

بررسی نظریه شهید صدر درباره مشروعیت حکومت اسلامی

□ جعفر امینی *

چکیده

مشروعیت که به معنای حق حاکمیت و مجوز حکمرانی است، از دیرباز در کانون توجه فلسفه و اندیشه سیاسی قرار داشته است. شهید صدر یکی از اندیشمندان بزرگ معاصر است که نظریه سیاسی خود را در قالب «خلافت مردم و نظارت مرجعیت» ارائه نموده است. در این نوشتار دیدگاه شهید صدر درباره مشروعیت حکومت در دوران غیبت مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این راستا، نخست مفاهیم اساسی تبیین و مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند و سپس برای روشن شدن فضای بحث ملاک مشروعیت در اندیشه سیاسی غربی و اندیشه سیاسی جهان اسلام ذکر شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

در نظر شهید صدر، مبنای ایجاد حکومت نظریه خلافت انسان و گواهی مراجع عام است و فرضیه ای که از مبانی فکری ایشان قابل استخراج است، «مشروعیت الهی - مردمی» است. این دیدگاه مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد. مراد از خلافت انسان در زمین، خلافت تکوینی است نه خلافت تشریعی و حکومت که امر اعتباری است و نیاز به جعل مستقل دارد. ولایت فقیه شعاعی برگرفته از ولایت ائمه معصومین «علیهم السلام» قلمداد می‌شود و در نتیجه فرضیه ای که مورد تایید و تثبیت قرار می‌گیرد «مشروعیت الهی صرف» است که مبتنی بر انتصاب فقیه عادل در زمان غیبت امام معصوم «علیه السلام» به ولایت و حکومت است و ادله متقن و معتبر ولایت فقیه این امر را تایید می‌کند و مردم در تحقق و عینیت بخشیدن و کارآمدی حکومت نقش اساسی دارند.

کلید واژه ها: مشروعیت، حاکمیت، خلافت، مرجعیت، حکومت، مردم، نظارت، ولایت.

*دانش آموخته کارشناسی ارشد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مقدمه

نیاز به حکومت و حاکمیت واقعیتهای انکارناپذیر است. بدون حکومت هیچ جامعه‌ای سامان نمی‌پذیرد و نه انسانها از وحشت نزاع و ناامنی خلاصی می‌یابند و نه جامعه انسانی به کمال لایق معنوی و پیشرفت و توسعه دست می‌یابد؛ لذا به منظور به وجود آمدن نظم اجتماعی و برخورداری جامعه از سعادت اجتماعی، روابطی شکل می‌گیرد که از جمله می‌توان در عرصه حکومت از رابطه فرماندهی و فرمان‌پذیری نام برد. در این رابطه همواره اراده‌ای برتر از سوی فرمانروا وجود دارد که اگر توجیه منطقی برای فرمانبردار نداشته باشد تحمیلی تلقی شده و با واکنش روبرو می‌شود. اما اگر فرمان‌های فرمانروا به صورت حق درآید یعنی فرمانبردار اراده و فرمان فرمانروا را حق تلقی کند و با رضایت درونی و از روی اختیار آن را بپذیرد، در این حالت می‌توان گفت که از منظر جامعه شناختی حکومت و قدرت دارای «مشروعیت» است.

مشروعیت یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی می‌باشد و محور تحقیقات در آن بر این پایه می‌باشد که نشان دهند حاکم بر چه مبنایی حق حاکمیت و اعمال قدرت سیاسی پیدا کرده و مردم به چه مجوزی این حق را مورد پذیرش قرار داده‌اند. و به عبارتی در پی پاسخگویی به این پرسش بوده‌اند که مشروعیت حکومت از کجا ناشی می‌شود؟ آیا خداوند سبحان منبع مشروعیت حکومت و ولایت است؟ و یا برآمده از روشهای دیگری همچون انتخاب مردم، استیلاء و تغلب و... است؟

تمام کسانی که در طول تاریخ به دنبال یافتن و یا ارائه تصویر دولت خوب بوده‌اند، در حقیقت پاسخ پرسش مشروعیت را جستجو می‌کرده‌اند. حکومت و حاکم خوب، حکومت و حاکمی است که فرایند مشروعیت در آن روال منطقی خویش را یافته است. یکی از اندیشمندان بزرگ معاصر علامه شهید صدر می‌باشد که با دقت و ژرف نگری، روشن بینی و بی‌طرفی علمی به بررسی جامعه زمان خود می‌پردازد و با طرح نظریه‌های اجتماعی و سیاسی افق روشنی را در برابر دیدگاه جامعه اسلامی گشودند.

در این نوشتار نظریه شهید صدر با تمرکز بر بحث مشروعیت مورد بررسی قرار می‌گیرد و

پرسش اساسی در خلال نوشتار تبیین این نکته است که دیدگاه شهید صدر درباره مشروعیت حکومت اسلامی چیست؟ این تحقیق در دو بخش ارائه می‌گردد، در بخش نخست مفاهیم و کلیات آورده می‌شود و در بخش دوم مبانی مشروعیت حکومت در نظریه شهید بیان شده و مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

بخش نخست: مفاهیم و کلیات

اولین گام در هر پژوهش تبیین و تعریف مفاهیم و اصطلاحاتی است که تحقیق بر اساس آنها پایه ریزی شده است. لذا در اینجا به توضیح و بررسی مفاهیم اصلی می‌پردازیم.

مشروعیت

مشروعیت واژه‌ای عربی است و از ماده شرع به معنی راه روشن و درست گرفته شده است و با کلمه‌هایی چون شریعت و متشرّع هم ریشه است اما اختصاص به پیروان دین و شریعت نداشته و یک اصطلاح در فلسفه سیاست به شمار می‌رود. شریعت به معنی راه آشکار، راه روشن و راست خداوند است که برای بندگان وضع کرده است. شرعی یعنی آن چه مطابق احکام و فرامین الهی باشد. (سیاح، ۱۳۷۵: ۷۸۸/۱).

مشروعیت در فارسی مصدر صناعی و از کلمه مشروع است. مشروع یعنی آنچه طبق شرع جایز و موافق شرع باشد. حکومت مشروعه به حکومتی اطلاق می‌شود که با قوانین شرع اسلامی انطباق دارد (معین، ۱۳۷۷: ۴۱۴۴/۳).

