

سید مرتضی آوینی در کتاب «مبانی حکومت دینی» می‌نویسد: «یادم هست آن روزها که تازه انقلاب اسلامی پیروز شده و برای نخستین بار عنوان «جمهوری اسلامی» برای این نظام تازه‌ای که همچون ثمره سیاسی انقلاب تلقی می‌شد بر سر زبان‌ها افتاده بود. یکی از نویسندگان سیاسی صاحب شهرت که بعدها سر از لس‌آنجلس درآورد، من باب تشکیک در امکان تحقق چنین نظامی به این استدلال آویزان شده بود که «اصلاً جمهوری اسلامی دیگر چه صیغه‌ای است؟ اینکه جز یک ترکیب موهوم بیش نیست و... مگر جمع این دو - جمهوریت و اسلامیت - ممکن است؟» در مقاله حاضر که تحلیلی است راجع به مبانی حکومت دینی در آراء آوینی و جملات او در داخل گیومه آمده، نویسنده کوشیده مهم‌ترین سرفصل‌های مورد نظر وی را تفکیک کرده و به بحث بگذارد.

## جمع اسلامیت و جمهوریت در نظر شهید آوینی مریم مهدوی

# حقیقت جمهوری اسلامی در دنیای جدید...

بگذریم از آنکه اگر حقیقتش را بخواهیم، تعبیر «دموکراسی» نیز کاملاً موهوم است و اگر در مواجهه با این تعبیر برای عقل متعارف پرسشی پیش نمی‌آید، به آن علت است که بشر امروز در مسیر فرهنگ غرب است و اسیر در نظام پیچیده فراگیری که به او اجازه نمی‌دهد که بیرون از اعتبارات ذهنی و کاملاً انتزاعی دنیای جدید ببیند. آوینی برای این که این مفهوم را باز کند به بخشی از مقدمه کتاب «مدل‌های دموکراسی» نوشته دیوید هلد بسنده می‌کند و می‌نویسد:

«دموکراسی به معنی نوعی از حکومت است که در آن به خلاف حکومت‌های موناشری و اشرافی، مردم حکومت می‌کنند. «حکومت به وسیله مردم» شاید مفهومی عاری از ابهام به نظر آید، اما ظواهر، همیشه گمراه‌کننده اند و تاریخ اندیشه دموکراسی پیچیده و حاکی از دریافت‌های متضاد است. عرصه‌های عدم توافق بسیار گسترده است، و در واقع هر یک از اجزاء عبارت فوق، دشواری‌های مربوط به تعریف را به همراه دارد. واژه‌های «حکومت»، «حکومت به وسیله مردم» به چه معناست؟ اگر از ابهامات موجود در واژه «مردم» آغاز کنیم، می‌توان پرسید: «چه کسانی را باید «مردم» قلمداد کرد؟ چه نوع مشارکتی برای آنها در نظر گرفته شده است؟ شرایط مفروض برای هدایت به مشارکت کدام‌اند؟ آیا انگیزه‌ها و ضد انگیزه‌ها، یا هزینه‌ها و منافع مشارکت می‌تواند برابر باشد؟» از نظر آوینی، واژه «حکومت» مسائل بسیاری از این قبیل را برمی‌گزیند:

حوزه حکومت را تا چه اندازه گسترده یا محدود می‌توان در نظر گرفت؟ یا عرصه مناسب برای فعالیت دموکراتیک را چگونه می‌توان تعیین کرد؟ اگر «حکومت» مفهوم «سیاسی» را در خود جای می‌دهد، منظور از آن چیست؟ آیا به مفهوم نظم و قانون است؟ مناسبات میان ایالت‌هاست؟ اقتصاد است؟ عرصه داخلی یا خصوصی است؟ آیا عبارت «حکومت به وسیله مردم» متضمن اجبار در اطاعت است؟ آیا فرامین «مردم» باید اطاعت شود؟ جای اجبار به اطاعت، و حق اختلاف عقیده کجاست؟ برای کسانی که آشکارا و فعالانه در زمره «مشارکت‌کنندگان» قرار ندارند، چه سازوکاری در نظر گرفته شده است؟ دموکراسی‌ها تحت چه شرایطی حق دارند اگر قائل به وجود چنین شرایطی باشیم علیه گروهی از مردم، یا کسانی که خارج از دایره حکومت مشروع قرار دارند به زور متوسل شوند.

چگونگی حضور مردم در حکومت‌ها بوده است و بنابراین، در ترکیب «جمهوری اسلامی»، صفت اسلامیت نمی‌تواند به تبیین و تعریف بیشتر معنای این ترکیب مددی برساند و... خواه ناخواه آنچه در عمل پیش خواهد آمد، وضعیت غیر مشخص چون حکومت پاکستان خواهد داشت که یکی از بدترین انواع دموکراسی است. گذشته از آنکه «جمهوریت» همان «دموکراسی» نیست و بنابراین، آنان که قصد دارند با استفاده از این تعابیر بیان مقصود کنند، بهتر است نخست در حدود این تعابیر و نسبت آنها با یکدیگر بحث کنند.»

