا می‌توان تفاوت این رأی را با رأی دیگر دریافت: نظریه دیگر مدعی است که حکومت دینی، حکومتی فقهی است که حاکمش (که فقیه است) بنا بر وظیفه شرعی، مکلف است پاسدار و حافظ و مجری احکام و فروع فقهی در جامعه باشد. به بیان دیگر، شرع واجد



و ابتدا دلها را می‌رباید تا پس از آن نوبت بدنها برسد. باری اگر مردم یک جامعه واقعاً واجد ایمان آزاد و تجربه دینی نباشند، آن جامعه را نمی‌توان «دینی» خواند. ولی چه بسا بتوانیم آن را جامعه‌ای «فقهی» و «فقه‌پسند» بخوانیم، چرا که ممکن است حکومتی غیرمسلمان و نامعتقد به دین هم احکام فقهی ما را بپسندد و آنها را در کشور خود اجرا کند. مثلاً ممکن است چنین حکومتی تشخیص بدهد که حجاب چیز خوبی است، منع از خوردن شراب کاری صحیح است یا بریدن دست دزد روش کامیابی برای پیشگیری از دزدی است و امثالها. این حکومت، متدین و مسلمان نیست و جامعه‌ای هم که این احکام در آن اجرا می‌شود، جامعه‌ای غیردینی (اما فقهی) است. بنابراین چهره بیرونی یک جامعه به هیچ وجه نماینده دینی بودن یا نبودن آن جامعه نیست. با مواد قانونی می‌توان حکومت دنیوی و فقهی بنا کرد و به جامعه چهره ظاهری خاصی داد. اما جامعه ایمانی نه، چرا که آنچه گوهر دین و مقوم دینداری است، «ایمان قلبی» است. و حکومت نه موظف به القا و اکراه آن است، نه قادر بر آن.

جامعه باید از پیش خود و به رغبت و انتخاب خود، دیندار باشد و آگاهانه و آزادانه ایمان آورده باشد. بعد از این مرتبه است که جامعه دینداران حاکمان خود را برمی‌گزینند و حق دارند که از حاکمان بخواهند فضای تجربه دینی و ایمان آوردن آزاد را همواره در جامعه باز نگه دارند و حقوق دینداران را مراعات کنند. معنای حکومت دینی این است. اما این حاکم دینی حق حکومت را از کجا اخذ می‌کند؟ در نظریه فقهی رایج، حاکم دینی حق حکومت خود را از خداوند اخذ می‌کند. و در این میان وظیفه مردم حداکثر این است که کشف کنند این حق از آن کیست. این کشف می‌تواند از طریق انتخابات صورت بگیرد و این، حداکثر جایی است که در حکومت فقهی به حقوق بشر داده می‌شود.

به عبارت دیگر، شرایط حاکم از پیش توسط احکام فقهی معین شده است. تکلیف مردم هم از قبل بدین نحو معین شده است که یا باید حاکم واجد شرایط و منصوب از بالا را بپذیرند (بیعت) یا پس از انتخاب وی از سر تکلیف، و به فعلیت رساندن حق بالقوه وی، به این ولایت گردن بگذارند. شق ثالثی وجود ندارد.

حال سخن مهم در اینجا این است که اگر در مسأله انتخاب حاکم، حقوق و تکالیف مردم را تماماً الهی و دینی بدانیم، با یک پارادوکس مواجه خواهیم شد که برای رفعش، ناچار باید در این مجموعه برای حقوق غیردینی و تکالیف غیرحکومتی مردم هم جایی را منظور کنیم و بگوییم که مردم در تعیین حاکم و حکومت دینی واجد حقوق و تکالیفی غیردینی هم هستند.

۴. برای توضیح مطلب، طرح مقدمه‌ای لازم است: ما در بحث از حکومت با دو سؤال بسیار مهم مواجهیم: نخست اینکه، حق حکومت از آن کیست؟ دوم اینکه، شیوه حکومت چیست؟ همه می‌دانیم که بحث درباره اینکه «حق حکومت از آن کیست؟» بحثی بسیار کهن است و از دوران افلاطون به این سو همیشه مطرح

بوده است. و مکاتب مختلف به این پرسش، پاسخهای متفاوتی داده‌اند. گفته‌اند که حق حکومت از آن حاکم عادل است، یا از آن حاکم حکیم است، یا از آن طبقه پرولتر است، یا از آن امام معصوم است، یا از آن ولی فقیه است و امثالها. تمام اینها پاسخ به آن پرسش اول هستند. اما در کنار این سؤال، سؤال دیگری هم مطرح است: «چگونه باید حکومت کرد؟». این دو سؤال در بادی نظر مستقل از هم به نظر می‌رسند. و گمان می‌رود که می‌توان به این دو پرسش مستقل از هم پاسخ داد. ولی حقیقت این است که به هم وابسته‌اند و پاسخهایشان به یکدیگر متکی است. شما هر رأی را که در باب شیوه حکومت کردن برگزینید، مستقیماً بر روی پاسخ این پرسش که «حق حکومت از آن کیست؟» تأثیر می‌گذارد. این امر در مورد حکومت دینی و غیردینی به‌طور یکسان صادق است.

اگر ما در امر «شیوه حکومت کردن» قائل به این باشیم که حاکمان باید مورد نظارت قرار بگیرند، پرسش اول نیز پاسخ خاصی خواهد پذیرفت. برای مثال به قانون اساسی فعلی خودمان توجه کنید. در این قانون در کنار ولی فقیه و مجلس شورای اسلامی، مجلس خبرگان هم داریم. وظیفه مجلس خبرگان چیست؟ مطابق قانون اساسی یکی از وظایف مجلس خبرگان نظارت بر کار رهبری است. فی‌المثل اگر رهبری که باید عادل باشد، به دلیلی از دلایل فاقد شرایط رهبری شده، خبرگان باید او را عزل کنند. حق عزل رهبری با خبرگان است، مشروط به شروطی که در قانون اساسی آمده است. این امر همان نظارت غیرمستقیم مردم بر حکومت است. یعنی عده‌ای از منتخبان مردم واجد حق نظارتند و مراقبتند که اگر رهبری به وظایف خود عمل نکرد، او را از مقام خود عزل کنند. تا اینجا مسأله صورت معقول و دموکراتیکی دارد، یعنی ما در شیوه حکومت کردن، مهار قدرت و نظارت بر آن را منظور کرده‌ایم و این کار بسیار صوابی است.

۴. برای توضیح مطلب، طرح مقدمه‌ای لازم است: ما در بحث از حکومت با دو سؤال بسیار مهم مواجهیم: نخست اینکه، حق حکومت از آن کیست؟ دوم اینکه، شیوه حکومت چیست؟ همه می‌دانیم که بحث درباره اینکه «حق حکومت از آن کیست؟» بحثی بسیار کهن است و از دوران افلاطون به این سو همیشه مطرح



حاکم هر قدر هم که عادل و عالم و با تقوا باشد، به هر حال انسان است و انسان جایز الخطاست. و وقتی این انسان، صاحب قدرت بسیار و اختیارات کثیر شد، ضریب خطایش هم بالاتر می‌رود. و سوسه قدرت و ثروت و معرفت مترکم و متجمع، و سوسه کوچکی نیست و می‌تواند موجب لغزش هر کسی بشود. مگر آنکه فرد معصوم باشد، یعنی زمام حفظ و ضبطش به دست خداوند باشد، نه به دست خودش. که آن هم حکم کاملاً جدایی دارد. اما وقتی از مقام معصومین پایینتر بیاییم، سایر انسانها در درجات مختلفی از تقوا هستند و در معرض لغزش قرار دارند، لذا باید برای مهار قدرت تمهیدات شایسته‌ای اندیشید و از پیش چاره‌جویی کرد. از قضا یکی از مشکلات نظریه مارکسیسم همین بود که در آن نظریه، فکری برای مهار قدرت نشده بود. و این از غریب است. شما اگر به تئوری سیاسی مارکسیسم مراجعه کنید، خواهید دید با آنکه این تئوری سر تا پا تئوری قدرت است و می‌خواهد قدرت را در دست طبقه پرولتر و نمایندگان آن متمرکز کند، مطلقاً شیوه‌ای برای مهار آن قدرت پیشنهاد نمی‌کند. و این نکته از نقاط ضعف اساسی این نظریه است. سرش هم این است که مارکسیستها مسأله را از «حق حکومت» شروع کردند. و هر جا که مسأله از این مبدأ آغاز شود، امر نظارت بر حکومت کم رنگ و ثانوی خواهد شد. شما وقتی گفتید که حق حکومت از آن طبقه پرولتر است، معنایش این است که حکومت و قدرت به هیچ وجه نباید از دست این طایفه بیرون برود. و با این فرض، بدیهی است که باید در مورد حق نظارت و کنترل کوتاه بیاید. باری ما در قانون اساسی خودمان با الهامهایی که از دموکراسی‌های موجود در عالم گرفته‌ایم، یک نهاد نظارت‌کننده بر نهاد رهبری نهاده‌ایم. و این امر بسیار مبارک و میمونی است. این از یک طرف، از طرف دیگر در جامعه ما کسانی هستند (آن‌هم از میان فقیهان و مستولان) که می‌گویند تمام نهادهای حکومتی مشروعیت خود را از ولی فقیه می‌گیرند. فرض کنیم که این‌طور باشد و تمام این نهادها مشروعیت خود را از ولی فقیه بگیرند، در آن صورت با یک مشکل اساسی مواجه خواهیم شد. آن مشکل این است که بنا بر این فرض، مجلس خبرگان هم باید مشروعیت خود را از ولی فقیه بگیرد. حال اگر این مجلس درصدد برآمد نقدی از ولی فقیه بکند و در مقابل، ولی فقیه مشروعیت آن را لغو کرد، دیگر آن نقد چه محلی از اعراب خواهد داشت؟ نکته در اینجا جاست که نقد کسی را نمی‌توان منوط به اذن آن کس کرد و گرنه آن نقد هیچ‌گاه جامعه عمل نخواهد پوشید. بنابراین جمیع نهادهای یک حکومت دینی موفق و معقول و قائل به کنترل حاکم، نمی‌توانند مشروعیت خود را یکسره از بالا بگیرد، بلکه دست‌کم یک نهاد از نهادهای آن باید مشروعیتش از جای دیگر بیاید و این به هیچ‌وجه منافی با دینی بودن حکومت نخواهد بود.

