



JLS

Journal of Legal Studies

Journal Homepage: <https://jls.shirazu.ac.ir/>
doi: <https://doi.org/10.22099/JLS.2024.49195.5083>



Research Article

Legal Framework in a Religious Republic

Hadi Salehi¹, Maryam Mirmohammadsadeghi^{2*}

1. Assistant Professor, Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, University of Shiraz, Shiraz, Iran
2. Assistant Prof, Islamic Azad University, Damavand Branch, Damavand, Iran

Article history:

Received: 06/01/2024

Accepted: 30/01/2024

Abstract

This article seeks to answer the central question of whether legislation is possible in a religious republic and what role law occupies in such a system. In other words, the main question is how, considering the knowledge of hermeneutics, a rational synthesis can be achieved between republicanism and religion within the framework of a religious republic, thereby enabling the possibility of legislation in such a system. The article adopts a normative approach in addressing this question, considering the current political reality of Iran.

The conceptual possibility of a religious republic is only achievable through a specific interpretation of both republicanism and religion. Republicanism, in this context, incorporates elements both in form and content, and is not reducible merely to its formal aspects. This is because republicanism entails substantive values, such as the primacy of social contracts and public consent. Thus, any limitation that undermines these values is unacceptable. For instance, certain substantive constraints on constitutional amendments or the existence of lifelong and unaccountable institutions violate the principle of republicanism.

Please cite this article as:

Salehi, H., Mirmohammadsadeghi, M. (2025). Legal Framework in a Religious Republic. *Journal of Legal Studies*, 16(4) 315-346. <https://doi.org/10.22099/JLS.2024.49195.5083>

* Corresponding author:

E-mail address: masadeghi1998@yahoo.com

Religiosity, in turn, requires a particular interpretation of religion, and only within this specific understanding can it be reconciled with republicanism. In this sense, religiosity is interpretative in nature, as understood through hermeneutics, and is confined to universal human values in a minimal interpretation. In this minimalistic view of religion, human rights are respected, ethics is distinguished from law, and religion is acknowledged as a source of universal values such as justice, freedom, and equality. By adhering to these principles, it becomes possible to reconcile republicanism and religiosity.

In this interpretation of religion, it is considered a subject of interpretation, and no interpretation is deemed sacred. Therefore, the possibility of critique, dialogue, and the clash of ideas regarding interpretations of religion is always present, and no individual can sanctify their interpretation. Additionally, following the philosophical shift in hermeneutics initiated by Heidegger, which extended hermeneutics from mere textual interpretation to human existence—suggesting that our being is inherently interpretive—existential hermeneutics emerged. As a result, human beings are inherently interpretive and constantly engaged in the act of interpretation. Thus, the role of the interpreter cannot be ignored, and this facilitates tolerance among diverse interpretations.

In this unique perspective on religion, expectations of religion are minimal. Religiosity is reduced to adherence to universal values shared among all religions and scholars, such as freedom, equality, and justice. However, the methods for achieving these values are entrusted to modern sciences and expertise, and rigidity in methods under the guise of religiosity is unacceptable. Therefore, a religious republic does not mean a government ruled by religious authorities. Since religiosity is merely about emphasizing universal human values, it does not violate public rights and freedoms and recognizes “having rights.” The excuse of “truth” cannot justify the violation of rights belonging to different moral perspectives.

More precisely, a religious republic places rights in a domain “outside of morality,” since morality is confined to universal human values championed by religions.

In the third section of this article, considering the concept of a religious republic based on the aforementioned interpretation of religion, the law undergoes transformation in four dimensions: “the basis of the law,” “the purpose of the law,” “the authority of the law,” and “the interpretation of the law.” This transformation highlights the distinction between a religious republic and both sacred and secular political systems.

The basis of the law is established through reliance on reason as the foundation of legislation, emphasizing rational principles. The purpose of the

law is defined, in a non-jurisprudential sense of religion, as creating a free environment to achieve justice. Similar to modern legal systems, the purpose of legislation in a religious republic is to regulate human relations in order to ensure freedom, equality, human rights, human dignity, and, most notably, justice. These values, which transcend religion, are realized through methods that are not fixed or sacred. Methods in a religious republic are contextual and temporal, meaning they may be effective at one time and ineffective at another.

The authority of the law, under a minimal interpretation of religion, is entrusted not to God but to humans, as human life is constantly changing and evolving. Managing the complexities of daily life requires continuous engagement with the realities of individual and collective human existence. Therefore, this responsibility must be undertaken by a conscious entity capable of maintaining a two-way relationship with these realities. As such, the entire society, through its representatives, is deemed the legitimate authority for legislation. In this framework, religiosity is not a condition for representatives, as the domain of legislation pertains to mutable matters, and the religiosity or irreligiosity of society does not influence the functional content of governance.

The interpretation of the law is not limited to specific individuals but is achieved as a convergent interpretation. This involves merging the horizon of the interpreter—who must inevitably consider realities—with all of their mental assumptions and the text from which they strive to uncover meaning. In other words, human legislation becomes possible through the introduction of the “idea of *ijtihad*” (independent reasoning) and a minimal interpretation of religion.

Thus, the role of reason in the legislative process is recognized. In this system, the law has a rational nature, with the aim of establishing justice, and it is enacted and interpreted by the people’s representatives. Consequently, the holders of power in a religious republic are not confined to religious authorities.

If the law evolves along these four dimensions in a religious republic, it becomes possible to achieve modern legislation within such a framework. A religious republic will not become an ideological system, will not violate the rights and freedoms of minorities, will recognize the “right to have rights,” and will not condition the enjoyment of rights on adherence to a specific moral system. This transformation enables peaceful coexistence among different moral currents in society. Undoubtedly, in this transformation, the meaning of religion will differ from its traditional interpretation, as previously explained.

Keywords: Religious Republic, Interpretation of Religion, Values and Methodologies, Minimalist Perception of Religion, Human Legislation, Hermeneutic Knowledge, Reason in Legislation.

دوره شانزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۳

JLS

مجله مطالعات حقوقی

Journal Homepage: <https://jls.shirazu.ac.ir/>
doi: <https://doi.org/10.22099/JLS.2024.49195.5083>

مقاله پژوهشی

قانون گذاری در جمهوری دینی

هادی صالحی^۱، مریم میرمحمد صادقی^{۲*}

۱. استادیار، گروه حقوق عمومی و بین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
۲. استادیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی دماوند، دماوند، ایران.

تاریخ پذیرش: 1402/03/30

تاریخ دریافت: 1400/08/12

اطلاعات مقاله

چکیده

در این مقاله تلاش شده است در رویکردی هنجاری ماهیت قانون و امکان قانون گذاری در جمهوری دینی مورد ارزیابی قرار گیرد. سؤال اصلی مقاله عبارت است از آن است که با نظر به دانش هرمنوتیک چگونه می توان به سنتزی عقلانی از آمیزش جمهوریت و دین در ترکیب جمهوری دینی یاری رساند و امکان قانون گذاری را در نظام دینی میسر ساخت؟ و چنانچه این امر میسر شد، قانون در جمهوری دینی چه ویژگی هایی خواهد داشت؟ جمع جمهوریت و دینی بودن منوط به برداشت ویژه ای از جمهوری و دین است. جمهوریت واجد ویژگی هایی هم در شکل و هم در محتوا است. از این رو جمهوریت به رعایت شکل کاسته نمی شود. همچنین دینی بودن اگر ناقض آن شکل یا محتوا باشد، قابل جمع با جمهوریت نیست. نظر به دانش هرمنوتیک، دینی بودن نیز امری تفسیری است که در تفسیری حداقلی در دیدگاه این مقاله به حوزه ارزش های عام بشری محدود می شود. در تفسیر حداقلی از دین، حقوق بشر رعایت می شود؛ حوزه اخلاق از حوزه حقوق تفکیک می گردد و جایگاه دین در به رسمیت شناختن ارزش های عامی چون عدالت، آزادی و برابری به رسمیت شناخته می شود. لذا در برداشت مذکور از جمهوری و دین، جمهوریت دینی ممکن می گردد و قانون گذاری بشری در این نظام با نظر به ارزش های عام بشری در حیطه ای که عقل پذیرفته است، میسر می شود. به عبارت دیگر، قانون گذاری بشری امکان وضع قانون را به واسطه طرح «ایده اجتهاد» و با تلقی حداقلی از دین ممکن می سازد و بدین ترتیب نقش عقل در فرایند قانون گذاری به رسمیت شناخته می شود. قانون در پرتو این نظام ماهیتی عقلانی دارد که توسط نمایندگان مردم، با هدف برقراری عدالت وضع و تفسیر می شود. از این رو صاحبان قدرت در جمهوری دینی به متولیان دین محصور نمی شوند.

واژگان کلیدی: جمهوری دینی، تفسیر دین، ارزش های عام بشری، برداشت حداقلی از دین، قانون گذاری بشری.