در متون دینی و قرآن، شرع به معنی نشان دادن و ترسیم راه روشن، اعم از مادی و معنوی به کار برده شده است. اگر این راه توسط خداوند ترسیم شده باشد، حق است و اگر از سوی شیاطین جنّی و انسی ترسیم شده باشد، باطل است. بنابراین هر شریعتی (ترسیم راهی) که از سوی غیر خدا و بدون اذن و فرمان او باشد، شرک و انحراف از صراط مستقیم می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۷۵: ۴۲/۶-۴۰). در فلسفه سیاسی مشروعیت معادل واژه (Legitimacy) است. و در لغت به معنای درستی، برحق بودن، حقانیت، قانونی بودن و مطابق با قانون آمده

است (کاشانی، ۱۳۴۹: ۴۱۹). اگر بخواهیم با یک واژه مختصر آن را مترادف سازی کنیم، واژه «حقانیت» نزدیک ترین و مناسب ترین تعریف برای معنای خاص مشروعیت است. از نظر اصطلاحی در حوزه سیاست از دو زاویه به این واژه نگریسته شده و دو نوع تعریف هنجاری (فلسفه سیاسی) و غیر هنجاری (جامعه شناسی سیاسی) پیدا کرده است.

تعریف هنجاری

حاکم در لحظه ای که دستور صادر می کند در حقیقت اعمال قدرت صورت می دهد و برای کسی که موضوع اعمال قدرت است این سوال مطرح می شود که چه کسی به حاکمان مجوز اعمال قدرت داده است؟ چرا باید فرامین حکومت را اطاعت کرد؟ و از همین نقطه مساله مشروعیت حکومت مطرح می گردد. در پاسخ به سؤال مشروعیت طیف وسیعی از پاسخ ها قابل تصور است؛ برخی درستی مبتنی بر عقل و برهان را معیار و مبنای حکومت قرار داده اند. بر این اساس مشروعیت عبارت است از: توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۵۱). در تعریفی دیگر که عام تر است چنین آمده است: مشروعیت یا حقانیت، یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین است. و نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه یا شهروندان می باشد (عبدالحمید، ۱۳۷۰: ۲۴۵). بنابراین مشروعیت اساس و پایه حاکمیت خواهد بود که همزمان به توجیه عقلانی دو موضوع متقابل اشاره دارد: یکی ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان.

واژه مقابل مشروعیت که ما را در فهم آن کمک می کند، غصب (Usurpation) است. و در مقابل حکومت های مشروع می توان حکومت های غاصب را قرار داد. بنابراین منظور از مشروعیت این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد و مردم وظیفه دارند از او اطاعت کنند.

تعریف غیر هنجاری (جامعه شناختی)

نقطه اتکای این تعاریف تاکید بر میزان کارایی یک نظام و میزان اعتبار آن نزد مردم است. مطابق این نگرش مشروعیت عبارت است از: ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد تعادل و حفظ اعتقاد به این اصل که نهادهای سیاسی موجود در جامعه از صحت عمل برخوردار هستند و تاسیس نهادهای مزبور به منظور رفع نیازهای جامعه می باشد. مشروعیت نظام های سیاسی معاصر بیشتر معلول موفقیت آن ها در حل و فصل اختلافات درونی نظام ها و از بین بردن تفرقه در جامعه است (قوام، ۱۳۷۹: ۵۴). تعاریفی از این دست بر اعتبار نظام سیاسی نزد مردم تکیه دارند (عالم، ۱۳۷۳: ۱۰۴). هرچه نظام و نهادهای آن از اعتبار بیشتری برخوردار باشند، مشروعیت افزون تری دارند. در این نگرش حقانیت حکومت و حاکمان مد نظر نمی باشد، فقط کافی است اعتبار نظام ثابت شود و مردم نظام و فرامین آن را معتبر بدانند.

جامعه شناس معروف آلمانی مشروعیت را چنین تعریف می کند: مشروعیت یک نظام اجتماعی، عبارت است از درجه اعتبار آن نظام در باور افرادی که در درون چارچوب نظام مزبور به کنش اجتماعی می پردازند (ماکس وبر، ۱۳۷۴: ۴۲).

از جمله وجوه تمایز میان این دو تعریف این است که در تعاریف هنجاری پرسش اصلی آن است که حق حاکمیت از آن کیست؟ چه کسی می تواند و باید حکومت کند؟ آیا حکومت حق است؟ حاکم حقانیت دارد و یا غاصب است؟ اما در تعاریف توصیفی و جامعه شناختی، پرسش ها از این دست می باشند که آیا مردم آن را حق می پندارند؟ چگونه یک حکومت دوام و اعتبار پیدا می کند؟ حاکمان با چه عواملی و تحت چه شرایطی محبوبیت می یابند؟ آیا زور و قدرت می تواند در جامعه ای معین و در زمانی خاص منشأ استقرار و استمرار نظام سیاسی باشد؟

خلاصه آن که واژه ی مشروعیت در دو حوزه فلسفه سیاسی و جامعه شناسی سیاسی کاربرد دارد و هر یک معانی خاص خود را دارد. مشروعیت در فلسفه سیاسی به مفهوم حقانیت و در جامعه شناسی سیاسی به معنای مقبولیت است.

مقبولیت

واژه مقبولیت از کلمه مقبول به معنای قبول شده، پذیرفته شده و پسندیده گرفته شده است (عمید، ۱۳۸۳: ۱۱۱۰). و از نظر حکومت و سیاست یعنی اقبال عمومی و پذیرش که با واژه مشروعیت فرق دارد و دو مقوله جداست.

در نظریه های مبتنی بر قرارداد اجتماعی فرهنگ سیاسی غرب، بین مشروعیت و مقبولیت یک سیستم تفاوتی وجود ندارد و مشروعیت هر حکومتی از مقبولیت آن سرچشمه می گیرد. در باور عمومی و اعتقاد رایج در این دوران راه إحراز صلاحیت حکومت و به دست گرفتن قدرت اجرایی انتخاب مردم است و تنها از مسیر اراده مردم است که حکومت مشروعیت پیدا می کند. این دیدگاه همان تفکر دموکراسی است که در دنیای امروز مقبولیت عام یافته است.