اگر قرار باشد تمام نهادهای یک حکومت تماماً بر مبنای حقوق حاکم و تکالیف حکومتی بنا شوند و مشروعیت خود را از بالا بگیرند، حق نظارت در این میان ضایع خواهد شد و نهادهای ناظر نمی‌توانند آن‌طور که باید بر امر مهار قدرت کنترل و نظارتی شایسته داشته باشند.

می‌پرسید که پس مجلس خبرگان به عنوان یک نهاد ناظر بر حاکم دینی، حق نظارت (یا تکلیف نظارت) خود را باید از کجا اخذ کند؟ جواب این است که این حق (یا تکلیف) از بالا رسیده نیست، بلکه خود مردم، به محض انسان بودن، از پیش خود واجد این حق هستند. یعنی این حق غیردینی یا تکلیف غیرحکومتی برای مردم ثابت است که حاکمان خود (خواه حاکمان دینی، خواه حاکمان غیردینی) را زیر نظارت بگیرند و عمل سیاسی آنها را مورد رسیدگی مستمر قرار بدهند. و این حق نظارت را از خود حاکم اخذ نمی‌کنند و به‌اذن او هم آن را اعمال نمی‌نمایند.

نتیجه آنکه، ما باید برای بنا کردن یک حکومت موفق (خواه دینی، خواه غیر دینی) سهم مستقلی برای حقوق غیردینی مردم یا تکالیف غیرحکومتی مردم قائل شویم. منظور از «حقوق غیردینی» حقوقی است که مردم نه به علت دیندار بودن، بلکه به علت انسان بودن واجد آنها هستند. و منظور از تکالیف غیرحکومتی، یعنی تکالیفی که افراد دیندار به محض دیندار بودن دارند، نه به دلیل تکلیفی که حکومت به آنها می‌کند. مردم با اتکای به این حقوق و تکالیف، می‌توانند نهاد نظارت‌کننده‌ای پدید آورند که بدون آنکه ملزم باشد از ناحیه حاکم کسب مشروعیتی کند، حاکم را مورد محاکمه و بررسی و نظارت قرار دهد. حکومت دینی هم محتاج چنین چیزی است، چرا که در غیر این صورت آن هم حکومت موفق نخواهد بود.

تمام نکات فوق البته در صورتی صادق و مقبولند که ما نظارت بیرونی بر قدرت را لازم بدانیم. اگر به این شرط قائل نباشیم و برای مثال معتقد باشیم که «کنترل درونی» کافی است و همین «عدالت درونی» حاکم را از خطا بازمی‌دارد، در این صورت دیگر نظارت بیرونی منتفی می‌شود. و در نتیجه اعتقاد به آن شاخه از حقوق غیردینی هم دیگر بی‌وجه خواهد شد.

خلاصه آنکه رأیی که ما درباره «شیوه حکومت کردن» اتخاذ می‌کنیم، بر روی رأی‌مان در باب اینکه «حکومت حق کیست؟» تأثیر می‌گذارد، اگر گفتیم شیوه موفق حکومت این است که ناظرانی بیرونی بر کار حاکم نظارت کنند، در این صورت حقوق خاصی را برای مردم قائل شده‌ایم و مردم با این حقوق یا تکالیفی که در عزل حاکم پیدا می‌کنند در نصب حاکم هم دخالت خواهند کرد و به این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» جواب خواهند داد که «کسی می‌تواند حکومت کند که ما او را برمی‌گزینیم و تن به نقد و نظارت ما می‌دهد».

چرا که وقتی یک حق وارد شد، (یعنی حق نقد و نظارت و عزل) کار به آن یکی منحصر نمی‌ماند. این رخنه، فراختر و فراختر می‌شود. آنچه ما نشان دادیم این بود که مبدأ و موضع اولی آن رخنه کجاست و پای حقوق غیردینی مردم (یا تکلیف غیرحکومتی‌شان) از کجا به میان کشیده می‌شود. اما وقتی پای این حقوق باز شد، دیگر حد یقینی وجود ندارد. برای اینکه کار فقط در حق نظارت محدود نیست. اگر شما حق نظارت بر حکومت را دارید، به راحتی می‌توان اثبات کرد که حق حکومت کردن هم دارید. معنا ندارد که به کسی بگویند شما حق دارید فردی را عزل کنید، اما حق ندارید او را به آن مقام نصب

کنید. حق عزل کردن بالاتر از حق نصب کردن است. یعنی اگر به شما حق نقد دادند، حق فهم هم داده‌اند، حق ایجاد هم داده‌اند. لذا اگر کسی آن سهم مختصر مردم در کار حکومت را تصدیق کرد، باید بداند که کار به این حد مختصر ختم نمی‌شود. آن حق به محض آنکه پایش باز شد، تمام فضا را اشغال خواهد کرد. استقلال قوه قضائیه از قوه مجریه هم به همین معنی و مبتنی بر همین اصل است و از آن قابل استنتاج است و همین است آنکه، حکومت را دموکراتیک می‌کند. بدون شک رکن حکومت دموکراتیک این است که در آن مردم اصل‌اند. یعنی مردم به وجود آورنده و ناقد و ناظر حکومتند؛ مردمی که مستقل از حکومتند و به داعی حق یا تکلیف شخصی (نه حکومتی) در امر حکومت مشارکت می‌ورزند و پیداست که چنین حکومتی منافاتی هم با دینداری مردم ندارد، ولی جوهرأ غیر از آن حکومتی است که مشروعیت همه نهادهای حکومتی را در گرو مشروعیت بخشی حاکم می‌داند یا به نظارت و کنترل بیرونی حاکم قائل نیست.

ما در اینجا بحث را از «حقوق بشر» یا «حقوق فطری و طبیعی» آغاز نکردیم و لذا مشکلات ناشی از این مفاهیم را کنار زدیم. در تاریخ اروپا قصه از «حقوق بشر» و «حقوق طبیعی» آغاز شد. مرحوم آقای مطهری هم در ابتدای کتاب نظام حقوق زن در اسلام از راه حقوق طبیعی و فطری وارد شده‌اند و معتقدند که این حقوق کاملاً درستند و با مبانی دینی هم سازگارند. راه ما در این بحث، راه آسانتری بود. ما از اینجا آغاز کردیم که کافی است پذیریم قدرت بی‌مهار در دست هر کسی که باشد خطرآفرین است، خواه آن فرد عادل باشد، خواه عادل نباشد. لذا برای مهار این قدرت باید کسانی بالاستقلال، به عنوان ناظران بیرونی برگزیده شوند. اگر همین مقدار از ادعا پذیرفته شود، آنگاه توابع این نظریه، تمام حکومت را بشری و مبتنی بر حقوق و تکالیف مستقل آدمیان خواهد کرد. و همان‌طور که گفتیم این امر به هیچ وجه با دینداری منافات ندارد. آدمی به محض آدمی بودن، حق مبارزه با ظلم را دارد و به محض دیندار بودن، تکلیف مبارزه با ظلم را. مهم این است که این حق و آن تکلیف را، شخصاً و بدون وساطت واسطه یا حاکمی داراست و لذا می‌تواند آنها را مستقلاً اعمال کند.

البته زبان دین، زبان تکلیف است. و به‌جای حق نظارت از تکلیف نظارت سخن می‌گوید، اما این تفاوت (که تفاوت مهمی هم هست) در بحث کنونی، تغییری ایجاد نمی‌کند. این حق و نظایر آن از حقوق انسانی و فطری‌اند و از جانب هیچ دینی نیامده‌اند، اما البته دین حق، این حقوق را تأیید می‌کند.

علی‌ای حال ما برای آنکه یک حکومت دینی موفق داشته باشیم، باید پای حقوق غیردینی مردم را هم به میان بیاوریم و وقتی که پای حقوق مردم به میان آمد، در آن صورت پای انواع حقوق به میان خواهد آمد، و درنهایت حکومت به جای آنکه در حقوق حاکم خلاصه شود، چهره یک روش را به خود خواهد گرفت؛ روشی برای مدیریت صحیح جامعه و ایجاد فضایی مساعد برای ایمان و تجربه دینی.

۵. درباره حکومت دو سؤال مهم دیگر هم مطرح است: سؤال اول این است که دینداران حکومت را برای تأمین کدام ارزشها و مقاصد

می‌خواهند؟ سؤال دوم هم این است که «چگونه می‌خواهیم آن ارزشها و مقاصد را محقق کنیم؟».

در سؤال اول ما از «ارزشها» می‌پرسیم و در سؤال دوم از «روشها».