آوینی، بر این باور است که «جمهوری اسلامی» تعبیری نیست که از انضمام این دو جزء «جمهوریت و اسلامیت» حاصل آمده باشد و چنین دریافتی از همان آغاز بر یک اشتباه غیر قابل جبران بنا شده است. «جمهوری اسلامی» تعبیری است که بنیانگذار آن برای «حکومت اسلامی، آن‌سان که دنیای امروز

«جمهوری اسلامی» همچون ثمره سیاسی انقلاب اسلامی ایران، مفهومی نیست که از انضمام این دو جزء - جمهوریت و اسلامیت - حاصل آمده باشد و بنابراین، با تحقق رابطه این دو جزء با یکدیگر نیز قابل شناخت نیست. به عبارت روشن‌تر، «اسلامیت» در جهان امروز همچون صورتی از یک نظام حکومتی، تعریف نشده و موهوم است، حال آنکه «جمهوریت» چنین نیست.

استطاعت قبول آن را دارد» ابداع کرده است و تعبیر جمهوری اسلامی اگرچه حد و رسم این نظام را تبیین می‌کند، اما در عین حال از اظهار ماهیت و حقیقت آن عاجز است. ذهن انسان امروز به مجرد مواجهه با تعبیر «جمهوریت»، متوجه پارلمنتاریسم و انواع دموکراسی می‌شود، و اما در مواجهه با تعبیر «اسلامیت» هیچ مصداق روشن و یا تعریف معینی نمی‌یابد، چرا که اسلام، به مثابه یک نظام حکومتی، بر هیچ تجربه تاریخی از دنیای جدید استوار نیست. تجربه تاریخی صدر اسلام از اول نیز صورتی مدون ندارد و در نسبت با انواع نظام‌های حکومتی در دنیای جدید تعریف نشده است.

ثمره سیاسی انقلاب آوینی، در این مقاله این پرسش را پیش می‌کشد که بعد از چندین سال که از روزهای اولیه انقلاب می‌گذرد یک بار دیگر سخن از انتزاع و انفصال این دو امر از یکدیگر می‌رود؛ هر چند امروز به صورتی دیگر، به زعم وی، متادان این انفصال اگر چه این بار ترکیب این معنا را غیر ممکن شمرده‌اند و از اصل عقلی امتناع تناقض نیز سوء استفاده نکرده‌اند، اما باز هم بی‌محابا، قاعده پراهن خویش را بر انتزاع این دو مفهوم از یکدیگر نهاده‌اند. به عبارت دیگر، این دو ترکیب هنوز هم تعریف نشده و موهوم است.

او می‌نویسد: «این سخن در هر شرایط دیگری اگر طرح می‌شد، خود را چنین موهوم و غرض‌آلود نمی‌نمود که امروز... امروز که طرح انفصال و انفکاک این دو مفهوم از یکدیگر بر یک سابقه فرهنگی - و باز هم غرض‌آلود - بنا شده که چون دم خروس از زیر پیراهن صاحب سخن بیرون زده و اغراض او را آشکار می‌کند؛ نسبت حقیقت، اصالت دادن به متدلوزی علوم تجربی در برابر تعقل و تفکر نظری و تفقه، عجز فقه از جواب‌گویی به اقتضانات زمان، تقابل و تعارض مدیریت فقهی و مدیریت علمی، قبض و بسط تئوریک یک شریعت و... از این قضایا. اگر این تئوری باقی‌ها را با حمایت بی‌دریغ از جریان‌های رسوای غرب‌زده روشنفکری و نفی ولایت مطلقه فقیه که پرچم سیاسی این جماعت است جمع کنید، دیگر برای تشخیص افق و غایت این سخن‌ها چندان دچار سردرگمی نخواهید شد. غایت لامحال این راه تغییر ماهیت نظام است، از طریق انحلال اسلامیت نظام در جمهوریت آن... و آیا این همان امری است که این جماعت می‌خواهند؟ نمی‌دانم.»

همچنین می‌افزاید: «جمهوری اسلامی، علی‌رغم آنکه از چهل و چند سال پیش به این سو حکومت پاکستان، خود را به آن منتسب می‌دارد، بدون تردید تعبیری کاملاً بدیع و بی‌سابقه است. خواهم گفت که «جمهوری اسلامی» همچون ثمره سیاسی انقلاب اسلامی ایران، مفهومی نیست که از انضمام این دو جزء جمهوریت و اسلامیت حاصل آمده باشد و بنابراین، با تحقق رابطه این دو جزء با یکدیگر نیز قابل شناخت نیست. به عبارت روشن‌تر، «اسلامیت» در جهان امروز همچون صورتی از یک نظام حکومتی، تعریف نشده و موهوم است، حال آنکه «جمهوریت» چنین نیست. تجربه‌های سیاسی دنیای جدید، علی‌الخصوص در این سه قرن اخیر، تماماً در جهت و تبیین