مساله مشارکت مردم و گزینش مسئولین از سوی آنها و توافق عمومی بر سر این موضوع نه تنها از دیر باز به صورت تئوریک در جامعه اسلامی مطرح بوده است بلکه عملاً نیز این رویه اعمال می شده است. پس در این که اسلام بر لزوم توافق همگانی و مقبولیت مردمی صحه می گذارد بحثی نیست اما سؤال این است که آیا از دیدگاه اسلامی توافق و پذیرش و مقبولیت مردمی برای مشروعیت حکومت هم کفایت می کند و از نقطه نظر قانونی آنچه در قالب حکومت اسلامی انجام گرفته و انجام می پذیرد فقط در سایه موافقت مردم است؟ به عبارت دیگر آیا پذیرش مردم هم شرط لازم و هم شرط کافی برای قانونی بودن حکومت است و یا فقط شرط لازم برای تحقق عینی آن است؟

در این باره چند دیدگاه وجود دارد و دیدگاهی که با مبانی شیعه سازگار است این است که پذیرش عامه مردم هیچ گونه نقشی در مشروعیت حکومت ندارد و مشروعیت آن باید از جانب خداوند حاصل شود (دارابکلائی، ۱۳۸۰: ۲۵۶). آنچه که در نظریه ولایت فقیه مطرح است و موجب تمایز این نظریه با دموکراسی می شود، عبارت است از این که هرچند مقبولیت مردمی شرط تحقق حکومت است اما ملاک مشروعیت و قانونی بودن حکومت از نظر اسلام رأی مردم نیست بلکه اساس مشروعیت را اذن الهی تشکیل می دهد. به طور کلی در تئوری سیاسی اسلام حاکمیت و سیاستگذاری و مدیریت جامعه در همه ابعاد و بخشهایش باید به اراده تشریعی الهی

منتهی شود.

حکومت اسلامی

حکومت از ماده حکم گرفته شده و حکم (به ضم حاء و سکون کاف) به معنای قضاء، فرمان و امر آمده است و حکومت به حکم دادن، فرمانروایی و داوری معنا شده است (عمید، ۵۲۸: ۱۳۸۳). مؤلف المنجد حکم را به مدیریت امور یک کشور معنا کرده است (معلوف، ۱۳۷۴: ۱۵۶). معادل انگلیسی این واژه نیز لغت (Government) می باشد که به مفهوم تشکیلات سیاسی و اداره کشور، چگونگی و روش اداره یک کشور یا واحد سیاسی و تشکیلات دولتی می باشد (آقابخشی، ۱۳۶۳: ۱۱۰).

در حوزه سیاست، مفهوم حکومت و دولت در برخی از کاربردها مرادف یکدیگر تصور شده اند و در پاره ای از موارد به معنایی متفاوت با یکدیگر به کار رفته اند. دولت در عرف حقوق اساسی و علم سیاست عبارت از اجتماع انسان هایی است که در سرزمین خاصی ساکن اند و دارای حکومتی هستند که بر آنها اعمال حاکمیت می کند. بر طبق این تعاریف، دولت مجموعه واحدهای است که از چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت ترکیب یافته است. بنابراین اصطلاح حکومت مرادف با دولت نیست بلکه بخشی از آن است (آقابخشی، ۱۳۶۳: ۳۰۳). اما اگر دولت را قدرت سیاسی سازمان یافته ای که امر و نهی می کند تعریف کنیم، در این صورت مرادف و هم معنا با حکومت می شود. در واقع دولت و حکومت در این تعریف به معنای هیأت حاکمه است که مجموعه سازمان ها و نهادهای موجود در قدرت سیاسی حاکم بر جامعه را در بر می گیرد و ارگان رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی نظارت داشته و بدانها جهت می بخشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۷/۴۲).

مراد ما از حکومت و دولت همین معنای اخیر است. جوهره حکومت، اعمال قدرت، قانونگذاری، قضاوت و سیاست گذاری است. اگر در هر دولت سه عنصر حاکمان، مردم و نظام حکمرانی را در نظر بگیریم، حکومت ناظر به اصول و نظام حکمرانی و بیانگر حاکمیت، اقتدار و آمریت است (نوروزی، ۱۳۸۵: ۶۸).

حکومت اسلامی یکی از انواع حکومت است که با دموکراسی و دیکتاتوری تفاوتی اساسی دارد که در دو بعد قانونگذاری و اجرا مبتنی بر اصول و ارزشهای اسلامی باشد. پس ما هنگامی می‌توانیم حکومت را واقعا اسلامی بدانیم که قوانین حاکم بر آن موافق قانون اسلام باشد و همچنین متصدیان مناصب اجرائی و قضائی بر اساس روشهای خداپسند بر سر کار بیایند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۸-۲۰). و شهید صدر درباره ویژگی حکومت اسلامی می‌فرماید که حکومت نباید تنها مجری احکام اسلام باشد و رفتار خود را در اداره امت نظیر جهاد، اقتصاد و روابط سیاسی بر اسلام منطبق نماید بلکه باید در ذات، ماهیت و شکل و ظاهر خود نیز منطبق بر قوانین اسلام باشد (شهید الصدر، ۱۴۱۰: رقم ۶).

می‌توان مدل‌های گوناگون از ترکیب و تلفیق دین و دولت ارائه کرد. حداقل سه معنا ممکن است از حکومت دینی اراده شود.

۱- حکومتی که تمام ارکان آن بر اساس دین شکل گرفته باشد.

۲- حکومتی که در آن احکام دینی رعایت می‌شود.

۳- حکومت دین داران.

طبق معنای اول، حکومت دینی حکومتی است که نه تنها همه قوانین آن برگرفته از احکام دینی است بلکه مجریان آن نیز مستقیما از طرف خدا منصوبند یا به اذن خاص یا اذن عام معصوم منصوب شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۱ و ۲/ص ۴۵).

در چنین نگرشی مرجعیت همه جانبه دین در عرصه سیاست و اداره جامعه پذیرفته شده است؛ یعنی دولت و نهادهای مختلف آن خود را در برابر آموزه‌ها و تعالیم دین متعهد می‌دانند و سعی می‌کنند در تدابیر و تصمیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با مردم و نوع معیشت و تنظیم انحای روابط اجتماعی، دغدغه دین داشته باشند و در همه این شؤون حکومتی از تعالیم دینی الهام بگیرند. این تفسیر از حکومت دینی به دنبال تأسیس جامعه دینی است؛ یعنی می‌خواهد کلیه روابط اجتماعی اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی را بر اساس آموزه‌های دینی شکل دهد (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۰).