استناد به این مقاله:

صالحی، هادی و میرمحمد صادقی، مریم (۱۴۰۳). قانون گذاری در جمهوری دینی. *مجله مطالعات حقوقی*. ۱۶. (۴). ۳۱۵-۳۴۶.* نویسنده مسئول: E-mail address: masadeghi1998@yahoo.com

سرآغاز

در این مقاله بنا داریم تا چیستی و ماهیت قانون و قانون‌گذاری را در پرتو نظام سیاسی جمهوری دینی مورد بررسی قرار دهیم. ضرورت این بحث از آن‌روست که با عنایت به نوع نظام سیاسی حاکم بر ایران که جمهوری دینی است، چه تعبیری از جمهوریت و دینی بودن باید داشت تا دربرگیرنده حقوق و آزادی‌ها باشد و از این‌رو قانون در جمهوری دینی چه جایگاهی خواهد داشت. لذا رویکرد این مقاله بیش از آنکه توصیفی باشد رویکردی هنجاری و دستوری است. بر این مبنا، چنانچه بتوان تفکیک نظام‌های قدسی و عرفی را به دو مرحله تفاوت در مرحله تأسیس که عمدتاً بحث مشروعیت است و مرحله ابقا که به بحث قانون‌گذاری، اجرا و قضا می‌پردازد، طبقه‌بندی کرد، مفهوم قانون و قانون‌گذاری به‌عنوان یکی از ارکان مرحله ابقا و به‌عنوان اصلی‌ترین نقش نظام‌های جمهوری در تقابل با ساخت دولت مطلقه، متفاوت از نظام‌های سیاسی قدسی و تا حدی نظام‌های عرفی است.

به‌منظور تبیین مفهوم قانون در جمهوری دینی، مطالب مقاله در سه بند ارائه می‌شود: در قسمت اول به مفاهیم و روش تحقیق پرداخته شده که شامل ابتدا مفهوم جمهوریت است و سپس مفهوم دین یا همان بحث تفسیر دین در پرتو دانش هرمنوتیک است که با کمی اغماض روش تحقیق خواننده شده است. در قسمت دوم به امکان و یا امتناع مفهومی جمهوری دینی پرداخته شده است. در نظر نگارنده صرفاً با این مقدمات و تلقی از دین که تأکید بر تفسیری بودن دین و ضرورتاً غیر مقدس بودن تفسیر و همچنین برداشت حداقلی از دین در حوزه ارزش‌هاست، می‌توان از امکان جمهوری دینی و قانون‌گذاری به مفهوم مدرن سخن گفت. در قسمت سوم مقاله به قانون و قانون‌گذاری در جمهوری دینی در چهار وجه «مبنای قانون»، «هدف قانون»، «مرجع قانون» و «تفسیر قانون» پرداخته می‌شود. تلقی از قانون در این چهار بند بیانگر تفاوت عمده نظام‌های جمهوری دینی با نظام‌های قدسی خواهد بود. تنها در صورت به رسمیت شناختن تحول قانون در چهار وجه مذکور، می‌توان از امکان جمهوری دینی

به‌گونه‌ای سخن گفت که امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان جریان‌های متفاوت اخلاقی را در برگیرد.

1. مفاهیم و روش تحقیق

در این قسمت ابتدا به پایه‌ای‌ترین مفهوم این مقاله که جمهوریت است، پرداخته می‌شود و سپس در راستای جمع میان جمهوریت و دین، روش هرمنوتیک در تلقی از دین ملاک قرار می‌گیرد.

1-1. مفهوم جمهوریت

جمهوری یا جمهوریت در تعریف، رژیم‌ی است که در آن کارگزاران حکومت اعم از قانون‌گذاران، مجریان و قضات به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم توسط مردم انتخاب می‌شوند و آن، نقطه مقابل رژیم سلطنت است که معمولاً موروثی است یا رژیم اشرافی (آریستوکراسی) که در آن امتیازات خانوادگی حاکم است و گروه معدودی در کشور حکومت می‌کنند (طباطبایی موتمنی، 1386: 92).

مفهوم جمهوریت از آن مفاهیمی است که در طول تاریخ دچار تحول شده است. برداشت از آن در دوران یونان باستان متفاوت از قرن هجدهم است که مقارن با عصری است که مفهوم دولت-ملت به رسمیت شناخته شده است. ارسطو طبقه‌بندی خود از رژیم‌های سیاسی را با دو معیار تعداد زمامداران (معیار کمی) و اینکه آیا قدرت به سود همگان به‌کاربرده می‌شود یا خیر (معیار کیفی) طبقه‌بندی می‌کند. بر اساس معیار اول اگر فرمانروایی در اختیار یک نفر باشد، نظام سلطنتی است و اگر رشته حکومت در دست چند تن قرار گیرد، نظام اشرافی است و اگر حاکمیت متعلق به همه مردم باشد، نظام جمهوری است. لیکن در نظر وی رژیم‌ها به همان صورتی که ایجاد می‌شوند، باقی نمی‌مانند بلکه طبق نظریه «دورانی» متولد می‌شوند، عمر خود را طی می‌کنند،

تغییر شکل می‌دهند و از میان می‌روند. در این طرز تفکر است که ارسطو شکل انحرافی یا فاسد رژیم‌های مذکور را بر مبنای معیار کیفی، در شکل نظام‌های خودکامه، نظام الیگارشی و دموکراسی نام می‌برد که در آن منافع حاکم، منافع طبقه حاکم و جمع منافع شخصی و فردی اکثریت جانشین سود همگانی و خیر عمومی می‌شود (قاضی، 1393: 327). از این روست که افلاطون در کتاب جمهوری و در سرخوردگی از دموکراسی آتی که حکم به اعدام سقراط داده بود، هوادار حکومت دموکراتیک نیست و نقدهای جدی او بر دموکراسی از این روست (کلوسکو، 1389: 191).

برداشت از جمهوری و دموکراسی در یونان باستان تا قرن هجدهم که اصول ریشه‌ای چون حاکمیت ملی، تفکیک قوا، احترام به حقوق و آزادی‌های فردی و تدوین قوانین اساسی مدرن شکل گرفت، تفاوت بسیاری داشته است. در معنای امروزی نظر به تعدد تعاریفی که در آن صاحب‌نظران در این حوزه داشته‌اند، در یک جمع‌بندی ساده شاید بتوان گفت که جمهوری، حکومت مردم توسط مردم و برای مردم است. اگر بر جنبه نهادی و ساختاری حکومت‌های جمهوری تکیه کنیم موارد ذیل جز شرایط و لوازم عمومی است؛ همگانی بودن مشارکت، وجود آزادی‌ها و چندگانگی سیاسی، حکومت اکثریت و احترام به اقلیت، برابری مردم، سرشکن کردن قدرت در هیئت حاکم، تفکیک وظایف و تعدد نهادها، محدودیت مدت تصدی و ادواری بودن مشاغل سیاسی (قاضی، 1381: 116). در این مقاله، منظور از جمهوریت که مؤید نوعی از حاکمیت مردمی است که بر رأی همگانی استوار است می‌توان ویژگی‌های آن را به شرح زیر خلاصه کرد: وجود قانون اساسی، تفکیک قوا، حکومت نمایندگی، حق رأی همگانی، محدودیت و کنترل‌پذیری قدرت سیاسی، نفی عنصر موروثی و اشرافی امتیازهای خاص و نابرابر و درنهایت برابری طلبی سیاسی (عبادیان، 1377: 556).

2-1 مفهوم دین در پرتو روش هرمنوتیک

تعریف از دین در اینجا که مسامحتاً به‌نوعی مبین روش‌شناسی تحقیق است، تفسیری هرمنوتیک است. نظر به نتایج حاصله از انقلاب معرفت‌شناسی کانت، ما هیچ‌گاه به خود دین دسترسی نداریم. آنچه ما به آن دسترسی داریم تنها برداشت ما از دین است، زیرا اصل دین برای ما مجهول ابدی است. لذا ما همیشه با فهمی از دین روبه‌رو هستیم و این فهم یا تفسیر از آنجاکه همیشه توسط فهمنده صورت می‌گیرد، بار تفسیر متن بر عهده مفسری خواهد بود که به امر تفسیر اشتغال می‌ورزد. لذا امر تفسیر، مبین جایگاه مفسر در امر تفسیر است. معناداری اثر جدا از فاعل شناسنده میسر نیست و از این‌رو هر اثر بزرگی از طریق تأویل و تفسیر با انسان ارتباط پیدا می‌کند. انسان از طبع خود در تفسیر متأثر است، اما به این امر اشاره نمی‌کند، زیرا این امر نشانه عدم صداقت در بحث است و به‌نوعی همیشه ترس از تفسیر به رأی وجود دارد (جیمز، 1370: 18). نادیده گرفتن جایگاه مفسر به معنای بی‌توجهی به ماهیت فهم است. از این‌رو به رسمیت شناختن جایگاه مفسر در امر تفسیر نقطه‌ای آغازین در به رسمیت شناختن تفسیری بودن دین است (میرمحمدصادقی، 1400). توجه به نقش مفسر در امر تفسیر هستی، چرخش از هرمنوتیک فلسفی به فلسفه هرمنوتیک است که چرخش اگزیستانسیالیستی هرمنوتیک است و به‌واسطه اندیشه‌های هایدگر تحقق یافته است (گروندن، 1391: 31). همچنین به رسمیت شناختن نقش مفسر در امر تفسیر متضمن پذیرش تاریخی بودن انسان و پذیرش پیش‌داوری‌هایی است که انسان از تاریخ به ارث برده است. این پیش‌داوری مفهوم مثبتی دارد، زیرا فهم به‌واسطه آن میسر می‌شود (پالمر، 1398: 211).

