

چکیده

این مقاله به بررسی نظریه «ولایت مطلقه فقیه» و پیوند آن با خشونت فقهی در تشیع سیاسی می‌پردازد و در چارچوبی تاریخی و انتقادی، این پرسش اساسی را جستجو می‌کند: چگونه نظریه‌ای که ریشه در سنت فقهی شیعه دارد، در قالب نظام سیاسی جمهوری اسلامی به سازوکار تولید خشونت و حذف مخالفان تبدیل گردید؟

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «ولایت مطلقه فقیه» نه آموزه‌ای اصیل و فرا زمانی در دین، بلکه برآمده از تحولات سیاسی، تاریخی معاصر ایران است. این نظریه با اعطای اختیارات نامحدود به فقیه حاکم، زمینه ساز نهادینه شدن خشونت فقهی گردیده است، خشونتی که با استناد به احکام کیفری فقه، همچون حدود، قصاص، ارتداد، کافر، ملحد، محارب و مفسد فی‌الأرض مشروعیت یافته و در عمل به سرکوب گسترده مخالفان سیاسی و کشتارهای هدفمند عقیدتی انجامیده است.

مطالعه میدانی پس از انقلاب ۱۳۵۷ شمسی نشان می‌دهد که اعدام‌های دسته‌جمعی دهه ۱۳۶۰، کشتارهای سراسری سال ۱۳۶۷ و قتل عام هزاران زندانی سیاسی، همگی با استناد به فتوای روح‌الله خمینی و در چارچوب نظریه ولایت مطلقه فقیه صورت گرفته‌اند. این مقاله با نقد جدی این سازوکار سرکوب، سوءاستفاده حاکمیت از مذهب شیعه که کشور را به فقر، بحران‌های اجتماعی کشانده، به چالش می‌کشد.

در پایان استدلال می‌شود که تعارض بنیادین بین اصول اخلاقی و قرآنی، همچون عدالت و کرامت انسانی، با کارکرد سیاسی و حقوقی ولایت مطلقه فقیه، ریشه بسیاری از بحران‌های حقوق بشری و اجتماعی را در ایران کنونی پدید آورده است. از این رو، بازاندیشی در مبانی فقهی و گذار به قرائتی حقوق‌محور و انسان‌مدار از دین، شرط ضروری برای رهایی از چرخه خشونت و دستیابی به جامعه‌ای مبتنی بر آزادی و کرامت انسان می‌باشد.

ولایت مطلقه فقیه دست آویز قتل عام؟

از معنویت تا جنایت

مقدمه

پرسش از ارتباط بین فقه و خشونت، یکی از محوری‌ترین مباحث در اندیشه سیاسی معاصر است. هرچند ادیان توحیدی اصولی چون صلح، عدالت و کرامت انسانی را ترویج می‌کنند، تاریخ نشان داده است که این آموزه‌ها در بسیاری از موارد به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به سلطه و سرکوب تبدیل شده‌اند. در میان نمونه‌های موجود، تجربه جمهوری اسلامی ایران جایگاه ویژه‌ای دارد. انقلاب ضد سلطنتی سال ۱۳۵۷ شمسی با شعارهایی نظیر آزادی و عدالت اجتماعی آغاز شد، اما در فاصله‌ای کوتاه، نظریه «ولایت مطلقه فقیه» به اصلی بنیادین در قانون اساسی بدل گردید و مسیر نظام سیاسی ایران را به سوی تمرکز قدرت مطلقه و شکل‌گیری خشونت ساختاری تغییر داد.

ولایت فقیه در سنت فقهی شیعه پیشینه‌ای طولانی ندارد. اندیشه شیعی کلاسیک، عمدتاً بر آموزه‌های امامت و غیبت متمرکز بود و بحث ولایت فقیه تنها در آثار معدودی از فقهای متأخر، همچون ملا احمد نراقی^۱ (م. ۱۲۴۵ ق) و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء^۲ (م. ۱۲۲۸ ق)، طرح شده بود. این اندیشه در دهه ۱۳۴۰ هجری شمسی توسط روح‌الله خمینی^۳ در حوزه نجف بازخوانی شد و پس از انقلاب، با افزودن قید «مطلقه»، به عنوان اصلی حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی تثبیت گردید.^۴

خمینی با ارائه تفسیری رادیکال از این دکترین، گسستی بنیادین در تاریخ فقه شیعه ایجاد کرد. او مفاهیم محدود و ناظر به شرایط خاص نزد فقهای پیشین را به ایدئولوژی سیاسی و مشروعیت‌بخشی برای حاکمیتی مطلقه و تمامیت‌خواه تبدیل نمود. این بازتفسیر نه در پی استمرار سنت، بلکه به مثابه ابزاری برای سلطه طراحی شد و در شرایط انقلابی ایران، با مهارت و فرصت‌طلبی سیاسی به کار گرفته شد.

تحت حکومت وی، ولایت فقیه به نهادی تمامیت‌خواه بدل شد که به شدت بر زندگی فردی و اجتماعی ایرانیان تأثیر گذاشت. مردمی که در پی انقلاب به عدالت و آزادی امید بسته بودند، با سرکوب بی‌رحمانه، محدودیت‌های گسترده، و نقض سیستماتیک حقوق اساسی مواجه شدند. بدین ترتیب، اصل ولایت فقیه به یکی از ارکانهای اجبارآمیز قدرت سیاسی تبدیل گردید، به گونه‌ای که عدم پذیرش یا التزام به آن جرم تلقی شد. پیامدهای این روند: سرکوب آزادی‌ها، پر شدن زندان‌ها و گورستان‌ها، و اعمال خشونت بی‌سابقه علیه هرگونه مقاومت اجتماعی و سیاسی شد.

این مقاله در پی آن است که نشان دهد چگونه ولایت مطلقه فقیه، با تکیه بر احکام جزایی فقه شیعه، همچون حدود، قصاص، ارتداد، محاربه و مفسد فی الارض خشونت را نهادینه کرده و آن را به سازوکاری مشروع برای حذف مخالفان تبدیل نموده است. در گام نخست، مبانی نظری ولایت فقیه بررسی خواهد شد؛ سپس تجلیات عینی خشونت فقهی در ساختار جمهوری اسلامی تحلیل می‌گردد، و در ادامه نشان داده می‌شود که چگونه فقه شیعه در قرائت رسمی پس از انقلاب، به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به

۱ - ملا احمد نراقی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام*، قم: مکتبه الداوری، ۱۳۶۸ق، ص. ۳۶۵-۳۷۲.

۲ - شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الفراء*، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۵۶ق، ص. ۲۵۱-۲۶۰.

۳ - روح‌الله خمینی، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، بیروت: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۴۹ش، ص. ۲۲-۳۰.

۴ - قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مجلس خبرگان قانون اساسی، ۱۳۵۸، اصول ۵ و ۵۷.

خشونت تبدیل شد. در پایان، مقاله با نقدِ مبانی نظری استدلال می‌کند که خروج از چرخه خشونت تنها در گرو بازاندیشی بنیادین در نظریهٔ ولایت مطلقه فقیه و گذار به قرائتی حقوق‌محور و انسان‌مدار از دین ممکن است.