از میان تفاسیر ارائه شده، تعریف اول تناسب کامل تری با ماهیت حکومت دینی دارد و چنین

حکومتی حکومتی دینی ایده آل و کمال مطلوب است؛ زیرا حکومتی با این خصوصیات از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریعی خدا شکل گرفته است. پس حکومت رسول الله و امام معصوم و حکومت فقیه عادل جامع شرایط در عصر غیبت این گونه است.

بیعت

بیعت، نوعی معاهده و پیمان و عقد است که پیش از اسلام در میان قبایل عرب متداول و مرسوم بوده است. بنابراین، از مفاهیم تاسیسی اسلام نیست اما سیره رسول اکرم (ص) در بیعت با مسلمین در موارد متعدد به آن اعتبار بخشیده است.

راغب در کتاب مفردات: با سلطان بیعت کرد (بایع السلطان) یعنی در مقابل خدماتی که سلطان انجام می دهد اطاعت و شنوایی از وی را به عهده گرفت؛ به این عمل بیعت و مبايعه گفته می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۴).

در نهاییه ابن اثیر: در حدیث آمده که آن حضرت (پیامبر اکرم) فرمود: «الا تبایعونی علی الاسلام». آیا با من بر اساس اسلام بیعت نمی کنید؟ (یا معامله نمی کنید) مفهوم این جمله عبارت از قرارداد بستن و تعهد سپردن بر اجرای دستورات اسلام است. گویا هر یک از آن دو آنچه را در اختیار دارد به طرف دیگر می فروشد و جان و اطاعت و اختیار خود را به دست او می سپارد (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱/ ۱۷۴).

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می فرماید: کلمه بیعت از «بیع» به معنی متعارف و معروف آن (خرید و فروش) گرفته شده چرا که همواره شیوه مردم بر این بوده که برای تمامیت یافتن معامله، فروشنده دست خویش را در دست خریدار می گذاشته و بدین وسیله به صورت سمبلیک مشخص می نمودند که شیء مورد معامله در اختیار خریدار قرار گرفته و همه تصرفات - که عمده آنها به وسیله دست انجام

می پذیرفته با دست به هم دادن در اختیار مشتری قرار گرفته است و به همین جهت دست دادن برای ارائه مراتب اطاعت و پیروی از فرمانده، رهبر بیعت و مبايعه خوانده شد و در حقیقت معنای

این عمل این است که بیعت کننده مثلا دست خویش را در اختیار سلطان می‌گذارد تا هرگونه که خواست با آن رفتار کند (علامه طباطبائی، ۱۴۱۱: ۲۷۷/۱۸ ذیل آیه ۱۰ سوره فتح). بنابراین، بیعت یک نوع عهد و میثاق است که بیعت کننده در مقابل رهبر و ولی خود می‌بندد تا مطیع امر و فرمان او باشد.

شهید صدر بیعت را ابزار مشارکت امت در سیاست و حکومت خود می‌داند، هرچند که این بیعت با رهبر معصوم که منصوص الهی است، انجام می‌گیرد لذا تأکیدی است از جانب پیامبر و وصی اش بر شخصیت امت و دلیل دیگری بر خلافت عمومی ملت است تا از طریق آن حدود و مشخصات راه امت تعیین گردد و افراد خود را در تشکیلات اجتماعی سهیم بدانند و مسئول پاسداری از آن باشند (شهید صدر، ۱۴۲۶: ۱۵۳).

از مجموع آرای اهل لغت و متفکرین اسلامی به دست می‌آید که بیعت نوعی عقد و پیمان است که پیش از اسلام وجود داشته و پیامبر اکرم (ص) آن را امضا کرده است و روشی مرسوم و متقن در بین مردم برای إنشاء و ایجاد مسئولیت حکومت بوده است.

شورا

در فرهنگ اسلامی برای جلوگیری از استبداد و خود محوری و نیز دست یابی به افکار و اندیشه های ناب و در نهایت اندیشه های برتر، توصیه های فراوانی به شورا و مشورت شده است. واژه های تشاور و مشورت همگی به معنای استخراج رأی درست به واسطه مراجعه برخی به برخی دیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۷۰). تمامی واژه های یاد شده از ماده «شور» مشتق شده اند که به معنای بیرون آوردن است. اقرب الموارد می‌نویسد: شار العسل شورا: إستخرجه من الوقبة و إجتناه؛ یعنی عسل را از شکاف سنگ بیرون آورد (قریشی، ۱۳۷۱: ۸۸/۴). طریحی می‌نویسد: مشاوره از شرت العسل ای إستخرجه من موضعه، مشتق شده است و مشورت اسم از شاورته است و شاورته فی الامر و إستشرته، به معنای این است که به وی مراجعه کردم تا رأی و نظرش را به دست آورم (الطریحی، ۱۴۱۶: ۳/۳۵۶).

به طور کلی سه معنا در اصطلاح شور نهفته است: به دست آوردن، استخراج و جدا کردن و مراد

ما از مشورت به دست آوردن رأی و نظر دیگران است.

به نظر اندیشمندان سیاسی، در اسلام اصل شورا بدین معناست که به افکار و نظریات افراد و گروهها در تصمیم گیری های اجتماعی حق مشارکت داده شود. علامه محمد تقی جعفری در این باره چنین می گوید: مشورت عبارت است از اجتماع عده ای از مردم آگاه و مطلع از موضوع و کاملاً مورد وثوق برای به دست آوردن حقیقت درباره آن موضوع که برای مشورت مطرح شده است (علامه جعفری، ۱۳۷۸: ۱۷). به نظر می رسد بهترین تعریف همین تعریفی است که از سوی ایشان و برخی از اندیشمندان قدیم و معاصر ارائه شده است: إستطلاع الرأى من ذوى الخبرة فيه للتوصل الى أقرب الامور للحق (عبد الخالق، ۱۹۰۰ م: ۱۴).

