

روحانیت و دموکراسی (مطالعه موردی: آرا و اندیشه‌های آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی)

رحیم عینی^۱، علی شیرخانی^۲، محمدحسن الهی‌منش^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

چکیده:

شناخت ابعاد روحانیت و نگرش این نهاد به مفهوم دموکراسی سرفصلی مهم از تاریخ سیاسی ایران خصوصاً در بعد از انقلاب اسلامی ایران است که در این دوره برای اولین بار قدرت سیاسی در اختیار این نهاد مذهبی قرار گرفته است. بر این اساس هدف اصلی مقاله حاضر پاسخ به این پرسش است که فهم و برداشت روحانیت سنتی از دموکراسی چگونه بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش با استفاده از مدل‌های دموکراسی «دیوید هلد» این گمانه را مطرح ساختیم که روحانیت سنتی با رد مدرنیته و بنیان‌های نظری دموکراسی بر پایه نوعی اسلام فقاهتی، متحجر و سنتی‌نگرشی آمرانه و محافظه‌کارانه به دموکراسی داشته است. این نوشتار با روش کیفی اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی را به عنوان نماینده روحانیت سنت گرا انتخاب نموده و بر اساس شاخص‌های هفت‌گانه دموکراسی دیوید هلد مورد آزمون قرار داده است. مطالعات و بررسی‌ها نشان دادند که روحانیت سنت گرا به نمایندگی آیت‌الله مصباح بر پایه فقه سنتی و با تفسیری ظاهری از شریعت در برابر دموکراسی و مؤلفه‌های آن مقاومت ورزیده است و تا زمانی که این طیف از روحانیت نوعی رابطه و پل دیالکتیکی میان عقلانیت دینی و سنتی با عقلانیت جدید در راستای دموکراسی برقرار نکند جهان شیعه با نمایندگان روحانی خود با خطر بنیادگرایی مواجه خواهد شد.

واژگان اصلی: روحانیت، سنت گرا، دموکراسی، آیت‌الله مصباح یزدی، دیوید هلد.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

۲. استاد گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول) rooz1357@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

مقدمه

روحانیت تشیع از کهن‌ترین و مقتدرترین نهادهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در ایران است و موضوعی جدی برای پژوهش، در واقع با توجه به اهرم‌های قدرت و سلطه‌ی استیلای عقیدتی روحانیون باید آن‌ها را از اجزاء عمده طبقه سستی ایران به شمار آورد. روحانیون در بعد از انقلاب اسلامی در طی یک فرآیند تاریخی، پروژه یا پروسه «معنویت‌گرایی سیاسی» را احیا کردند و تنوکرات‌ها یا به تعبیر دقیق‌تر تنوکدمکرات‌های شیعه به رهبری روحانیت دولت را تسخیر کردند و مردم سالاری دینی خاص خود را بنا نهادند، به طوری که در بعد از انقلاب نهاد روحانیت و قدرت به طور عجیبی برهم پیچیده شده‌اند در این راستا روحانیون نمایندگان و پاسداران و مفسرین اصلی سنت اسلامی شدند و اقتدار سنت اسلامی منوط به اقتدار سیاسی طبقه روحانیون و علمای دین گردید. از طرفی به باور بسیاری از پژوهشگران حوزه‌ی توسعه، مبنای توسعه یافتگی یک جامعه منوط به نگرش حاکمان آن جامعه به مقوله دموکراسی است. «مارتین لیپست»^۱ ثبات نظام سیاسی را شاخص دموکراسی تعریف می‌کند و نشان می‌دهد که کشورهایی که شاخص‌های توسعه آن‌ها در سطح بالاتری قرار دارد اغلب کشورهایی هستند که نظام سیاسی آن‌ها به سمت دموکراسی سوق پیدا کرده است. (قوم، ۱۳۸۰: ۱۰۸) بنابراین آن چه بر ضرورت بحث از مواجهه روحانیت با دموکراسی تاکید وافر دارد پیوند خوردن سرنوشت جامعه ایران به نوع نگاه این طبقه به مسائل توسعه به طور اعم و به توسعه سیاسی (دموکراسی) به طور اخص است؛ در این راستا امید به تغییر و تحول در جامعه ایران و دموکراسی یا عدم آن بستگی به نوع فهم روحانیت از این مقوله دارد که ضرورت این پژوهش را دو چندان می‌کند، به همین دلیل هدف اصلی این مقاله دست‌یابی به فهم تحولات فکری-سیاسی روحانیت و نگرش این نهاد به مسئله دموکراسی است.

نحوه مواجهه روحانیت با مدرنیته و دموکراسی در طیف‌ها و سنخ‌های متنوع و متکثری قرار می‌گیرد؛ لذا وقتی از نهاد روحانیت و مواجهه این نهاد با دموکراسی سخن در میان است باید توجه داشت که اولاً نحوه‌ی مواجهه تمام اقشار، لایه‌ها و شخصیت‌های گوناگون این نهاد با دموکراسی یکی نبوده است و ثانیاً از زمان مواجهه نهاد روحانیت با توسعه سیاسی و جهان مدرن به مرور و درگذر زمان تحولات بسیاری در این نهاد صورت گرفته است. بر این اساس و از آن جا که تمرکز این مقاله بر روی روحانیون سنت‌گرا است آن چه می‌تواند پرسش این نوشتار باشد این است که فهم و برداشت

^۱ -M.Lipset

روحانیت سستی از دموکراتیک بودن قدرت، توسعه سیاسی، دموکراسی و یا مردم سالاری چگونه بوده است و این نهاد مذهبی چه نگرشی به این متغیرها و مفاهیم عصر مدرن دارد؟ توجه به پرسش اخیر تاکنون مشاجرات فراوانی در بین موافقان و مخالفان حضور و مداخله روحانیت در سیاست و جنبش دموکراسی خواهی برانگیخته است، موافقان با استناد به بافت مذهبی جامعه ایران و نیز ساختار متکثر درونی روحانیت که هیچ گاه هویت حزبی به خود نمی گیرد توفیق جریان دموکراسی خواهی را در ایران در گروی همراهی روحانیت با آن می دانند و حتی نبودن او را منشاء و زمینه ظهور جریان‌های خودکامه یا بنیادگرا تلقی می کنند، در مقابل مخالفان ادعا می کنند که روحانیت به علت اندیشه‌های اقتدارگرایانه و فقدان دریافتی روشن از دموکراسی مانع تحقق دموکراسی در ایران هستند. (فراستی، ۱۳۹۰: ۱۶۴) بر این اساس از پیامدهای حل نشدن دموکراسی در نظر روحانیون سبب خواهد شد که فرآیند دموکراتیک شدن قدرت در جامعه‌ای مثل ایران که به شدت سستی و مذهبی است به مخاطره بیفتد.

در این مقاله به منظور معرفی عقاید روحانیت سستی شیعه درباره‌ی دموکراسی، یکی از روحانیون شیعه به نام آیت‌اله محمد تقی مصباح یزدی که عقاید ایشان ماهیت و ساختار یک سیستم حکومت را در بعد از انقلاب اسلامی بر پایه «فقه سستی» و «فقیه سالاری» شکل می‌دهد مورد بررسی قرار می‌گیرد. هر چند باید اذعان نمود که ایشان نماینده‌ی کلی همه‌ی روحانیت سنت گرا نیست ولی می‌توان او را به بخش بزرگی از روحانیت تعمیم داد چرا که ایشان بنیانگذار اصلی ساختار ایدئولوژیکی بود که بعد از انقلاب اسلامی شکل گرفته است. از این رو گمانه‌ی خود را بر این اساس بنا می‌نهمیم که به نظر می‌رسد بعد از انقلاب اسلامی ایران طیفی از روحانیت سنت گرا با نماینده شاخص آن (آیت‌اله مصباح یزدی) با رد مدرنیته و بنیان‌های نظری دموکراسی بر پایه نوعی اسلام فقه‌ای، متحجر و سستی نگرشی تجدد ستیزانه، آمرانه و محافظه کارانه به دموکراسی داشته است.