بخش اول : ولایت مطلقه فقیه

پیدایش ولایت فقیه

در قرون نخستین اسلامی، اندیشه شیعی بیشتر بر آموزه‌های امامت و غیبت متمرکز بود و کمتر به مسئله حکومت در عصر غیبت پرداخته می‌شد. فقیهان بزرگی همچون شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) و شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق) عمدتاً در حوزه‌هایی چون قضاوت و اجرای حدود شرعی، اختیارات محدودی برای فقها در دوران غیبت امام معصوم قائل بودند.^۵ در دوره‌های تاریخی بعد، بویژه در قرن دهم هجری با استقرار دولت صفوی، فقیهانی چون علامه حلی (م. ۷۲۶ق) و محقق کرکی (م. ۹۴۰ق) کوشیدند جایگاه ولایت عامه فقیه را در ساختار سیاسی تبیین کنند، جایگاهی که هنوز نظریه جامع از «ولایت عامه فقیه» عرضه نشده بود.^۶

نظریه ولایت فقیه بصورت منسجم نخستین بار در آثار ملا احمد نراقی پدیدار شد. او در *عوائد الایام* استدلال کرد که فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت همان اختیارات پیامبر و امامان معصوم را داراست.^۷ هرچند این دیدگاه در زمان خود او بطور گسترده پذیرفته نشد، اما زمینه را برای بازخوانی و صورت‌بندی آن در قرن بیستم توسط روح‌الله خمینی فراهم ساخت.

روح‌الله خمینی در سلسله درس‌های خود در نجف (۱۳۴۸ش) مبانی نظریه ولایت فقیه را تدوین کرد و آن را در رساله حکومت اسلامی به صورت مدون درآورد.^۸ وی در این اثر تصریح می‌کند که ولایت فقیه مانند قیمومت بر صغار است و برای اداره جامعه اسلامی به ولی فقیه نیاز دارد. پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷، این نظریه در قانون اساسی جمهوری اسلامی وارد شد و در بازنگری سال ۱۳۶۸ با افزودن قید «مطلقه»، اختیارات رهبر به حدی گسترش یافت که حتی امکان تعلیق برخی احکام شرعی در تعارض با «مصلحت نظام» را به او اعطا کرد.^۹

مقایسه ولایت فقیه با فلسفه سیاسی غرب نشان‌دهنده این است که تفاوت‌های بنیادین بین این دو وجود دارد. در اندیشه افلاطون، فیلسوف شاه بر پایه معرفت و عقلانیت جامعه را رهبری می‌کند.^{۱۰} توماس هابز در لویاتان، حاکم مطلق را ضامن امنیت و پایان جنگ همه علیه همه می‌داند.^{۱۱} در مقابل، مشروعیت ولایت فقیه نه از عقل یا قرارداد اجتماعی، بلکه از انتصاب الهی و نیابت از امام غایب ناشی می‌شود. بدین ترتیب، این نظریه در چارچوب الهیاتی به نقد عقلانی و به بازبینی دقیق نیازمند است.

۵ - شیخ مفید، *المقنعه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۲۰.

۶ - محقق کرکی، *جامع المقاصد*، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۵۰.

۷ - همان *عوائد الایام*، ص ۲۲۱-۲۳۰.

۸ - روح‌الله خمینی، *الحکومه الاسلامیه*، نجف، ۱۳۴۸ش، ص ۲۵-۳۰.

۹ - قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۵۷ و اصل ۱۱۰ (بازنگری ۱۳۶۸).

10 - Plato, *Republic*, trans. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 2004), Book VI.

11 - Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 120.

پدیده «ولایت فقیه» بویژه بصورت خطرناک آن «ولایت مطلقه فقیه» در منابع اولیه اسلامی وجود ندارد، این بحث برای اولین بار در سال ۱۳۴۸ هجری (۱۹۷۰ میلادی) توسط روح الله خمینی در ۱۳ سخنرانی تئوریزه و بعدها به صورت کتاب «الحکومه الاسلامیه» منتشر شد.^{۱۲} اگر چه خمینی نظریه ولایت فقیه را در منابع شیعه به دوره سید محمد مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲ ق) و ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق)، منتسب می کند، اما در بررسی آن در تاریخ اسلام، کلاً اصطلاحی بعنوان «ولایت فقیه» یا «ولایت مطلقه فقیه» یافت نمی شود. آنچه وجود دارد: «مرجعیت فقیه» در قرون نخستین از قرن ۱ تا ۳ هجری، «ولایت محدود در امور حسبیه» در قرون میانه ۴ تا ۹ هجری و «ولایت عامه فقیه» در قرون معاصر دیده می شود.^{۱۳}

تئوری نوظهور سیاسی ولایت مطلقه فقیه بدعتی بود در اندیشه خمینی که با روایاتی مجعول در حوزه علمیه نجف ابداء شد، او حکومت ولایت فقیه را منحصر به خدا و حکم الله می داند و قانون اسلام یا فرمان خدا را بر «همه افراد و بر دولت اسلامی واجب دانسته»^{۱۴} که تا ابد این قوانین را تابع قانون الهی هستند، او می گوید: «ولایت فقیه، ولایت و حکومت فرد نیست، بلکه حکومت الهی بر مردم است و فقیه صرفاً متخصص در شناخت احکام الهی و مسئول اجرای آن است و در عصر غیبت حضرت مهدی، باید به اجرای گذاشته شود و به هیچ عنوان نباید این احکام تعطیل شوند».^{۱۵} برای اجرای احکام الهی، نیازمند شخصی است که ولایت داشته باشد و این ولایت باید به اذن خداوند باشد، «اگر فقیه عالم و عادل بیخاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را دارد که پیامبر در امر اداره جامعه داشته و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند».^{۱۶} او معتقد بود که همه اختیارات پیامبر و امام معصوم به فقیه جامع الشرایط منتقل می شود و بدون تشکیل حکومت اسلامی، اجرای احکام اسلام ممکن نیست. خمینی از این هم فراتر رفت و مدعی شد که معنای خلافت در صدر اسلام امر مجهولی نبود که احتیاج به بیان داشته باشد، بلکه از پیامبر خواسته می شد اشخاص را معرفی کند و ایشان آنها را معرفی می کرد، زیرا «مردم ناقص اند و نیازمند کمال اند، پس به حاکمی که قیم امین و صالح باشد محتاجند».^{۱۷} «ولایت فقیه واقعیتی جز جعل (قرار دادن) و تعیین قیم برای صغار ندارد».^{۱۷} و حکومت می تواند قراردادهای شرعی، عبادی و یا غیر عبادی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک طرفه آن را لغو کند.

۱۲ - روح الله خمینی، «حکومت اسلامی (ولایت فقیه)»، ترجمه و توضیحات حمید الگار در:

Hamid Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, Mizan Press, 1981, pp. 24-26.

۱۳ - همان عوائد/الایام، ص ۱۸۷.

۱۴ - روح الله خمینی، «الحکومه الاسلامیه»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۸ ش، ص ۳۵-۳۶.

۱۵ - ولایت فقیه، ص ۳۴.

۱۶ - ولایت فقیه، ص ۳۵.

۱۷ - ولایت فقیه، ص ۳۷.