شورا دارای آثار و نتایج بسیار است که در اینجا به طور فهرست وار ذکر می شود:

۱- کسب مقبولیت و پشتوانه بیشتر؛

۲- فراهم ساختن زمینه مشارکت همگانی (میر علی، ۱۳۸۵: ۴۲)؛

۳- ایجاد احساس شخصیت در مردم و احترام به آنان (بازرگان، ۱۳۷۸: ۶۴)؛

۴- رشد و شکوفایی فکری جامعه (میر علی، ۱۳۸۵: ۴۴-۳)؛

۵- دست یابی به نظرات صائب تر که در آنها احتمال خطا کمتر است (آمدی، ۱۳۸۴: ۴-۳/۱۲۷).

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می شود این است که حکم شورا در اسلام چیست؟ فقهای شیعه و سنی در این رابطه آرای مختلفی ارائه کرده اند. دیدگاهی که مورد قبول بیشتر فقهای شیعه و سنی می باشد، وجوب شورا است. مشورت در عصر غیبت بر مردم و حاکم واجب بوده و برای هر دو طیف الزام آور است.

آیه «وَأمرهم شورا بینهم» دلیل بر وجوب مشورت مردم است و نیز لزوم مشورت حاکم از طریق آیه «و شاورهم فی الامر» به اثبات می رسد (شمس الدین، ۱۴۱۴: ۱۰۸-۱۰۷). شهید صدر با استدلال به آیه یاد شده می نویسد: یک نمونه از تلاشی که پیامبر برای این مقصود به کار برده است موضوع شورا می باشد. خداوند بر پیامبرش واجب کرد - با آن که رهبر معصوم از هر گونه خطا و اشتباه است - با جامعه و امتش به مشورت بپردازد تا مسئولیت آنها را در انجام خلافت

الهی به آنها بفهماند و آنان را در این رسالت آمادگی بخشد. «و شاورهم...» و بدیهی است که این مشورت از جانب رهبر، بزرگترین وسیله برای آماده ساختن امت برای بدست گرفتن خلافت و تأکید عملی بر روی آن است (شهید صدر، ۱۳۹۹: ۴۴-۴۳).

«و امرهم شوری بینهم» صرفاً وصفی برای مؤمنین نیست بلکه حکم شرعی و وضعی است و جنبه نظام دهی بر مسلمین دارد و اقتضای این را دارد که مسلمانها آن را در زندگی عمومی شان تطبیق بدهند تا اسلام و ایمانشان تام گردد (شمس الدین، ۹۹: ۱۴۱۴-۹۸)؛ علاوه بر این که سیاق آیه نیز دلالت بر وجوب می کند. زیرا صفت شورا بعد از صفت برپاداشتن نماز و قبل از صفت دادن زکات ذکر شده که هر دو از واجبات دینی هستند. و این بدین معناست که اگر نماز فریضه عبادی واجب و زکات فریضه مالی و اقتصادی واجب است، شورا نیز فریضه سیاسی واجب است.

از مجموع آنچه گذشت به دست می آید که در نظام حکومتی اسلام حاکم باید در امور مهم جامعه اسلامی که در آنها تخصص کافی و برنامه مدون کافی ندارد و مصلحت مسلمین نیز در گرو آن است مشورت کند.

ولکن آیا شوری برای حاکم الزام آور نیز می باشد؟ به معنای این که آیا رای اکثریت درمجلس شوری برای حاکم الزام آور است و تخلف از آن جایز نمی باشد و شورا مصدر و منبعی از منابع قرار و طاعت در نظام اسلامی است یا نه؟

در پاسخ به این سوالات دو دیدگاه اساسی میان فقها و نویسندگان وجود دارد؛ دیدگاه نخست ضمن تأکید بر ضرورت و وجوب مشورت حاکم، بر این باور است که تبعیت حاکم از آرای مشاورین به هیچ وجه لزومی ندارد بلکه به تشخیص خود عمل نماید. در حالی که دیدگاه دوم معتقد است که حاکم باید از آرای اکثریت تبعیت کند و نظریه جمع را بر نظر خود مقدم بدارد.

عده زیادی از علمای شیعه و سنی بر عدم لزوم پیروی حاکم از رأی اکثریت تأکید ورزیده اند. این دسته از فقها در نهایت نظر حاکم را حجت و لازم الاجرا می دانند. طرفداران این دیدگاه به برخی از آیات، روایات و سنت پیامبر استناد کرده اند و گفته اند که بر اساس «آیه ۱۵۹، آل عمران» هدف مشورت پیامبر کشف حقیقت به واسطه آن نیست بلکه منظور اصلی تألیف قلوب

مسلمین و تأمین مصالح جامعه اسلامی است. علامه مصباح یزدی در کتاب حقوق و سیاست بر این مطلب اشاره کرده است که امر به مشاوره هم مانند امر به عفو و استغفار برای جذب قلوب مؤمنین و موافقت جامعه است که مصالح اجتماعی جامعه را همراه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۹۶). و می‌توان گفت که در این آیه جنبه موضوعی شورا مراد می‌باشد نه ارزش طریقت مشورت برای رسیدن به رأی صحیح، یعنی خود مشورت پیامبر با مسلمانان موضوعیت دارد و با تحقق یافتن نفس عمل مشورت عینیت می‌یافت (آصفی، ۱۹۹۵: ۳۳۵).

استدلال دیگر مربوط به بخش دوم آیه، یعنی «فاذا عزمت فتوکل علی الله» می‌باشد. تصمیم نهایی با پیامبر است که مفهوم آن این است که پیامبر هیچ گاه ملزم به پیروی از رأی اکثریت شورا نیست. به ویژه زمانی که رأی آنها مقرون به صواب نبوده و با مصالح جامعه اسلامی سازگار نباشد (مرتضی شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۹۶).

نقش مشورت در روند تصمیم‌گیری ولی فقیه آن است که ابعاد و زوایای گوناگون یک مسأله و راه حل‌های متفاوت آن برای او روشن‌تر شود و پس از پایان مشاوره، ولی امر بر اساس مصالح جامعه اسلامی تصمیم بگیرد؛ خواه مصلحت اقتضا کند که بر اساس رأی اکثریت مردم عمل شود، همچون جنگ احد و خواه مقتضای مصلحت عمل بر خلاف رأی اکثریت باشد. به هر حال تصمیم ولی فقیه تابع رأی اکثریت اعضای شورا نیست، او محکوم به اراده مردم نیست و نمی‌تواند به دلیل کسب رضایت مردم احکام و مقرراتی را وضع کند. به هر حال رأی رهبر مطاع و متبع است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۹۷-۲۹۶؛ سبحانی، ۱۳۶۲: ۲۸).