۱. مبانی و چارچوب نظری

از گفته‌های منسوب به سقراط است که دشوارترین کار در هر علم، تعریف آن است. (حاجی هاشمی، ۱۳۸۴: ۹) دموکراسی از مفاهیمی است که حوزه بحث مهمی را در علوم سیاسی و جامعه شناسی تشکیل می‌دهد. شواهد نشان از آن دارد که تا چه میزان تعریف مشخصی از دموکراسی دشوار و چه بسا ناممکن است. شاید اغراق نباشد اگر گفته شود که از دموکراسی به

تعداد صاحب نظران آن تعریف ارائه شده است. اما در یک تعریف ساده می‌توان دموکراسی را به معنی «قدرت مردم» تعبیر کرد. به گفته «آبراهام لینکن»^۱ دموکراسی حکومت مردم، توسط مردم، برای مردم، توسط همه و برای همه است. (عالم، ۱۳۹۰: ۲۹۵) پیشینه دموکراسی به دولت شهرهای یونان باستان از سده پنجم پیش از میلاد و به دوران افلاطون و ارسطو برمی‌گردد، شیوه فرمانروایی آتنی از این حیث دموکراسی نامیده می‌شد که حاکمیت از «انبوه مردم ناشی می‌شد و نه از شمار اندکی از آنان» و نیز در اختلاف میان شهروندان «قانون» سهم برابر هر یک را معین می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۶). دموکراسی نظام سیاسی است که بیش از هر نظام دیگر گونه‌گونی اندیشه‌ها و باورها را تحمل می‌کند و در عین حال در جستجوی تحقق حداقل رفاه برای همگان است بنابراین دست به دست شدن قدرت دولتی از راه‌های مسالمت آمیز و بی خشونت یا با کمترین خشونت از مهمترین دستاوردهای دموکراسی است. (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۱۷۴) مراد از دموکراسی شیوه‌ای از حکومت و یا تکنولوژی سیاسی است که در آن اقتدار سیاسی از طریق رقابت و مشارکت در انتخابات به واسطه‌ی احزاب سیاسی از رای و رضایت اکثریت مردم به عنوان سرچشمه اصلی مشروعیت سیاسی نشأت می‌گیرد؛ در دموکراسی حزب یا گروه حاکمه منتخب مردم براساس انتخابات آزاد، رقابتی و منظم قدرت دولتی را برای مدتی معین به دست می‌گیرند و در جهت اهداف اعلام شده‌ی خود اعمال می‌کنند. بر این اساس دموکراسی یک سیستم حکومتی است که در آن مردم رهبران خود را در برهه‌های زمانی منظم و در جریان انتخابات آزاد، عادلانه و رقابتی بر می‌گزینند. (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۱۰)

مجادله درباره‌ی معنای معاصر دموکراسی به پیدایش مدل‌های دمکراتیک بسیار متنوعی انجامیده است؛ یکی از این مدل‌های دموکراسی را «دیوید هلد»^۲ پایه ریزی نموده است. ایشان مدل‌های دموکراسی را به سه بخش تقسیم نموده است، در بخش اول چهار مدل کلاسیک دموکراسی مطرح شده است، این چهار مدل عبارتند از: اندیشه کلاسیک دموکراسی در آتن باستان، دو مدل دموکراسی لیبرال (دموکراسی حمایتی و دموکراسی تکاملی) و دریافت مارکسیستی از دموکراسی مستقیم. بخش دوم به بررسی چهار مدل معاصر می‌پردازد که مجادله و کشمکش سیاسی گسترده‌ای را به راه انداخته است: دموکراسی رقابتی نخبه‌گرا، تکثرگرایی، دموکراسی قانونی و دموکراسی مشارکتی و بخش سوم که به این

^۱ -Abraham Lincoln

^۲ David Jonathan Andrew Held

موضوع می‌پردازد که امروزه دموکراسی باید چه معنایی داشته باشد مدل و اصل «خودمختاری در دموکراسی» را معرفی می‌نماید. (هلد، ۱۳۹۶: ۱۸)

مدل‌های دموکراسی دیوید هلد با نام‌های چون «جان لاک»، «روسو»^۲، «متسکیو»^۳ و «جان استوارت»^۴ میل گره خورده است، بر این اساس تصویر این مقاله از غایات دموکراسی ممکن است تصویری از راه دموکراسی غربی به نظر آید، گرچه این تصویر به تجربه غرب شباهت بسیاری دارد اما شاکله و چارچوب فکری دموکراسی قابل تعمیم به همه‌ی جوامع دینی است.

آن چه که از مدل‌های دیوید هلد می‌شود برداشت کرد این است که مدل‌های دو، سه، پنج و شش را می‌توان با عناصری از مدل‌های هفت و هشت ترکیب کرد و خلاصه‌ی این مدل‌های دموکراسی را در هفت بند زیر خلاصه نمود:

- ۱- حاکمیت قانون
- ۲- برابری و آزادی
- ۳- عدم تمرکز قدرت و تفکیک قوا
- ۴- مشارکت و رقابت سیاسی
- ۵- دولت شفاف و پاسخگو
- ۶- تامین حقوق اقلیت‌ها و حقوق شهروندی
- ۷- حاکمیت مردم

همان گونه که اشاره گردید دموکراسی شاخصه‌های بلافضلی دارد که ما در این مقاله نگرش روحانیت سنت گرا به نمایندگی آیت‌اله مصباح را در هفت بند فوق که خلاصه‌ی مدل‌های نه گاه دموکراسی دیوید هلد است را بررسی خواهیم کرد. البته باید اذعان نمود که مدل‌های دموکراسی و مصادیق آن پیوسته در حال تغییر هستند طوری که حتی بهترین مدل‌های دموکراسی نیز دچار محدودیت و قابل انتقادند. اما برای بررسی دو متغیر روحانیت و دموکراسی اتخاذ و به کارگیری مدل‌های دموکراسی دیوید هلد جامع و مناسب به نظر می‌رسد.

² John Locke

³ Jean Jacques Rousseau

⁴ Baron de Montesquieu

⁵ John Stuart Mill

۲. روحانیت و سیاست

بر اساس باور شیعیان به گواهی آخرین نامه‌ای که از سوی امام دوازدهم به ابوالحسن علی بن محمد السامری (۳۲۹ ه.ق) داده شده است، مسئولیت رهبری امور مذهبی و این جهانی هر دو به عهده‌ی علمای واجد شرایط دین است. در واقع، رفته رفته مفهوم «علما» به طور خاص معنای فقها را متبادر ساخت، بر این اساس فقه به معنای استنباط احکام شرعی، به صورت گسترده از زمانی در تشیع آغاز شد که دسترسی به منبع وحی و مفسران بی واسطه آن امکان نداشت، یعنی دوره‌ی تشریح و بیان احکام به وسیله پیامبر (ص) و دوره‌ی صحابه و ائمه معصومین (ع) سپری شده بود. (رجائی، ۱۳۸۴: ۱۴۸)

با شکل‌گیری فقه و روحانیت متعاقب آن، اندیشه‌ی مربوط به حکومت نیز اندک اندک در حوزه‌های علوم دینی اهمیت یافت و از آن پس تاکنون در همه منابع حدیثی، فقهی و کلامی شیعه جایی برای خود باز کرده است (حائری، ۱۳۶۴: ۷۸). اما به طور کلی مسئله مرجعیت سیاسی از موضوعات مورد بحث و اختلافات حوزه‌های روحانی است و جامعه روحانیت به یک نتیجه قطعی و مسلم مورد پذیرش همگان نرسیده است. به همین جهت بسیاری از مبانی ادعاهای سیاسی و حقوقی علما و حدیث‌های مورد استناد در این خصوص مورد پذیرش همه روحانیون شیعه نیست، به عنوان مثال در نظر روحانیت شیعه دو نوع مشروعیت در حاکمیت وجود دارد:

۱- مشروعیت الهی بلاواسطه (دیدگاه انتصابی حاکم)

۲- مشروعیت الهی-مردمی (دیدگاه انتخابی حاکم) که اولی مشروعیتش را از خداوند و دومی از مردم می‌گیرد.