احکام کیفری ولایت فقیه

نظام موسوم به «ولایت مطلقه فقیه» را نمی‌توان یک نظریه حقوقی صرف در سنت فقهی دانست، بلکه باید آن را سازوکاری سیاسی، ایدئولوژیک ارزیابی کرد که کارکرد اصلی‌اش مشروعیت‌بخشی به خشونت و سرکوب بوده است. خمینی نخستین بار در سلسله درس‌های نجف مبانی ولایت فقیه را به صورت یک نظریه سیاسی مدون طرح کرد و بر ضرورت حاکمیت فقیه در عصر غیبت تأکید نمود.^{۱۸} اما این نظریه در دهه‌های بعد با افزودن قید «مطلقه»، به‌ویژه در نامه مشهور وی به رئیس‌جمهور وقت در دی ۱۳۶۶ (ژانویه ۱۹۸۸) به قلمرویی فراتر از شریعت کشیده شد و به فقیه حاکم اختیاراتی هم‌سنگ با اراده مطلقه قانون‌گذار بخشید.^{۱۹} از این رو، پژوهشگران متعددی بر این باورند که این دستگاه نظری در عمل بیش از آنکه یک نظام حقوقی باشد، به ابزاری برای توجیه سرکوب سیاسی، اعدام‌های گسترده و مشروعیت‌بخشی به خشونت سازمان‌یافته بدل گردیده است.^{۲۰}

در سنت شیعه امامیه وقتی امام غایب است، فقها آرام‌آرام برای خود «نیابت» ساختند تا حق قضاوت را از دست ندهند.^{۲۱} در عصر صفویه، محقق کرکی و فقهای وابسته، راه را برای «نیابت عامه» باز کردند، یعنی فقیه نه فقط فتوا می‌دهد، بلکه می‌تواند گردن هم بزند. با رشد نظریه «نیابت عامه» بجای «امام معصوم» فقیه به ولایت فقیه و «ولایت مطلقه فقیه» و به حاکم تبدیل شد که اختیار مطلق برای قضاوت و هر کشتاری را دارد. این‌جا است که فقه رسماً به دستگاه خون‌ریز حکومتی گره خورد.^{۲۲}

بی دلیل نیست که نظریه ولایت مطلقه در جمهوری اسلامی ایران، بویژه در قالب مواد قوانین «حدود»، «قصاص»، «ارتداد»، «محاربه»، «افساد»، «کافر» و «ملحد» برگرفته از رساله خمینی «تحریر الوسیله» عملاً به ابزار کشتار دسته‌جمعی، اعدام‌های سیاسی و تثبیت خشونت در حکومت می‌شود و این مجازات‌ها به حق انحصاری ولایت فقیه گره می‌خورند.

قانون مجازات اسلامی بی پرده اعلان می‌کند، هر کنش مخالف، از تظاهرات خیابانی تا فعالیت رسانه‌ای و تبلیغاتی، می‌تواند ذیل بند «ایجاد رعب» یا بند «اخلال» قرار گیرد و کیفر: قتل، صلب، قطع عضو، تبعید. و در نهایت می‌تواند ذیل همان بند های قانون قرار گیرد. تنها «ولی فقیه» است که می‌تواند عفو کند یعنی همان دستی که حکم اعدام را امضا کرده، اختیار «بخشش» هم دارد.^{۲۳}

۱۸ - همان حمید الگار ص ۲۷-۳۰.

۱۹ - روح‌الله خمینی، «نامه به رئیس‌جمهور وقت (۱۳۶۶)»، در: صحیفه امام، ج ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، صص. ۴۵۱-۴۵۲.

۲۰ - پرواند آبراهامیان، «اعتراقات شکنجه‌شده: خشونت و بحران سیاسی در ایران»، ترجمه احمد گل محمدی و افشین خاکباز، تهران: نشر نی، صص ۱۶-۱۹.

۲۱ - ابوالحسن ماوردی، الأحکام السلطانیة والولايات الدینیة، فصل فی إقامة الحدود و اختصاصها بالامام، تحقیق احمد مبارک البغدادی، کویت: دار ابن قتیبة، ۱۹۸۹، صص ۲۲۵-۲۳۰.

۲۲ - محقق کرکی جامع المقاصد فی شرح القواعد، بحث در نیابت عامه و اختیارات فقیه در اقامة الحدود، تحقیق مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۱۲، صص ۳۹۱-۳۹۶.

۲۳ - قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۹۲، تهران: انتشارات روزنامه رسمی، ۱۳۹۲، ماده ۲۷۹ (تعریف محاربه)، ص. ۱۵۲، ماده ۲۸۲ (کیفرهای جزایی)، ص. ۱۵۴، ماده ۲۸۶ (تعریف مفسد فی الأرض)، ص. ۱۵۶، ماده ۱۱۰ (عفو و تخفیف مجازات‌ها با پیشنهاد رئیس قوه قضائیه و موافقت رهبری)، ص. ۵۲.

در شیعه امامیه، این منطق در عصر غیبت ابتدا مهار شده بود، ولی با تئوری نوین خمینی این مهار از قفس پرید: ولایت مطلقه یعنی اینکه فقیه هر وقت بخواهد، به بهانه محاربه و افساد و ... حکم قتل عام صادر می کند. خمینی پس از تسلط بر رهبری حکومت اسلامی آشکارا اعلام کرد: «حکومت مقدم بر هر حکم شرعی است، و اگر لازم باشد، «حتی نماز و حج کنار گذاشته می شود».^{۲۴} این گونه ولایت مطلقه فقیه ماشین مرگ برای فقیه و فقه جزایی می شود. فقهی که در اصل، باید دستگاهی اخلاقی برای سامان دادن زندگی و کرامت باورمندانش باشد، با نظریه «ولایت مطلقه فقیه» به دستگاه سرکوبی تبدیل شد که هر اعتراض و مخالفتی با ولایت فقیه را با اعدام پاسخ می دهد، جمهوری اسلامی نشان داد که «ولایت مطلقه فقیه» همان «ولایت کشتار مطلق» است.

۲۴ - روح الله خمینی، ولایت فقیه، لزوم حکومت برای اجرای حدود، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بر اساس دروس نجف، ۱۳۴۸ش)، صص ۲۶-۳۰ صص ۵۲-۵۵.

بخش دوم: مشروعیت بخشی به خشونت

از معنویت و عرفان تا فرمان قتل عام

با نگاهی انتقادی، مسیری را که روح الله خمینی از معنویت تا فرمان قتل عام زندانیان سیاسی و کشتار کلان مردم ایران پیمود و نشان داد که عرفان او با نام «ولایت مطلقه فقیه» از همان آغاز برای پاشیدن بذر استبداد و خشونت بوده است را پی می گیریم. از خمینی سال‌ها تصویری ساخته شد، که او عارفی گوشه‌نشین، صاحب تأملات باطنی و مفسر آثار ابن عربی و ملاصدرا بوده است. اما این تصویر نه تنها توهمی خطرناک، بلکه پرده‌ای بود برای پنهان کردن چهره‌ی واقعی او، فقیهی اقتدارگرا که عرفان را ابزار مشروعیت بخشی به استبداد و قتل عام کرد. پرسش بنیادین این است: چگونه ممکن است کسی که سال‌ها از «ولایت معنوی» و «انسان کامل» سخن می‌گفت، در نهایت فرمان قتل هزاران زندانی سیاسی بیگناه را صادر کند؟ پاسخ ساده است: عرفان خمینی هیچ‌گاه نیروی بازدارنده‌ی خشونت نبود، بلکه از آغاز در خدمت ساختن دستگاهی بود که خشونت را «مقدس» و «الهی» جلوه دهد. این دستگاه نظری به ظاهر معنوی، در واقع ساختاری مطلق‌گرا، که در آن نه نشانه‌ای از رحمت، بلکه حاکمیتی تمامیت‌خواه بود که هرگونه مخالفت با او را مخالفت با خدا تلقی می‌نمود.^{۲۵}