پرسش دوم، واضحاً پرسشی از امری ذاتاً غیردینی و ناظر به روش است. سؤال از نحوه مدیریت است که از مقوله سؤالات علمی است. در سؤالات روشی بحث بر سر این است که چگونه می‌توان از نقطه الف به نقطه ب رسید. اگر نقاط الف و ب بر روی زمین یا هوا باشند، برای کشف پاسخ باید از علم مکانیک پرس‌وجو کرد. اگر این دو نقطه در جامعه باشند، باید از علم جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مدد جست. در هر حال سؤالات علمی - تجربی ذاتاً صبغه دینی ندارند. البته ممکن است دین پاره‌ای از این امور را آموزش بدهد، اما اگر آموزش هم ندهد، مردم خود می‌توانند به پای عقلشان به آنها راه پیدا کنند. و اگر دین آنها را آموزش بدهد، باز هم ذاتاً دینی نخواهند شد. سؤالات روشی هیچ فرقی با سؤالات طبی یا معماری و مهندسی و امثالها ندارند. ما برای آنکه بفهمیم چگونه باید خانه بسازیم، به دین مراجعه نمی‌کنیم، بلکه برحسب موقعیت شهری و اقلیمی، یک نوع خانه خاصی را بنا می‌کنیم. این امر در مورد جامعه هم صادق است. مثلاً فرض کنید سؤالمان این باشد که «برای مهار تورم چه باید کرد؟» این سؤال، علمی است و جواب آن را نباید از دین پرسید. روش این کار را باید از علم خواست. نیز اگر بپرسیم «برای آنکه یک حکومت، حکومتی موفق باشد، چه باید کرد؟» این سؤال تحویل می‌شود به سؤالاتی از این قبیل که «وضع تعلیم و تربیت باید چگونه باشد؟»، «اقتصاد جامعه باید چگونه باشد؟»، «زندگی و مسکن و بهداشت مردم باید چگونه باشد؟» و غیره. تک‌تک این سؤالات، علمی‌اند و دین از آن نظر که دین است متکفل و متعهد پاسخ دادن به سؤالات روشی و مدیریتی نیست. و اگر این سؤالات را به دین ارجاع دهیم مرتکب خطا شده‌ایم.

حق این است که این جنبه حکومت، یک جنبه عقلایی است. یعنی عاقلان قوم باید بنشینند و با کمک یکدیگر امر حکومت را از حیث مدیریت نظم و سامان بدهند، دقیقاً به همان نحو که باید مسائل مربوط به طب و بهداشت خود را تنظیم کنند. البته حسن تنظیم امور به میزان و سطح دانش عصر بستگی دارد. یعنی انسانهای جاهل قطعاً حکومتی ناموفق و نارسا خواهند داشت و تدبیر عقلایی‌شان نارسا خواهد بود و انسانهای عالمتر و پیچیده‌تر و جست‌وجوگرتر بدون شک در تدبیر عقلانی امور خود کامیابتر خواهند بود.

می‌رسیم به بحث درباره سؤالات ارزشی. در قلمرو ارزشها ما مجموعه‌ای از ارزشهای درجه اول و عام داریم که مقبول تمام عقلا و مطلوب همه انسانهاست و هیچ کس علی‌الاصول با آنها مخالفت نمی‌ورزد. برای مثال هیچ کس با «عدالت» مخالف نیست، هیچ کس مبارزه با ستم را محکوم نمی‌کند. هیچ کس مخالف یک جامعه آباد و آگاه نیست. در واقع این ارزشها خود ملاک حقانیت دین هستند. یعنی اگر دینی مردم را به سوی عدالت سوق ندهد، ما در حقانیتش تردید می‌کنیم یا اگر دینی مردم را به ستم‌پذیری دعوت کند، ما در حقانیتش شک خواهیم کرد: این ارزشها، ارزشهای عامی هستند که

ماهیتاً دینی نیستند، بلکه ادیان متکی به آنها هستند و حقانیت و استواری خود را از آنها می‌گیرند. به بیان دیگر اگر دینی با این ارزشها مخالف باشد، ناحق تلقی می‌شود. بلی ادیان این ارزشهای عام و درجه اول را به مردم آموزش می‌دهند. و این کار از خدمات مهم ادیان برحق است. عموم مردم وقتی که این ارزشها را از دست دین بگیرند، آنها را بهتر باور می‌کنند و به کار می‌گیرند. مردم علی‌الغلبه به داوریهای عقلانی خود کمتر اتکا دارند، یا از عقل خود کمتر کار می‌کنند. اما وقتی که سخن از آسمان برسد، بهتر در دل آنها می‌نشیند و برایشان مقبولتر و باورکردنی‌تر است. وقتی که دین آدمیان را به عدالت و ایثار و تفضل و مبارزه با ظلم دعوت می‌کند، مردم این دعوت را مطلوبتر و مقبولتر می‌یابند، تا اینکه کسی آنها را به دواعی انسانی یا اخلاقی مطلق به این امور فراخواند. این ارزشها ذاتاً غیردینی‌اند، ولی انبیا مردم را به سوی این ارزشها سوق می‌دهند و متوجه می‌کنند. و ما آدمیان از این حیث مدیون انبیا هستیم. پیامبران طیبیان بی‌اجرت و معلمان رایگانند و چون خطابشان با عامه مردم است و کارشان به حلقه حکیمان و فیلسوفان و روشنفکران محدود



نمی‌شود، بسیاری از اموری را که مردم نمی‌دانند و خود به پای خود نمی‌توانند به آنها برسند، به ایشان می‌آموزند. این است که می‌گوییم دین به منزله پشتوانه این ارزشهای اخلاقی ایفای نقش می‌کند. یعنی چون این پیام از آسمان می‌رسد، برای مردم پذیرفتنی‌تر است و همین امر موجب تحکیم این ارزشها و رسوخ آنها در قلوب می‌شود. دینی بودن جوامع هم تا حد زیادی منوط به این معناست که مردم آن جوامع به این ارزشها عالم و عامل باشند. اما البته به لحاظ منطقی این ارزشها ذاتاً فرادینی هستند و به همین دلیل است که همه ادیان این ارزشها را تعلیم داده‌اند. و اگر تعلیم نمی‌دادند، در کار خودشان نقصان و خلل می‌افتاد، نه در آن ارزشها.

از این ارزشهای عام که بگذریم ارزشهای درجه دوم و سوم هم وجود دارند که یا منبعث و مشتق از آن ارزشهای عالی‌ترند، مثل حسن قناعت و قبح تکبر، و یا منبعث از روح دینداری و مختص به آنند و ذاتاً دینی‌اند؛ مثل توکل و رضا به قضای الهی و شکر نعمت و حرمت ریاکاری و... یا از قبیل احکام عملی و جوارحی‌اند، مثل حرمت شرب خمر و وجوب حجاب بر زن، که پاره‌ای از اینها در ادیان مختلف، مختلفند یا در اشتقاقشان از ارزشهای عالیت‌تر، نظر و تأمل هست. این دسته اخیر همان احکام فقهی‌اند که بعداً درباره‌شان سخن خواهیم گفت، اما ارزشهای عام همچون عدالت، منوط و مربوط به حکومت بودن حکومتند، نه دینی بودن حکومت. اگر حکومتی بخواهد موفق باشد، باید راه دادگری را بپیماید. حکومت عادلانه البته مورد تأیید دین هست، اما عادلانه بودن خود را از دین نمی‌گیرد. بلی خداوند به عدل، فرمان داده است، اما فرمان خداوند ماهیت عدالت را تعریف و تحدید نمی‌کند. همچنانکه خمر و قتل نفس و فحشا هم، تعریف خود را از امرونهی دین نمی‌گیرند. به همین سبب، عدل در جامعه دینی و جامعه غیردینی، ماهیتاً یکی است و دین، حداکثر می‌تواند طریق کشف آن باشد، نه موجد و مؤسس آن. اما ارزشهای درجه دوم و سوم (قناعت، توکل، تواضع، شکر نعمت، عبودیت...) همانها هستند که مقتضای روح ایمانی و تجربه دینی‌اند و همانها هستند که حکومت دینی، خادم و پاسدار آنها و مساعدکننده فضای جامعه برای تولد و تحقق آزادانه آنهاست. و مؤمنان چنان انتظاری از آن دارند. نحوه دخالت (غیرمستقیم) حکومت در این تولد و تحقق را هم بعداً خواهیم گفت.

نتیجه آنکه، حکومت دو جنبه دارد: یک جنبه مدیریتی و روشی که کاملاً غیردینی است و یک جنبه ارزشی ذاتاً فرادینی و یک جنبه ارزشی دیگر که ذاتاً دینی است و حکومت خادم آنهاست.

۶. نکته پیشین ما را به طرح این سؤال می‌کشاند که «حکومت دینی در اصل و بالذات خادم دین ماست یا خادم دنیای ما؟».

معمولاً عاشقان همه کمالات را در معشوق خود متجلی می‌بینند. و عبور از مقام عاشقی به مقام عاقلی، کار بسیار دشواری است و جمع این دو مقام بسی دشوارتر:

در چنین سستی مراعات ادب

خود نباشد، ور بود باند عجب

عاشق، «مست» است و عاقل اهل «ادب» و آداب دان است.

جمع این دو حال بسیار مشکل است. دینداری مقام عاشقی است.