اسلام دینی است سیاسی و سیاست نیز در تمدن اسلامی اغلب در دانش فقه مدنی یا فقه سیاسی بررسی می‌شود، بنابراین روحانیت که خود ادعای حمل اندیشه‌ای اسلامی را دارد موجودی سیاسی قلمداد می‌شود که سیاسی بودن خود را نه از تحولات اجتماعی و سیاسی پیرامون خود بلکه اغلب از نشانه‌های فراوان سیاسی در نص اسلامی یعنی قرآن و سنت به دست می‌آورد (فراستی، ۱۳۹۰: ۲۷). از این رو به لحاظ نظری پذیرش توصیه‌های برای حذف روحانیت از قدرت بی مفهوم است و اگر چنین شود، روحانیت پس از آن روحانیت نیست و معنای وجودی اش را از دست می‌دهد. اگر امروز به این توصیه‌ها عمل شود و عملاً روحانیون از قدرت فاصله بگیرند فردا همان نشانه‌های سیاسی «نص» مجدداً آنان را به شکل مخالف به عرصه سیاست باز می‌گرداند. (همان: ۳۴)

روحانیون شیعه دغدغه ورود به سیاست و داعیه حکومت را از زمان قاجار داشته اند، در روزگار قاجار که نه احزاب سیاسی وجود داشت و نه می‌توانست وجود داشته باشد و نه شرایطی برای تشکیل احزاب و دسته جات فراهم بود، روحانیون با نفوذ و اقتدار بیش از حدی که در دوره قاجار به دست آورده بودند عملاً تنها جریانی بودند که می‌توانستند نقش اپوزیسیون حکومت را به خود اختصاص دهند و اگر چه در عمل با سلطنت همکاری هم می‌کرده‌اند اما این همکاری مشروط بود و به قول میرزای قمی با حکومت «مماشات» می‌کردند (آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۰۲). با این حال از دیدگاه بیشتر مجتهدان شیعه حکومت حق خدا، پیامبر و جانشینان وی (یعنی امامان) می‌باشد. در زمان غیبت آخرین امام، علما و فقهای شایسته جانشینان او محسوب می‌شوند و حکومت، «حق» آن‌ها یا «برعهده» ایشان است و از این لحاظ هر نوع حکومتی در زمان غیبت اگر توسط علما تشکیل نگردهد ماهیتاً غضبی و نامشروع خواهد بود.

با ورود افکار و علوم سیاسی جدید به ایران در آغاز قرن بیستم نظام شریعت فقهی و قدرت سیاسی - اجتماعی فقیهان شیعه تهدید شد. تهدید بدین سبب بود که آن افکار و علوم بر ضرورت تحقق «مشروعیت سیاسی» حکومت از طریق انتخاب مردم و اعمال حقوق آزادی‌های مسئولانه همه افراد جامعه و برابری همه‌ی آنان در برابر قانون و مشروط ساختن قدرت حکومت با قانون و توزیع قدرت و عدالت اجتماعی و مانند این‌ها تأکید می‌کرد و همه‌ی این‌ها با نظام شریعت فقهی و قدرت گسترده فقیهان در تعارض بود، برخی از فقیهان شیعه برای رفع این تهدید چاره‌ای اندیشیدند و گفتند: غیر از مشروعیت سیاسی حکومت که به انتخاب مردم مربوط است مسئله دیگری به نام «مشروعیت دینی حکومت» وجود دارد و این مشروعیت اصلاً به انتخاب مردم و حقوق افراد جامعه مربوط نیست، این مشروعیت از سوی خدا می‌آید و راه تحقق آن این است که فقیهان به حاکم عرفی منتخب مردم اجازه حکومت دهند، آن را تأیید کنند و آن را مشروع سازند، این مدعا یعنی افزودن مشروعیت دینی بر مشروعیت سیاسی، با پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ شمسی ایران که به رهبری یک فقیه اتفاق افتاده بود دوباره جان تازه‌ای گرفت و وارد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران شد.

به نظر می‌رسد دوگانگی شدیدی در بین روحانیت و فقها در باب دخالت آن‌ها در سیاست نیز وجود دارد مثلاً شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ه.ق) که به تعبیری او را نخستین مرجع تقلید شیعیان می‌دانند مخالف دخالت علما در سیاست بود، وی بر ضرورت تقیه در دوران غیبت تأکید می‌گذاشت. به نظر او حکومت حقه در دوران غیبت ممکن نیست (رجائی، ۱۳۸۴: ۱۴) و

یا میرزای شیرازی که خود سرآغاز دوره‌ی دخالت روحانیت در سیاست است (واقعه تنباکو) استدلال می‌کند که من فقط یک روحانی هستم و در کار حکومت و سیاست دخالت نمی‌کنم و به همان فتوای قبلی خود در مورد تنباکو بسنده می‌نمایم (زیبا کلام، ۱۳۹۰: ۴۱). این روند و نگرش دوگانه به سیاست در دیدگاه روحانیون سده‌ی اخیر تا انقلاب اسلامی نیز ادامه داشته است. بعد از مشروطه و پهلوی اول عموماً روحانیون در انزوا به سر می‌بردند و میلی هم به ورود به سیاست نداشتند اما در بحبویه‌ی انقلاب اسلامی سه گروه از روحانیون درباره‌ی سیاست و قدرت موضع می‌گرفتند. گروه اول به زعامت آیت‌اله العظمی خوئی، آیت‌اله احمد خراسانی (خوانساری) و آیت‌اله مرعشی نجفی بر آن بودند که روحانیت باید از کار کثیف سیاست اجتناب ورزد و به مسائل معنوی، موعظه کلام خدا، تحصیل در حوزه علمیه و تربیت طلاب آینده بپردازد. گروه دوم را می‌توان روحانیت مخالف میانه رو نامید که با نام‌های آیت‌اله محمدرضا گلپایگانی، آیت‌اله محمد هادی میلانی در مشهد، آیت‌اله کاظم شریعتمداری و آیت‌اله زنجانی گره خورده بود. این گروه خواستار دخالت در سیاست نبودند اما اصرار داشتند که قانون اساسی مشروطه به طور دقیق اجرا شود. گروه سوم اما آشکارا در پی دخالت در حوزه سیاست بود و حکومت را حق خود می‌دانست، این گروه به زعامت آیت‌اله خمینی که تئوری حکومت «ولایت فقیه» را در سال ۱۳۴۸ در نجف تدوین کرده بود به همراه حسینعلی منتظری، آیت‌اله محمد بهشتی، آیت‌اله مرتضی مطهری، حجت الاسلام اکبر هاشمی رفسنجانی و حجت الاسلام علی خامنه‌ای در پی تأسیس دولتی دینی بودند که بر طبق نظریه ولایت فقیه، حکومت اسلامی و مرجعیت نهایی سیاسی را از آن علما می‌دانستند. (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۴۳۹-۴۳۶)

در دوره‌ی جمهوری اسلامی نیز طبقه روحانیت بر طبق تفسیر اصلی از نظریه سیاسی شیعه، علم و دانش و حکومت و سیاست را عرصه‌ی انحصاری فردی می‌دانسته و این حق را براساس حق انحصار معرفت اصل اجتهاد برای خود قایل می‌شده است و بر سیاست این حقوق خود را دارای شأن متمایز و متفاوتی می‌دانسته است. آیت‌اله گلپایگانی در مورد رابطه‌ی روحانیت با اسلام و سیاست می‌گوید: «دین ما اسلام و سیاست ما اسلامی است و مسلمانان از سیاست و نظارت در امور کشور اسلامی نمی‌توانند محروم بمانند تا چه رسد به فقها و مجتهدین که دارای مقام زعامت شرعی و نیابت عامه هستند.» (محمدی، ۱۳۸۹: ۸۸) با توجه به مطالب فوق باید ادعان نمود که به هیچ عنوان نمی‌شود روحانیت را از سیاست و حاکمیت خارج کرد چون خروج آنان از صحنه‌ی

قدرت به مفهوم حذف قدرتمندترین نهاد مدنی و سیاسی در ایران است که ممکن است در سایه چنین خروجی، نیروهای مذهبی بنیادگرا و رادیکال تری جایگزین آن شود.