خمینی وقتی به نجف رفت، به‌روشنی عرفان خود را در گویشی فقهی تفسیر و تبیین کرد. کتاب «الحکومه الاسلامیه» او نه کتابی روحانی، بلکه مانیفستی برای حکومت تمامیت‌خواه بود. او در آنجا اعلام کرد که فقیه «ولی مطلق» است و حتی می‌تواند اگر «نظام» در خطر باشد، احکام اولیه اسلام را تعطیل کند.^{۲۶} به این ترتیب، اصل «حفظ نظام» جای خدا و شریعت را گرفت. عرفان او که ولی را صاحب اختیار عالم می‌دانست، در فقه او به ابزاری برای مشروعیت بخشی به سرکوب سیاسی تبدیل شد. در استقرار حکومت جمهوری اسلامی، نقاب عرفان از چهره‌ی خمینی افتاد، در سرکوب خونین کردستان، در اعدام‌های سال ۱۳۶۰، و بویژه در فتوای قتل عام سال ۱۳۶۷، همان زبان فقهی، عرفانی به کار گرفته شد و مخالفان، «محارب» و «مفسد فی الارض» نامیده شدند و قتلشان وظیفه‌ی الهی اعلام شد.^{۲۷} خمینی با تکیه بر این احکام، کشتار را نه جنایت، بلکه عبادت معرفی کرد. در نامه مشهور او به حسینعلی منتظری نوشت: «حفظ نظام از اوجب واجبات است» یعنی هیچ چیز، حتی جان انسان‌ها، ارزشی در برابر بقای حکومت ندارد.^{۲۸}

در تابستان ۱۳۶۷، پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ شورای امنیت و عملیات «فروغ جاویدان» سازمان مجاهدین خلق، خمینی فتوای مشهور خود را صادر کرد: «کسانی که در زندان‌ها بر موضع نفاق خود پافشاری می‌کنند محارب و محکوم به اعدام‌اند.» این فتوا به

۲۵ - روح الله خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولا یه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۲-۴۵.

۲۶ - روح الله خمینی، الحکومه الاسلامیه، بیروت: دارالتعارف، ۱۹۷۰، ص. ۲۷-۴۰.

۲۷ - نیکی کدی، ایران مدرن، ریشه‌ها و پیامدهای انقلاب، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ص. ۳۲۷-۳۳۱.

۲۸ - روح الله خمینی، صحیفه امام، ج. ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۴۵۱.

« هیأت مرگ»^{۲۹} اختیار مطلق داد که در عرض چند هفته هزاران زندانی سیاسی که بسیاری از آنان دوران محکومیت‌شان تمام شده بود، تنها به دلیل «پافشاری بر عقیده»، به دار آویخته شوند. همان زمان، حسینعلی منتظری قائم مقام وقت رهبری، طی هشدار، در اعتراض به این جنایت خطاب به خمینی نوشت: «بزرگ‌ترین جنایت جمهوری اسلامی به دست شما انجام شد، و تاریخ شما را به عنوان جنایتکار ثبت خواهد کرد».^{۳۰} این فتوی سندی تاریخی است که نشان می‌دهد عرفان و معنویت فقهی او در نهایت به جنایت علیه بشریت منتهی شد.

این هشدار نشان می‌دهد که حتی در درون حاکمیت نیز برخی از معتقدترین روحانیون نزدیک به او، فهمیدند که عرفان خمینی به خون‌آلودترین خشونت‌ها منتهی شده است. بنابراین، مسیری که خمینی از عرفان به خشونت طی کرد، یک «چرخش» یا «انحراف» نبود، بلکه تحقق منطقی همان عرفانی بود که در عرصه سیاست او بکار گرفته شد. آنچه مسیر خمینی را برجسته می‌کند، پیوند مستقیم عرفان و خشونت او است. عرفان او با تکیه بر مفهوم «ولایت مطلقه» زمینه‌ساز اطاعت بی‌چون و چرای امت از ولی فقیه شد. فقه او، با محوریت «حفظ نظام»، ابزار حقوقی و شرعی برای سرکوب را فراهم آورد و در سطح سیاسی، این دو دستگاه در خدمت منطق انقلابی و سرکوب مخالفان قرار گرفتند.

بدین‌سان، مسیر خمینی از معنویت عرفانی به فرمان قتل عام نه یک تغییر ناگهانی، بلکه نتیجه‌ی منطقی قرائت او از پیوند عرفان شیعی با فقه سیاسی شیعه در عرصه سیاست بود. عرفان او، که ولی را صاحب ولایت مطلقه می‌دانست، و فقه او، که بقای نظام را بر همه‌ی ارزش‌ها مقدم می‌شمرد، در عرصه‌ی سیاست به‌روشنی نشان می‌دهد که در گفتمان خمینی، معنویت و خشونت نه متضاد، بلکه دو روی یک سکه بودند.

اشاعه قانونی پر خاشگری

ولایت مطلقه فقیه از همان آغاز نظریه‌ای سیاسی و ابزاری برای توجیه سلطه‌ی مطلقه فقیه برای ساماندهی امور اجتماعی بود. خمینی در آثار خود، بویژه در «حکومت اسلامی» بر این نکته پای می‌فشرد که فقیه باید همه‌ی شئون جامعه را در اختیار داشته باشد، این نگاه مطلق‌گرایانه عملاً به ترویج نوعی فرهنگ سیاسی خشونت‌محور انجامید که در آن پر خاشگری به یک هنجار حکومتی تبدیل شد. به تعبیر آبراهامیان: «ولایت فقیه از همان آغاز، زبان خشونت و تهدید را به زبان روزمره‌ی سیاست ایران بدل کرد».^{۳۱} پر خاشگری نه تنها در عرصه‌ی گفتمان رسمی بلکه در ساختارهای قانونی نیز نهادینه شد و احکام فقه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی به ابزار اصلی سرکوب بدل شدند. مفاهیم این احکام بگونه‌ای مرموز تعریف و تبیین شدند که هر نوع مخالفت سیاسی یا فکری می‌توانست ذیل آن تعریف قرار گیرد. از این رو، احکام ولایت فقیه الگویی برای اشاعه‌ی پر خاشگری و حذف مخالفان به بکار گرفته شد.

۲۹ - افراد تشکیل دهنده «هیأت مرگ» عبارتند از یک نماینده اطلاعات، دادستان و یک روحانی به عنوان حاکم شرع. در تهران شیخ حسینعلی نیری به عنوان رئیس هیأت، مصطفی پورمحمدی، نماینده اطلاعات و مرتضی اشراقی دادستان و جانشین او ابراهیم رئیسی ترکیب اصلی «هیأت مرگ» را تشکیل می‌دادند. اسماعیل شوشتری نیز از موضع رئیس سازمان زندان‌ها در این هیأت شرکت داشت. هدف چنان‌که در فتوای خمینی تصریح شده است تشکیل دادگاه و بررسی وضعیت پرونده افراد نبود بلکه تشخیص «سرموضع» بودن زندانیان برای اجرای حکم اعدام آنها بود.

۳۰ - حسینعلی منتظری، *خاطرات*، انتشارات انقلاب اسلامی، ۲۰۰۰، ص. ۶۰۶-۶۰۸.

31 - Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Berkeley: University of California Press, 1993, p. 44.

نمونه بارز این پرخاشگری در ابعاد بنیادین دیکتاتوری دینی خمینی، زن‌ستیزی نهادینه شده در ساختار حقوقی و فرهنگی جمهوری اسلامی است. زنان از نخستین روزهای استقرار این نظام با محدودیت‌های شدید مواجه شدند: اجباری شدن حجاب در سال ۱۳۵۹، کنار گذاشتن زنان از مناصب عالی سیاسی و قضایی، محدود شدن حق طلاق، حضانت و حتی سفر بدون اجازه‌ی شوهر. به گفته نیکی کدی، «انقلاب ۱۹۷۹ ایران، زنان را از موقعیت‌های تازه‌ای که در دوران پهلوی به‌دست آورده بودند، به عقب راند و آن‌ها را به وضعیت قرون گذشته نزدیک کرد».^{۳۲}

این زن‌ستیزی نه تنها در قوانین بلکه در گفتمان رسمی جمهوری اسلامی نیز بازتولید شد. خمینی بارها زنان را به «حفظ عفت» و «خانه‌نشینی» دعوت می‌کرد. این نگرش موجب شد که جمهوری اسلامی در چهار دهه‌ی اخیر، یکی از نظام‌های سیاسی با بیشترین تبعیض جنسیتی ساختاری در جهان باشد.