## حکومت مردم

به‌زعم آوینی، عرصه‌های بالقوه عدم توافق به همین جا ختم نمی‌شود. زیرا از یونان باستان تا اروپای معاصر و آمریکای شمالی نیز در زمینه شرایط یا پیش‌نیازهای موفقیت «حکومت به‌وسیله مردم» عقاید اساساً متفاوتی ابراز شده است. به عنوان مثال، آیا مردم باید قبل از آنکه دموکرات شوند، سواد بیاموزند؟ آیا برای حفظ دموکراسی، حد معینی از ثروت اجتماعی ضرورت دارد؟ آیا در شرایط جنگ یا وضع اضطراری ملی، می‌توان دموکراسی را حفظ کرد؟ اینها و انبوه مسائل دیگر، حاکی از آن است که معنی دموکراسی هنوز تثبیت نشده، و احتمالاً هیچگاه تثبیت نخواهد شد. ریشه «دموکراسی» دو واژه «دموس» به مفهوم مردم و «کراتوس» به مفهوم حکومت است. به مجرد مواجهه با این سؤال که «مردم کیستند؟ و مراد از این مردمی که قرار است حکومت کنند چیست؟»، تعبیر «دموکراسی» به یک لفظ مبهم و مبهم مبدل خواهد شد. علی‌الظاهر وجه تمایز دموکراسی از غیر آن «تکثر قوای سه‌گانه و وجود پارلمان» است، حال آنکه، اصلی‌ترین مشخصه‌ای که دموکراسی را از غیر آن تمیز می‌بخشد قوانین موضوعه بشری است. در حکومت دموکراتیک، بشر خویشتن را همچون مبدأ منشأ وضع قوانین می‌شناسد و بنابراین، چه‌بسا تکثر قوا و پارلمان وجود پیدا کنند، اما دموکراسی محقق نشود. یعنی آن صفت ذاتی که تا تحقق نیابد، دموکراسی کاملاً محقق نخواهد شد. همین است که حق وضع قوانین را علی‌الاصاله به بشر عقل مشترک همگانی بسپاریم. و اگر سخن از امتناع جمع دموکراسی و حکومت دینی می‌رود در همین جاست، چرا که حکومت دینی قوانین اساسی خویش را، از دین اخذ می‌کند، نه از عقل مشترک بشری. هم از این رو است که آوینی می‌گوید: «اگر از این تمایز ذاتی صرف نظر کنیم، حکومت دینی با ظاهر «نهادهای قانونی مدنی» و حتی «تکثر قوای سه‌گانه» منافاتی ندارد.»

مراد آوینی آن نیست که مشروعیت حکومت اسلامی را از لایه‌لای نظریه‌های سیاسی دنیای جدید و یا نهادهای قانونی حکومت‌های دموکراتیک بیرون بکشیم، بلکه این تقابل و تطابق که حکومت اسلامی را در برابر مشهورات و مقبولات سیاسی دوران جدید قرار می‌دهد از آن جهت ضروری است که به‌ناچار، مردم هر عصر جز با احکام و اعتبارات منطقی همان عصر نمی‌اندیشند و هر حقیقت تازه و بی‌سابقه‌ای را نیز جز در قیاس با همان احکام و اعتبارات مقبول و مشهور ادراک نمی‌کنند. از لحاظ نظری، آنچه که موجد انقلاب‌های قرن‌های هفدهم و هجدهم اروپا و آمریکاست «نظریه میثاق اجتماعی» است که بیشتر از همه توسط «لاک و روسو» بسط و تبیین یافته است. بر اساس این نظریه، جامعه بشری بر اساس میثاقی که غایت آن تأمین منافع مردمان است به وجود آمده و بنابراین،

## «جمهوری اسلامی» تعبیری است که بنیانگذار آن، برای «حکومت اسلامی آن‌سان که دنیای امروز استطاعت قبول آن را دارد» ابداع کرده است و تعبیر جمهوری اسلامی اگر چه حد و رسم این نظام را تبیین می‌کند، اما در عین حال از اظهار ماهیت و حقیقت آن عاجز است.

در تقابل با این اعتقاد قرون وسطایی که حکومت را همچون حق الهی پاپ و سلاطین می‌انگاشت قرار می‌گیرد. اگر روشنفکران غرب‌گرایی چون میرزا ملکم خان در برابر استبداد قاجاریه راه نجات را نه در نفی سلطنت، بلکه در وجود قانون می‌دانستند، همین جاست که نظریه قرارداد اجتماعی ذاتاً در تعارض با سلطنت موروثی نیست و سلطان می‌تواند مشروط بر آنکه به قوانین موضوعه عقل مشترک همگانی گردن بگذارد، همچنان در رأس حکومت باقی بماند، چنان‌که در مشروطه سلطنتی چنین است.

به‌باور آوینی «بعضی از احزابی که سابقه مبارزه با رژیم سلطنتی ایران را داشتند نیز در جریان انقلاب اسلامی، و حتی تا آخرین روزهای پیش از پیروزی، ثمره انقلاب مردم ایران را بیش از این نمی‌خواستند که اختیارات شاه ایران در یک دموکراسی قانونمند، همچون حکومت انگلیس، محدود شود. این امر بی‌شبهت به موضع و موقع پرنس ملکم خان در برابر استبداد مطلق قاجاریه نیست. او فی‌المثل در «کتابچه غیبی» که خطاب به میرزا جعفرخان مشیرالدوله نگاشته و شامل بیست‌وهفت ماده قانونی است، در فقرات پنجم و ششم و هفتم و هشتم از قانون اول، قصد دارد که ناصرالدین شاه را به طرف تأسیس یک نهاد قانونگذاری بکشاند:

فقره پنجم اختیار وضع قانون و اختیار اجرای هر دو حق شاهنشاهی است.  
فقره ششم اعلیحضرت شاهنشاهی این دو اختیار را به توسط دو علیحده معمول می‌دارد.

فقره هفتم اجرای قانون و اداره «امور» حکومت بر عهده مجلس وزراست.