۳. روحانیون سنت گرا

اگر مشروطه را آغاز دوره‌ی مدرن در تاریخ معاصر ایران بدانیم، روحانیت پس از مشروطه در زندگی سیاسی بیشتر درگیر شده و متوجه پیامدهای ناخواسته دوره‌ی مدرن شده است. روحانیت سنتی پایه‌ی فهم خود را بر اساس «نص» قرار می‌دهد و بسیاری از رفتار و اندیشه‌ی او بازتاب «نص» است که ریشه در سنت دارد.^۱ روحانیت سنتی در نخستین تجربه خود از مدرنیته، به خوبی دریافته بود که تجدد در بسط دنیوی‌اش به حذف آن‌ها می‌انجامد و همچنان که بسط روح دنیوی مشروطه روشنفکران را در مقابل آن‌ها قرار داد، هم اینک تجدد خود را در برابر آن‌ها قرار می‌دهد.

روحانیت در دوره‌ی ۱۳۲۰-۱۳۰۲ هجری شمسی از طریق زبان نسلی از روشن‌فکران با تجدد به امتزاج افق رسید که جایی برای او در عصر مدرن باقی نمی‌گذاشت. در واقع روحانیت در درون واژه‌ها و مفاهیمی که روشنفکران در باب تجدد به کار می‌برد دنیای جدید را فهمید و به فهم تجدد نائل آمد، تجددی که در این امتزاج به فهم درآمد خصلتی کاملاً اروپا مدارانه و لیبرالیستی داشت که با به قدرت رسیدن رضاخان عناصر «فاشیستی» نیز بر آن افزوده شد. بدین ترتیب روحانیت سنتی قم در نخستین مواجهه‌اش با تجدد، آن را به ابعاد غیر اخلاقی و غیر دینی‌اش تقلیل داد و از درک کلیت، مبانی و بنیادهای فلسفی مدرنیته بازماند. روحانیت بدون آن که غرب را دیده باشد بیشتر آن را در کشاکش مجادلات خسته‌کننده و سپس تعرض آمیز آن دوران یافته بود. (فراتی، ۱۳۸۹: ۱۳۲) بسیاری از روحانیون سنتی گزاره‌ها و احکام دینی را فرازمانی و فرامکانی می‌یابند و به عقلانیت جدید نگاهی تشکیک آمیز دارند و ناخواسته با روح تمدن جدید مخالفت می‌ورزند. تکیه سنتی‌های ناب در حوزه علمیه قم بر اخبار و روایات و منقولاتی است که سینه به سینه یا دست به دست در اختیار آن‌ها قرار گرفته و تکلیف عملی آن‌ها در مواجهه با مسائل فردی و اجتماعی را روشن ساخته است. علی‌رغم این که بسیاری از آن‌ها نظراً اصولی به حساب می‌آیند اما عملاً اخباری‌اند. رویکرد دینی سنتی، فقهی و غالباً ضد فلسفی روحانیون سنتی و گرایش‌های اخباری و متکی بر نقل و حدیث به جای عقل و علم

۱- گفتار، کردار و تقریر معصوم (ع)

به دور از هرگونه تساهل و تکثر و گفتگو، مانع احیای نگرش‌های عقلانی، فلسفی و علمی و انتقادی می‌شود و جلوی شکل‌گیری دموکراسی بر پایه لیبرالیسم غربی را می‌گیرد.

ترس از جهان نو و جامعه نو، از آزادی و امکان انتخاب آزاد، از فردیت و تفرد و از گزینش عقلانی، خمیرمایه اضطرابی را تشکیل می‌دهد که در سنت‌گرایی تجددستیز نهفته است؛ از این رو جهان مدرن در ابعاد مختلف آن از دیدگاه پیروان جنبش سنت‌گرایی هراسناک و خصومت‌آمیز می‌نماید، از طرفی نیز احساس خطر و وحشت در مقابل جهان نو روح سنت‌گرایی را سیراب و خرسند می‌سازد و از آن‌جا که سنت‌گرایان نمی‌توانند به سبک مدرن زندگی کنند پس در پی از میان برداشتن آن سبک به طور کلی برمی‌آیند. میان سنت‌گرایی و قدرت طلبی به واسطه احساس ناامنی از لحاظ روحی پیوندی عمیق وجود دارد به همین دلیل است که شخصیت «اقتدار طلب»^۱ معمولاً از دل سنت بیرون می‌آید. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۲۶)

هرچند کورسویی از جرقه‌های مدرنیته را می‌توان در اندیشه و رفتار «حائری» ردیابی کرد اما روحانیت سنتی تا سال‌های سال استفاده از برخی از وسایل جدید را تحریم می‌کرد و برای بهره‌مندی از آن وجه شرعی نمی‌یافت. مثلاً مخبرالسلطنه در سفری به قم می‌نویسد: علما نمی‌خواهند قبول کنند که موقع تطهیر لوکوموتیو گذشته و در سیم تلگراف جن خبرگزار وجود ندارد (فراستی، همان: ۹۱) روحانیت سنتی کماکان به مقاومت هایش در قبال مدرنیته ادامه داد به طوری که در شهر قم سینما وجود نداشت و طبعاً تئاتر و نمایشخانه‌ای نیز برپا نبود، حتی اماکن عمومی مثل قهوه‌خانه‌ها حریم امنیتی طلاب به حساب می‌آمد و کسی جز اخبار روزانه حق شنیدن موسیقی نداشت و حتی پخش قرآن و اذان از رادیو مکروه بود تا جایی که مرحوم تربتی از روحانیون معروف قم با رادیو مخالف بود و خرید و فروش آن را حرام می‌دانست (فراستی، همان: ۱۲۵). اصولاً روحانیت سنت‌گرا با هر چه بدیع و نو باشد مخالفت می‌ورزد چه شخصی مثل «شیخ حر عاملی» (مرگ ۱۱۰۴ ه.ق) که در کتاب وسائل الشیعه در کنار بسی دیگر از عالمان شیعه و سنی نوشیدن قهوه را به حکم دو روایت از پیامبر (ص) حرام دانست (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۳) چه سیصد سال بعد از او در دهه چهل شمسی عده‌ای از روحانیون استفاده از دوش حمام را از مظاهر غربگرایی دانسته و تنها آب خزینه را پاک و «کر» و هر چه غیر از آن را ناپاک و نجس می‌دانستند.

^۱ Authoritarian

این تلقی و برداشت از مدرنیته بعضی از روحانیت سنتی را به «بنیادگرایی» سوق می‌دهد که «آندرو هیود»^۱ آن را دشمن دموکراسی قلمداد می‌کند (هیود، ۱۳۸۹: ۶۵).