جمهوری اسلامی نظامی مردسالار است که با ابزارهای حقوقی، اجتماعی و فرهنگی، زنان را به شهروندان درجه دوم بدل کرده است. مقاومت‌های زنان در دهه‌های اخیر، از اولین تظاهرات علیه حجاب اجباری در اسفند ۱۳۵۷ تا جنبش زنان پس از قتل مهسا (ژینا) امینی در سال ۱۴۰۱ و ... نشان داد که زن‌ستیزی ولایت فقیه نه تنها ریشه در فقه ولایت فقیه دارد، بلکه موجب شده که همواره بذر اعتراض و شورش در جامعه پروراند شود.

در جمهوری اسلامی ایران، اشاعه قانونی پرخاشگری محدود به زن‌ستیزی نیست، بلکه ابعاد گسترده‌تری در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و کیفری دارد. در این جمهوری، پرخاشگری نه صرفاً در ساحت اجتماعی (مانند تبعیض جنسیتی)، بلکه در بنیان‌های حقوقی و کیفری نظام نهادینه شده است.

قوانین جزایی با تعاریف مرموز و مبهم از مفاهیمی مانند محاربه و افساد فی الارض، هر اعتراض یا مخالفتی را به جرم علیه «امنیت» بدل می‌کنند و از این طریق، خشونت سیاسی را در پوشش قانون مشروعیت می‌بخشند.^{۳۳} ارتداد و توهین به مقدسات نیز بهانه‌ای برای محروم کردن دگراندیشان و اقلیت‌های مذهبی از ابتدایی‌ترین حقوق شهروندی است.^{۳۴} همزمان، دستگاه قضایی با مجازات‌هایی چون قصاص، سنگسار و شلاق، خشونت فیزیکی را به نام عدالت تثبیت می‌کند.^{۳۵} نهادهایی مانند گشت ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر نیز نشان می‌دهند که حتی زندگی خصوصی افراد، عرصه‌ای برای کنترل و تحمیل پرخاشگری سازمان‌یافته است.

در چنین وضعیتی، پرخاشگری نه یک استثناء، بلکه اصل حاکمیت قانون در این نظام است: قانونی که به‌جای پاسداری از کرامت انسانی، خشونت را تولید و بازتولید می‌کند. در مجموع، می‌توان گفت اشاعه قانونی پرخاشگری در جمهوری اسلامی در سه سطح سیاسی، اجتماعی و کیفری نهادینه شده و به بخشی از منطق حقوقی، فقهی نظام تبدیل شده است.

32 - Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven: Yale University Press, 2006, p. 273.

۳۳ - قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲، ماده ۲۷۹، ص. ۱۴۵.

۳۴ - یوسف اباذری، «اقلیت‌های دینی در ایران معاصر»، نامه علوم اجتماعی، ش. ۴، ۱۳۸۴، ص. ۶۷.

۳۵ - محمد هاشمی، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: میزان، ۱۳۸۰، ص. ۲۴۸.

اعدام‌ها و خشونت‌های سازمان یافته

از نخستین روزهای استقرار ولایت مطلقه فقیه تحت عنوان «جمهوری اسلامی»، سلسله‌ای از جنایات سیاسی و کشتارهای سازمان یافته در ایران آغاز شد. نقطه شروع این خشونت‌ها با اعدام هواداران نظام سلطنتی رقم خورد و به سرعت به کشتار در مناطقی چون کردستان، آذربایجان، ترکمن صحرا و خوزستان گسترش یافت. در سال‌های ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹، همزمان با موج اعدام‌ها، گروه‌های موسوم به «چماقداران حکومتی» با چوب، چماق و سلاح سرد به خیابان‌ها آمدند و معترضان را مورد ضرب و جرح و قتل قرار دادند. اوج این روند در سال ۱۳۶۰ بود، زمانی که هزاران زندانی سیاسی، در بجنوبه جنگ خانمان سوز ایران و عراق، به جوخه‌های اعدام سپرده شدند.^{۳۶}

نگاهی به آمار کلان کشتارها در زندان‌ها و خیابان‌های ایران طی چهار دهه گذشته، ابعاد گسترده خشونت حکومتی را آشکار می‌کند. این کارنامه به ویژه در چهار دهه اخیر سرشار از قتل‌های سیاسی، اعدام‌های دسته جمعی و سرکوب خونین اعتراضات مردمی است. نقطه عطف این خشونت، قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان ۱۳۶۷ بود، جنایتی که طی آن هزاران زندانی، که بسیاری از آنان مشغول گذراندن دوران محکومیت خود بودند بر اساس فتوای مستقیم روح الله خمینی به دار آویخته شدند. سازمان عفو بین الملل شمار قربانیان این کشتار را دست کم ۴۵۰۰ نفر ثبت کرده است،^{۳۷} حال آنکه منابع مخالفان ایرانی از ارقامی به مراتب بالاتر، تا «ده‌ها هزار نفر»، سخن گفته‌اند.^{۳۸}

خشونت جمهوری اسلامی محدود به زندان‌ها باقی نماند و به خیابان‌ها نیز کشیده شد. در تیرماه ۱۳۷۸، سرکوب اعتراضات دانشجویی به کشته شدن دست کم چند ده تن دانشجوی و بازداشت صدها نفر انجامید.^{۳۹} در جنبش اعتراضی سال ۱۳۸۸ (جنبش سبز)، بر اساس گزارش دیدبان حقوق بشر، بیش از ۸۰ نفر کشته شدند.^{۴۰} در دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ نیز اعتراضات سراسری با شلیک مستقیم و با گلوله پاسخ داده شد، تنها در آبان ۹۸، سازمان عفو بین الملل شمار قربانیان را دست کم ۳۰۰ نفر اعلام کرد،^{۴۱} در حالی که خبرگزاری رویترز از کشته شدن حدود ۱۵۰۰ نفر گزارش داد.^{۴۲}

در سال ۱۴۰۱ و در پی قتل ژینا (مهسا) امینی، خشونت دولتی وارد مرحله‌ای تازه شد. گزارش «هرانا» حاکی از کشته شدن بیش از ۵۰۰ نفر از معترضان و بازداشت ده‌ها هزار نفر دیگر است.^{۴۳} این چرخه خونین نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی از آغاز تاکنون، بنیان قدرت خویش را نه بر مشارکت سیاسی و گفت و گو، بلکه بر ارباب، قتل و سرکوب مداوم استوار ساخته است.

36 - Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran* (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 200–205.

37 - Amnesty International, *Iran: Violations of Human Rights 1987–1990* (London: Amnesty International Publications, 1990), p. 19.

38 - Kaveh Shahrooz, *The Forgotten Massacre: The 1988 Mass Killing of Political Prisoners in Iran* (Harvard University, Occasional Paper, 2013), pp. 4–6.

39 - Human Rights Watch, *Iran: Violent Aftermath – The 1999 Student Protests* (New York: Human Rights Watch, 2000), p. 12.

40 - *Ibid.*, *Iran: Violent Aftermath*, p. 23.

41 - Amnesty International, *Iran: Trampling Humanity – Mass Arrests, Disappearances and Torture since Iran's 2019 November Protests* (London: Amnesty International, 2020), p. 6.

42 - Reuters, «Special Report: Iran's Leader Ordered Crackdown on Protests – 'Do Whatever It Takes to End It'», December 23, 2019.

43 - Human Rights Activists News Agency (HRANA), *Annual Report on Human Rights in Iran, 2022*, p. 5.