فقره هشتم وضع قوانین بر عهده مجلس تنظیم است. تصویری هم که از حکومت دینی در نزد غربی‌ها و غرب‌زدگان وجود دارد، ارجح به تجربه‌های تاریخی است که غرب در تنوع‌گرایی پاپ‌ها و سلاطینی چون لویی چهاردهم از سر گذرانده است. لویی چهاردهم خود را ظل‌الله و خدای مجسم می‌دانست و اگر همچون فراعنه ادعای خدایی نمی‌کرد به آن علت بود که زمانه چنین اقتضایی نداشت. پاپ‌ها نیز، با عنایت به سابقه تاریخی اعتقاد مسیحیان به تثلیث و حلول مسیح، آمادگی داشتند تا مشیت خود را بدل از مشیت مطلق خدا بگیرند... و چنین بود.»

انقلاب‌های دیگری نیز که در جهان امروز و با رجوع به صورت سیاسی اومانیسم روی داده است، یا همچون انقلاب‌های چین و روسیه، هویتی سوسیالیستی داشته و یا منشأ گرفته از ایدئولوژی ناسیونالیسم بوده است. موجد این انقلاب‌ها، از لحاظ نظری،



صورت‌های سیاسی اومانیسم بوده است. بنابراین، کاملاً طبیعی است اگر ثمره این انقلاب‌ها نیز، پس از پیروزی، یکی از صورت‌های معدود نظام‌های حکومتی شناخته شده در جهان امروز باشد... و اما باید دید که موجد انقلاب اسلامی ایران چه بوده است.»

## مردم و قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی علی‌الخصوص بعد از تشکیک‌هایی که هیوم بر آن وارد آورد اکنون در خود غرب هم پذیرفته نیست، اما حقیقت این است که رد یا قبول نظریه میثاق اجتماعی، تأثیری در نتیجه بحث ما ندارد. مهم این است که با غلبه اومانیسم بر عقل متعارف بشری، خواه‌ناخواه تبعات ضروری بین واقع در حیطه سیاست نیز به فعلیت می‌رسیده است: دموکراسی یا حکومت مردم. اومانیسم مذهب اصالت بشر است و «مردم» لفظی است که برای بشر در حیثیت جمعی اصطلاح شده است. پدیدایی نظریه قرارداد اجتماعی درست یا غلط یک ضرورت تاریخی است که زمینه تحولات سیاسی دنیای جدید را فراهم می‌آورد، چنان‌که ما کیاولیسم نیز زمینه تغییر مفهوم کلی «سیاست» و «ابطه» حاکمان و مردم را آماده می‌کند. دنیای جدید از هر لحاظ به مرجع و مقتدای خویش تمدن آتن می‌نگرد و در حیطه سیاست نیز نظریات سیاسی دنیای جدید با رجوع به دموکراسی آتنی صورت می‌پذیرد. لیبرال دموکراسی و مارکسیسم، دو صورت متفاوت از حکومت مردم هستند که البته هنوز هم این دو سه قرن تجربه تاریخی، نتوانسته است کمکی به تبیین و تعیین مفهوم «مردم» بکند.

هم از این رو است که آوینی می‌پرسد: «موجد انقلاب اسلامی، چیست و مرجع آن برای تشکیل حکومت کدام است؟ اگر علل موجد انقلاب اسلامی ایران هیچ‌یک از عللی نیست که انسان این روزگار را به تحکرات سیاسی و ایجاد انقلاب کشانده است، آیا می‌توان انتظار داشت که ثمره پیروزی انقلاب اسلامی یکی از حکومت‌های شناخته شده دنیای جدید باشد؟ آیا این انتظار، توقعی معقول است که ما پس از پیروزی انقلاب اسلامی، برای تشکیل حکومت، به دولت شهر آتن در قرن پنجم قبل از میلاد بنگریم؟»

شاید بتوان چنین گفت که مرجع ما برای تشکیل حکومت نمی‌توانست هیچ‌یک از تجربیات تاریخی بشر، جز حکومت مدینه در صدر تاریخ هجری باشد، چرا که موجد انقلاب اسلامی نیز، از لحاظ نظری، نظریه ولایت فقیه بود که بنیانگذار جمهوری اسلامی، آن را در کتاب «ولایت فقیه» طرح و تفسیر کرده است. پس هنگامی که نه در علل نظری ایجاد و نه در مرجعیت تاریخی، فی‌مابین انقلاب اسلامی و انقلاب‌های دیگری که در دنیای جدید رخ داده است اشتراکی وجود ندارد، به طریق اولی نمی‌توان انتظار داشت که این اشتراک در نظام حکومتی برخاسته از انقلاب اسلامی پیدا شود. آوینی، معتقد است که وجه تمایز و تفاوت نظام‌های دموکراتیک را از غیر آن نباید در وجود پارلمان و یا تکثر قوای سه‌گانه پیدا کرد. پارلمان و نهادهای دیگر وسایلی هستند در خدمت عقل مشترک عمومی و اعمال اراده همگانی، و اگر نه، نفس قانون چیزی نیست که در غرب و در روزگار جدید ابداع شده باشد و زمینه وجود مجالس شورا و نهادهای مجزای اجرایی و قضایی، در همه اعصار تاریخ بشری وجود داشته است.