اسلام تاریخی با قرائت سنتی از اسلام تلقی مسلط در نزد روحانیون سنتی مسلمان است به اعتقاد آن‌ها آدمیان اگرچه در آخرت مطلقاً با هم برابرند و جز با تقوا ارزیابی نمی‌شوند، اما در دنیا عدالت به معنای تساوی نیست، لذا اگرچه نژاد و رنگ باعث تبعیض یا تفاوت حقوقی نمی‌شود، اما شرعاً جنسیت، دین و حریت و بردگی باعث تفاوت حقوقی می‌شود. لذا از دید این گونه از روحانیون زنان در بسیاری موارد از حقوق مردان برخوردار نیستند، غیر مسلمانان از بسیاری حقوق مسلمانان بی بهره‌اند؛ به علاوه در حوزه‌ی عمومی، فقیهان نسبت به عوام از امتیاز حقوقی برخوردارند و این عدم برابری‌ها حقوق ذاتی شریعت اسلام و غیرقابل تغییر است (کدیور، ۱۳۸۷: ۳۰۹). فی‌المثل یک امر واقع این است که اسلام مسئله برده داری را ملغی نساخته، سنتی‌ها از این حیث نتیجه می‌گیرند که برده داری با روح اسلام سازگار است. از این رو روحانیون سنتی همواره در پی جامعه‌ای ثابت و لایتغیرند و از تاریخی تفسیر کردن احکام شرعی به شدت حذر می‌کنند و آرزو بازسازی گذشته در حال را دارند، آنان بدون توجه به این مسئله که آیا اساساً چنین کاری ممکن است یا مطلوب است، با آلوده خواندن دنیای کنونی بازسازی اکنون را به حوزه آرزوهای خود حواله می‌دهند و به جای اینکه امر واقع را به فکر نسبت دهند تفکر را به آن باز می‌گردانند (فراتی، همان: ۲۷۷) البته این درست است که روحانیت سنت گرا به علت پرتاب شدگی‌اش به دنیای جدید در سطوح مختلفی از تکنولوژی استفاده می‌کند و به ندرت بهره مندی از آن را حرام یا مخل به دیانت می‌داند اما این طیف از روحانیون پیش از آن که خواهان دفاع از حقیقت باشد درصدد دفاع از پاره‌ای اعتقادات از پیش پذیرفته و توجیه آن‌ها است که به شدت در به رسمیت شناختن مقوله دموکراسی و شاخصه‌های آن مقاومت می‌کند.

آیت‌اله مصباح یزدی از روحانیون سنت گرای است که از درپچه مکتب فکری-سیاسی ریشه دار قم و در چهارچوب فلسفه اسلامی و مشخصاً حکمت متعالیه به ارائه نظام سیاسی مطلوب مبتنی بر تقدم دانش بر قدرت و اصالت وجود مبادرت ورزیده است. مصباح براساس نوع نگاه خود درباره‌ی انسان و عقل به ضرورت وحی و نبوت و از درپچه‌ی آن به دموکراسی پرداخته است، بنابراین مصباح در صورتی دموکراسی را قبول دارد که ارزش‌های اسلامی و احکام اسلامی باید در

¹ -Andrew Heywood

جامعه رعایت شود و هیچ منبع قانون گذاری حق مخالفت با قوانین قطعی اسلام را ندارد (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۸۷) ما در این مقاله سعی خواهیم نمود که اندیشه ایشان را در باب دموکراسی در هفت شاخص دموکراسی در قالب مدل‌های دموکراسی دیوید هلد مورد بررسی قرار دهیم.

۳،۱ حاکمیت قانون

در گفتمان مصباح پذیرفتن اسلام به عنوان یک قانون حاکم در جامعه با پذیرفتن دموکراسی در قانون گذاری در جامعه به هیچ وجه سازگار نیست (مصباح، همان: ۱۵۰) در نگرش مصباح اگر مراد از «حاکمیت قانون» و «دموکراسی» هر قانونی باشد که مردم وضع کرده‌اند چنین مفهومی قطعاً با دین ناسازگار است (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۶۱) از دیدگاه ایشان تنها کسانی حق حکومت دارند که از سوی خدا منصوب باشند نه این که براساس قانون مصوب مردم به قدرت رسیده باشند. او می‌گوید فقط «ولایت فقیه» حکومت مشروع است و همه قوانین حکومت چه قانون اساسی و چه سایر قوانین مصوب وقتی مشروعیت دارد که به تایید «ولی فقیه» برسد. (همان، ج ۲: ۲۷) مصباح با نگرشی فقیه سالارانه معتقد است ولی فقیه به قانون اساسی مشروعیت بخشیده و مشروعیت از ولی فقیه به قانون اساسی سرایت کرده است نه آن که قانون اساسی به ولایت فقیه وجهه و اعتبار داده باشد، مصباح در ادامه یادآوری می‌شود که ولی فقیه فوق قانون اساسی است و این فقیه است که حاکم بر قانون اساسی است نه آن که قانون اساسی حاکم بر ولایت فقیه باشد (مصباح، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

آیت‌اله مصباح با باور به نظریه «نصب» معتقد است «حاکمیت قانون» باید در اختیار ولی فقیه قرار بگیرد و ولی فقیه در نظر او کسی است که جانشین امام معصوم (ع) است و هیچ قانونی بدون اجازه او اعتبار و مشروعیت ندارد و هیچ کس بدون اجازه او حق اجرای قوانین را هم نخواهد داشت و تمام شئون حکومت با اجازه او داده می‌شود (مصباح، ۱۳۸۱: ۲۰۴). مصباح در تئوری حکومت اسلامی و در بخش حاکمیت قانون معتقد است تنها مرجعی که اصالتاً حق قانون گذاری را دارد خداوند متعال است و هر کسی که خداوند به او اذن و اعتبار می‌دهد می‌تواند در محدوده‌ای که به او اذن داده شده به وضع قانون بپردازد. این اذن از سوی خدا به پیامبر اسلام (ص) داده شد و سپس سایر ائمه معصومین (علیها السلام) و در زمان غیبت معصوم به فقیه واجد شرایط واگذار شده است. بر این اساس در نظر مصباح قانون و حاکمیت قانون در اسلام، اعم از قانون اساسی، قانون موضوعه مجلس شورای اسلامی و مقررات اجرایی هیات دولت، همگی وقتی معتبرند که به نحوی به امضاء و تایید ولی فقیه برسند وگرنه منشاء اعتبار قوانین و از جمله قانون

اساسی دچار مشکل خواهد شد. (همان: ۱۰۷) بنابراین حاکمیت قانون در نگرش مصباح بر پایه اسلامی قرار دارد که ولایت فقیه در رأس آن قرار گرفته و با قانون‌گرایی بر مبنای مدرنیته و مدل‌های دموکراسی «هلد» شدیداً زاویه دارد.

۳،۲. برابری و آزادی

به باور مصباح، اسلام آزادی مطلق را به رسمیت نمی‌شناسد و هرگز معتقد نیست که آزادی فوق قانون است و هیچ قانونی نمی‌تواند آن را محدود کند، مصباح آزادی را در چارچوب قوانین الهی و اسلامی مشروع می‌داند و دایره آزادی در نظام اسلامی را محدودتر از دایره آزادی در نظام‌های غیر دینی می‌داند. به اعتقاد ایشان بخشی از آن چه در دنیای کنونی و یا اعلامیه حقوق بشر و یا مکتب اومانیسیم و لیبرالیسم به عنوان آزادی‌های مشروع و معقول تلقی می‌شود هم از نظر مبنا و ریشه و هم از نظر بنا و نتیجه با اسلام و تفکر دینی در تنافی است (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۲). به باور مصباح آزادی مطلق و بدون حد و مرز معنا ندارد و آزادی عمل و بیان و آزادی‌های سیاسی محدودی دارند و اگر کاری بر خلاف قوانین اسلام باشد هرگز آزاد نخواهد بود، بنابراین پای هر سختی نباید نشست و حتی با هر کسی نباید نشست و برخاست کرد و هر سختی را در هر محفلی نمی‌توان و نباید گفت و هر مطلبی را خصوصاً در سطح کلان و در حد روزنامه‌ها و مجلات و رسانه‌های عمومی نباید نوشت و یا خواند (همان: ۳۴).