از این‌رو، از دین خوانش‌های مختلفی صورت می‌گیرد. برخی از خوانش‌ها، خوانش‌های عرفانی از دین، برخی فلسفی، برخی فلسفه سیاسی و برخی فقهی است. دین در بسیاری از این خوانش‌ها امکان ترکیب با جمهوریت را ندارد. از این‌رو، این مقاله

در نظر دارد تا در دفاع از ایده خود در ممکن بودن جمهوری دینی با نظر به روش هرمنوتیک به تفسیری از دین بپردازد که امکان جمع میان این دو مؤلفه را فراهم سازد.

2. امکان یا امتناع مفهومی جمهوری دینی

بی‌تردید هرگونه تعریفی از جمهوری دینی مستلزم اثبات امکان مفهومی آن است. مقصود از امکان مفهومی، امکان ترکیب جمهوری با پسوند دینی است، به‌گونه‌ای که حاصل آن مفهومی خاص و غیرمتناقض‌گونه ارائه کند. در صورتی که نتوان میان این دو مؤلفه ترکیبی برقرار کرد یا ترکیب به‌دست‌آمده برخوردار از انسجام مفهومی نباشد، وضعیتی متناقض‌گونه بر آن حکم‌فرما می‌شود که نمی‌توان از امکان مفهومی جمهوری دینی سخن گفت و به‌جای آن لاجرم وضعیت امتناع مفهومی پدید می‌آید؛ بنابراین، مقصود از امتناع مفهومی، عدم امکان ترکیب جمهوری و دین یا عدم برخوردارگی ترکیب از انسجام مفهومی است (تاجیک، 1385: 175). ترکیب جمهوریت با دینی بودن با شرایط زیر میسر می‌شود.

1. فهم از دین باید خود را با ارزش‌های دموکراسی و جمهوریت تطبیق دهد، لذا بحث از جمهوریت و دموکراسی باید بیرون از دین و مقدم بر قبول آن به‌منزله مقدمه‌ای بر فهم دین باشند. لذا به‌جای آنکه مانند بسیاری از متفکران به سراغ مقولاتی چون شورا و اجماع برویم تا بنای جمهوریت را بر شانه آن‌ها بگذاریم باید بحث را از حقوق بشر و عدالت و تحدید قدرت آغاز کرد و آنگاه فهم دینی را با آن موزون کرد (سروش، 1388: 302).

2. بحث از حکومت دین، منبعث از جامعه دینی است و به تعبیری دیگر خصوصیت حکومت دینی مربوط به وجود خارجی آن است نه ماهیت آن (سروش، 1388: 209). دینی شدن جمهوریت در این معنا ضرورت جامعه دین‌دار و واقعی است که نمی‌توان نادیده پنداشت. مهم‌ترین خصلت جامعه دینی، دین‌ورزی آگاهانه و رضامندانه است.

این‌گونه دین ورزی هم دینیت حکومت را تضمین می‌کند و هم جمهوریت آن و هم دموکراتیک بودن آن را، زیرا که برای دموکراسی هم به آگاهی و عقلانیت حاجت است و هم به آزادی و رضامندی و این عنصر عقلانیت همان است که بر اثر موزون کردن بیرون و درون دین به چنگ می‌افتد و همان است که بر تحول فهم دینی و تنوع آن صحنه خواهد گذاشت و حاکمان را در به رسمیت شناختن تنوع منعطف می‌کند (سروش، 1388: 303).

3. دین «هدف‌ها و ارزش‌ها» را تعیین می‌کند، نه «روش‌ها» را. ابتدا به ارزش‌ها پرداخته و سپس منظور از روش‌ها را بیان می‌کنیم. ارزش‌هایی که دین به آن‌ها پرداخته، ارزش‌های مشترک بشری است که میان انبیا و دانشمندان مشترک است. در این معنا ارزش‌های دینی شامل عدالت، آزادی، حقوق بشر و کرامت انسانی است. (محمدی‌گرگانی، 1397: 190). لذا به‌طور صریح‌تر زمانی که از جمهوری دینی سخن می‌گوییم، منظور نه «حکومت دین‌داران» که حکومت «ارزش‌های دینی» است و ارزش‌های دینی همان ارزش‌های مشترک بشریت است که مقبول تمام عقلا و مطلوب انسان‌هاست؛ زیرا همان‌طور که در بند اول بیان شد، تفسیر دین باید خود را با ارزش‌هایی که عقل روز بشر به آن‌ها رسیده است، مانند عدالت، کرامت، آزادی و حقوق بشر و... تطبیق دهد و از این‌رو این ارزش‌ها برون‌دینی و یا فرادینی هستند و ادیان باید حقانیت خود را از آن‌ها بگیرند. این ارزش‌های عام منوط به حکومت بودن حکومت هستند و نه دینی بودن حکومت. حکومت عادلانه البته مورد تأیید دین است اما عادلانه بودن خود را از دین نمی‌گیرد. لذا برای مثال عدل در جامعه دینی و غیردینی ماهیتاً یکی است و دین حداکثر می‌تواند طریق کشف آن باشد نه موجد و مؤسس آن (سروش، 1388: 364). در خصوص روش‌ها نیز، روش‌ها جنبه مدیریتی و غیردینی دارند و پاسخ آن‌ها را علم می‌دهد و نه دین و از این‌روست که در جمهوری دینی، حکومت‌ها نمی‌توانند فهم‌ها و برداشت‌های سیاسی و اجتماعی خود را مطلق و غیرقابل نقد کنند و مانع اندیشه‌ورزی و تبادل نظر شوند، زیرا برداشت‌های سیاسی و اجتماعی در حوزه روش‌هاست و

تشخیص روش‌ها بر عهده متخصصان حوزه علوم روز بشر. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که پس تفاوت حکومت دینی و غیردینی چیست و پاسخ آن است که در بند دوم بیان شد، چون مردم دین‌دارند، حکومت دینی می‌شود نه اینکه چون حکومت دینی است مردم را دین‌دار می‌کند. حکومت دینی از طریق خدمت به جامعه دین‌داران به‌طور غیرمستقیم به دینشان خدمت می‌کند، نه اینکه معنای حکومت عوض شود یا روش‌های تازه و ویژه حکومتی استخراج شود. به همین سبب، حکومت دینی که خدمتگزار دین‌داران است، جز در جامعه دینی معنی پیدا نمی‌کند اما همه‌جا چه در جامعه دینی و چه در جامعه غیردینی حکومت، حکومت است و ماهیت یکسان دارد و باید مدیریت کارآمد کند و دینی بودن یا نبودنش مفاد و مضمون آن را دگرگون نمی‌کند (سروش، 1388: 372-374)؛ لذا نمی‌توان گفت که از حیث شکل میان جمهوری دینی و غیردینی تفاوت بارزی هست و لذا نقش دین در جمهوری دینی حداقلی است، کاری به آخرت مردم ندارد و صرفاً به استناد دینی بودن جامعه، نیازهای اولیه مردم را فراهم می‌کند تا فضایی ایجاد شود که جمهور بتواند بستر رشد و شکوفایی خود را فراهم کند (سروش، 1388: 373).

4. منظور از دین در جمهوری دینی، مقررات حکمرانی که در فقه بدان پرداخته می‌شود، نیست. از این‌رو فقیهان هم کسانی نیستند که این قواعد را بیش از دیگران می‌دانند، زیرا که دین در فقه منحصر نیست. فقه علمی کاملاً دنیوی است و فقط به ظواهر اعمال تعلق می‌گیرد. از این‌رو حکومت فقهی بر مدار تکلیف و حفظ صحت عمل مردم در انجام احکام فقهی بنا می‌شود، درحالی‌که جمهوری دینی بر مبنای دینی بودن جامعه، دینی است نه آنکه با نظارت بر اجرای احکام دینی، جامعه را به‌زور به دینی بودن مجبور سازد. لذا حکومت جمهوری دینی حکومت فقهی نیست.