فراموش نباید کرد که علاوه بر همه این قتلها، سیستم تروریسم مخفی رژیم به قتل‌های زنجیره‌ای سیستماتیک شخصیت‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و منتقدان رژیم اسلامی در داخل و خارج از کشور نیز ادامه می‌داد، بر اساس گزارش‌های مختلف، این ترورها توسط مقامات عالی‌رتبه حکومت مذهبی فتوا داده شده و تحت نظارت علی فلاحیان (وزیر اطلاعات رفسنجان) و قربانعلی دری نجف‌آبادی (وزیر اطلاعات محمد خاتمی) صورت گرفته و توسط مأموران مخفی وزارت اطلاعات به اجرا گذاشته شده‌اند.

این قتل‌ها در پاییز و زمستان ۱۳۷۷ به اوج خود رسیدند و یک بحران سیاسی جدی را به همراه داشتند. از جمله مشهورترین قربانیان می‌توان به داریوش فروهر و پروانه اسکندری، و سه نویسنده منتقد رژیم که در طول دو ماه به قتل رسیدند، اشاره کرد. این وقایع توجه ملی و بین‌المللی قابل توجهی را به خود جلب کردند.^{۴۴} براساس منابع مکتوب تعداد ترورهای درون مرزی بیش از ۱۰۳ نفر^{۴۵} و تعداد ترورهای برون‌مرزی رژیم اسلامی به بیش از ۴۵۰ نفر می‌رسد.^{۴۶}

به این ترتیب، تاریخ چهار دهه گذشته ایران نشان می‌دهد که اعدام‌ها و خشونت‌های گسترده صرفاً مجموعه‌ای از وقایعی پراکنده نبوده‌اند، بلکه روندی نظام‌مند و ایدئولوژیک داشته که از ساختار ولایت فقیه بیرون آمده‌اند. روندی که از سال ۱۳۵۷ آغاز شد و در سال ۱۳۶۷ به اوج خود رسید، و تا امروز ادامه یافته و همچنان یکی از مهم‌ترین چالش‌های ایران در عرصه حقوق بشر و عدالت جهانی به شمار می‌آید.

سه محور فوق در این بخش نشان می‌دهند که جمهوری اسلامی برآمده از ولایت مطلقه فقیه، نه یک نظام سیاسی برای اداره جامعه، بلکه ماشینی برای بازتولید پرخاشگری، زن‌ستیزی و سرکوب خونین می‌باشد. دموکراسی صوری و شعارهای انتخاباتی تنها نقابی برای پنهان کردن این حقیقت بوده که در زیر بیشتر به آن خواهیم پرداخت. کارنامه‌ی چهار دهه‌ی اخیر آشکار می‌سازد که ولایت فقیه، در جوهر خود، همان استبدادی است که با زبان دین سخن می‌گوید و خشونت را به نام خدا توجیه می‌کند.

44 - *op. cit.*, Iran: The Chain Murders, pp. 2-4.

۴۵ - مرز پرگهر بایگانی شده در ۲۴ نوامبر: «تخمین‌هایی که از تعداد قربانیان انجام شده‌است، متفاوت است، طبق اطلاع مرز پرگهر اعداد قربانیان قتل‌های زنجیره‌ای ۱۰۳ تن بوده‌اند، ولی فقط جا و زمان قتل ۵۷ تن از آنان گزارش شده‌است و ۴۶ نفر دیگر ناپدید گشته و بعدها جسد تکه تکه شده آنان در نواحی مختلف حومه شهر، پیدا شده‌است»

46 - *Ibid.*, Iran: The Chain Murders.

بخش سوم : چالشها

تناقض انتخابات در رژیم ولایت مطلقه

یکی از بزرگ‌ترین تناقض‌های جمهوری اسلامی که خمینی بنیان نهاد، ادعای هم‌زمان «ولایت مطلقه فقیه» و «جمهوریت» بود. در حالی که دیکتاتوری فردی خمینی تمامی نهادهای سیاسی را تحت سیطره مطلق خود قرار داده بود، او همچنان بر وجود نهادهایی چون مجلس، شوراها و ریاست جمهوری برای برگزاری انتخابات تأکید می‌کرد. این تناقض در ظاهر سازی در واقع کارکردی ایدئولوژیک و سیاسی داشت: ایجاد «تصویری دموکراتیک» در برابر جهان مدرن و در عین حال ابزار سازی از ساختارهای انتخاباتی برای مهار و کنترل جامعه. از همان آغاز، خمینی در قانون اساسی ۱۳۵۸، اصل ولایت فقیه را به‌عنوان رأس هرم قدرت تثبیت کرد.^{۴۷} این اصل همه نهادها از جمله مجلس شورای اسلامی، ریاست جمهوری و شورای نگهبان را ذیل اراده ولی فقیه قرار داد. بنابراین، انتخابات تنها نقشی تزئینی و نمایشی داشت. به قول آبراهامیان: «انتخابات در ایران نه ابزار رقابت آزاد، بلکه وسیله‌ای برای بسیج مردمی در جهت مشروعیت بخشی به ولایت فقیه بود».^{۴۸} مجلس شورای اسلامی، اگرچه در ظاهر یک پارلمان مدرن معرفی شد، اما در عمل تحت نظارت شورای نگهبان و ولایت فقیه بود. شورای نگهبان می‌توانست هر مصوبه‌ای را که مخالف شرع یا نظر ولی فقیه بود رد کند (اصل ۹۴ و ۹۶). به تعبیر آصف بیات، این نظام «پارلمان بدون قدرت» خلق کرد که کارکرد اصلی‌اش نه قانون گذاری مستقل بلکه «تکرار اراده رهبر حاکم» بود.^{۴۹} نهاد ریاست جمهوری نیز صرفاً برای تقلید از مدل‌های غربی طراحی شد، اما در عمل تمامی اختیارات رئیس جمهور مقید به نظر ولی فقیه بود. حتی بنی صدر، نخستین رئیس جمهور، با وجود انتخاب مستقیم مردم، وقتی در تضاد با خمینی قرار گرفت، به دستور او در ۲۰ خرداد ۱۳۶۰ عزل شد، این واقعه نشان داد که در رژیم خمینی، «انتخاب مردم» تنها تا جایی اعتبار دارد که با اراده رهبر دینی همخوان باشد.^{۵۰} خمینی و یارانش در گفتمان رسمی خود واژه‌هایی چون «مجلس»، «شورا» و «انتخابات» را مکرراً بکار می‌بردند تا برای جامعه جهانی، بر خود یک چهره دموکراتیک بسازند و این تاکتیک «استفاده از زبان مدرن برای حفظ مشروعیت» خود بود.^{۵۱} در واقع، نظام خمینی از دموکراسی تنها پوسته‌ای را اقتباس کرد، اما محتوا را با دیکتاتوری دینی پر نمود. در دنیای مدرن، دموکراسی مبتنی بر حاکمیت مردم، آزادی بیان، استقلال قوا و چرخش قدرت است. اما در رژیم خمینی هیچ کدام از این اصول وجود نداشت. «دموکراسی اسلامی» خمینی نه یک نوآوری سیاسی، بلکه ابزاری برای توجیه سلطه مطلقه و سرکوب مخالفان بود. به تعبیر سعید

۴۷ - قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۵ و ۱۱۰.

48 - *Op. cit.*, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, p. 44.

49 - Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007), p. 56.

۵۰ - قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۵، ۹۴، ۹۶ و ۱۱۰.

51 - *Op. cit.*, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p. 265.