در گفتمان مصباح، جامعه مدنی که بخشی از زندگی عمومی انسان‌ها است که مستقل از دولت است و در قالب انجمن‌ها، اصناف، احزاب، گروه‌ها، مجامع فرهنگی و ... جریان دارد و نقش واسطه میان فرد و دولت را بازی می‌کند، چندان با فرهنگ اسلامی سازگاری ندارد زیرا مبتنی بر مبانی غربی چون سکولاریسم و اومانیسیم است (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۴). تردیدی نیست که رشد احزاب سیاسی و پیدایش نظام‌های سیاسی مبتنی بر رقابت‌های حزبی مستلزم وجود یک جامعه مدنی قدرتمند است. با این حساب و با توجه به ضعف بنیادین جامعه مدنی در اندیشه مصباح، احزاب سیاسی نمی‌تواند در تفکر او جایی داشته باشد. در مدل دوم دموکراسی «هلد» که بر پایه دموکراسی «حمایتی» طراحی شده است بیان می‌دارد که لازمه حمایت از آزادی وجود نوعی برابری سیاسی در میان کلیه افراد بالغ است اما در نگرش مصباح جامعه مدنی که در آن همه‌ی انسان‌ها، اعم از کافر و مسلمان با هم برابر باشند کاملاً مردود است و مسلمان و غیر مسلمان نباید در احراز پست‌های مملکتی با همدیگر یکسان باشند (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۹-۴۵). ایشان

همچنین درباره‌ی آزادی عقیده و مطبوعات بر این باور هستند که عقیده تا آن هنگام که در دل و ذهن افراد باشد آزاد است مگر آن که ظهور و بروزی داشته باشد که موجب ضرر دیگران و در مخاطرات افتادن مصالح آنان گردد. مطبوعات نیز باید تابع نظام ارزشی دین اسلام باشد یعنی در جهت تکامل و نزدیکی انسان به خدا موثر باشد در غیر این صورت بر حکومت لازم است که جلوی آن‌ها را بگیرد (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۲۵-۳۰۶). بنابراین از نظر مصباح برابری، جامعه مدنی و همه شاخص‌های آزادی باید مشروعیت خود را از نظام و ارزش‌های اسلامی بگیرند و رابطه بین دین و آزادی را مانع‌الجمع می‌داند و دمکراسی را سرابی می‌داند که شهوات را به نام قانون نهادینه می‌کند.

۳،۳ عدم تمرکز قدرت و تفکیک قوا

تفکیک قوا و عدم تمرکز قدرت در مدل دوم دمکراسی «دیوید هلد» قرار دارد، این واژه با «متسکیو» برجسته می‌شود، او جداً بر این عقیده بود که اگر یک شخص یا یک سازمان واحد هر سه قوه را در اختیار داشته باشد دیگر نمی‌توان از وجود آزادی حرفی زد. اما آیت‌اله مصباح نظریه تفکیک قوا را جزء ارکان نظام اسلامی محسوب نمی‌کند و بر این نظر است که از نظر اسلام تفکیک قوا، همیشه و در هر جامعه‌ای ضرورت ندارد و چنین نیست که تأمین مصالح اجتماعی بر آن توقف داشته باشد و اگر در شرایط خاصی، یک نفر هر سه کار قانون‌گذاری، قضاوت و اجرای قوانین را بهتر از هر کس دیگر می‌تواند انجام دهد از نظر عقل هیچ مانعی ندارد که وی همزمان متصدی هر سه کار بشود؛ کما اینکه در نخستین جامعه اسلامی که در مدینه شکل گرفت پیامبر (ص) شخصاً ریاست هر سه قوه را برعهده داشت و اکنون نیز که امام معصوم غایب است لازمه مبانی فقهی ما این است که هر سه قوه با «ولی فقیه» باشد و هیچ معنی ندارد که در بالاترین مرحله -یعنی مقام ولایت- چنین تفکیکی انجام یابد. ولایت فقیه همان حلقه وصل نظام به خداوند است پس در هر شرایطی تفکیک قوا لازم نیست (مصباح، ۱۳۸۱: ۴۲).

اگر «جان لاک» و «متسکیو» در مدل دمکراسی «حمایتی» مورد نظر «دیوید هلد» استدلال داشتند که باید بر قدرت سیاسی تقدیس شده، محدودیت‌های اعمال گردد و دغدغه آن‌ها احتمال سوء استفاده از قدرت و ریاست در صورت تمرکز قدرت بود؛ آیت‌اله مصباح با بیان این که تفکیک قوا موجب مفاسد و زیان‌های بزرگی است بر این باور است که اگر امام معصوم زمامدار و رهبر جامعه اسلامی باشد مسئله «تمرکز قدرت» به کلی منتفی است، زیرا شخص معصوم اگر چه

مجمع همه قدرت‌های سیاسی و اجتماعی باشد هرگز سوء استفاده نخواهد کرد. از سوی دیگر ضرورت ارتباط و هماهنگی اولیای امور و نیز ضرورت حفظ وحدت جامعه ایجاب می‌کند که در نظام اسلامی نیز «تمرکز قدرت» وجود داشته باشد و چون طرح حکومت اسلامی باید در یک جامعه جهانی نیز قابل اجرا باشد باید اصل تمرکز قدرت در آن ملحوظ گردد (مصباح، ۱۳۷۷: ۲۵۱-۲۴۶). بر این اساس آیت‌اله مصباح بر پایه فقه سنتی خود این رای را تقویت می‌کند که همه‌ی قوا باید بر شخص ولی فقیه که جانشین معصوم (ع) است تکیه کنند. این نوع نگرش به تفکیک قوا و این که همه‌ی قوا باید مشاوران ولی فقیه باشند به نوعی به ایجاد تمرکز قدرت منجر می‌گردد که در مدل‌های دموکراسی نمی‌تواند جای داشته باشد.

۳,۴ مشارکت و رقابت سیاسی

در پنجمین مدل دموکراسی «دیوید هلد» (نخبه‌گرایی رقابتی و دیدگاه تکنوکراتیک) هواداری «شومپتر»^۱ از دموکراسی، در بهترین حالت متضمن حداقل مشارکت سیاسی است؛ در گفتمان مصباح دموکراسی و نقش و مشارکت جدی مردم با رعایت حدود و قیودی که اسلام معین می‌کند و انتخاب کسانی که دارای شرایط و ویژگی‌های تعیین شده باشند در کشور باید اعمال شود (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۶). مصباح در جای دیگر اذعان دارد: «مگر می‌شود در مسائل نماز و روزه به سراغ خدا رفت اما در مسئله حکومت و سیاست معیار را رای مردم و مشارکت و رقابت بدانیم» (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۵). ایشان در ادامه اضافه می‌کند انتخاب رهبر جامعه اسلامی که توسط فقها انتخاب می‌شود، دقیق‌تر و مطمئن‌تر از انتخاب مستقیم توسط مردم است (همان: ۵۶). در گفتمان مصباح مشروعیت و قانونی بودن حکومت، رأی مردم و مشارکت و رقابت سیاسی نیست بلکه اساس مشروعیت را اذن الهی تشکیل می‌دهد (مصباح، ۱۳۸۱: ۲۴۰) و انتخابات و رای دادن فقط در حد شهادت دادن است به عدالت و تقوی یا دانش و کارآگاهی کسی نه این که بخواهیم حق و مقام و منصبی را به دیگری تفویض کنیم (مصباح، ۱۳۹۴: ۳۰۱).