5. حقوق اساساً برای تضمین و حمایت از تصمیم انسان به‌مثابه موجود خودآگاه و مختار، فارغ از محتوای اخلاقی این تصمیم ابداع شده است؛ این بدان معناست که حق

اخلاقاً بی‌طرف است و به‌عبارت‌دیگر حق اساساً مفهومی غیراخلاقی¹ (و نه «ضد اخلاقی»)² است. به عبارت دقیق‌تر در حوزه حق با ظرف تصمیم و نه با مظلوف یا محتوای آن سروکار داریم. با کشف این معنا توسط فیلسوفان عصر روشنگری چون کانت در نتیجه فجایع قرون‌وسطی، وی میان «حق یا امر درست» و «خیر یا امر خوب» تفکیک قائل می‌شود، «حق یا امر درست» مربوط به حوزه عمومی و «خیر یا امر خوب» مربوط به حوزه خصوصی است (راسخ، 1392: 267). امر درست با اختیار انسان و تصمیم‌گیری آزادانه او سروکار دارد که به سطح حقوق و عدالت تعلق دارد، اما امر خوب افزون بر اختیار و تصمیم‌گیری آزادانه، به نیت اخلاقی و عمل خیر مربوط می‌شود که به سطح اخلاق متعلق است (راسخ، 1392: 267). نکته در اینجا نهفته است که در نگاه اول در جمهوری دینی، تفکیک میان حوزه اخلاق از حوزه حقوق نادیده گرفته می‌شود و لذا «حق بودن» و «حق داشتن» به هم درمی‌آمیزند اما ما در اینجا بنا داشتیم با عنایت به تفاوت حوزه اخلاق از حقوق بر این نکته تأکید کنیم که منظور ما از جمهوری دینی بر معنای دینی بودن جامعه است و در این خصوص در نوع کارکرد حکومت تفاوتی ایجاد نخواهد شد و لذا حکومت دینی نمی‌تواند برخورداری از حقوق (حق داشتن) را منوط به تفکر دینی یا اخلاقی خاصی کند (حق بودن). بر این مبنا دینی بودن جمهوریت هرگز نمی‌تواند ناقض حقوق و آزادی‌های عمومی باشد، زیرا حوزه عمومی حوزه «حق داشتن و نه حق بودن» است. از این‌رو در حقوق عمومی از حق در مفهومی «غیر از اخلاق» سخن گفته می‌شود. در جمع میان غیر از اخلاق بودن حق و جمهوری دینی، تنها می‌توان دین را در ارزش‌های عامی خلاصه کرد که مشترک میان آموزه‌های انبیا و حقوق بشر است که پیش‌تر بدان اشاره شد.

6. یکی از مباحث رایج در ایران در خصوص جمهوری دینی در قالب بحث امکان یا امتناع مفهومی (سازگاری یا ناسازگاری) جمع جمهوریت و دینی بودن شکل گرفته

1. Amoral
2. Immoral

است. در خصوص امتناع مفهومی، برخی بر این نظرند که ترکیب مذکور ترکیبی ناسازگار و ممتنع است، زیرا که این ترکیب دربرگیرنده دو عنصر مفهومی است که هیچ‌گونه ارتباطی را نمی‌توان میان آن‌ها برقرار کرد.

طرفداران نظریه ناسازگاری که در ذیل به آن اشاره می‌شود، عمدتاً به امتناع جمع میان دموکراسی (و نه جمهوریت) و حکومت دینی پرداخته‌اند ولی از آنجاکه در نظر ایشان دموکراسی معادل جمهوریت گرفته شده است، لذا به بیان این دیدگاه می‌پردازیم. در نظر برخی طرفداران این رهیافت¹، «جمهوری الگوی خاصی از نظام سیاسی است که بر مبنای یک فلسفه سیاسی-اجتماعی خاص طراحی و ارائه شده است. از منظر این دیدگاه، لیبرالیسم همان فلسفه سیاسی-اجتماعی است که ارزش‌ها و بنیان‌های نظری خاصی را مطرح می‌کند که بر اساس آن‌ها جمهوریت شکل گرفته است. این در حالی است که اسلام و به‌طورکلی ادیان ارزش‌ها و بنیان‌های نظری متفاوتی را برای زندگی سیاسی-اجتماعی ارائه می‌کنند. اسلام بی‌تردید با آموزه‌هایی همچون اومانیسیم، آزادی لیبرالی و سکولاریسم ناسازگار است و نمی‌توان بر اساس آن ارزش‌ها و آموزه‌ها، جمهوریت را از نظر اسلام پذیرفت؛ بنابراین، بر اساس این رهیافت، جمهوریت به‌عنوان الگوی نظام سیاسی با پیش‌فرض گرفتن آن ارزش‌ها در نظر گرفته می‌شود و نمی‌توان آن را به‌عنوان یک الگوی نظام سیاسی مبتنی بر لیبرالیسم با دین اسلام جمع کرد؛ پس جمهوری دینی یک ترکیب ناسازگار است.» (میراحمدی، 1388: 6).

همچنین در مقاله «پارادوکس اسلام و دموکراسی» نویسنده مقاله در خصوص امتناع جمع میان دموکراسی و جمهوری بیان می‌دارد: «از اصول نظری دموکراسی جایز الخطا دانستن انسان است و این از مختار بودن و انتخاب‌گری انسان ناشی می‌شود. آنچه در دموکراسی مهم است انتخاب‌گری است و نه تعلق خاطر داشتن به عقیده یا دینی خاص.

1. برای مثال منصور میر احمدی در «نظریه جمهوری دینی» به این امتناع پرداخته است.

...بی‌طرفی حکومت نسبت به ادیان (سکولاریسم) ناشی از همین اصل روشن نبودن حقیقت است که حکومت را به تساهل و مدارا می‌خواند» (پایدار، 1373: 20).

همچنین در این دیدگاه‌ها، تکیه بر آرای مردم، یکی از مفاهیم اجتماعی دانسته می‌شود که در سنت فکری غرب شکل گرفته است. به همین دلیل، تمام فرایند عقلانی کردن، سکولار کردن، افسون‌زدایی، سنت‌شکنی و تفکر اومانیستی در معانی این واژگان اجتماعی نهفته است؛ به‌گونه‌ای که با بنیادهای دینی اسلام نامتجانس و ناسازگار می‌گردند (خسرورپناه، 1383: 8). لذا در این دیدگاه سکولاریسم و عقلانیت دین‌زدا در معنای جمهوریت و تکیه بر آرای مردم نهفته است.

از سوی دیگر برخی دیدگاه‌هایی که از عدم سازگاری مفهوم جمهوری و دینی و به تعبیری ناسازگاری دین و تکیه بر آرای مردم سخن می‌گویند، به دلایلی اشاره می‌کنند که عمدتاً ناشی از نگاه به طبیعت انسان و ماهیت دین‌داری و دموکراسی ناشی می‌شود. چنانچه بخواهیم به‌طور اجمالی به این نظرات توجه داشته باشیم، در نگاه به طبیعت انسان، «انسان در چارچوب نظام‌های دموکرات، موجودی عاقل و صاحب‌اختیار تلقی می‌شود؛ اما در چارچوب نظام‌های دینی، انسان موجودی ناقص است که نیازمند هدایت است و لذا حکومت تکلیف به هدایت و پالایش اخلاقی را بر عهده دارد» (آملی، 1381: 117). دیدگاه‌های مذکور و عموماً دیدگاه‌های ناشی از امتناع جمع میان دو مؤلفه مذکور، ناشی از چندین خطا است؛ اولین خطا ناشی از خلط مفهوم دموکراسی و لیبرالیسم است درحالی‌که در هرچند دموکراسی مدرن ابتدا در بستر لیبرالیسم رشد کرده است ولی از نظر منطقی با آن مساوی نیست (حقیقت، 1385: 197). تعریف حداکثرگرا از دموکراسی، دموکراسی را مترادف با لیبرالیسم می‌داند (خرمشاد، 1385: 214).

در خصوص مفهوم دموکراسی و عناصر مقوم آن گونه‌های بسیاری وجود دارد. برای مثال گوتمن در تقسیم‌بندی موضوعی، شش گونه دموکراسی را از هم تمیز می‌دهد که به ترتیب عبارت‌اند از: دموکراسی شوپمپتری، مردمی، لیبرال، مشارکتی، سوسیالیستی و تدبیری. برای مثال در توضیح وی، دموکراسی مردمی گسترده‌ترین نوع

دموکراسی است و از عناصری چون رأی برابر، آزادی سخن انتشارات و انجمن‌ها و دخالت هر چه بیشتر مردم در سیاست‌گذاری دفاع می‌کند. این‌گونه دموکراسی جمهوری خواهانه با ویژگی‌هایی تا حد امکان مستقیم و گسترده است. درحالی‌که دموکراسی لیبرال برخلاف دموکراسی مردمی که حکومت مردم را همچون یک غایت ارزش سیاسی تلقی می‌کند، بیشتر معطوف به آزادی‌های فردی است و یا دیوید هلد در تقسیم‌بندی خود سیر تاریخی و تحول مفهومی را در میان مدل‌های کلاسیک و معاصر نشان می‌دهد. از این‌رو، خلط مفهوم دموکراسی با لیبرالیسم ناشی از نشناختن دموکراسی است (قادری، 1390: 51).

دومین خطایی که به‌طور خاص نویسنده مقاله «پارادوکس اسلام و دموکراسی» دچار آن است ناشی از آن است که گویی معنای اختیار و آزادی به معنای همواره در دودلی به سر بردن گرفته شده است، درحالی‌که آنچه در دموکراسی شرط است تحمل اندیشه دیگران و مدارا با ایشان است نه دست کشیدن از عقاید خویش (سروش، 1388: 310). سومین خطا آن است که در نظر ایشان دموکراتیک شدن حکومت دینی، مشروط به سکولار شدن دین و فقه دینی شده است. این خطا ناشی از آن است که ایشان همچنان در حجاب اسلام فقاهتی محجوب‌اند (سروش، 1388: 320) و چهارمین خطا آن است که گویی یک تفسیر از دین وجود دارد درحالی‌که دانش هرمنوتیک به ما می‌آموزد که چگونه مفسر (مخاطب متن) در امر تفسیر دخیل است و چگونه تفاسیر ما متأثر از وضعیت ماست.