## حکومت اسلامی چیست؟

در کتاب «ولایت فقیه» نیز حضرت امام خمینی (ره) بعد از بیان ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، آن‌گاه که به تبیین وجوه تمایز این نظام از دیگر حکومت‌ها می‌پردازد، با صراحت بر همین امر تأکید می‌ورزد: حکومت اسلامی هیچ‌یک از انواع طرز حکومت‌های موجود

علمای اهل کلام می‌پیمایند، به همین نتیجه رسیده است. او می‌گوید که سنت‌گذار یا مرجع سنت که پیامبر باشد، باید اطاعت خلیفه‌ای را که تعیین کرده است بر پیروان خویش واجب کند و استخلاف «جان‌شینی» نیز از غیر از این جهت، و یا اجماع اهل سابقه، ممکن نیست؛ و مرادش از «اهل سابقه» خبرگانند. زمامداری که در این مقام واقع می‌شود، باید دارای سیاست مستقل و عقل اصیل و اخلاق شریف شجاعت و عفت و حسن تدبیر و عارف به شریعت باشد... و مردم جمیعاً بر او اتفاق حاصل کنند. شیخ‌الرئیس نیز بر این عقیده است که حق ولایت و حاکمیت برای زمامداری که جان‌شین پیامبر خدا می‌شود، معلول بیعت و اتفاق مردم نیست، اگرچه این بیعت شرطی است که تا محقق نشود حاکمیت و خلافت ظاهری فعلیت پیدا نمی‌کند. ولایت از طریق انتصاب و یا اجماع اهل سابقه خبرگان و احراز صفاتی که صلاحیت ولایت به وجود آنها در فرد بازمی‌گردد، اثبات می‌شود.»

#### عنینت سیاست و دیانت

آوینی معتقد است «حقیقت جمهوری اسلامی نه تنها در دنیای جدید یعنی در دنیایی که از رئالسانس به این سو و با نفی دین و

نیست... حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی مردم است.

فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است. در اینکه نمایندگان مردم یا شاه در این گونه رژیم‌ها به قانون‌گذاری می‌پردازند؛ در صورتی که قدرت مقننه و اختیار شرع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانون‌گذاری که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند.

مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن، کار حکومت را آسان نموده و آن را به خود مردم متعلق کرده است.

ارکان عملی نظریه ولایت فقیه که تنها صورت ممکن تأسیس حکومت اسلامی است، در مقیاس با انواع دیگر حکومت‌هایی که در دنیای جدید پدید آمده‌اند در همین گفتار کوتاه بیان شده است. «شاید بتوان گفت، رئوس آنچه در این بخش مورد بحث واقع شده از این قرار است: حکومت اسلامی، حکومت قانون است و در آن نه تنها اختیار تشریحی و تقنینی با حاکمان نیست، بلکه رأی اشخاص حتی رسول اکرم (ص) در حکومت دخالتی ندارد. همه محکوم اراده

الهی هستند و اختیارشان محدود و مشروط است به احکام و قوانین اسلام که از طریق رسولان امین وحی نزول یافته است... و اما اگر چه اختیار تشریح و حق تقنین مختص به خداوند است، ضرورت وجود مجالس قانون‌گذاری نه از جنبه تأسیسی، بلکه از جنبه تطبیقی از میان نخواهد رفت. شور در تطبیق احکام و قوانین اساسی اسلام نسبت به مصادیق آنها، حکمتی است که وجود مجلس شورا را در حکومت اسلامی توجیه می‌کند.

از منظر آوینی، نسبت و تعلق این حکومت به مردم از طریق توافقی است که آنان را برای قبول قوانین اسلام و عمل به آن آماده کرده است و این توافق از طریق بیعت انجام می‌شود. نکته ظریفی که در اینجا وجود دارد آن است که بیعت یا انتخاب مردمی اگر چه شرط لازم و مطلق احراز مقام ولایت نیست، اما شرطی است که ولایت یا حاکمیت را به فعلیت می‌رساند، چنان‌که تجربه تاریخی خلافت علی (ع) به آن اشاره دارد. بیعت مردم با او بعد از مرگ عثمان، ولایتی را فعلیت بخشید که پیش از این در غدر خرم از جانب خدا و به دست رسول الله به آن انتصاب یافته بود. یعنی احراز صلاحیت برای ولایت اگر چه با بیعت یا انتخاب مردم به اثبات نمی‌رسد، اما این هست که تا اتفاق جمهور مردم نباشد، ولایت، صورتی بالفعل نمی‌یابد. آوینی برای تفسیر بیشتر این بحث، چنین مثال می‌زند: «ابوعلی سینا در فصل «خلافت» از کتاب «شفا» از طریق استدلال عقلی و از غیر طریق‌هایی که به طور معمول محدثین و

دین است و تصور حکومت دینی بر این تصور مقدماتی مبتنی است که دین تشریحی حائز شمولیتی است که حیطه سیاست را نیز شامل شود... و این عین واقعیت است.»

«عنینت سیاست و دیانت» در نزد آوینی به این معناست که تحقق دین ضرورتاً با تحقق نظام حکومتی خاصی که ثمره آن است ملازم است. چگونه است که این حکم فی‌المثل درباره صورت عبادی دین کاملاً بدیهی است و کسی توقع نمی‌برد که دینی را بپذیرد، اما به فرایض عبادی ملازم با این قبول، گردن نگذارد، اما درباره صورت سیاسی دین این حکم، همین قدر بدیهی به نظر نمی‌آید؟ چرا چنین است؟

آوینی در پاسخ می‌گوید: «علت این امر آن است که دنیای جدید دین را همچون امری کاملاً سوژکتیو (subjective) و مبین رابطه فردی شخص با مفاهیم و عوالمی می‌بیند که در درون او وجود دارند، خواه این عوالم و مفاهیم خدا، غیب، فرشتگان، شیطان و غیره وجود خارجی داشته باشند یا نه. در غرب دین متعلق به یک نیاز شخصی و کاملاً سوژکتیو است و بنابراین، به بهانه وجود نیازی چنین، وجود هر نوع دینی توجیه پذیر است، چنانکه امروز در جوامع غربی از «انسان و حیوانات» گرفته تا «خود»، «فردیت و جنسیت»، و حتی «شیطان» را آزادانه می‌پرستند. جزء دوم این حکم که «انسان آزاد است هر دینی را که می‌خواهد اختیار کند» آن است که «اگر هم می‌خواهد، هیچ دینی را اختیار نکند». و این جزء دوم خواه‌ناخواه، از جزء اول اهمیت بیشتری دارد و پیروان بیشتر.»