بلی، اما پاره‌ای از آفات که به دینداری راجع می‌شود، به علت همین عاشقی عاشقان است. البته از این منظر، دینداران چندان در خور مذمت نیستند، ولی کار دین عظیمتر از آن است که فقط به دست عاشقان سپرده شود. ما در اینجا به عاقلان هم حاجت داریم: وقتی شما عاشقانه در چیزی نظر می‌کنید، کاستیهای آن را نمی‌بینید و اصلاً درست آن را نمی‌بینید. وقتی کسی عاشق دین است، برای او جامعیتی را می‌طلبید که دین واقعاً واجد آن نیست. بسیاری از دینداران انتظار دارند که دین هم دنیایشان را آباد کند، هم آخرتشان را. یعنی از دین متوقعند که جمیع مسائل ریز و درشت دنیوی و اخرویشان را پاسخ دهد. اما این انتظار هیچ دلیل عقلی و شرعی ندارد. تأکید می‌کنم که حتی یک دلیل عقلی و شرعی برای این پندار در دست نیست. تنها علت وجود این رأی در میان دینداران، عشق آنها نسبت به دین است، یعنی دلشان می‌خواهد که این معشوق هر چه بکمالتر باشد. این تلقی اگر از عاشقان مقبول باشد، از عاقلان قوم پذیرفته نیست و باید در تکمیل و تصحیح آن کوشید.

آیا دین واقعاً متکفل چنان امور خرد و کلانی هست یا نه؟ حداکثر چیزی که ما از دین می‌طلبیم چیست؟  
عرض بنده این است که خواه ما حکومت فقهی بنا کنیم (آن‌طور که فقیهان گفته‌اند) و نسبت به حکومت دینی نگرشی حقوقی داشته باشیم (یعنی وظیفه حکومت را اجرای احکام بدانیم) خواه حکومت دینی بنا کنیم (به معنای ایجاد فضای مساعد برای انتخاب آگاهانه و آزادانه دین و تجربه دینی)، در هر دو صورت انتظارات دینی و دنیوی ما از حکومت دینی و فقهی (از آن نظر که دینی و فقهی است) باید حداقلی باشد و فکر بهبود دنیا و دین خود را باید از راه دیگر کنیم.  
نخست فرض کنید که حکومت دینی همان حکومت فقهی است، حال برای آنکه حد و بُرد این حکومت فقهی به درستی معلوم شود، باید ماهیت فقه را مورد کاوش قرار دهیم.  
من در اینجا این معنا را با استفاده از آرای امام محمد حُرّالی مختصراً توضیح خواهم داد:

فقه متکفل اعمال ظاهر یا ظواهر اعمال است؛ خواه در عبادات، خواه در معاملات. یعنی در عرصه اعمال عبادی فردی و معاملات و روابط اجتماعی سخن فقه از حدّ ظواهر در نمی‌گذرد و فقیه علی‌الاصول به بیش از ظاهر نظر ندارد.

برای مثال، «اسلام آوردن» را در نظر آورید. «اسلام آوردن» از نظر فقهی عبارت است از گفتن اشهدان لا اله الا الله، و اشهد ان محمداً رسول الله. از چشم فقیه کسی که این جمله را به زبان آورد مسلمان است. فقیه هیچ کاری به اینکه در دل آن فرد چه می‌گذرد، ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. این نوع اسلام آوردن، فقط به درد دنیا می‌خورد. یعنی فرد به محض بیان شهادتین در جرگه مسلمانان وارد می‌شود، می‌توان به او دختر داد و از خانواده او دختر گرفت، در صورت فوت، می‌باید وی را در گورستان مسلمانان دفن کرد و غیره. همین و بس. اما آیا چنین اسلامی به درد آخرت هم خواهد خورد؟ آیا دینداری در همین تلفظ شهادتین خلاصه می‌شود؟ آیا همه تلاشهای پیامبر برای جاری شدن همین دو لفظ بر زبان بود و بس؟ پس اسلام فقهی یعنی اسلام ظاهری، همین و بس.

به عنوان مثال دوم، «نماز» را در نظر بگیرید. به لحاظ فقهی، فرد پیش از نماز و هنگام نماز خواندن باید آداب خاصی را به جا آورد. مثلاً باید به نحو خاصی وضو بگیرد، رو به کعبه بایستد، سوره‌های

خاصی را قرائت کند و حرکات معینی را انجام بدهد. حال اگر فرد آداب و شرایط نماز را به نحو صحیح به جا آورد، اما از ابتدا تا انتهای نماز ذهنش مشغول به دادوستد در بازار باشد، نمازش به لحاظ فقهی صحیح و بدون اشکال است. یعنی فقیه حکم می‌کند که نماز آن فرد درست است و محتاج قضا نیست. این نماز فقه‌پسند هست، اما نماز حقیقی نیست. لکن فقه بیش از ظاهری از آن را لمس و متس نمی‌کند، یعنی فقه جز به حداقلی از نماز کار ندارد. نه اینکه با نماز بهتر و عمیقتر مخالف است، بلکه به این معنا که وجوه عمیقتر نماز، به فن فقه مرتبط نیست، چرا که فقه، جز از ظواهر سخن نمی‌گوید. «خمس» و «زکات» هم همین حکم را دارند. غزالی نقل می‌کند که ابویوسف که یکی از فقهای بزرگ و از شاگردان ابوحنیفه بود، برای آنکه زکات نپردازد، تمام اموال خود را در اول سال به همسرش می‌بخشید و بنابراین چیزی نداشت تا زکات آن را بدهد. سال که می‌گذشت و نوبت زکات منقضی می‌شد، آن فقیه به همسرش می‌گفت حالا آن اموال را به من پس بده! به این ترتیب هیچ‌گاه هیچ زکاتی برعهده او نبود. وقتی این ماجرا را برای ابوحنیفه نقل کردند، گفت: «ذلک من فقهه»: این از کمال فقه‌دانی اوست. یعنی چون فقیه است و ریزه‌کاریها و ظرایف حقوقی را به‌خوبی می‌داند، چنین می‌کند و دستش فریزد! غزالی این حکایت را نقل می‌کند و سپس می‌گوید، درست است «ذلک من فقهه لکن من فقه الدنیا»: این کار از کمال فقه دانی اوست، اما این فقه، فقه دنیایی است و این نحوه عمل گرچه آدمی را به مطلوب دنیوی خود می‌رساند، اما ثبوت اخروی ندارد. چرا که زکات برای دور کردن حب مال از دل است. اگر تم که با شیوه‌های فقهی از پرداخت زکات گریختید، آن ردیلت اخلاقی را که عبارت باشد از حب مال، چه می‌کنید؟ آن که به جای خود باقی است. باری وجود «حیله‌های شرعی» در فقه به‌خوبی از دنیایی بودن فقه حکایت می‌کند (یعنی از غیرکافی بودن آن برای تأمین سعادت اخروی). این حیله‌ها را عوام نمی‌دانند، بلکه فقها به مردم می‌آموزند. مردم عوام از پیچیدگیها و ظرایف فقهی که به درد فرار از تکلیف می‌خورند، بی‌اطلاعند، این دقایق را فقط حقوقدانها می‌توانند کشف



کنند. برای مثال در رساله‌های عملیه صریحاً به مردم شیوه‌هایی تعلیم داده شده است که با کمک آنها مشکل شرعی رباخواری حل شود. یعنی به مردم یاد می‌دهند که وقتی می‌خواهید قرض بدهید یا قرض بگیرید، فلان کار را بکنید و فلان مطالب را بگویید تا ربا گرفتار حلال شود و بلکه اصلاً دیگر ربا نامیده نشود، یعنی فی‌المثل عنوان بیع بر آن صادق افتد، نه عنوان ربا. خلاصه آنکه فقه فقط متکفل بیان صحت و فساد ظواهر اعمال و عمل ظاهر است و قدمی از این حد فراتر نمی‌رود. اسلام فقهی، لزوماً اسلام واقعی نیست. بدین معنا که فقه، به اسلام ظاهری قناعت می‌کند و به واقعی و صمیمی بودن یا نبودن ایمان کاری ندارد. کفر فقهی هم کفر واقعی نیست. یعنی نه هر کس که مسلمان نیست (کافر فقهی)، معاند با حقیقت و منکر خدا و مستوجب عذاب است. یا نه هر کس به زبان شهادتین نگفته، واقعاً کافر است. نماز فقیه پسند لزوماً نماز واقعی نیست. روزه فقیه‌پسند لزوماً روزه واقعی نیست. نمی‌گویم این ظواهر با حقیقت باطنی قابل جمع نیست، بلکه می‌گویم که آن حقیقت باطنی، در حوزه فقه جا ندارد. و شرط صحت عمل شمرده نمی‌شود. شما می‌توانید نماز بدون حضور قلب بخوانید، اما این دیگر نمازی نیست که بیهی من الفحشاء و المنکر باشد. می‌توانید نماز با حضور قلب بخوانید. می‌توانید روزه را با تمام شرایط معنوی و باطنی‌اش به جا آورید و می‌توانید در تمام طول روز وقت خود را خدای نکرده با غیبت و دروغ بگذرانید و در عین حال از مبطلات فقهی روزه پرهیز کنید. این روزه دوم به لحاظ فقهی درست است، اما روزه‌ای نیست که دین از شما می‌خواهد. لذا باید مرز اعمال فقه‌پسند و دین‌پسند به درستی از یکدیگر بازشناسی شود. این مسأله در قلمرو معاملات به مراتب آشکارتر است. در آنجا، فقه به درستی در جامه یک علم دنیوی تمام عیار ظاهر می‌شود و انواع حيله‌ها را برای حل مشکلات حقوقی می‌آزماید و انعطاف فوق‌العاده‌ای را از خود نشان می‌دهد.

با توجه به مطالب فوق، اگر حکومت دینی را حکومت فقهی بدانیم، یعنی حکومتی که مبتنی بر تکالیف مردم و منبعث و مستخرج از احکام فقهی و مکلف به اجرای احکام شرعی است، در آن صورت به خوبی می‌توانیم حد و دامنه این حکومت را تشخیص بدهیم.