7. نکته دیگری که توجه به آن ضروری است، آن است که در برخی از نظرات که به امکان جمع میان این دو مقوله نظر دارند، جمهوری به معنای روش اداره جامعه محسوب شده است. از نظر این تفکر، جمهوری ریشه در سنت فکری غرب دارد، اما یک نوع روش اداره جامعه است تا یک فلسفه سیاسی-اجتماعی (پورفرد، 1384،

53؛¹ یعنی تلقی از جمهوری در معنای یک روش صرف. این تصور با آنکه نظر به امکان جمع میان دو مؤلفه مذکور دارد، ناشی از خطایی است که گویی در جمهوری‌ها هیچ مبنا و متکای ثابت و پیشینی وجود ندارد و همه‌چیز به رأی‌گیری و رایزنی آدمیان و انهاده شده است درحالی‌که مگر می‌توان رأی‌گیری را با رأی‌گیری به دست آورد؟ اگر دموکراسی به خاطر عدل، احقاق حقوق بشر و مهار قدرت است، پس نمی‌توان از هیچ جا آغاز کرد و به آن نعمت‌ها رسید. لذا هرچند جمهوریت روشی موفق برای تحدید قدرت و تحصیل عدالت و تأمین حقوق بشر است (سروش، 1388: 301)، از سوی دیگر ارزشی است مبتنی بر اصول پیشینی (سروش، 1388: 328) از قبیل حرمت نهادن به رأی اکثریت و اراده عموم، حقوق دیگران، عدالت، رضایت، اصالت قانون، خودمختاری و... که فلاسفه تعلیم داده‌اند. از این‌رو نمی‌توان در جمهوریت همه‌چیز را به رأی‌گیری و رایزنی آدمیان و انهاد. به تعبیر دیگر، جمهوریت مبتنی بر یک سلسله ارزش‌های توافقی و ضمنی است که با آن ارزش‌ها شکل و محتوا پیدا می‌کند (مجتهد شبستری، 1381: 19). بر این مبنا، دیدگاه کسانی که جمهوریت را صرف رأی اکثریت می‌دانند، سخنی است که استعداد بدفهمی دارد. رأی اکثریت نمی‌تواند به معنای نفی اصول پیشینی باشد. از این‌رو ابتدا باید جامعه‌ای از سر آزادی و تدبیر به درک نوینی از انسان برسد- ارزش یا همان اصول پیشینی در جمهوریت- و آنگاه برای تأمین آن‌ها نظامی صالح و کامیاب فراهم آورد که همان جمهوریت به‌مثابه روش است.

1. دیدگاه‌های دیگری در ادبیات سیاسی ایران از جمهوری دینی رواج یافته است که این مفهوم را بدون پرداختن به مبانی آن به مشارکت مردم در امر تصمیم‌گیری‌ها تقلیل می‌دهد. برای اطلاعات بیشتر در این خصوص رک: سجاد کریمان مجد، «مردم‌سالاری دینی در برابر لیبرال دموکراسی»، فرهنگ پویا، 2، (آذر 58)، و مردم‌سالاری دینی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، 84، ص 117.

2-1. قانون و قانون‌گذاری در جمهوری دینی

قانون‌گذاری بشری در کنار قانون‌گذاری الهی به‌عنوان یک مسئله در دوران معاصر و برای نخستین بار در روند ورود مفاهیم مدرن از قبیل قانون و پارلمان به دستگاه فقهی شیعی در دوران مشروطه مطرح شده است.

شاید بتوان نائینی را نخستین فقیه شیعی به‌عنوان آغازگری دانست که به مسئله مذکور توجه کرده است. راهکاری که نائینی ابتکار آن را مطرح ساخته و سپس توسط سایر علمای مشروطه و همچنین برخی روشنفکران دینی پیش و پس از انقلاب نیز ادامه یافته است، مبتنی بر نظریه خاصی درباره «قلمرو انتظارات از دین» است. دین در این معنا برخلاف تفسیری که اسلام را دین کاملی می‌داند که تمام نیازهای انسان را در تمام زمان‌ها پاسخ می‌دهد و لذا معتقد است که اسلام در هیچ زمانی جامعه را به حال خود رها نکرده است و بر این اساس برداشتی حداکثری از دین ارائه می‌کند، بر این نظر است که «دین صرفاً به اموری که فراتر از عقل انسانی است منوط می‌شود و لذا نباید اموری را که با عقل جمعی آدمیان یا تجارب بشری قابل دسترسی است، از دین انتظار داشت» (بازرگان، 1387: 323). دین در این معنا به برداشتی حداقلی محدود می‌شود (سروش، 1376: 181).

وی در پاسخگویی به حیطه قانون‌گذاری، آموزه «منصوصات و غیرمنصوصات» را به کار می‌برد. از نظر وی، مجموع وظایف در مورد نظم و حفظ مملکت خارج از دو قسم نخواهد بود: قسم اول «منصوصاتی است که وظیفه عملی آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است»؛ اما قسم دوم «غیرمنصوصاتی است که وظیفه عملی آن‌ها به‌واسطه عدم اندارج تحت ضابط خاص و میزان مخصوص، غیر معین است.» (نائینی، 1389: 130). تعبیر منصوصات و غیرمنصوصات مبین این نکته است که احکام شرعی برخی از امور معین است که این دسته احکام را احکام ثابت شریعت می‌نامند که با اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها و به تعبیر نائینی اعصار و امصار تغییر نمی‌یابند؛ اما احکام شرعی بعضی دیگر از امور نامعین است که این دسته از احکام را

احکام متغیر می‌نامند و با توجه به اختلاف‌زمان‌ها و مکان‌ها قابل‌تغییر است. بدین ترتیب، آموزه ثابت و متغیر، جایگاه دین را در قانون‌گذاری از نظر نائینی معین می‌کند. از نظر وی، تطبیق قوانین موضوعه بر شرعیات تنها در نوع اول از احکام، یعنی احکام منصوص و ثابت باید مورد توجه و دقت قرار گیرد؛ اما در نوع دوم، یعنی احکام غیرمنصوص و متغیر، جایی برای تطبیق و انطباق نیست (نائینی، 1389: 133) و از آنجاکه «معظم سیاست نوعیه از قسم دوم» است، قانون‌گذاری در عرصه سیاست توسط نمایندگان مردم در محدوده این قسم از احکام قرار می‌گیرد. کنار هم قرار دادن فقرات مذکور در اندیشه فقهی سیاسی نائینی، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که او از سویی بر ضرورت انطباق قانون اساسی و عادی با منصوصات و احکام ثابت تأکید کرده است، از سوی دیگر حوزه و قلمرو خاصی را نیز برای قانون‌گذاری بشری به رسمیت می‌شناسد.

محمدباقر صدر نیز این حوزه قانون‌گذاری را با وجود تفاوت‌هایی «منطقه الفراغ» نام‌گذاری کرده است لیکن در واقع مبتکر این نظر، نائینی است (میرموسوی، 1384: 301). این رویکرد همان‌طور که بیان شد، با تفکیک امور ثابت از امور متغیر و لذا محدود کردن دین به احکام ثابت و فارغ دانستن حوزه مدیریت از احکام ثابت دین به حوزه «مباحات» یا «منطقه الفراغ» در سیاست می‌رسد. این حوزه، حوزه‌ای است که به دست مسلمانان برای به‌کارگیری روش‌های روزآمد بشری واگذار شده است (نائینی، 1389، 95). این در حالی است که دیدگاه مخالف چنین تلقی‌ای از اسلام، میان احکام ثابت و متغیر قائل به تفکیک نیست و معتقد است احکام متغیر شرعی نیز توسط ولی فقیه با عنوان احکام حکومتی صادر می‌شود (کدیور، 1387: 264).

3. قانون در جمهوری دینی

بر مبنای آنچه گفته شد، مجوز قانون‌گذاری بشری در نظام‌های جمهوری دینی مورد تأیید قرار گرفته است، حال در این قسمت مفهوم قانون را در نظام‌های جمهوری دینی بررسی می‌کنیم. قانون در پرتو نظام‌های جمهوری دینی به لحاظ مبنا، هدف، واضع و مفسر بررسی می‌شود؛ و در هر قسمت بنا به تناسب بحث به بیان نقل‌قول‌هایی از دیدگاه‌های متفکران که عمدتاً روشنفکران دینی‌اند، نیز اشاره خواهد شد.