آیت‌اله مصباح شیوه‌ی انتخابات دموکراتیک و معمول را غیرکارآمد و موجب به قدرت رسیدن افراد غیر صالح می‌داند و می‌گوید: «انتخابات و مراجعه به آرای عمومی از دیدگاه عقیدتی ما هیچ‌گاه مشروعیت آور نیست تا با منفی شدن آرای عمومی مشروعیت نظام باطل گردد بلکه مشروعیت آن به حکم الهی است و «رای» و نظر مردم در انتخابات موقعی قابل قبول است که با ارزش‌های اسلامی

^۱ -Joseph Schumpeter

مخالفتی نداشته باشد» (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵) بر این اساس مصباح هیچ نقشی در حکومت برای مردم قائل نیست در صورتی که مشارکت بدون رقابت در انتخاباتی آزاد و بدون وجود احزاب که مقوم آن مردم هستند منجر به دموکراسی نخواهد شد.

۳،۵ دولت شفاف و پاسخگو

در اندیشه سیاسی مصباح اگر خدای متعال کسی را برای حاکمیت بر مردم معین و منصوب نمود وی حاکم آنان خواهد بود چه مردم بخواهند و چه نخواهند از این رو دموکراسی نوین در باور مصباح روایتی سستی و اقتدارگرایانه است که حاکمیت و قدرت فقط مختص یک نفر است که از سوی خدا برگزیده شده و «پاسخگویی» و «شفاف نمودن» قدرت حکومتی خود را فقط می‌تواند در برابر خداوند ابراز کند.

هر چند مدل‌های دموکراسی برگرفته از مبانی لیبرالیسم است اما نمی‌توان از ارزش‌های چون آزادی انتخاب، خرد و مدارا در مقابل استبداد، قدرت پاسخگو و اراده‌ی مردم شانه خالی کرد. مثلاً «دیوید هلد» دموکراسی لیبرال را از دیدگاه «بتام» و «میل» دستگاهی می‌داند که باید پاسخگویی فرمانروایان در مقابل فرمانبرداران را تضمین کند (هلد، همان: ۷۷) اما در گفتمان مصباح که فقیه سالاری ویژگی برجسته اوست، ولی فقیه قداست دارد و کسی حق انتقاد از او را نباید داشته باشد ولی اگر کسی که برای «شفافیت» می‌خواهد به رهبر جامعه اسلامی انتقاد کند باید اخلاق و قداست رهبر را در نظر بگیرد که بهترین این راه هم نوشتن نامه به مجلس خبرگان است (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۷-۴۴). شفافیت و حکومت قانون از پیش شرط‌های رسیدن به پاسخگویی است از این رو مصباح دموکراسی را یکی از ابزارهای دشمن برای تفرقه افکنی می‌داند و منظور از حکومت قانون را هم قانون اسلام می‌داند که در رأس آن بعد از پیامبر (ص) و ائمه (علیهم السلام) ولی فقیه قرار دارد که فقط باید در مقابل خداوند «پاسخگو» باشد.

۳،۶ تأمین حقوق اقلیت‌ها و حقوق شهروندی

آیت‌اله مصباح درجه یک بودن انسان‌ها و شهروندان را ترویج لیبرالیسم و دموکراسی غربی می‌داند و معتقد است اگرچه انسان‌ها همه در انسانیت یکسان هستند اما ملاک تقسیم بندی فقط «انسانیت» نیست بلکه انسان‌ها را باید برپایه جنسیت (زن و مرد)، رفتارهای اختیاری، تابعین کشورهای دیگر و کافر و مسلمان بودن آن‌ها تقسیم بندی کرد (مصباح، ۱۳۸۱: ۲۵۰-۲۴۸) بر همین اساس مصباح انتقادات تند و تیزی بر اعلامیه حقوق بشر وارد می‌کند. به باور مصباح دولت

اسلامی برای حفظ امنیت و نظام جامعه و نیز برای اجرای احکام و حدود الهی و قوانین جزایی اسلام باید از قوه‌ی قهریه استفاده کند. مصباح در ادامه با استناد به آیه ۳۳ سوره‌ی مائده این رای را تقویت می‌کند که یکی از این چهار حکم باید درباره‌ی محارب و مفسد فی الارض اجرا شود:

«۱- یا او را به دار آویزند.

۲- یا او را با شمشیر و یا گلوله اعدام کنند.

۳- یا دست راست با پای چپ و یا دست چپ با پای راست او را ببرند.

۴- یا او را از کشور اسلامی تبعید کنند». (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۳۲)

برده داری و برده کردن یک انسان توسط یک انسان دیگر یکی از رذایل رفتاری است که یک انسان می‌تواند نسبت به ممنوع خود داشته باشد این رفتار سخیف نه تنها در اعلامیه حقوق بشر منع شده است بلکه همه‌ی مدل‌های دموکراسی به شدت آن را نهی می‌کنند. دیدگاه آیت‌اله مصباح اما در این موضوع قابل تامل است، ایشان معتقد است که از نظر اسلام برده داری مشروع و قابل دفاع است و اسلام از برده داری دفاع می‌کند. مصباح در توجیه این نظر خود می‌گوید: «در جنگ‌های حق علیه باطل، کسانی که از طرفداران باطل به اسارت در می‌آیند به بردگی کشیده می‌شوند و باید بشوند» (مصباح، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۵۴). در این باره باید اذعان کرد که ترویج و توجیه خشونت و نادیده گرفتن حقوق اولیه شهروندان و اقلیت‌ها به بهانه دفاع از اسلام و در قالب تبیین فلسفه سیاسی و حکومت اسلامی و در نتیجه وجه شرعی برای آن دست و پا کردن، قبائی است که با هزاران آیه و روایت نیز به قامت اسلام دوخته نخواهد شد، همچنین دموکراسی محصول تحمل، مدارا و گفتگوست و با روش‌های خشونت بار نمی‌توان به دموکراسی و در ذیل آن به حقوق شهروندی دست یافت.

۳,۷ حاکمیت مردم

در دموکراسی حاکمیت نه تنها از مردم ناشی می‌شود بلکه باید در دست آن‌ها نیز باقی نماند، «روسو» با ایده «جمهوری» و «اراده عمومی» که در ذیل دموکراسی تکاملی «دیوید هلد» قرار دارد معتقد است وکلای مردم نمایندگان آن‌ها نیستند و نمی‌توانند باشند، آن‌ها فقط کارگزاران مردم به شمار می‌روند و در نهایت نمی‌توانند برای چیزی تصمیم بگیرند، بنابراین هر قانونی که مردم شخصاً آن را تصویب نکرده‌اند بی ارزش است. آیت‌اله مصباح اما نه تنها حاکمیت را از آن مردم نمی‌داند بلکه در نظام فکری او «رای» مردم نیز چندان ارزشی ندارد او بر این اعتقاد است که موقعی که مشروعیت نظام

اسلامی به حکم الهی است آرای مردم و حاکمیت آنان ضرورتی ندارد (مصباح، ۱۳۸۵: ج ۱: ۲۲-۱۷)

ملاک نهایی مشروعیت در یک نظام سیاسی پذیرش و ارزیابی مثبت مردم است. مصباح وجود مردم را در تحقق و عینیت بخشیدن به حکومت امری کاملاً ضروری و لازم دانسته اما در عین حال به این نکته اساسی تاکید دارد که وجود و حضور مردم در ایجاد حکومت و همچنین یاری دادن به آن دلیلی بر مشروعیت آن تلقی نمی‌شود، زیرا تنها حکومتی مشروعیت دینی دارد که یا مستقیماً توسط معصوم (ع) اداره گردد و یا این که در زمان غیبت به دست فقیه عادل و یا با حکم تنفیذ آن باشد، در غیر این صورت حتی اگر این حکومت مورد خواست اکثریت مردم نیز باشد علی‌رغم «مقبولیت» فاقد «مشروعیت» است. بنابراین مشروعیت این نوع حکومت بر آراء مردم تکیه نمی‌زند و فقیه منصوب از سوی خداوند است و مشروعیت ولایتش را از او می‌ستاند (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۴). از این رو در دیدگاه مصباح «حاکمیت» متعلق به فقیه است و اگر نظر اکثریت مردم با حکومت نباشد، حکومت اسلامی باید حتی با وجود یک نفر با زور قدرت را حفظ کند، بنابراین مصباح در ترازوی حکومت وزن چندانی برای مردم نمی‌بیند و مدافع حکومت الهی است و اصلاً اعتقادی به سالار بودن مردم، نقش مردم در ثبوت حاکم و مشروعیت حکومت ندارد و این رای را تقویت می‌کند که اگر دموکراسی به معنای ارزش رای مردم در مقابل حکم خدا باشد هیچ ارزشی ندارد.