حکومت فقهی محتوایش از یک حیث دینی است، چون مبتنی بر فقه است. اما چون فقه ماهیتاً از حد ظواهر فراتر نمی‌رود، لذا از آن انتظاری بیش از حفظ ظاهر دین نباید داشت. به بیان دیگر در دایره حکومت فقهی ایمان آدمیان لزوماً حفظ یا تقویت نمی‌شود. آنچه حفظ می‌شود ظواهری است که به کار این دنیا می‌آید و نه لزوماً به کار آخرت. این از حیث سامان دادن به امر آخرت. اما از حیث سامان دادن به امر دنیا، فقه فقط به حل مشکلات حقوقی می‌پردازد، نه همه مشکلات، چرا که فقه فن برنامه‌ریزی نیست. و لذا در سامان دادن به کار دنیا هم به طور حداقلی کار می‌کند. یعنی حکومت فقهی، فقط حداقلی از امر دنیا و آخرت مردم را سامان می‌دهد و بس. بسی چیزهای دیگر می‌ماند که برای آبادانی دنیا و آخرت لازم است، اما از حیثه و شمول تصرف و تعهد و توان حکومت فقهی خارج است.<sup>۲</sup>

من در اینجا به اصطلاح شبهه را قوی گرفته‌ام و حکومت فقهی کامل را منظور نظر قرار داده‌ام. یعنی تمام آنچه را که فقها از حکومت دینی - فقهی انتظار دارند، در کار منظور کرده‌ام و می‌گویم که اگر بنا به فرض، تمام مطلوبات فقها در حکومت دینی صورت

تحقق بپوشد و همه احکام فقهی هم در جامعه جاری بشود، باز هم حکومت فقهی از آن نظر که فقهی است، زورش به بیش از حفظ ظاهر نمی‌رسد و حداکثر می‌تواند برای مردم دنیایی را سامان بدهد که در آن ظواهر اعمال فقهی محفوظ است، همین و بس. آبادانی دنیا مقوله دیگری است. ولی می‌دانیم آنچه در عالم خارج واقع می‌شود، هیچ‌گاه آن صورت کامل عیار فقه هم نیست. بنابراین با توجه به ماهیت فقه، باید حد انتظاراتمان را از حکومت دینی - فقهی تصحیح بکنیم.

از طرف دیگر، اگر فرض کنیم حکومت «دینی» باشد، یعنی حکومتی باشد منبعث از ایمان آدمیان و پاسدار این ایمان، چون ایمان ذاتاً امری حرّ است، «پاسداری از ایمان آدمیان» پاسداری از شرایطی است که امکان آن حریت را همیشه فراهم سازد، همین و بس. و چنان‌که می‌دانیم ایمان آدمیان علی‌الاصول به خودشان و نهاده شده است. اگر شما فکر می‌کنید ایمان برای سعادت اخرویتان خوب است، خودتان آن را آزادانه اختیار کنید. حکومت نمی‌تواند شما را به زور مؤمن کند تا در آخرت سعادت‌مند شوید. ایمان جبری، ایمان نیست به این معناست که می‌گوییم حکومتی که پاسدار ایمان آدمیان است، به آخرت مردم کاری ندارد و به عبارت دیگر نقشش در ایمان مردم حداقلی است. چرا که سعادت اخروی در گرو ایمان حرّ است. ایمان حرّ هم چیزی نیست که با اجبار و القای حکومت به وجود بیاید. حکومت اگر کاری می‌کند، ایجاد فضای مناسب و مساعد برای حریت ایمان است. (چنان‌که خواهد آمد). پس حکومت دینی، از آن نظر که دینی است، کار چندانی به آخرت مردم ندارد، اگر بخواهد کاری بکند، درباره دنیای مردم است.

۷. می‌رسیم به کاری که حکومت دینی برای دنیای مردم می‌کند و توضیح حداقلی بودن آن.

برای روشن‌شدن این امر، نخست حاجات آدمی را به دو دسته تقسیم می‌کنیم: اول، حاجات اولیه نظیر بهداشت، مسکن، دارو، غذا، پوشاک و امنیت و نظم و امثال آن. دوم، حاجات لطیفتر نظیر هنر، دین، معنویت و نظایر آنها.

مولوی می‌گوید:

آدمی اول حریص نان بود

زآنکه قوت و نان ستون جان بود

چون به نادر گشت مستغنی ز نان

عاشق نام است و مدح شاعران

این سخن حکیمانه‌ای است که صاحب‌نظران امروزی هم آن را قبول دارند. ما انسانها در درجه اول گرفتار حاجات اولیه‌مان هستیم. چرا که این حاجات شرط زنده بودن ما هستند و به تعبیر مولوی «ستون جان» اند و بقا و حیات ما در گرو آنهاست. وقتی که این مشکلات اولیه حل شدند، به سراغ حاجات لطیفتر می‌رویم. کسی که گرفتار نان و مسکن است، یا از نظر جانی و شغلی امنیت ندارد، از هنرهای لطیف و زیبا غافل است. در ضرب‌المثلها هم داریم که «شکم گرسنه دین و ایمان ندارد» یا «شکم گرسنه عاشقی سرش نمی‌شود». برای آنکه افراد به معنویت رو کنند، باید از جنبه گرفتاریهای مادی خلاص شوند. اهل تصوف می‌پنداشتند که با رها کردن دنیا انسان را به معنویت می‌رسانند. حقیقت این است که انسان با حل مشکلات دنیوی، از مشکلات رها می‌شود، نه با رها کردن مشکلات دنیا. به تعبیر یکی از بزرگان، باید سهم جسم را بدهیم تا به



ما مجال پرداختن به روحمان را بدهد. جسم را باید راضی و قانع کرد، نباید آن را کشت. ما مجموعه‌ای از جسم و روح هستیم. زندگی ما مجموعه‌ای از دنیا و آخرت است. لذا نمی‌توانیم به یکی از این دو پشت پا بزنیم، بلکه باید سهم و حق جسم را ادا کنیم تا آرام شود و متمدن سلوک روحی و معنوی ما گردد. بدین معناست که می‌گوییم برای آنکه توجه به معنویات ممکن شود، باید حاجات اولیه‌مان را بر آورده کنیم و در حد کفاف از امکانات اولیه زندگی، نظیر بهداشت و مسکن و خوراک و پوشاک و نظم و امنیت و عدالت بهره‌مند شویم. بعد از این مرتبه است که انسان به فکر برآوردن حاجات لطیفتر، مثل آزادی بیان و ابتکارات هنری و... می‌افتد. مثلاً آزادی بیان برای کسانی به‌طور جدی مطرح می‌شود که مسائل دیگر خود را حل کرده‌اند و از حد حاجات اولیه در گذشته‌اند. به همین دلیل است که کسانی گفته‌اند دموکراسی، تئوری سیاسی جوامع رشد یافته است. در یک جامعه توسعه‌نیافته اصولاً مقولاتی نظیر دموکراسی و آزادی برای مردم به‌طور جدی مطرح نمی‌شود. بلکه مقدم بر این نیازها، نیازهای دیگری برای آنان مطرح است که اول باید در حل آنها بکوشند. آدمیان وقتی که نادراً از نان مستغنی می‌شوند طالب نام و مدح شاعران می‌شوند، یعنی در پی ارضای نیازهای لطیفتر خود برمی‌آیند.

حال نکته اساسی و ارجمند این است که دین از حاجات لطیف مردم است. کسانی می‌توانند اندیشه خدا و آخرت و ماورای طبیعت را به طور جدی مورد توجه و نظر قرار دهند که از بند طبیعت فارغ شده باشند. یعنی اینجا هم با عبور از نردبان طبیعت است که به ماورای طبیعت می‌رسیم. لکن چنان‌که گفتیم فراغت از طبیعت به معنای صوفیانه پشت‌پازدن به دنیا نیست، به معنای حل مسائل و مشکلات دنیاست. کسی که زنجیر طبیعت را از دست و پای خود نگشوده، نمی‌تواند فارغ‌دلانه آماده پرواز در عالم ماورای طبیعت شود. چنین کسی به یاد خدا نمی‌افتد. او دچار فقری است که دیوار به دیوار کفر است کادالقرآن یکون کفرأ حتی کسی که خداوند را به طمع روا شدن حاجات دنیوی می‌پرستد، عابد واقعی نیست. البته ما این‌گونه افراد را تخطئه و ملامت نمی‌کنیم. خداوند چندان خواستنی است که جا دارد ما به هر بهانه‌ای مردم را به سوی او بکشانیم ولو به بهانه نان شب. اما خدا را برای نان شب و حوائج دنیایی خواستن، خواستن خود خدا نیست، به قول سعدی:

تو کز دوست چشمت براحسان اوست

تو دریند خویشی نه در بند دوست

یعنی وقتی که ما خداوند را برای حاجات اولیه خود می‌خوانیم، در واقع داریم خودمان را می‌خوانیم و خدا را خرج خود می‌کنیم. این کاری است که منطقی و نرفد دینی آن را مجاز شمرده است و خدای مهربان چنان بندگانی را نه تنها طرد نمی‌کند، که کریمانه می‌پذیرد، اما درین حد ماندن و بیشتر نرفتن، شرط بندگی نیست:

دست بوسش چون رسید از پادشاه

گر گزیند بوسی پا باشد گناه

باری دینداری در شکل متعالی‌اش، جزء حاجات لطیف روح آدمی است و فقط وقتی برای انسان به جد مطرح می‌شود که وی از حاجات اولیه خود فراغت اجمالی حاصل کرده باشد. یعنی مشکل

آب و نان و مسکن و بهداشتش حل شده باشد. بعد از این است که وی می‌تواند حقیقتاً به سوی خدا برود و مسائل معنوی را بجد مد نظر قرار بدهد و ایمان عارفان و عابدان راستین را در وجود خود محقق کند و ایمانش از سراسضعاف و گرفتاری در چنبره نان و آب و آذوقه نباشد.