«نسبت حقیقت» صورت جدیدی است که همان سوسفسطایی‌گری که در آن ظهور پیدا کرده و با غلبه این حکم بر عقل متعارف بشری است که این تلقی جدید از دین و دینداری پدیدار می‌شود. با غلبه نسبت حقیقت، دیگر بشر از مطلق حقیقت و حقیقت مطلق پرسش نمی‌کند و نشانه این غلبه، ایمان آوردن به «باورهای ذاتاً پارادوکسیکال» و متناقض است، و از جمله این باور که «انسان آزاد است هر دینی را که می‌خواهد اختیار کند» که در ذات خویش نفی دین و دینداری را نهفته دارد. دین

و دینداری، نشانه جست‌وجو برای وصول به حقیقت است و تنها انسانی به این حکم ایمان می‌آورد که دیگر در جست‌وجوی هیچ حقیقتی نیست. این باورهای ذاتاً متناقض، نشانه‌ای است آشکار بر بیماری بشر امروز. این باورها در همه جای زندگی بشر امروز پراکنده‌اند: اینکه انسان‌ها «آزادی» را در بندگی هر چه بیشتر نفس اماره می‌بینند و یافی‌المثل آمریکا برای حفظ صلح، با هر کشوری که به بندگی او گردن نمی‌گذارد به جنگ برمی‌خیزد، و قس علی‌هذا. به‌زعم آوینی، پذیرش شریعت اسلام، چه بدانند و چه ندانند، ملازم با قبول این حکم است که «شریعت اسلام می‌تواند در صورتی از یک نظام سیاسی که منشأ گرفته از آن است، به تأسیس حکومت بپردازد». «شریعت همچنان که دارای حیثیتی عبادی است، حیثیتی سیاسی نیز دارد و این دو حیثیت، خواه‌ناخواه، ملازم با یکدیگر و انفکاک‌ناپذیر هستند.

#### صورت حکومت اسلامی

در نظر آوینی ولایت فقیه، تنها صورتی است که حکومت اسلامی به خود می‌گیرد و این از حقایق است که تصور آن موجب تصدیق می‌شود و نیاز به استدلال ندارد. این ولایت پیش از مرحله تأسیس حکومت، خودبه‌خود فعلیت و تحقق دارد، چرا که فرد متعهد نسبت به دین فطرتاً برای استضائه احکام عملی دین به مرجع رجوع می‌کند که او را اعلم و اعرف در شریعت می‌شناسد و بنابراین، تقلید یک رواج کاملاً فطری و



آوینی می‌پرسد: «موجد انقلاب اسلامی چیست و مرجع آن برای تشکیل حکومت کدام است؟ اگر علل موجد انقلاب اسلامی ایران هیچ‌یک از عللی نیست که انسان این روزگار را به تحرکات سیاسی و ایجاد انقلاب کشانده است، آیا می‌توان انتظار داشت که ثمره پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از حکومت‌های شناخته‌شده دنیای جدید باشد؟ آیا این انتظار توقعی معقول است که ما پس از پیروزی انقلاب اسلامی، برای تشکیل حکومت، به دولت‌شهر آن در قرن پنجم قبل از میلاد بنگریم؟»

دینداری تعین و تشخص می‌یابد، بلکه در دنیای قدیم نیز جز در حکومت مدینه سال‌های اول تا دهم هجرت فرصتی برای ظهور نیافته است. سنت دنیای قدیم اگر چه با رویکرد به ادیان اساطیری، شرک‌آمیز و یا وحیانی تحقق یافته، اما باز هم این تجربه تاریخی که حقیقت دین در صورتی از یک نظام حکومتی ظاهر شود، انجام نگرفته است. شریعت، صورت منتزل حقیقت

محکومات و احادیث و روایات، نظرات صریح داده باشند. در این موضوعات، چه ضرورتی دارد که فقیه علاوه بر غایات، شیوه‌ها را نیز معین بدارد؟ مگر اعمال ولایت فقهی ملازم با نفی مدیریت عملی است؟ بدون تردید چنین نیست، اگر چه صورت عکس همین حکم صادق نیست و باز هم بدون تردید، ولایت عملی، ملازم با نفی ولایت فقهی است. ولایت عملی فقط به آن معنا نیست که متخصصان علوم تجربی تعیین کنند، که چنین حکومتی به وجه اسلامی نخواهد بود؛ گذشته از آنکه از متدلوژی علم تعیین غایات بر نمی‌آید، چرا که متدلوژی فلسفه نیست. اگر شمولیت مدیریت علمی تعیین غایات را نیز دربرگیرد، حکومت اسلامی و ولایت فقیه به طور کامل نقض خواهد شد و نتیجه دولتی تکنولوژیک خواهد بود که در آن مالکان کارخانجات و تکنوکرات‌ها... حاکمیت مطلق خواهند داشت، چنانکه در جوامع غربی چنین است. در جوامع غربی، و علی‌الخصوص آمریکا، دموکراسی و آزادی‌های فردی و جمعی در یک امپراتوری اقتصادی که رهبران آن بزرگ‌ترین و سرمایه‌داران صهیونیست هستند مستحیل گشته است... و اگر حدود مدیریت علمی در تعیین شیوه‌های مطلوب و مقتضی برای رسیدن به غایات معین شده توسط ولی فقیه معنا پیدا می‌کند، این امر اکنون در نظام جمهوری اسلامی محقق گشته است.