ولایت فقیه

از نظر لغوی، ولایت از ماده «ولی» بر معانی متعددی نظیر نصرت و یاری، دوستی و محبت، تصدی امر غیر و سلطه و سرپرستی دلالت دارد (معلوف، ۱۳۷۴: ۹۱۸-۹۱۹). از میان این معانی متعدد، تصدی و سرپرستی و تصرف در امر غیر با آنچه از ولایت فقیه اراده می‌شود تناسب بیشتری دارد. کسی که متصدی و عهده دار امری شود، بر آن ولایت یافته و مولا و ولی آن امر محسوب می‌شود. بنابراین، کلمه ولایت دلالت بر معنای سرپرستی و تدبیر و تصرف دارد و

مراد ما از ولایت فقیه به معنای آن است که در زمان غیبت فقیه عادل سزاوار تصدی و سرپرستی جامعه اسلامی است و او به این موقعیت شرعی و اجتماعی نصب شده است. ولایتی که برای فقیه عادل به کمک ادله ولایت فقیه اثبات می‌شود، از سنخ اعتبارات و مجعولات شرعی است. ولایت به دو صورت تکوینی و اعتباری وجود دارد (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۱۶). ولایت تکوینی که به معنای تصرف در عالم وجود و قانون مندیهای آن است، اساساً مربوط به خدای متعال است که خالق هستی و نظام خلقت و قوانین حاکم بر آن است. مراد ما از «ولایت فقیه» ولایت تکوینی نیست بلکه مقصود ولایت تشریعی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۷۹). امام خمینی در این باره می‌گوید:

وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم و ائمه داشتند بعد از غیبت فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه و رسول اکرم است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است، نه این که برای کسی شأن و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر، ولایت مورد بحث یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصویری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست بلکه وظیفه‌ای خطیر است. ولایت فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۱-۴۰).

بنابراین، ولایت تشریعی یعنی ولایت قانونی؛ یعنی این که فردی بتواند و حق داشته باشد از طریق جعل و وضع قوانین و اجرای آنها در زندگی مردم افراد جامعه تصرف کند و دیگران ملزم به تسلیم در برابر او و رعایت آنها باشند. معنای «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم» این است که تصمیمی را که پیامبر برای یک فرد مسلمان یا جامعه اسلامی می‌گیرد لازم الاجراست و بر تصمیمی که خود آنها درباره مسائل فردی و شخصی خودشان گرفته باشند مقدم است و اولویت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۸۰).

در فقه با دو گونه ولایت روبرو هستیم: قسم نخست، ولایت از نوع تصدی و سرپرستی و اداره مؤمنین است. قسم دوم ولایت، ناظر به تصدی امور کسانی است که به سبب قصور در فهم یا

عجز عملی از انجام دادن کارهای خویش و یا عدم حضور نمی‌توانند حق خود را استیفا کنند و لازم است که ولی از طرف آنان به سرپرستی و اداره امور این افراد محجور و قاصر و غایب اقدام کند. ولایت پدر و جد پدری بر اولاد صغیر و یا سفیه و مجنون خود، ولایت اولیای مقتول - ولی دم - ولایت اولیای میت، نمونه‌هایی از این قسم ولایت است.

خلط مبحث میان این دو قسم ولایت و غفلت از وجود قسم دوم ولایت، سبب آن شده است که برخی ولایت فقیه را از سنخ ولایت بر محجوران بدانند. و به گمان آنان سرایت دادن این ولایت به حوزه اجتماع و سیاست و طرح بحث ولایت عامه فقیه به معنای آن است که افراد اجتماع قاصر و محجور و «مولی علیهم» و نیازمند ولی و قیم اند. مردم فاقد رشد و تشخیصند و برای اداره امور خویش نیازمند ولی و قیم هستند (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۲۱-۱۱۸).

یکی از مدافعین این نظر چنین می‌گوید: ولایت به معنای قیمومت، مفهوما و ماهیتا با حکومت و حاکمیت سیاسی متفاوت است. زیرا ولایت حق تصرف ولی امر در اموال و حقوق اختصاصی شخص مولی علیه است که به جهتی از جهات، از قبیل عدم بلوغ و رشد عقلایی، دیوانگی و غیره از تصرف در حقوق و اموال خود محروم است. در حالی که حکومت یا حاکمیت سیاسی به معنای کشورداری و تدبیر امور مملکتی است که در یک محدوده جغرافیایی - سیاسی قرار دارد (حائری یزدی، ۱۹۹۵ م: ۱۷۷).

این گونه مطالب با غفلت از دو نکته اساسی عنوان می‌شود: نخست آن که ولایت در فقه دو کاربرد متفاوت دارد و ولایت مطرح در سرپرستی و اداره امور جامعه که از سنخ حکومت و کشورداری است، کاملا متفاوت با ولایت بر قاصران است. نکته دوم آن که امام بر اساس روایات قیم است. در روایتی که فضل بن شاذان از امام رضا (علیه السلام) درباره فلسفه جعل ولایت و امامت نقل می‌کند، امام را قیم و حافظ امینی برای صیانت دین خدا و حفظ احکام الهی و مقابله با بدعت گذاران و مفسدان معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶/۶۰، ح ۱).

کلمه «قیم» در این گونه روایات را نباید به معنای قیمومت پدر و ولی بر فرزند صغیر یا سفیه دانست؛ زیرا قیم در اصطلاح قرآن و روایات به معنای چیزی یا کسی است که به خود قوام دارد و مایه قوام و استواری دیگران می‌شود. امام و سرپرست جامعه اسلامی به این معنا قیم مردم است

که مایه انسجام و قیام و استواری آنان است.

حدود وظایف ولایتفقیه از موضوعات مهم و مورد بحث فقهای شیعه است. در نگاهی کلی می‌توان آرای فقیهان را در این باره در سه محور خلاصه کرد:

الف) بعضی از فقیهان حوزه وظایف شرعی فقیه را به سمت های افتا و قضا منحصر کرده اند (کدیور - مجموعه مقالات بین المللی امام خمینی - ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸۵).