3-1. مبنای قانون

محسن کدیور در کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه اصلی‌ترین معیار جهت طبقه‌بندی نظریه‌های موجود در فقه شیعه را، منبع مشروعیت قدرت سیاسی می‌داند که آیا این مشروعیت به انتصاب از سوی خداوند است و یا انتخاب از سوی مردم با رعایت شرایط دینی. سایر موارد در خصوص ولایت داشتن حاکم بر مردم یا وکالت داشتن حاکم از سوی مردم، شرط فقاقت یا کفایت حاکم، اختیارات مطلق یا مقید حاکم، همگی نسبت به سؤال از مشروعیت حاکم امری ثانوی هستند. (کدیور، 1376: 42). بر مبنای این مشروعیت، وی دو دسته نظریه را به رسمیت می‌شناسد: نظریه‌های دولت مبتنی بر مشروعیت الهی که بلاواسطه هستند که خود شامل چهار نظریه است و نظریه‌های دولت مبتنی بر مشروعیت الهی-مردمی که با واسطه مردم است و خودش شامل پنج دسته است.¹ در یک تقسیم‌بندی کلی بدون ورود به جزئیات، دسته اول برتری، فرمانروایی و قانون‌گذاری را مختص خداوند می‌داند و لذا حکومت اسلامی

1. نظریه «وکالت مالکان شخصی مشاع» که نظریه مهدی حائری یزدی است، به‌عنوان نظریه پنجم در نظریات مشروعیت الهی-مردمی برشمرده شده است. (کدیور، 1376، 175). سید علی میرموسوی در کتاب اسلام، سنت، دولت مدرن، نظریه مهدی حائری را به‌عنوان دسته سوم تحت عنوان مشروعیت مردمی که متمایز از مشروعیت الهی و مشروعیت الهی-مردمی است، آورده است (میرموسوی، 1391: 361). که به نظر نگارنده این مقاله، دیدگاه مهدی حائری را نمی‌توان در دسته نظریات مشروعیت الهی مردمی جای داد.

خداسالاری محض است که همه چیز از شارع شروع می‌شود. در دیدگاه دوم جایگاه مردم به رسمیت شناخته می‌شود. بسیاری از این دیدگاه‌های دسته دوم مانند نظریه حسینعلی منتظری،¹ رابطه طولی میان این دو، حاکمیت الهی و مردمی را به رسمیت می‌شناسد. بنا به نظر ایشان، «اگر از ناحیه خداوند نصب تحقق پذیرد، همچنان که در مورد پیامبر و امامان معصوم تحقق پذیرفته، تنها او شایسته رهبری است... وگرنه امت حق انتخاب داشته ولی این حق مطلق نیست بلکه در چارچوب شرایط و ویژگی‌هایی است که در شریعت معتبر است» (منتظری، 1367: 405)؛ که همان‌طور که بیان شد گویی زمینه جمع طولی را در نظر داشته است.

صرف‌نظر از اینکه در نظریات دسته اول اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است، با تحقق جمهوری اسلامی الزامات عمل بر منطبق نظر سبقت جست که تلاش شد تا دوگانگی مذکور در جمع مشروعیت الهی مردم به طرق مختلف پاسخ داده شود که به لحاظ مبانی نظری با کاستی‌ها و دشواری‌های بسیاری روبه‌روست.

مقاله حاضر در رویکردی هنجاری در خصوص مبنای قانون در جمهوری دینی بر آن است که به‌جای اینکه از حق حکومت کردن شروع کنیم، باید از شیوه حکومت کردن آغاز کنیم. وقتی از شیوه حکومت کردن صحبت کنیم، پاسخ آنکه چه کسی حق حکومت دارد، متفاوت خواهد شد (سروش، 1388: 358). حسب آنچه در بند دوم گفته شد در جمهوری دینی کارکرد حکومت کارآمدی است و از این منظر میان حکومت دینی و حکومت غیردینی تفاوتی نیست، حکومت دینی به اعتبار دینی بودن جامعه، دینی است ولی در کارکرد حکومت تأثیری نخواهد داشت. در جمهوری دینی عقل روز بشر در تشخیص روش‌ها، با عنایت به ارزش‌هایی مانند عدالت، آزادی، حقوق بشر و کرامت انسانی و... که تفسیر ما از دین بر آن‌ها صحه گذاشته است به

1. منتظری متأخر که نظر به ولایت انتخابی مقیده فقیه دارد.

قانون‌گذاری مبادرت می‌ورزد. برای نمونه، مهدی بازرگان استدلال می‌کند که تعلیمات الهی منحصر به اموری است که دانش انسانی ذاتاً و فطرتاً از درک آن‌ها عاجز و قاصر است. در غیر این صورت، گفتن و آموختن چیزهایی که بشر دارای امکان کافی یا استعداد لازم برای رسیدن و دریافت آن است، دور از شأن خدای خالق انسان‌ها و جهان‌هاست (بازرگان، 1374: 325). یا در تعبیر مجتهد شبستری، زندگی اجتماعی جدید را تنها با مدیریت عملی و برنامه‌ریزی‌های درازمدت حاصل عقل بشر می‌توان اداره کرد (شبستری، 1381: 19).¹

رویکرد جمهوری دینی مبنا و منبع قانون را عقل می‌داند و این به معنای در نظر داشتن شرایط تجربی و تاریخی است. به تعبیری دیگر، «از فروع رویکرد عقلانی، جدی گرفتن واقعیات تجربی و تاریخی است» (راسخ، 1392: 66). مونتسکیو از این واقعیات به ویژگی‌های طبیعی، تاریخی، اجتماعی و اقتصادی در جامعه یاد می‌کند و اینکه قانون‌گذار باید قوانین را در راستا و منطبق با ویژگی‌های اقتصادی و اجتماعی جامعه خود وضع کند (Montesquieu, 2007: 152). النعیم، متفکر سودانی، متأثر از محمود محمد طه نیز مبنای موجه قوانین را همان عقل انسانی می‌داند که در بستر تاریخ و جامعه وضع می‌شود (An-Naim, 1996: 180).

2-3. هدف قانون

هدف از وضع قانون در نظام جمهوری دینی همانند نظام‌های حقوقی مدرن، تنظیم رابطه انسان با انسان جهت تضمین آزادی، برابری، حقوق بشر و کرامت انسان و به‌طور خاص عدالت است؛ اما بر مبنای آنچه در تفکیک میان ارزش و روش گفته شد، این ارزش‌ها که فرادینی هستند و ما در تفسیر دینی خود بر آن‌ها صحه گذاشته‌ایم، به‌واسطه روش‌ها تحقق می‌یابند. روش‌ها در جمهوری دینی قطعی نیستند، از قداست برخوردار

1. برای اطلاعات بیشتر در این خصوص، رک: (شبستری، 1381: 27). همچنین (شبستری، 1380: 19).

نیستند. لذا ممکن است روشی در یک‌زمان کارآمد و در زمان دیگری ناکارآمد باشد. لذا روش‌ها عصری هستند.

محمد مجتهد شبستری صریحاً تأکید می‌کند که در قرآن، به‌عنوان متن اصلی دین اسلام، بر روی شیوه‌ها و نظام‌های حکومت تأکید نشده، بلکه روی عادلانه حکومت کردن تأکید شده است، زیرا وظیفه حکومت تأمین امنیت و نیازهای مادی و مانند این‌هاست نه تعیین نوع باورها و اعتقادات مردم. همین‌طور مجموع نصوص یک جهت‌گیری کلی را در اعمال پیامبر اسلام (ص) نشان می‌دهد و آن عبارت است از دعوت آن حضرت به عدالت و رحمت. پیامبر این پیام را رسانده است که روابط سیاسی و حکومتی باید بر مبنای عدالت استوار شود. با این حساب، در هر عصری ممکن است مردم نوع خاصی از حکومت و نظام حقوقی را به وجود آورند که از نظر شکل و ساختار خیلی به هم شبیه نیست، ولی نقطه مشترک آنان تأمین عدالت است. در این صورت، همه آن اشکال و ساختارها مورد تأیید دین است. با این وصف، در این نظریه هدف از قانون و قانون‌گذاری عدالت است. از نظر شبستری، عدالت امروزه در قالب حقوق بشر و آزادی‌ها تجلی می‌یابد (شبستری، 1375: 60-58).¹

3-3. واضع قانون

از آنجاکه زندگی انسان دائماً در حال تغییر و تحول است، تمشیت امور زندگی امری بس مهم و غامض است. وضع قانون برای تمشیت امور روزمره انسان‌ها محتاج ارتباط دائم با حقایق و واقعیات زندگی فردی و جمعی آنهاست. این امر البته باید توسط موجود هوشیاری صورت گیرد که در یک ارتباط دوسویه با آن حقایق و واقعیات‌ها قرار دارد (راسخ، 1384: 142).

1. برای اطلاعات بیشتر در این خصوص، رک: (شبستری، 1381: 154).