حجاریان، حتی درون خود نظام، انتخابات همواره «مهندسی شده» بوده تا هم مشروعیت داخلی ایجاد کند و هم در سطح بین‌المللی نشان دهد که جمهوری اسلامی ساختاری انتخابی دارد.^{۵۲}

اما این ابزارهای مردم‌فریب، کار بردی نداشت و مقاومت‌های مردمی، نظریه ولایت مطلقه فقیه نه تنها در عرصه حقوقی، بلکه در بُعد اجتماعی نیز، که با بحران عمیقی مواجه شده است را به چالش کشید. تجربه چهار دهه حکومت نشان داده که تکیه بر خشونت و سرکوب، به جای تحکیم قدرت، به انباشت نارضایتی و مقاومت اجتماعی منجر شده است. از اعتراضات دانشجویی تا خیزش‌های ۱۳۹۶، ۱۳۹۸ و ۱۴۰۱، همگی بیانگر روندی فزاینده از نافرمانی مدنی در برابر رژیم بودند.^{۵۳} ویژگی برجسته این مقاومت‌ها، نقش محوری زنان و نسل جوان است که نه تنها علیه تبعیض جنسیتی و محدودیت‌های اجتماعی اعتراض کردند، بلکه کلیت مشروعیت دینی، سیاسی نظام را به چالش کشیدند.^{۵۴} این اعتراضات نشان می‌دهد که خشونت‌های حکومتی نتوانسته مانع شکل‌گیری موج‌های پی‌درپی مقاومت شود، بلکه برعکس، تداوم اعتراضات، نظریه ولایت مطلقه را در عمل با بحران مشروعیت اجتماعی روبرو ساخته و آن را از درون تهی کرده است.

منازعات علمی استدلالی درون فقهی

ولایت مطلقه فقیه که در قرن چهاردهم هجری بویژه در اندیشه روح‌الله خمینی به صورت یک نظریه سیاسی، فقهی طرح شد، از همان ابتدا با مخالفت‌های جدی در درون فقه سنتی شیعه روبرو گردید. این مخالفت‌ها تنها ناظر بر جنبه سیاسی ولایت فقیه نبود، بلکه بیش از هر چیز بر مسئله اجرای حدود کیفری در عصر غیبت متمرکز بود. در حالی که نظریه خمینی اختیارات فقیه را مطلق دانسته و اجرای حدود را بخشی از وظایف دین معرفی می‌کرد، بخش بزرگی از فقهای شیعه معتقد بودند که اقامه حدود، تنها در صلاحیت امام معصوم یا نائب خاص اوست و هرگونه اجرای آن در دوران غیبت فاقد مشروعیت است.^{۵۵}

فقهای بزرگ شیعه در سده‌های میانه هجری، از جمله شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق)، قاضی ابن البراج (م. ۴۸۱ق)، امین‌الاسلام طبرسی (م. ۵۴۸ق) و محقق حلی (م. ۶۷۶ق)، اجرای حدود را در زمان غیبت جایز ندانستند.^{۵۶} استدلال اصلی آنان بر «احتیاط در دماء» (خونریزی) و ضعف ادله نقلی برای واگذاری چنین اختیاری به فقها استوار بود. این دیدگاه در آثار ابن زهره (م. ۵۸۵ق) و ابن ادریس حلی (م. ۵۸۹ق) به صورت نظام‌مندتر طرح شد. ابن ادریس در *السرائر* با استناد به اجماع فقهای شیعه و مسلمانان، اقامه حدود در عصر غیبت را مردود دانست و تصریح کرد که استناد به خبر واحد توان نقض این اجماع یا سنت متواتر را ندارد.^{۵۷}

در قرون بعد، فقیهانی چون جمال‌الدین محمد بن شمس‌الدین (م. ۹۳۴ق) صریحاً با اجرای حدود در زمان غیبت مخالفت کردند، بویژه حدودی که به قتل و جرح منجر می‌شد.^{۵۸} در دوره متأخر نیز شیخ مرتضی انصاری (م. ۱۲۸۱ق) در مکاسب، اختیارات فقها را محدود دانست و نظریه

۵۲ - سعید حجاریان، *از شاهد شهید تا نقد اسناد*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص. ۷۴.

53 - Human Rights Watch, *Iran's Brutal Crackdown on Protesters* (New York: HRW, 2019), p. 6.

54 - Amnesty International, *Iran: Trampling Humanity – Mass Killings of Protesters in November 2019* (London, 2020), p. 5; HRANA, *Annual Report on Human Rights in Iran 2022*, p. 7.

۵۵ - شیخ طوسی، *الخلاف*، ج ۲، ص ۳۲۵؛ ابن البراج، *المهذب*، ج ۲، ص ۵۴۰.

۵۶ - همان، ص ۳۲۵؛ محقق حلی، *شرایع الاسلام*، ج ۴، ص ۱۸۲.

۵۷ - ابن ادریس حلی، *السرائر*، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۵.

۵۸ - ابن شمس‌الدین، *غایه المراد*، ص ۲۱۰.

ولایت عامه را نپذیرفت.^{۵۹} آخوند خراسانی (م. ۱۳۲۹ق)، فقیه برجسته عصر مشروطه، مشروعیت سیاسی را برای ولایت فقیه منکر شد و حکومت را بر پایه قرارداد اجتماعی دانست.^{۶۰} شاگرد او، محمدحسین نائینی (م. ۱۳۱۵ش)، در تنبیه الأئمة دفاعی جدی از آزادی و حاکمیت ملی ارائه کرد و نظریه ولایت فقیه را بی پایه دانست.^{۶۱} در قرن معاصر نیز مخالفت ها ادامه داشت. احمد خوانساری (م. ۱۳۶۳ش) در جامع المدارک اقامه حدود را منحصر حق امام معصوم دانست و هر گونه اقدام فقها، در اجرای حدود در عصر غیبت را جایز ندانست.^{۶۲} حسینعلی منتظری (م. ۱۳۸۸ش)، که زمانی از نظریه پردازان ولایت فقیه بود، ولایت مطلقه خمینی را «مصادق شرک» خواند و آن را در تعارض با اصول توحیدی دانست.^{۶۳}

بدین ترتیب، تاریخ فقه شیعه نشان می دهد که نظریه ولایت مطلقه فقیه در تضاد با جریان اصلی سنت فقهی بوده است. در حالی که بسیاری از فقهای گذشته و معاصر به تعطیل حدود در عصر غیبت باور داشتند، خمینی با توسعه طلبی سیاسی، اقامه حدود را بخشی از اقتدار مطلقه فقیه معرفی کرد. این منازعات آشکار درن فقهی، میان سنت احتیاطی شیعه و قرائت مطلقه خمینی، نشان می دهد که نظریه ولایت مطلقه نه تداوم سنت فقهی، بلکه بدعتی در برابر آن می باشد.

چالشهای حقوقی با معیارهای بین المللی

یکی از مهم ترین چالش های نظریه ولایت مطلقه فقیه، ناسازگاری بنیادین آن با نظام حقوقی بین المللی و معیارهای جهانی حقوق بشر است. جمهوری اسلامی ایران از سال ۱۹۷۵ به میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) پیوسته و در نتیجه متعهد به تضمین حقوق بنیادین مانند حق حیات، آزادی بیان، آزادی عقیده و منع شکنجه شده است.^{۶۴} با وجود این، نظام کیفری مبتنی بر فقه جزایی، شامل احکامی چون رجم، قصاص، اعدام برای ارتداد و محاربه بطور مستقیم با این تعهدات در تعارض است. گزارش های مکرر کمیته حقوق بشر سازمان ملل متحد و گزارشگر ویژه وضعیت حقوق بشر در ایران نشان می دهند که اجرای چنین حدودی مصداق روشن نقض تعهدات ایران در قبال جامعه جهانی است.^{۶۵} علاوه بر این، ایران از امضاکنندگان کنوانسیون منع شکنجه است، اما رویه های جاری در زندان ها، از جمله اعتراف گیری اجباری، شلاق و اعدام های فراقضایی، آشکارا ناقض مواد این کنوانسیون هستند.^{۶۶} بدین ترتیب، فقه جزایی شیعه در قرائت مطلقه خمینی، که بر اجرای بی چون و چرای حدود تأکید دارد، در تضاد کامل با نظام حقوق بشر معاصر قرار می گیرد. این تقابل نه صرفاً اختلافی حقوقی، بلکه به بحرانی در مشروعیت بین المللی جمهوری اسلامی بدل شده است.