ب) بعضی دیگر از فقیهان بر این باورند که حوزه وظایف فقیه علاوه بر افتا و قضا، امور حسبه است و سایر امور خارج از حوزه ولایت فقیه قرار دارد (خویی، ۱۴۲۶: ۳۶۰). منظور از امور حسبه اموری است که شارع مقدس انجام دادن آن را حتما خواستار است و اجازه إهمال نمی‌دهد و نمی‌توان آن را رها ساخت تا بر زمین بماند (معرفت، ۱۳۷۷: ۵۰).

ج) در مقابل این دو نظر، برخی از فقهای شیعه از جمله شیخ محمد حسن نجفی، آیت الله بروجردی و امام خمینی بر این باورند که حوزه وظایف و محدوده ولایت فقیه تمامی اموری است که برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (علیهم السلام) در مقام حاکم لازم بوده است، مگر مواردی که با دلیل خاصی در شمار ویژگی های پیامبر و امام معصوم باشد؛ چون آن موارد به جنبه شخصیتی و مقام عصمت آن بزرگواران مربوط می‌شود (النجفی، ۱۹۸۱م: ۳۹۴-۳۹۷؛ و ۲۲/ ۱۵۵؛ امام خمینی، ۱۳۶۵: ۳۳؛ بروجردی، ۱۴۱۶: ۵۷). بنابراین حوزه وظایف شرعی ولی فقیه علاوه بر منصب های قضا، افتا، ولایت و سرپرستی سیاسی امت اسلامی نیز خواهد بود.

شهید صدر نیز پس از این که وثاقت و صحت توقیع شریف از امام زمان (عج) در نزد ایشان ثابت شد، نظریه ولایت فقیه (صالح و رشید) را در مباحث فقهی «الفتاوی الواضحه»، الجزء الاول، ص ۱۱ و تعلیقه بر کتاب «منهاج الصالحین» ارائه داد. در بحث اجتهاد از کتاب «الفتاوی الواضحه» می‌گوید: «المجتهد المطلق اذا توافرت فيه سائر الشروط الشرعية فی مرجع التقليد - المتقدمة فی الفقرة ۴ - جاز للمكلف أن يقلده كما تقدم و كانت له الولاية الشرعية العامة فی شؤون المسلمين شريطة أن يكون كفواً لذلك من الناحية الدينية و الواقعية معاً». بنابراین شهید صدر به ولایت فقیه ملتزم بوده اما در کتاب «الاسلام يقود الحياة» که مشتمل بر آخرین نظریات

سیاسی ایشان می‌باشد، ولایت فقیه را تفصیل داده و برای آن دو مرحله قائل شده است:

۱- مرحله قبل از تشکیل حکومت اسلامی ۲- مرحله بعد از تشکیل حکومت اسلامی. در مرحله اول، در جوامع طاغوتی که مردم مسئولیت رهبری سیاسی و اجتماعی را بر دوش ندارند، مرجع علاوه بر گواهی به تربیت امت و حفظ پیام رسالت نیز می‌پردازد و دو خط خلافت و شهادت در شخص مرجع جمع می‌شود. و در مرحله دوم، خط خلافت به امت باز می‌گردد و مردم بر اساس حق خلافت خود و شورا در تحقق خلافت عمومی خود یعنی ایجاد دولت می‌کوشند و مرجع نقش گواه و ناظر را پیدا می‌کند هر چند جزئی از امت نیز می‌باشد (الشهید الصدر، ۱۴۲۶: ۱۶۰).

دایره اختیارات ولایت عام فقیه را می‌توان به شرح ذیل ترسیم نمود:

(الف) ولی فقیه در امور حکومتی همه اختیاراتی که پیامبر و ائمه معصومین داشته اند، دارد.

(ب) قلمرو اختیارات ولی فقیه در چهار چوب اهداف و احکام اسلامی مطلقه است.

(ج) اختیارات رهبری در نظام سیاسی اسلام فراتر از قراردادهای اجتماعی و قوانین موضوعه است.

به این نکته باید توجه شود که ولایت مطلقه فقیه به معنای آن نیست که فقیه بدون در نظر گرفتن هیچ مبنا و ملاکی تنها و تنها بر اساس سلیقه و نظر شخصی خود عمل می‌کند بلکه ولی فقیه مجری احکام اسلام است و مبنای تصمیم‌ها و انتخابها احکام اسلام و تأمین مصالح جامعه اسلامی و رضایت خدای متعال است. و به یک تعبیر می‌توانیم بگوییم ولایت فقیه در واقع ولایت قانون است؛ چون فقیه ملزم و مکلف است در محدوده قوانین اسلام عمل کند. بنابراین به جای تعبیر ولایت فقیه می‌توانیم تعبیر حکومت قانون را به کار ببریم (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۰).

ملاک مشروعیت

مجادلات اصحاب سیاست در مفهوم مشروعیت به سوالی ریشه ای بازگشت می‌کند و آن این است که حق حاکمیت از آن کیست؟ و مهم تر از آن منشأ این حق از کجاست؟ نظریه‌هایی

برای پاسخ گویی به این دو پرسش ارائه شده اند و در اینجا سعی بر آن است که گزارشی از عمده ترین نظریات که در باب منشأ مشروعیت و حکومت مطرح شده اند ارائه کنیم. ابتدا شرح مختصری از نظریات مشروعیت در اندیشه سیاسی غربی ارائه می کنیم سپس نظریات مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام را خواهیم آورد.

ملاک مشروعیت در اندیشه سیاسی غربی

عمده ترین نظریه های مشروعیت در اندیشه سیاسی غربی را به این صورت بر شمرده اند:

۱- عدالت و ارزشهای اخلاقی

مطابق این نظریه عدالت و برقراری ارزشهای اخلاقی منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای عدالت و سعادت افراد جامعه و برقراری ارزشهای اخلاقی گام بردارد، مشروع قلمداد می شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۷/۴۵).