در نظام جمهوری دینی برخلاف نظریاتی که مرجع اصلی قانون‌گذاری را خداوند و لذا تنها فقها را به‌عنوان کشف‌کننده قوانین و مقررات اسلامی می‌داند، کل جامعه و نمایندگان آن به‌عنوان مرجع صالح قانون‌گذاری تلقی می‌شوند. به‌عبارت‌دیگر، کل جامعه از طریق نمایندگان به وضع قانون می‌پردازد. دینی بودن در اینجا قیدی برای نمایندگان نخواهد بود، زیرا که پیشتر بیان شد که حیطه قانون‌گذاری حوزه امور متغیر است که دینی بودن یا نبودن جامعه در محتوای کارکرد حکومت تأثیری نخواهد داشت. بنا بر نظر بازرگان، آنجایی که پای اداره امت و امور دنیایی مردم پیش می‌آید، اصل شورا حاکم است (بازرگان، 1387: 57). حائری یزدی¹ حکومت را بیش از یک مأموریت وکالتی از سوی شهروندان نمی‌داند؛ از این‌رو مرجع اصلی و اولیه قانون‌گذاری از دید وی مردم هستند که این امر را وکالتاً به نمایندگان خود واگذار کرده‌اند. البته این نمایندگان باید به‌عنوان نماینده مشاع همه افراد و آحادی که در سرزمین آنان سکنی گزیده‌اند، عمل کنند (یزدی، 1995: 108). عبدالکریم سروش نیز در بحث از مجوز قانون‌سازی و با توجه به درک خود از قانون به‌عنوان حد آزادی و هویت منع و نهی‌کننده آن اشاره می‌کند که در اینجا فقط رضایت عامه و توافق عامه می‌تواند مبنا و جواز لازم را فراهم آورد (سروش، 1380: 193-190). بر مبنای خوانش دینی مجتهد شبستری، زندگی اجتماعی مسلمانان مانند هر جامعه دیگری باید بر اساس قوانین عقلانی و عادلانه اداره شود. واضع این قوانین از نظر او اراده مردم است که از طریق آرای اکثریت قانون‌گذاران که نماینده اکثریت مردم‌اند پا به عرصه وجود می‌گذارند (شبستری، 1381: 112). کدیور بر این باور است که افراد تنها از قوانینی که خود وضع کرده و به آن رضایت داده‌اند، تبعیت می‌کنند و بدین‌وسیله بر مرجعیت مردم در وضع قانون صحه می‌گذارد.

1. همان‌طور که در پانویس ابتدای این قسمت بیان شد، دیدگاه مهدی حائری یزدی بیش از آنکه مبتنی بر مشروعیت الهی مردمی باشد، بر مشروعیت مردمی متکی است.

از این‌رو در جمهوری دینی به استناد جمهوری بودن باید قانون‌گذاری توسط مردم و نمایندگان ایشان صورت گیرد و جمهوری دینی هرگز به معنای حکومت متولیان دینی نیست.

3-4. تفسیر قانون

تفسیر قانون در رویکرد جمهوری دینی بیش از آنکه بر تفسیر لفظی استوار باشد، باید تفسیری همگرا باشد. تفسیر همگرا عمدتاً توسط جان رالز شرح و بسط یافته و بر روش «توازن انعکاسی»¹ استوار است (Rawls, 1971: 45). روش مزبور، در اصل برای ارزیابی نظریه‌های اخلاقی‌ای پیشنهاد شده است که طبق آن تنها به تئوری اخلاقی‌ای می‌توان اعتماد کرد که بتواند میان داده‌های موجود و اصول و مبانی، توازن و تعادل برقرار کند. این توازن متکی به یک رابطه انطباقی میان عناصر یادشده نیست، بلکه داده‌های ارزشی (اخلاقی یا حقوقی) و اصول و مبانی (عقلانی) موردقبول مفسر با یکدیگر رابطه‌ای دوسویه داشته و هر کدام دیگری را به چالش گرفته است و صیقل می‌دهد؛ تا آنجا که در یک حالت توازن با هم قرار بگیرند. از این‌رو توازن مزبور انعکاسی خوانده می‌شود (راسخ، 1384: 166).

تفسیر همگرا در نظام حقوقی جمهوریت دینی از توازن میان واقعیات و ارزش‌ها شکل می‌گیرد. واقعیات موجود در جامعه دینی از یک‌سو و ارزش‌های فرادینی که تفسیر ما از دین بر آن صحه گذاشته است از سوی دیگر امکان تحقق جمهوری دینی را به گونه‌ای که کارآمدی خود را در جهان امروز حفظ کند، به دست خواهد داد.

تفسیرهای همگرای دیگر را می‌توان در افکار متفکرانی چون طه و النعیم در ایجاد همگرایی میان واقعیات و عرف زمان و تئوری‌های ارزشی برآمده از دستوره‌های بنیادین اسلام یا تئوری تفسیری سروش در همگرایی میان پیش‌فرض‌های ذهنی و داده‌های

1. Reflective Equilibrium

متنی مشاهده کرد (راسخ، 1384: 175).¹ در توضیح بیشتر این همگرایی، فهم یا همان تفسیر از نظر گادامر، مولد یک معنای تازه است که آمیزش زمان حال با گذشته است (شرت، 1387: 133). در این آمیزش افق، سنت به زمان حال می‌آید و سنت تاریخی بازتولید می‌شود که به آن تاریخ مؤثر گفته می‌شود و این برخلاف بازیابی معنای نخستین است که تلاشی برای دست یافتن به معنای ناب دست‌نخورده گذشته است (شرت، 1387: 135). آمیزش گذشته و حال همان آمیزش موضوع فهم و مفسر (مخاطب) است که در یک مواجهه موفق سوژه و ابژه در هم ذوب می‌شوند.

در این معنا در جمهوری دینی، تفسیر قانون از یک سو نمی‌تواند بی‌توجه به واقعیات جامعه باشد، از سوی دیگر نمی‌تواند بی‌توجه به ارزش‌های عام فرادینی باشد که دین هم بر آن‌ها صحنه گذاشته است و در همه حال باید توجه داشت که تفسیر قانون توسط مفسر (مخاطب یا فهمنده) صورت می‌گیرد؛ لذا معناداری اثر جدا از فاعل شناسنده میسر نیست. هرچند که متن (ابژه) تا حدی کمک می‌کند که از تفاسیر نادرست بر حذر مانیم.²

فرجام سخن

در این مقاله تلاش شد تا به این سؤال پاسخ داده شود که آیا قانون‌گذاری در جمهوری دینی میسر است و قانون در این نظام چه جایگاهی دارد؟ رویکرد مقاله در پاسخ به این سؤال رویکردی هنجاری بود.

1. برای اطلاعات بیشتر رک:

An- Naim- Towards an Islamic Reformation. And Michel Hoebink, Thinking about Renewal in Islam, Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization, Utrecht University, in www.Ssrn.com.

نیز (سروش، 1374).

2. برای اطلاعات بیشتر در خصوص تفاوت تفسیر متن حقوقی از سایر متون، رک: (واعظی، 1399).

امکان مفهومی جمهوری دینی صرفاً در برداشت ویژه از جمهوریت و دین میسر است. جمهوریت علی‌رغم سیر تحول مفهومی که داشته است، در معنای مدنظر نگارنده به شکل فرو کاسته نمی‌شود، زیرا جمهوریت علاوه بر شکل متضمن ارزش‌هایی در محتوا است. لذا در جمهوریت، محدودیتی که ناقض آن ارزش‌ها باشد پذیرفته نیست. دینی بودن نیز متضمن برداشت ویژه‌ای از دین است که با صرف رعایت آن می‌توان از جمع جمهوریت و دینی بودن سخن گفت. در این برداشت از دین، دین امری تفسیری مبتنی بر جایگاه و نقش مخاطب است و از این‌رو هر تفسیری غیر مقدس است، لذا امکان نقد و گفت‌وگو و تضارب آرا در خصوص برداشت از دین همیشه میسر است و هیچ‌کس نمی‌تواند تفسیر خود را از دین مقدس کند و از سوی دیگر نمی‌توان نقش مفسر را در امر تفسیر نادیده گرفت و همین امر امکان مدارا را میان فهم‌های متفاوت تسهیل می‌کند. در این تلقی ویژه از دین، انتظارات از دین حداقلی است و دینی بودن به رعایت ارزش‌هایی خلاصه می‌شود که در تفسیر نگارنده مابین تمامی ادیان و دانشمندان مشترک است؛ ارزش‌هایی عام چون آزادی، برابری عدالت، حقوق بشر و کرامت انسانی که عقل روز بشر به آن رسیده است و تفسیر دین نیز بر آن‌ها صحنه می‌گذارد؛ اما اتخاذ روش برای رسیدن به این ارزش‌ها بر عهده علوم روز بشر و حوزه کارشناسی است و تصلب در روش‌ها به اسم دینی بودن پذیرفته نیست. از این‌رو جمهوری دینی به معنای حکومت متولیان دین نیست. جمهوری دینی از آن‌رو دینی است که بر جامعه دینی حکومت می‌کند. از آنجاکه دینی بودن صرفاً به معنای توجه داشتن به ارزش‌های عام بشری است، ناقض حقوق و آزادی‌های عمومی نخواهد بود و «حق داشتن‌ها» را به رسمیت می‌شناسد، زیرا به بهانه حق بودن نمی‌توان ناقض حقوق جریان‌های اخلاقی متفاوت شد. به عبارت دقیق‌تر، جمهوری دینی، حقوق را در حوزه‌ای غیر از اخلاق قرار می‌دهد، زیرا اخلاق محدود به ارزش‌های عام بشری است که ادیان سردمدار آن‌اند.