۵۹ - شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵۴ و ج ۳، ص ۵۶.

۶۰ - محمد کاظم خراسانی، کفایه الأصول، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۳۲ و ۴۰۸.

۶۱ - محمدحسین نائینی، تنبیه الأئمة و تنزیه المله، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۲۷ش، صص ۶۵-۸۰.

۶۲ - احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۲، ص ۳۶۴.

۶۳ - حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، قم: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۵ و ولایت فقیه و حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۵۱۲.

64 - UN General Assembly, *International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)*, 1966.

65 - UN Human Rights Committee, *Concluding Observations on the Islamic Republic of Iran*, CCPR/C/IRN/CO/3 (2011).

66 - Amnesty International, *Iran: A Legal System that Fails to Protect against Torture* (London: Amnesty International, 2016), pp. 15-20.

حاصل سخن

آنچه این پژوهش نشان می‌دهد فراتر از بازخوانی تکراری خشونت‌های تاریخی است زیرا ما با الگویی روبه‌رو هستیم که در آن «تمرکز مطلق قدرت» به‌عنوان یک سازوکار ساختاری، زمینه‌ساز تولید و تکرار سیستماتیک سرکوب، حذف سیاسی و نابودی کرامت انسانها شده است. نمونه‌های تاریخی از فرعون تا استالینسم و نازیسم، تنها شباهت‌های نمادین را فراهم می‌کنند، مهم آن است که امروز در ایران، با اکثریتی شیعه مذهب، این الگوی استبدادی تحت عنوان «ولایت مطلقه فقیه» به‌صورتی نهادینه و قانونی درآمده و با تولید دوقطبی‌های تقابلی (تقسیم به «ما» و «دیگران»)، حذف سازمان‌یافته‌ای را طبیعی و مشروع جلوه می‌دهد. این مطالعه نشان می‌دهد که حذف سیاسی نه حادثه‌ای پراکنده، که مؤلفه‌ای درونی در سازوکار حاکمیت، سازوکاری که با ارباب، جهل‌زایی، خرافات و خفقان بیش از چهار دهه تداوم یافته است.

از منظر ساختاری، سه روند کلیدی قابل تفکیک است: نخست، انباشت اختیار و تمرکز تصمیم‌گیری در یک رأس که توان بازخوانی و تعدیل سازوکارها را از سیستم می‌گیرد؛ دوم، مشروع‌سازی خشونت از طریق تولید گفتمان‌های دوگانه قوانین جزایی که فرایند حذف را «قانونی» و «ضروری» نشان می‌دهد؛ و سوم، شبکه‌سازی دستگاه‌های اجرایی و امنیتی که برای استمرار این خشونت‌ها به‌صورت سازمان‌یافته عمل می‌کنند. این سه روند در هم تنیده، فضایی ایجاد کرده‌اند که مقاومت را نه تنها دشوار بلکه خطرناک می‌سازد، اما همین مطالعه نشان می‌دهد که خطرپذیری حاکمیت نیز محدودیت‌های خود را دارد و ساختارهای سرکوب‌گر همیشه شکننده‌اند زمانی که کرامت جمعی و اراده اجتماعی ظهور پیدا کند.

از منظر انسان‌شناسی و اخلاقی، تجربه معاصر ایرانیان نشان می‌دهد کرامت انسانی، به‌عنوان محور بنیادین مطالبه حقوق، تنها یک شعار نیست بلکه نیرویی است که می‌تواند پیوست‌های سیاسی و فرهنگی تازه‌ای تولید کند. نقش زنان، نسل جوان و کنشگران اجتماعی در شکل‌دادن الگوهای نوین مقاومت، مهم‌ترین مؤلفه امیدبخشی است که این پژوهش آن را برجسته می‌کند: نه به‌عنوان نماد صرف اصلاحات تدریجی، بلکه به‌عنوان عامل بازآفرینی مشروعیت اجتماعی مخالف استبداد. این نیروی انسانی، در مواجهه با دستگاه‌های سرکوب، رفتارهایی آگاهانه و مبتنی بر حقوق ارائه داده که نشان می‌دهد سرکوب برای ایجاد مشروعیت، دیگر کارآمدی گذشته را ندارد.

از منظر راهبردی، دو محور عملیاتی برای عبور از وضعیت کنونی قابل استخراج است: محور اول، تقویت روایت کرامت‌محور و حقوق‌محور در گفتمان عمومی و بین‌المللی؛ روایت‌هایی که از «انسان» به‌عنوان واحد ارزش‌گذار دفاع می‌کنند و همزمان شواهد ساختاری سرکوب را مستند می‌کنند تا امکان مسئولیت‌خواهی حقوقی و سیاسی فراهم آید. محور دوم، تکوین شبکه‌های همبستگی داخلی و خارجی مبتنی بر عدم خشونت سازمان‌یافته است، شبکه‌هایی که هم از حمایت‌های حقوقی و بین‌المللی برخوردار شوند و هم ظرفیت مقاومت مدنی پایدار را ارتقا دهند. این دو محور نباید صرفاً راهکارهای تاکتیکی تکرارشونده باشند، بلکه باید به‌مثابه برنامه بلندمدت بازسازی سرمایه اجتماعی و احیای بنیادین کرامت انسانی در جامعه عمل کنند.

در پایان، این پژوهش بر یک گزاره اخلاقی و عملی تأکید می‌کند: نمی‌توان و نباید میان دفاع از اسلام یا متن مقدس قرآن و دفاع از حقوق انسانی اختلاط ایجاد کرد، پرسش اساسی امروز نه یک فرایند دینی صرف بلکه پرسش حقوق ذاتی انسان است. بحران کنونی ایران محصول یک «تنوری قدرت» است که با بهره‌گیری از نام دین و ساختارهای حقوقی، خود را مشروع می‌سازد و به‌وسیله آن نسل‌ها را به هزینه‌های جبران‌ناپذیر کشانده است. مواجهه حقیقی با این بحران مستلزم بازپس‌گیری کرامت، سازماندهی

همدلا نه اما آگاهانه، و طرح‌ریزی استراتژی‌هایی است که هم حرمت انسان را مقدّس بداند و هم از توانِ سیاسی برای متوقف‌سازی ماشینِ قتل و سرکوب برخوردار باشد.

بیاید بی تفاوت نباشیم و همچون کاوه آهنگر برخیزیم تا حقوق و کرامت خود را مطالبه کنیم. کرامت به طور ذاتی با ماهیت انسانی پیوند خورده و ارزشی بی‌نظیر دارد. کرامت تکبر و ادعا نیست. جستجوی کرامت، جستجوی ارزش ذاتی هر انسان و حقوق او است که احترام به او را یاد آور می‌کند. اگر نمی‌خواهیم در انتظار شرایط بمراتب وحشناکتر این فریب باشیم، لاجرم باید «تئوری قدرت ولایت مطلقه فقیه» را بیشتر به چالش بکشیم و مانع اعدام، خونریزی و جنایات بیشتر این رژیم باشیم.