به‌زعم آوینی «احکام نظری و عملی اسلام، از حقیقت واحدی منشأ گرفته‌اند که یک‌بار در مقام نظر و بار دیگر در مقام عمل ظهور یافته است و بنابراین، فقه اگر چه به حیظه احکام عملی راجع است، اما از آشخور عقل نظری سیراب می‌شود. شروع و عقل نیز حقیقت واحدی دارند که یک‌بار در صورت حجت درونی عقل و بار دیگر در صورت حجت بیرونی شرع ظهور یافته است. رسول‌الله و ائمه طاهرين، مظهر حقیقت عقل و شرع هستند و فقها نیز متناسب با مرتبت روحانیان از همین مظهریت برخوردارند. در این مقام، عقل هم به تنهایی حجت است، گذشته از آنکه راه ما برای وصول به حقیقت آیات و روایات نیز مسدود نیست. آنان که این راه را مسدود می‌انگازند، چه بداندند و چه نداندند، قائل به تعمیم نبوت و به طریق اولی، قائل به تعمیم امامت هستند.»

آوینی در باب فقها می‌نویسد: «در اینکه فقیه کیست و چرا باید مصادق آن را فقط در افرادی پیدا کنیم که صاحب عمامه و عبا هستند نیز سخن بسیار است. به باور او، مسلم است که اگر فقیه را مظهر عقل نظری و عملی دین قلمداد کنیم، این مظهریت فقط به صاحبان عمامه و عبا انحصار نمی‌یابد، اما مسئله اینجاست که در هنگام تأسیس حکومت اسلامی، رجوع به فقها چگونه باید در صورت یک نظام ظاهری و قانونمند فعلیت پیدا کند؟ آیا می‌توان وسیله‌ای ابداع کرد که فقیه را از غیر فقیه بازشناسد؟»

بنای جهان بر انضمام و بلکه اتحاد ظاهر و باطن است، اما از سوی دیگر، به‌ناگزیر ظاهر، حجاب باطن است... دروغ و ریا و صداقت و صراحت، مفاهیمی هستند که از همین خصوصیت منشأ گرفته‌اند. بنای این جهان به‌گونه‌ای است که همراه شعور برای بیان خویش در صورت شعار، نزول می‌یابد و حقیقت در صورت نشانه‌ها و علائم ظهور پیدا می‌کند، و از این گریزی نیست. از منظر جامعه‌شناسی نیز راهی نیست مگر آنکه علمای دین در لباسی مختص به این علم ظاهر شوند، و این ضرورتی است که به ساختارهای اساسی جامعه انسانی بازمی‌گردد، چنان‌که درباره سربازان و افسران، فارغ‌التحصیلان، پرستان، پیشگامان و... نیز چنین شده است. آوینی معتقد بود «لباس خاص روحانیت، نوعی انحصار ضروری است که به‌طور طبیعی و از گذشته‌های دور پدید آمده و بدیهی است که این لباس، تنها یک شاخص ظاهری است. نه باطنی، و وجود آن به‌تنهایی دلالت بر تقوا و فقاقت پوشندگان این لباس ندارد.»

آوینی معتقد است «حقیقت جمهوری اسلامی نه تنها در دنیای جدید - یعنی در دنیایی که از رنسانس به این سو و با نفی دین و دینداری - تعیین و تشخیص می‌یابد، بلکه در دنیای قدیم نیز جز در حکومت مدینه - سال‌های اول تا دهم هجرت - فرصتی برای ظهور نیافته است.»

صورت چه نظامی ظاهر می‌شود؟ و آن شرایطی که باید ولی فقیه را محدود کنند کدامند؟ هر فعل و قولی در این عالم با حقیقت اسلام نسبتی دارد و فقیه است که باید این نسبت را کشف و درک کند. اینکه فقه به مفهوم مصطلح در این قرون اخیر از حقیقت خویش فاصله گرفته، نمی‌تواند علتی باشد که ما را به این موضوع و موقع بکشاند که ولایت فقیه را انکار کنیم. هر نظام فکری و اعتقادی خواه ناخواه در درون خویش صورتی از یک «مدینه غایی» را نیز نهفته دارد و از این ضرورت گریزی نیست.»

شاید در تفسیر این سخن بتوان گفت، مدینه غایی هر نظام فکری جامعه‌ای آرمانی است که بر مبنای آن نظام اعتقادی معین تأسیس یافته باشد و فی‌المثل، ظهور مارکسیسم، خواه ناخواه، موجب پیدایی جوامعی می‌شد که بر مبنای این نظام فکری تأسیس یافته باشند و هر مدینه‌ای نیز بعد از تأسیس، ولایت و حاکمیت را به کسانی می‌سپارد که آنان از دیگران می‌شناسند. ولایت فقیه برای آنان که در حقیقت اسلام دچار تردید نیستند و در التزام عملی نسبت به آن نیز اهمال روا نمی‌دارند همان‌طور که آوینی می‌گوید امری است که تصور آن بی‌درنگ موجب تصدیق است.