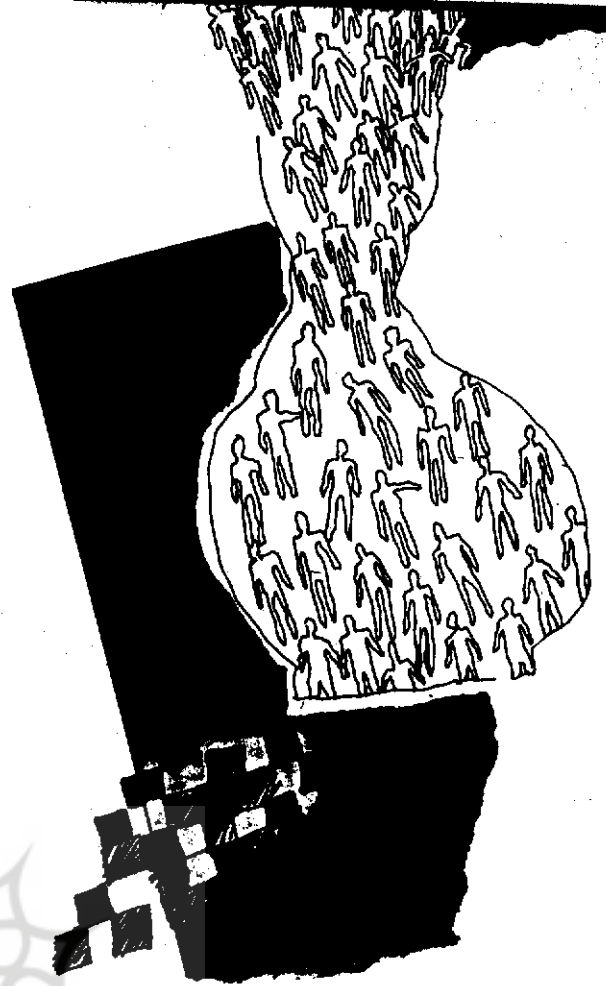
حال به جواب آن سؤال می‌توانیم برسیم که حکومت دینی برای مردم چه می‌کند: حکومت دینی، حکومتی است بر جامعه مؤمنان که مشکلات و حاجات اولیه آنان را حل می‌کند تا خود آنان بتوانند به حاجات لطیف ثانوی خود بپردازند که البته یکی از این حاجات لطیف، نیازهای دینی آنان است. به این معناست که خدمت کردن به دنیای مردم دیندار، در واقع خدمت کردن به آخرت مردم دیندار است. و به این معناست که روح حکومت، دینی می‌شود، گرچه شکل و جسم معینی نداشته باشد و در هر عصری، شکل خاصی به خود بگیرد. و به این معناست که پاسداری از حرمت ایمان تحقق می‌پذیرد. کسی که گرفتار آب و نان و مسکن و امنیت است، آزاد نیست. و چنین کسی دسترسی به ایمان آزاد هم ندارد. در عین حال این خدمت به دنیا، خدمتی حداقلی است، بدین معنا که حیثیت دینی حکومت، جز رفع مزاحمت دنیا را اقتضا نمی‌کند. اما رفع مزاحمت کجا و تصرف کام‌جویانه در دنیا کجا؟ این دومی است که حداقلی است. کار حکومت دینی فقط این است که زنجیر طبیعت را از دست و پای روح انسانهایی که می‌خواهند دیندار باشند بردارد، ولی نبودن زنجیر کجا و دیدن مشتاقانه کجا؟ حکومت دینی از آن حیث که دینی است، دنیای مردم دیندار را به‌طور حداقلی، آباد می‌کند. حکومت دینی مکلف نیست مردم را با زنجیر به بهشت ببرد. تنها خدمت حکومت دینی این است که مؤمنان را از قید نان و دارو و مسکن و حاجات اولیه برهاند، تا مجال تأمل و غور در حاجات ثانویه و از جمله، ایمانهای لطیف معنوی برای آنان فراهم شود و از این طریق مختارانه و آزادانه سعادت اخروی خود را تأمین کنند. یعنی چون مردم دینداراند، حکومت دینی می‌شود، نه اینکه چون حکومت دینی است، مردم را دیندار می‌کند.

حکومت دینی از این حیث، همانندی تمام با طبابت پیدا می‌کند. طبابت دینی نداریم، اگر هم داشته باشیم، جز به این معنا نیست که با درمان جسم مؤمنان روحشان هم آزاد می‌گردد و دین‌ورزی و سیر در عوالم معنا برایشان میسر می‌شود. لذا طبابت دینی (به فرض وجود) معنایی جز درمان جسم مؤمنان ندارد. و به عبارت دیگر طبابتی است که غیرمستقیم و از طریق خدمت به مؤمنان در خدمت دین است، همین و بس. نه اینکه ماهیت طبابت در اینجا عوض شود و طبیب شیوه‌های ویژه و تازه و متفاوت به کار برد یا اینکه اصول طبابت از متون دینی استخراج شود. هیچ‌کدام. حکومت دینی هم، حکومتی است که از طریق خدمت به جامعه دینداران، به‌طور غیرمستقیم به دینشان خدمت می‌کند. نه اینکه در اینجا معنای حکومت عوض شود یا روشهای تازه و ویژه حکومتی از دین استخراج شود. به همین سبب، حکومت دینی که خدمتگزار دینداران است جز در جامعه دینداران معنی پیدا نمی‌کند. اما همه جا، چه در جامعه دینی، چه در جامعه غیردینی، حکومت حکومت است و ماهیت یکسان دارد و دینی بودن و نبودنش مفاد و مضمون آن را دگرگون نمی‌کند و فقط با عطف

باشند که تحلیل ما از حکومت دینی رسیده است؟ چرا باید فکر کنیم که وقتی خطوط و ارکان حکومت دینی را به دست می آوریم، نتیجه اش باید با آنچه عقلاً از رایزنی و مشاوره حاصل کرده اند، تفاوت داشته باشد؟

این مطلب شبیه به آن است که از سر انکار و تعجب بگوییم پاره ای از مطالب قرآن همان حرفه ایی است که دانشمندان و فیلسوفان می گویند، پس چه فرقی میان علم و دین است؟! جواب این است که هیچ. مگر قرار بود میان علم و دین تضاد باشد. ما باید رفته رفته بدان سو برویم که این دو مسیر هر چه بیشتر متقارب شوند، تا آنجا که اظهار نظرهای علمی وارد در دین یا یافته های علمی منطبق و بی تعارض شوند. لذا این به هیچ وجه مایه تعجب و انکار نیست که ببینیم راههای بشری و الهی رفته رفته به هم نزدیک می شوند. هیچ اشکالی ندارد، که عقلاً به همان جایی برسند که دین به آنجا رسیده است و می تواند برسد. این امر نه فقط اشکالی ندارد که حُسن کار محسوب می شود. مدعای ما این است که حکومت دینی با تعریف و توضیحی که آوردیم، انصافاً با حکومت های عقلایی بشری از نظر شکل و از آن نظر که حکومت است، فاصله ای ندارد.

تفاوت اصلی حکومت های دینی و غیردینی نه در شکل آنها که در غایت آنهاست. حکومت دینی آگاهانه و هدفدارانه دنیای مردم دیندار را آباد می کند تا آنان آخرتشان را خود آباد کنند. این غایت حکومت دینی است. اما شکل آباد کردن دنیا، می تواند در هر دو نوع حکومت کاملاً یکسان باشد. بدیهی است که آن غایت و آن روح، جز در یک جامعه دیندار نمی تواند زنده باشد، یعنی دیندارانند که به دنبال آبادانی آخرت خویشند و اگر زنجیر از دست و پایشان برداشته شود، به سوی خدا پرواز می کنند، به همین سبب حکومت دینی جز بر جامعه دینی و در جامعه دینی محقق نمی شود. خدمت به دنیای اینان است که خدمت به آخرتشان هم هست. تفاوت دیگر حکومت دینی و غیردینی که ناشی از تفاوت نخست است، در این است که حکومت دینی، حکومتی است که دینداران بنا کرده اند. و حکومت غیردینی منبعث از جامعه غیردینی است. حکومت از پیش خود چیزی به مردم نمی دهد؛ حکومت منبعث از مردم است و فقط آنچه را که مردم دارند، متجلی می کند. همه رگ و ریشه حکومت از جامعه است. حکومت موجودی برتر از جامعه نیست، بلکه جزئی از اجزای آن است و به مقداری که جامعه در آن می ریزد، واجد محتوا می شود. اگر جامعه غایات عالی در آن ریخت، حکومت هم غایات عالی را منعکس خواهد کرد و از این غایات پاسداری خواهد کرد. اگر هم غایات دانی در آن ریخت و به حد همین دنیا قانع بود، حکومت هم همین محتوا را خواهد داشت. پس تفاوت حکومت دینی و غیردینی، ناشی از تفاوت جامعه دینی و غیردینی است و تفاوت اصلی جامعه دینی و غیردینی هم در ایمان مردم آن جامعه و عمل مسبوق به ایمان آنهاست. جامعه دینی، جامعه ای است که غایات دینی دارد و به دنبال پرستش خداوند و پرواز روح در ماورای طبیعت است. لذا پس از آنکه حکومت، حاجات اولیه جامعه را برآورد، خواه ناخواه به سوی حاجت لطیفتر بعدی خواهد شناخت. اما اگر جامعه، دینی نباشد، حکومتش هم دینی نخواهد بود و مردم به تأمین حوائج اولیه و ثانویه خود (منهای دین) بسنده خواهند کرد.