نتیجه‌گیری

مساله حائز اهمیت در این مقاله آن بود که چون روحانیت به عنوان جزء جدا نشدنی از حکومت ایران است طرز تفکر او درباره دموکراسی اثر مستقیمی بر روی دیگر ابعاد توسعه خواهد داشت. ورود روحانیت سنت‌گرا به سیاست در زمان مشروطه بر پایه سنت سیاسی به جا مانده از گذشته دور و نزدیک اسلامی قرار گرفته بود. روحانیون سنت‌گرای مشروطه با استفاده از اقتدار «نص» استدلال می‌کردند که در تنش میان عقل و شرع می‌بایست بر مبنای شرع فهمیده شود، این طیف از روحانیون سنت‌گرا از شیخ فضل‌اله نوری از مشروطه شروع و به آیت‌اله مصباح در جمهوری اسلامی ایران رسید. الگو قرار دادن «نص» و برداشتی غیر دموکراتیک از آن در اندیشه برخی روحانیون سنت‌گرا که فاقد یک مبنای نظری روشن و چارچوب تئوریک منسجم درباره دموکراسی بوده‌اند منجر به نگرشی قشری، جزم‌اندیش و تفسیری ظاهری از شریعت بر پایه نوعی اسلام فقاهتی شده است که با مفاهیم سستی خود در

برابر دموکراسی و مولفه‌های آن مقاومت ورزیده است.

در این مقاله سعی گردید برای آزمون این نظریه یکی از روحانیون سنت گرا (آیت‌اله مصباح یزدی) را انتخاب و اندیشه ایشان را نسبت به دموکراسی بسنجیم و آن را به بقیه روحانیون سنت‌گرا تعمیم دهیم هرچند در باب دموکراسی تعاریف متعددی انجام گرفته اما مبنای این مقاله براساس مدل‌های دموکراسی «دیوید هلد» قرار گرفت. اگر چه مصباح به پارامترهای هفت‌گانه دموکراسی براساس مدل‌های دموکراسی می‌شورد و نگرشی فقیه سالارانه و سنت‌گرایانه در پیش می‌گیرد و بدین صورت از دموکراسی به مثابه ارزش فاصله می‌گیرد اما مصباح برخلاف بسیاری از روحانیون دیگر از نزدیک غرب را مشاهده کرده است و داوری‌های او درباره‌ی غرب نشان می‌دهد که اطلاعات او از تاریخ، جامعه و علم جدید بسیار است اما براساس اندوخته‌هایش از فلسفه اسلامی کلاسیک و بر پایه فقه سنتی درباره‌ی کل مدنیت جدید داوری می‌کند. بر همین اساس است که مصباح در راستای فهم خود از حکومت دینی فقط به حاکمیت خداوند و ولی فقیه اعتقاد دارد، بنابراین در گفتمان سنتی مصباح قانون، آزادی سیاسی، تفکیک قوا، قدرت پاسخگو، حقوق شهروندی، حاکمیت مردم و رقابت سیاسی نمی‌تواند جایی داشته باشد. آیت‌اله مصباح با اتکا به چنین پیش‌فهم‌هایی، هم‌الگوی مطلق از این مطالب می‌کند و هم به تبیین و بسط روایتی خاص از ساختار قدرت در درون دارالاسلام می‌پردازد، دارالاسلامی که نه تنها هم‌اورد دارالکفر بلکه زایل‌کننده آن است، در صورتی که تقلیل دموکراسی به «شرک جدید دنیای معاصر» هرگز به معنای ناکارآمدی خصلت‌های روشی آن و نیز تصحیح حکومت مومنان در جوامع اسلامی نخواهد بود.

با توجه به ممزوج بودن قدرت سیاسی با روحانیون در جمهوری اسلامی، به منظور توسعه یافتگی راه‌هایی برای جدا شدن از زیست جهان سنتی روحانیت و پذیرش دموکراسی به عنوان یک اصل برای توسعه یافتگی ضروری است، بنابراین روحانیت سنتی ما باید هر چه زودتر نوعی رابطه و پل دیالکتیکی میان عقلانیت دینی و سنتی با مدرنیته و عقلانیت جدید در راستای دموکراسی برقرار کند و اگر این پیوند به وجود نیاید با خطری که عالم اسلام با آن مواجهه شده و خود را در جریانات سنت‌گرایانه‌ای مثل داعش، القاعده، طالبان‌یسم، الشبাব و بوکوحرام آشکار کرده روبرو خواهد شد.

کتابنامه

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹). ایران بین دو انقلاب، چاپ پانزدهم، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیر شانه چی، تهران: نشر مرکز.
- آجودانی، ماشالله (۱۳۸۶). مشروطه ایرانی، چاپ هشتم، تهران: نشر اختران.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۰). مبانی سیاست، تهران: انتشارات توس.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره‌ی جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷). گذار به دموکراسی، مجموعه مقالات، چاپ سوم، تهران: نشر نگاه معاصر.
- حاجی هاشمی، سعید (۱۳۸۴). توسعه و توسعه نیافتگی، تهران: انتشارات گفتمان اندیشه معاصر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حر عاملی، شیخ محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه. ق.). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، جلد ۲۵، قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
- رجائی، علیرضا (۱۳۸۴). بسط ایدئولوژی در ایران، تهران: انتشارات گام نو.
- زیا کلام، صادق (۱۳۹۰). هاشمی بدون روتوش، چاپ چهارم، تهران: انتشارات روزنه.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ پنجم، تهران: انتشارات کویر.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۰). بنیادهای علم سیاست، چاپ بیست و دوم، تهران: نشر نی.
- فراستی، عبدالوهاب (۱۳۸۹). روحانیت و تجدد (با تأکید بر جریان‌های فکری، سیاسی حوزه علمیه قم)، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فراستی، عبدالوهاب (۱۳۹۰). روحانیت و سیاست، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قوام، عبدالعلی (۱۳۹۰). سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران: انتشارات سمت.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). شریعت و سیاست، دین در حوزه عمومی، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های محسن کدیور، (بی‌جا).
- محمدی، نعیم (۱۳۸۹). «بررسی نوع و نحوه مداخلات روحانیت در سیاست»، مجله علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره پنجاه و یکم.

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). حقوق و سیاست در قرآن، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۱). پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). پرسش‌ها و پاسخ‌ها، جلد اول، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). پرسش‌ها و پاسخ‌ها، جلد دوم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). پرسش‌ها و پاسخ‌ها، جلد سوم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). پرسش‌ها و پاسخ‌ها، جلد چهارم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). نظریه سیاسی اسلام، جلد اول، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). نظریه سیاسی اسلام، جلد دوم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هلد، دیوید (۱۳۹۶). مدل‌های دموکراسی، چاپ چهارم، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- هیود، اندرو (۱۳۸۹). سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.