در قسمت سوم این مقاله نظر به جمهوری دینی با برداشت مذکور از دین، قانون در چهار وجه «مبنای قانون»، «هدف قانون»، «مرجع قانون» و «تفسیر قانون» تحول خواهد یافت و از این رو تفاوت آن با نظام سیاسی قدسی و عرفی مشخص می‌شود. مبنای قانون، با تکیه بر نقش عقل در وضع قانون و به‌عنوان قاعده عقلی مطرح شد. هدف قانون نیز در مفهومی غیر فقهی از دین به‌صرف فراهم کردن فضای آزادانه به‌منظور تحقق عدالت منتهی شد. مرجع قانون نیز در برداشتی حداقلی از دین، نه به خداوند که به انسان سپرده شد و تفسیر قانون نیز بر عهده افرادی خاصی به‌عنوان متولیان دین نیست بلکه تفسیر دین ناشی از آمیزش افق تفسیری مفسری است که از یکسو ناگزیر از توجه به واقعیات جامعه و از سوی دیگر توجه به ارزش‌هایی است که صرفنظر از دین پذیرفته است و از این رو تفسیر دین در پرتو این دو سو میسر می‌شود. چنانچه قانون در چهار وجه مذکور در جمهوری دینی تحول پذیرد، امکان قانون‌گذاری به شکل مدرن در جمهوری دینی میسر می‌شود و جمهوری دینی تبدیل به نظامی ایدئولوژیک نخواهد شد، ناقض حقوق و آزادی‌های اقلیت‌ها نخواهد بود، «حق داشتن» را به رسمیت خواهد پذیرفت و برخورداری از حقوق منوط به نظام اخلاقی نخواهد شد و از این رو امکان همزیستی مسالمت‌آمیز میان جریان‌های اخلاقی متفاوت در جامعه میسر خواهد شد. بی‌شک در این تحول، معنای دین متفاوت از معنای سنتی دین خواهد بود که شرح آن گذشت.

References

- Alavi Tabar, A. (1388). *the sovereignty of the people in religious society, in tolerance and management*, Tehran, Sarat Publishing. [In Persian]
- Alavi Tabar, E. (1382). *Religious Intellectuals and Religious Republic, Reflection of Thought*, No. 44. [In Persian]
- AnNaim, A. (1996). *Towards an Islamic Reformation*, Syracuse University Press.
- Bashiriyah, H., *the conflict between religion and democracy*, at www.rahesabz.net [In Persian]
- Bazargan, M. (1372). *The Hereafter and God, the Purpose of the Prophets' Mission, in the 2nd Mission*, Collection of Works 17, Tehran, Bazargan Cultural Foundation Publications. [In Persian]
- Beheshti, A. (1381). *Theoretical Difficulties of Realizing a Religious Republic*, Reflection of Thought, No. 28. [In Persian]
- Ebadian, M. (1377). *Course of the Development of the Concept of the Republic, in Republic and Islamic Revolution*, Collection of Articles, Tehran, Organization of Cultural Documents of the Islamic Revolution. [In Persian]
- Fakuri, M. (2009). *Religious democracy, efficiency and effectiveness*, *Safir magazine*, number 13. [In Persian]
- Ghazi, A. (2014). *Constitutional Rights and Political Institutions*, Tehran, Mizan.
- Gronden, J. (2012). *Hermeneutics*, Tehran, Mahi Publishing. [In Persian]
- Haeri Yazdi, M. (1995). *Wisdom and Government*, London, Shadi Publishing. [In Persian]
- Haqiqat, S. *On the Proportion of Religion and Democracy.*, in *Religious Democracy*, edited by Mohammad Baqer Khorramshad, Volume 1, Tehran, Imam Khomeini Publishing and Editing Institute. [In Persian]
- Hashemi, S. (2000). *Fundamental Rights of the Islamic Republic of Iran*, Volume 1, Tehran: Nashr Dadgstar. [In Persian]
- Heydari, Ahmad, *Religious democracy in the statement of the supreme leader of the revolution*, Journal of Islamic Government, No. 49. [In Persian]
- James, W. (1990). *Pragmatism*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1989). *Velayat Faqih; Province of Jurisprudence and Justice*, Qom, Esra Publishing House. [In Persian]
- Kadivar, M., *Sharia and Politics, in Religion in the Public Domain*, at www.kadivar.com [In Persian]

- Kadivar, M. (1996). *State theories in Shia jurisprudence*, Tehran, Ney publication. [In Persian]
- Kadivar, Mohsen, *Republic of Religion*, at www.Kadivar.com [In Persian]
- Kariman Majd, S. (1980). Religious democracy in the framework of liberal democracy, in *Dynamic Culture*, No. 2, based on the speech of the Supreme Leader on 10/13/79. [In Persian]
- Katouzian, N. (1981). *An Introduction to the Islamic Republic* in a passage on the Iranian Revolution, Tehran, Tehran University Press. [In Persian]
- Khosropanah, A. (2013). *The Paradox of Islam and Democracy*, in the abstract of papers of the International Conference on Religion and Democracy, Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]
- Klosko, G. (1389). *The history of political philosophy of the classical era*, translated by Khashayar Dehimi, Tehran, Ney publication. [In Persian]
- Laughlin, M. (2008). *Basics of Public Law*, translated by Mohammad Rasakh, Tehran, Ney Publishing. [In Persian]
- Michel, H. (2007). *Thinking about Renewal in Islam, Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization*, Utrecht University, in [Www. Ssrn.com](http://www.Ssrn.com) [In English]
- Mir Mohammad Sadeghi, M.(2022). *Religion in the Light of Hermeneutics and Existentialism*, in the First National Conference of Human Sciences and Islamic Wisdom, at <https://civilica.com/doc/1381501> [In Persian]
- Mirahamdi, M. (1388). *Theory of Religious Republic*, Tehran, Shahid Beheshti University Press. [In Persian]
- Mirahmadi, M.(2004). Theory of the purposes of the Shariah in Sunni political jurisprudence, *Farhang Andisheh*, fourth year, number 13. [In Persian]
- Mirmousavi, S.(2012). *Islam, the tradition of the modern state*, Tehran, Ney Publishing. [In Persian]
- Mohammadi Gorgani, M. (2017). *The Existence of Holy Text*, Tehran, Ney Publishing. [In Persian]
- Mojtahad Shabastri, M.(2010). *What is religious democracy?*, Reflection of Thought, No. 19. [In Persian]
- Mojtahad Shabestri, M. (2008) Religious Republic from Which Angle, *Reflection of Thought*, No. 27. [In Persian]
- Montesquieu, (2007). *The Spirit of Laws*, Encyclopædia Britannica. [In English]
- Motahari, M. (1990). *Around the Islamic Revolution*, Tehran, Sadra Publications. [In Persian]

- Motahari, M. (1370). *Twenty words*, Tehran, Sadra Publications. [In Persian]
- Motmani Tabatabai, M.(1386). *Fundamental Rights*, Tehran, Mizan Publishing House. [In Persian]
- Mujtahad Shabastri, M.(2008). *a critique on the official reading of religion*, Tehran, New Design Publications. [In Persian]
- Mujtahad Shabestri, M. (1375). *Hermeneutics, Books and Traditions*, Tehran, Tarh e no Publications. [In Persian]
- Naini, M.(1389). *Tanbiyeh al-Uma and Tanziyeh al-Mulleh*, in an introduction to the awakening of the people, Tehran, Samadiyeh Publications. [In Persian]
- Palmer, R. (2018). *Science of Hermeneutics*, translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, Tehran, Hermes Publishing. [In Persian]
- Paydar, H. (2008). *The Paradox of Islam and Democracy*, in *Tolerance and Management*, Tehran, Serat Publishing. [In Persian]
- Poorfard, M. (1384). *Republic of Religion*, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Qadri, H. (1390). *Political Thoughts in the 20th Century*, first edition, 1379, Tehran, Samt Publications. [In Persian]
- Rasakh, M. (1384). *The Theoretical Foundation for Reforming the Legislative System*, Tehran, Islamic Council Research Center. [In Persian]
- Rasakh, M. (2012). *Modernity and Religious Rights*, in *Haq and Expediency 2*, Tehran, Ney Publishing. [In Persian]
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press. [In English]
- Sherratt, Y. (2007). *Philosophy of Continental Social Sciences*, translated by Hadi Jalili, Tehran, Ney Publishing. [In Persian]
- Soroush, A. (1376). *Tolerance and Management*, Tehran, Serat. [In Persian]
- Soroush, A. (1379). *Shari'a Theory Bill and Expansion*, Tehran, Sarat Publications. [In Persian]
- Soroush, A. (1381). *Ehlak Khodayan*, Tehran, Tarhe no Publications. [In Persian]
- Soroush, A. (1388). *Religiosity and Shahriari ritual*, in *Shahriari ritual and religiosity*, policy book 2, Tehran, Serat Publications. [In Persian]
- Soroush, A. (1388). *Shahriari order and religion*, Tehran, Serat Publications. [In Persian]

- Soroush, A. (1388). tolerance and management of believers, a speech on the relationship between religion and democracy, in *tolerance and management*, Tehran, Serat Publishing. [In Persian]
- Soroush, A. (2008). analysis of the concept of religious government, in *tolerance and management*, Tehran, Sarat Publishing. [In Persian]
- Soroush, A. (2008). Ideology and worldly religion, in *tolerance and management*, Tehran, Serat Publishing. [In Persian]
- Tajik, M. (2006). Religious Democracy Towards a Dominant Discourse, in *Religious Democracy*, by Mohammad Bagher Khorramshad, Volume 1, Tehran, Imam Khomeini Adjustment and Publishing Institute. [In Persian]
- Ziba Kalam, S. (2010). *From democracy to religious democracy*, Tehran, Roozbeh Publishing. [In Persian]