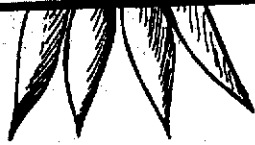


به جامعه دینداران است که حکومت بالعرض صبغه و صفت دینی به خود می گیرد.

از آن طرف، طب و درمان، جز رفع بیماری کاری نمی کند. انسان بهبود یافته و تندرست، گرچه همچنان وامدار و نیازمند طب است، اما اولاً نباید به رفع بیماری قانع باشد و ثانیاً برای کامیابی و ترقی در عرصه های سیاست و تجارت و دانش و صنعت نباید چشمش به دست طیبیان باشد. درخشش در این عرصه ها موکول به همت خود اوست.

۸. چنان که گفتیم حکومت دینی، علاوه بر اینکه دینی است، حکومت هم هست، لذا حاکمان، باید حکومت (یعنی مدیریت) کنند، نه کار دیگر. خدایی و پیامبری کردن، فوق جایگاه بشری نشستن، احوای نارمیدنی در سر پروردن و به خواست مردم بی اعتنا بودن و مردم را خادم و ماسخ خود خواستن و امثال آن، حکومت نیست. لذا حکومت دینی در اصل و در ماهیت حکومت بشری است، نه کمتر و نه بیشتر. و از این حیث باید مثل حکومت های دیگر باشد. آنگاه یکی از صفات این حکومت، دینی بودن آن است و این صفت از آنجاست که ماشین حکومتی در خدمت جامعه مؤمنان است.

ممکن است بپرسید که «مطابق تصویری که فوقاً از حکومت دینی ارائه شد، چه تفاوتی میان حکومت دینی و غیردینی خواهد بود؟» حقیقت این است که نباید انتظار داشت حکومت دینی لزوماً از حیث شکل با حکومت های دیگر فرق بین و بارزی داشته باشد. قرار نیست اگر در این عالم مردمان عاقل بر روی دو پا راه می روند، دینداران بر روی سرشان راه بروند، چه اشکالی دارد که مردم و جوامع دیگر هم در امر حکومت به همان شیوه های صحیحی رسیده



دیرکتیو (مدیریتی). جنبه مدیریتی، علمی و عقلایی است و دینی و غیردینی ندارد. لکن جنبه ارزشی می‌تواند دینی و غیردینی داشته باشد، گرچه اصول ارزشها (مثل عدل...) هم غیردینی‌اند و بلکه متکای دین هستند. همچنین ارزشها اگر به مصالح اجتماعی برگردند، و سبقت و خدمت‌شان به تعادل و قوام و بقای اجتماع مدنظر قرار گیرد، از ارزش اخلاقی بودن می‌افتند و صرفاً از دیدگاه جامعه‌شناسی و اقتصاد و... قابل مطالعه می‌گردند.

**نکته دوم:** دو سؤال اصلی و مهم در مورد حکومت مطرح است: الف - حکومت حق کیست؟ ب - شیوه حکومت کردن کدام است؟ اما شیوه حکومت، به مدیریت برمی‌گردد که چنانکه گفته شد امری است علمی و تجربی و عقلی. و باید از اندوخته تجارب آدمیان در این مقوله، بهره جست (العقل حفظ التجارب: مولا علی ع). اما حق حکومت، از دو منبع می‌رسد: خدا و مردم. لکن حق حکومت نمی‌تواند تماماً الهی باشد، چرا که در مقام نقد و مهار قدرت، مردم می‌باید بتوانند مستقلاً و بی‌احتیاج به اذن کسی (که خود را واجد منصب الهی حکومت می‌داند) قدرتمندان را نقد و قدرتمندان را مهار کنند. نقد قدرت، اگر به اذن قدرتمندار محتاج شود، آن نقد، هیچ‌گاه وجود خارجی نخواهد یافت. پس، نظارت بر حکومت، حق مردم است، آن هم حق پیشینی و بی‌اذن و وساطت هیچ قدرت و منبعی. اما این در صورتی است که قدرت را محتاج نقد و مهار بیرونی بدانیم و نظارت و نقد را جزء شیوه‌های صحیح حکومت منظور کنیم. و گرنه کسانی که فقط به عدالت درونی حاکم قائلند و آن را برای تعدیل حاکم و حکومت کافی می‌دانند، هیچ‌گاه دلیلی برای استفاده از آن حق و مشروعیت آن حق نخواهند دید. این نشان می‌دهد که حق حکومت و شیوه حکومت از هم جدا نیستند و برحسب شیوه حکومت حق مردم هم در عزل و نصب حاکم فرق خواهد کرد. دموکراسی یعنی شیوه‌ای از حکومت که نظارت مردم بر کار حاکمان را حق انسانی و غیر دینی مردم می‌داند. و آن نظارت را هم برای تصحیح کار حاکمان واجب و ضروری می‌شناسد. پس دموکراسی بر دورکن رکن استوار است حق حکومت و شیوه حکومت. و این دو از هم جدا نیستند. و در هر کدام که تغییری رخ دهد، دیگری را هم متأثر خواهد ساخت. لذا نمی‌توان شیوه‌های دموکراتیک حکومت را با حق پیشینی حاکمان و مشروعیت‌بخشی حاکم به جمیع نهادهای حکومتی و قائل نبودن به حقوق غیردینی مردم جمع کرد و بنا کردن یک حکومت دموکراتیک دینی، محتاج تأمل و تجدیدنظر در هر دو رکن حکومت دینی است، یعنی حق حکومت و شیوه حکومت.

**نکته سوم:** شرط لازم حکومت دینی، دیندار و دین‌خواه بودن مردم است.

۹. نقش روشنفکران در جوامع (و روحانیت در جامعه دینی بالاخص) همین جا روشن می‌شود. روشنفکران کارشان تأمین حاجات ثانویه است و مولدان فکر و هنر و نقد و نظرند و از این جهت زاهدان با حکومت که کارش تأمین حاجات اولیه است، جداست (نه لزوماً متضاد). حکومت البته از روشنفکران بهره می‌جوید و ناچار است تکیه‌گاه روشنفکری داشته باشد، اما در اصل و اساس، یک دستگاه خدمتگزار و بوروکراتیک است که پایگاه طبقاتی دارد و به هیچ رو کار روشنفکری (که منافع طبقاتی ندارد) نباید با کار و وظایف حکومتی درهم آمیخته شوند. اینجا باید از آن حدیث معروف بهره جست که می‌گوید:

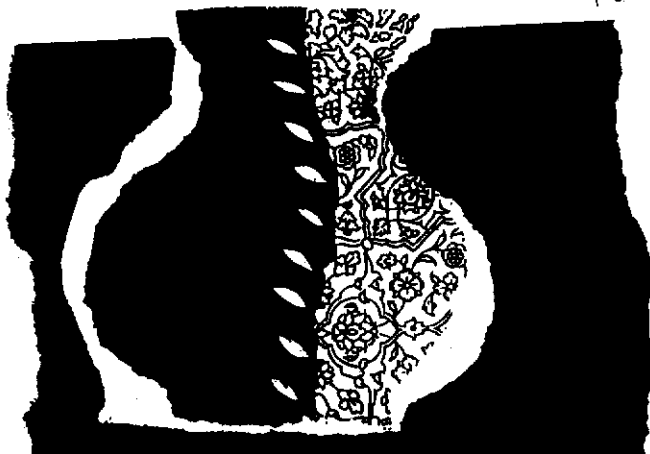
بهترین امیران آناند که به‌خلمت عالمان می‌روند و بدترین عالمان آناند که در خدمت امیران درمی‌آیند.

استقلال این دو باید حفظ شود. و حکومت نباید روشنفکر را مسخر و کارمند خود بخواد که در این صورت فکر و روشنفکری قدرت‌زده، دچار مسخ و اعوجاج می‌شود. استقلال عالمان از امیران، مربوط به حکومت‌های جائز نیست، بلکه ماهیت فکر و روشنفکری، استقلال از قدرت را اقتضا می‌کند و تأمین حاجات ثانویه، جز با این استقلال سامان و صورت نمی‌پذیرد. قدرت فرهنگی جامعه باید مستقل از «قدرت سیاسی» بماند و در صورت لزوم قدرت سیاسی را تصحیح و تعدیل کند و علاوه بر آن، تعالی و رشد معنوی جامعه را نیز تضمین نماید. روشنفکر حکومتی، روشنفکر نیست.

۱۰. چون سخن از آبادانی دنیا رفت، به منزلت تکمله و خاتمه سخن به این نکته اشاره می‌کنم که در معارف دینی، سخن از دم دنیا بسیار رفته است. صوفیان چندان در دم دنیا افراط کردند که دنیای ویران را بر دنیای آباد و مرگ را بر زندگی ترجیح دادند. چنین اندیشه‌ای البته با هیچ حکومتی نمی‌سازد و به همین سبب بر خاک اندیشه صوفیان نه علم رویید و نه سیاست. باید معنای «دنیای مذموم» را دریافت. به گمان بنده در روایات دینی ما «دنیای مذموم» دو معنا دارد: یکی گرفتار شدن به آفات فقر، و دیگری گرفتار شدن به آفات توانگری. «رها کردن دنیا» هم به این معناست که باید خود را از بند دنیا رها کرد. و «رها شدن از بند دنیا» یعنی رها شدن از بند فقر یا از بند غنا. کسی که به دلیلی از دلایل گرفتار دنیا و طبیعت است، به معنویت نمی‌رسد. «گرفتار طبیعت بودن» دو معنا دارد: یکی «مفتون دنیا بودن» و «نظر نکردن به ماورای طبیعت» و دیگری «محروم از دنیا بودن» که هر دو آنها مخل دینداری‌اند. همان‌قدر که فقر مخل پرواز روح است، بطر و تنعم سرفرانه و مفرط هم، چنین است. لذا باید حد نگهداشت. هم فقر کفر می‌آورد، هم استغنا موجب طغیان می‌شود. بر هر دو باید مهار نهاد. این، کار مشکل و مهم حکومت‌های دینی است که می‌خواهند فضای جامعه را برای پرواز جان، مساعد سازند و تعادلی به احوال اجتماع ببخشند که از هیچ سو بر روح، گرانی نکند و آنرا به اعوجاج نکشاند. ستم ناشی از فقر به اندازه ستم ناشی از غنا و رفاه، شقاوت‌انگیز و استخوانسوز است. هیچ‌کدام را به خاطر دین، نمی‌توان تحمل کرد. همین‌طور است رواج پارهای از گناهان که مخل عطف توجه به سوی خالق است. جامعه از آنها هم باید پیراسته باشد و گرنه سبکبالی مطلوب حاصل نخواهد شد.