#### فقیه و حقیقت دین

متحجرین و متجددین در این امر که قائل به عینیت سیاست و دیانت نیستند، اشتراک دارند و برای این دو، دین امری است کاملاً شخصی که جز صورت عبادی ندارد و اگر نه، همان‌طور که گذشت، شهود این حقیقت که «ولایت مطلق فقیه، صورتی است که می‌تواند به حکومت اسلام فعلیت بخشد» نیاز به تأمل



زیادی ندارد. آوینی معتقد است «فقیه انسانی است که حقیقت دین در وجود او تعین یافته است و قدرت استنباط احکام عملی دین را از سر چشمه‌های حقیقت که کتاب و سنت است» داراست. عقل نیز حجتی باطنی است که با شرع عینیت دارد و بنابراین، حکم عقلی فقیهی که وجودش عین حقیقت دین و مظهری از آن است ضرورتاً دارای حجت است. «از این رو، خیلی ساده‌انگاری است اگر متوقع باشیم که درباره تمامی پدیدارهای اعصار مختلف زندگی بشر بر کره زمین، آیات

خودبه‌خودی دارد. و اما در مرحله تأسیس حکومت نیز خواه‌ناخواه موجبیت‌های فعلی و ضرورت‌های عقلی، ما را ناگزیر می‌دارد که ولایت فقیه را در مقام نبوت، از گزند تکرر و تفرقی که به آن دچار است به علت وجود متعدد خارج کنیم و به آن صورتی واقعی و قابل حصول ببخشیم. آوینی در این باب می‌نویسد: «آرای مردم در اینجاست که یا مستقیماً وظیفه انتخاب ولی فقیه را بر عهده دارد و یا غیرمستقیم از طریق خبرگانی که منتخب و معتمد مردم هستند، چنان‌که حضرت امام خمینی در سخنان شگفت‌آور خود در روز دوازدهم بهمن (۱۳۵۷) در بهشت زهرا فرمودند: من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم، من به واسطه اینکه ملت من را قبول دارد دولت تعیین می‌کنم.»

یعنی رأی مردم و پشتیبانی آنها میزانی است که مشروعیت و استخفاف اعتباری ولی فقیه را محقق می‌سازد و او را به تأسیس حکومت، مخیر می‌دارد. امام خمینی در کتاب «ولایت فقیه» نگاشته‌اند:

وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) داشتند بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ‌کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه (ع) و رسول اکرم (ص) است... ولایت فقیه از امور اعتباری عقلانی است و واقعیتی جز جعل ندارد... و بدیهی است که این ولایت در شرایطی که فرد جامع‌الشرایط برای احراز آن وجود نداشته باشد باید به شورایی از فقها واگذار شود، و لاغیر.

بنابراین، در حکومت اسلامی، جمهوریت در طول اسلامیت و به تبع آن وجود دارد (اگر انتراع امری اصیل، هر چند از اقامه استدلال بپذیریم)، نه همچون امری اصیل، هر چند از سوی دیگر، حکومت اسلامی واقعیتی نیست که فارق از اتفاق جمهور و یا بیعت و انتخاب مردمان فعلیت پیدا کند. بیعت از ریشه «بیع» و به مفهوم عهد و پیمان است و وجود آن از آنجا ضرورت می‌یابد که حکومت اسلامی، عقدی است که میان خداوند، والی و مردم انعقاد پیدا می‌کند و همراه با این پیمان، والی و مردم نسبت به یکدیگر حقوق متقابل می‌یابند. با کمی تأمل می‌توان دریافت که حکومت اسلامی در این زمان صورت دیگری جز آنچه به طور طبیعی در جمهوری اسلامی به خود گرفته است نمی‌تواند پیدا کند و البته از آنجا که هیچ تجربه دیگری نظیر آن در تاریخ دنیای جدید وجود ندارد، چه

بسا که قانون اساسی جمهوری اسلامی، در پاسخ به اقتضات و نتایجی که در عمل حاصل می‌آید، مراحل دیگری از تغییر و تنمیم را به خود ببیند.

این‌رو، آوینی معتقد است «تعبیر «ولایت مشروط فقیه»، تعبیر گنگ و موهومی است که به هیچ ترتیب به عالم فعل و واقعیت نزدیک نمی‌شود و همواره در عالم نظر باقی می‌ماند. اگر کلمه مشروطه با این هدف به این تعبیر اضافه شده است که ولی فقیه را از خودکامگی بازدارد که همان‌طور که گذشت اصولاً

ولایت مطلق فقیه نیز، بنا بر تصریح بنیانگذار جمهوری اسلامی در کتاب «ولایت فقیه»، مشروط به احکام و قوانین اسلام است که توسط شور تشخیص و تحدید می‌یابند و به صورت برنامه‌هایی اجرایی ظهور پیدا می‌کنند. مجموعه نظامات حکومت جمهوری اسلامی نیز به صورتی تنظیم پذیرفته است که نظرات دستگاه‌های مختلف نسبت به یکدیگر، اجازه نمی‌دهد که از اینجا تقبی به سوی خودکامگی باز شود. پس این مشروطیت در تعبیر «ولایت مشروط فقیه» در مرحله فعل، در