خلاصه مطالب

نکته اول: حکومت دو جنبه دارد: الف - نورماتیو (ارزشی) ب -



**نکته چهارم:** حکومت دینی، اگر منبعث از دین و دینداری باشد، برای بقای خود، باید دین را هم حفظ کند، و الا تیشه به ریشه خود زده است. لذا، به نحو قهری حکومت منبعث از دین، وظیفه حفظ دین را هم به عهده خواهد گرفت.

**نکته پنجم:** دین به دو شاخه بزرگ ایمان و اعتقاد / عمل (اخلاقی و فقهی) تقسیم می‌شود. لذا حفظ دین هم به حفظ این دو شاخه تعلق می‌گیرد. اگر کفه عمل را در تعریف دین سنگین کنیم و حکومت دینی را حافظ عمل مردم و معلم اخلاقتان و ناظر بر گناه نکردنشان بدانیم، در آن صورت حکومتی فقهی بنا خواهیم کرد که مدارش تکلیف است و اجرای احکام را وظیفه اصلی خود و مردم می‌داند و دینی بودن را در گرو آن می‌شناسد. اما اگر دینی بودن فرد و جامعه را در درجه اول منوط به مؤمن بودن و ایمان داشتن بدانیم و ایمان را هم امری انتخابی و اکراه برنदार بدانیم، در آن صورت حفظ دین به حفظ ایمان برمی‌گردد، یعنی حکومت ملزم می‌شود که همواره صحنه جامعه را صحنه دعوت و انتخاب نگاه دارد. پس دو تعریف از دین و جامعه دینی، دو گونه معنی به حکومت دینی حافظ دین می‌دهد: اگر دین حقیقی مساوی با ایمان واقعی و بی‌اکراه باشد، جامعه‌ای دینی خواهد بود که چنین انتخاب و ایمانی در آن میسر باشد و حکومتی دینی شمرده خواهد شد که چنان فضایی را در جامعه حفظ کند، یعنی پاسدار ایمان حُر و انتخابی و تجربه ذوق ایمانی باشد.

اما اگر دینداری را مساوی با عمل به احکام بدانیم و دینی بودن جامعه دینی را از روی فروع فقهی تعریف کنیم، آنگاه حکومت دینی، حکومتی است متکی به تکلیف فقهی و حافظ چهره فقهی اجتماع. اگر هم دین را مساوی ایمان و عمل با هم بدانیم، باید معلوم کنیم تقدم با کدام است؟ با عمل یا با ایمان؟ علی‌ای حال، حکومت دینی از آن نظر که دینی است عبارت است از حکومت منبعث از دینداری و حافظ دینداری. همه سخن در معنا و تعریف حقیقی دین است. حکومت اعم از فقهی و غیرفقهی همواره حکومت بر اجسام است و بس. و تازه در حکومت فقهی هم، اولاً فقه به مقررات حقوقی می‌پردازد، نه برنامه‌ریزی و ثانیاً در عرصه حقوق هم فقط داور است، نه منبع. یعنی همه قواعد لازم را از آن بیرون نمی‌توان آورد، بلکه آن قواعد باید با احکام فقهی منافات نداشته باشند.

**نکته ششم:** فقه سر تا پا علمی دنیوی است، چون اولاً متکفل صحت و فساد ظاهری اعمال است و ثانیاً انواع حيله‌ها در آن راه دارد. و این شأن هر نظام حقوقی بشری است. لذا حکومت فقهی، سراپا حکومتی دنیوی است و نمی‌باید به بهانه تأمین آخرت، از ناکامیهای دنیایی‌اش چشم پوشید، چرا که آن را جز برای دنیا نساخته‌اند و اگر کاری در دنیا از آن بر نیاید، به طریق اولی کاری در آخرت هم از آن ساخته نیست.

**نکته هفتم:** حکومت، نیازهای اولیه مردم را رفع می‌کند تا خود مردم بتوانند به نیازهای لطیفتر و معنویتر برسند و گرفتار نان و مسکن و جامه و دارو نباشند. دین از حاجات لطیف روح آدمی است. لذا حکومت دینی آن است که دنیای مردم دیندار را چنان تأمین کند که بتوانند دین بورزند. یعنی بتوانند در راز هستی حیرت کنند، و خدا را بهتر بشناسند، و توشه معاد بگیرند، و ارزشهای اخلاقی عالی چون ایثار و فضل را محقق سازند. آدمیان گرفتار نان و آب، خدایشان هم خدای نان‌آور است و این خدا کجا و خدای عارفان و پیامبران

کجا؟ پس وظیفه اصلی حکومت دینی زنجیرگشایی از پای روح است برای پرواز آن. سهم جسم را دادن است تا مزاحم روح نگردد. به عبارت دیگر، دینداران باید روزشان آباد باشد تا شب بتوانند تهجد ورزند، نه اینکه شب تهجد ورزند تا در روز کاسبان و تاجران و معلمان خوبی باشند.

**نکته هشتم:** دخالت اصلی و اولی حکومت در تأمین حاجات اولیه است تا خود مردم، به نحو خودجوش به فکر حاجات ثانوی بیفتند (مثل علم، هنر، دین... و در تأمین‌شان بکوشند. حال در این جا راهها از هم جدا می‌شود. عده‌ای حاجات ثانوی را تعیین یابنده از ناحیه حاجات اولیه می‌دانند (همان نظریه مبتنی بودن روینا بر زیرینا... و عده‌ای دیگر حاجات ثانوی را مستقل از حاجات اولیه می‌دانند. گروه اول ناچار توتالیتر می‌شوند و گروه دوم غیرتوتالیتر. در جامعه‌ای که سرنوشت هنر و علم... آدمیان هم توسط حکومت تعیین شود، دموکراسی جایی نخواهد شد. دموکراسی مبتنی است بر استقلال ذاتی حاجات ثانوی از حاجات اولیه.

**نتیجه:** حکومت دینی آن نیست که روش مدیریتش دینی باشد. چرا که روش هیچ‌گاه دینی نمی‌شود.

حکومت دینی آن نیست که فقط احکام فقهی را تحکیم و اجرا کند، چرا که عمل محض، ملاک دینداری محسوب نمی‌شود.

حکومت دینی آن نیست که مسبوق به تکلیف حکومتی دینداران و حقوق شرعی حاکمان باشد، چرا که حکومت می‌باید بر حق غیردینی مردم هم تکیه بزند.

حکومت دینی آن نیست که ایمان را به زور در دلها بنشانند، چرا که دین اکراه بردار نیست.

حکومت دینی آن نیست که ماهیتش با حکومت‌های دیگر فرق داشته باشد، چرا که ماهیت حکومت همه جا یکی است.

حکومت دینی آن نیست که جسم مؤمنان را رها کنند و به روحشان پردازد، چرا که سلامت روح منوط و مسبوق به سلامت جسم است.

حکومت دینی آن نیست که مردم را به جبر به بهشت ببرد، چرا که بهشت رفتن، به نیت و میل و ایمان باطنی خود آدمیان بستگی دارد.

پس ناچار حکومت دینی آن است که منبعث از حق غیردینی یا تکلیف غیرحکومتی مردم دیندار باشد، برای مدیریت و نقد قدرت، و وظیفه‌اش آن است که اولاً حاجات اولیه مردم را تأمین کند (به روشهای عقلایی و تجربی) تا از تنگناهای مادی برهند و بگذرند و مجال پرداختن به ارزشها و حاجات لطیفتر معنوی، و از جمله ایمان آوردن آزاد را پیدا کنند و ثانیاً صحنه جامعه را صحنه دعوت به دین و امکان انتخاب آزاد ایمان نگاه دارد.

**یادداشتها**

\* این نوشتار متن تحریر شده گفتاری است که در سمینار «دین و حکومت» انجمن مهندسين به تاریخ ۷۴/۴/۸ ایواد شده است.

۱. این دست‌کم یکی از خواص و آثار زکات است که با آن حيله فقهی زایل می‌شود. اگر زکات را صددرصد یک مالیات حکومتی بشماریم، و هیچ اثر اخلاقی را بر آن مرتب بشماریم در آن صورت حکم بر دنیوی بودن آن، روشنتر و راست‌تر می‌شود.

۲. در مورد حداقلی بودن نقش فقه و تفاوت حکم فقهی و برنامه عملی در جاهای دیگر مشروحتر سخن گفته‌ام. نگاه کنید به «خدمات و حسنات دین» و «آنکه به نام بازرگان بود نه به صفت» در مجله کبان شماره‌های ۲۶ و ۲۳.