از نظر تاریخی افلاطون اولین فیلسوف سیاسی است که این دیدگاه را به صورت منسجم ارائه کرده است. وی حق حاکمیت را منحصر در فلاسفه دانسته است و نظریه فیلسوف شاه را مطرح نمود. در نظر او انسان عادل فرزانه با شناختی که دارد می تواند خیر و خوبی افراد جامعه را تشخیص دهد و لذا صلاحیت فرمانروایی بر خویش و دیگران را پیدا می کند (جین همپتن، ۱۳۸۵: ۵۳). افلاطون در کتاب جمهوری می گوید: اگر در جامعه فیلسوفان پادشاه نشوند... و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند... بدبختی جامعه ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید (افلاطون، ۱۳۵۳: ۲۷۳).

نقدهای متعددی بر این نظریه وارد شده است، از جمله این که این نظریه پاسخ این سوال را که حاکم بر اساس چه معیار و مجوزی اعمال حاکمیت می کند نمی دهد. طبق این نظریه مشروعیت دستورها و اوامر حکومت توجیه شده است ولی نسبت به دلیل اعتبار حاکم سخنی گفته نشده است؛ چرا که عادلانه بودن فرمان توجیه گر حکومت شخص یا گروه خاصی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۷/۴۶).

۲- نظریه الهی

طبق این دیدگاه حاکمی از مشروعیت حکومت بر مردم برخوردار است که به نحوی خود را به خداوند متصل کند. از نظر تاریخی سه تبیین برای آن ذکر شده است:

الف) شاه خدایی؛ طبق این دیدگاه فرض بر این است که پادشاه خدای جهان است و مردم موظفند از پادشاه به عنوان پروردگار فرمان برداری نمایند (طیبی، ۱۳۷۰: ۲۳۶ و اکبر، ۱۳۷۰: ۱۳۲).

ب) منشأ خدایی پادشاه؛ در این دیدگاه مردم پادشاه را فرزند خداوند می‌دانند (رجایی، ۱۳۷۲: ۳۳-۳۲).

ج) مأموریت و موهبت الهی؛ در این دیدگاه خداوند فرمانروایی را به آنها اعطا کرده است. در قرون وسطی پاپ‌ها و پادشاهان چنین ادعایی داشتند (برتراند راسل، ۱۳۷۳: ۸۶۴). و در برخی کشورهای مشرق زمین پادشاهان مستبد خود را «ظل الله» می‌خواندند.

این نظریه با دو چالش عمده روبرو است؛ یکی اثبات ارتباط با خداوند است. زیرا هر کس می‌تواند ادعا کند که خداوند حاکمیت را به او داده است. و دوم مسأله سوء استفاده از نظریه است مبنی بر مطلق گرفتن فرمانروایی و ظلم حاکمان. بنابراین چگونگی ترسیم دامنه و حدود حاکمیت به گونه ای که به اطلاق و استبداد نرسد، دغدغه نظریه فوق است.

۳- زور و غلبه

برخی زور و غلبه را نیز یکی از مبانی مشروعیت حکومت قلمداد کرده اند. در این نظریه اعتقاد بر این است که هر کس غلبه یافت و دیگران را منقاد خود ساخت همین امر نشان لیاقت و توانایی اوست و حکومت او مشروع می‌باشد. گرسیوس تاریخ نویس و سیاستمدار رومی و هابز فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم و نیز ماکیاولی سیاستمدار معروف ایتالیایی از این نظر حمایت کرده اند (ژان ژاک روسو، ۱۳۶۸: ۲۰۴). در تاریخ فلسفه سیاسی، ماکیاولی به عنوان معلم حکمرانان ستمگر شهرت یافته است (وت جونز، ۱۳۶۲: ۱، قسمت دوم/ ۴۲).

این دیدگاه در نزد عقل و وجدان محکوم بوده و با مبانی اسلامی نیز سازگار نیست و به هیچ وجه

ضرورت اطاعت را ایجاب نمی‌کند. زیرا حق اعمال قدرت و مشروع بودن آن باید پیش از اقدام به آن کار و اعمال قدرت اثبات شود؛ از این رو مشروعیت آن را نمی‌توان به خود قدرت مستند ساخت.

۴- قرارداد اجتماعی

این نظریه مشروعیت حکومت را ناشی از قرارداد اجتماعی و خواست مردم می‌داند. درباره مفاد قرارداد اجتماعی تفسیرهای متفاوتی از سوی نظریه پردازان ارائه شده است. از مهم ترین نظریه پردازان این دیدگاه، هابز، لاک و روسو هستند.

هابز دیدگاه بدبینانه ای از انسان ارائه داد. او بر این باور است که انسان در وضع طبیعی وحشی و زشت و متجاوز و خودخواه است؛ و هر فرد دشمن دیگری است و افراد آدمی نسبت به یکدیگر همچون گرک هستند (هابز لویاتان، ۱۳۸۰: ۱۵۸). هابز معتقد است که افراد جامعه برای رهایی از مرحله ی وضعیت طبیعی که در آن جامعه امنیت ندارد و رسیدن به وضعیت معقول یا اجتماعی که در آن قانون حاکم است با یکدیگر قرارداد می‌بندند و بر مبنای این قرارداد، شهروندان همه ی حقوق خود را به حاکم می‌بخشند و حاکم در قبال آن امنیت را در جامعه برقرار می‌کند؛ و وقتی مردم اختیاراتی را به حاکم انتقال دادند نمی‌توانند آن را پس بگیرند و حق مخالفت با حاکم را ندارند (عالم، ۱۳۷۵: ۱۸۱).

نتیجه دیدگاه هابز در باب حکومت که موسوم به قرارداد واگذاری است، مشروعیت بخشی به نظام استبدادی است و دموکراسی را نتیجه نمی‌داد.

جان لاک، فیلسوف تجربه گرای انگلیسی، با ارائه تصویری نیک از انسان این نظریه را چنین تقریر کرده است: انسانها با قرار اجتماعی وضع طبیعی را رها کردند و اجتماعی سیاسی به وجود آوردند و سپس جامعه مدنی از طریق اراده اکثریت حاکمانی را به عنوان فرمانروایان سیاسی به استخدام در آوردند و تا زمانی که شرایط معین حکومت را عادلانه و مؤثر رعایت کنند، در این مقام می‌مانند (جین همپتن، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

قرائت لاک را قرارداد کارگزاری می‌نامند؛ طبق این قرائت، حکومت کارگزار و نماینده مردم

است. بنابراین در اندیشه لاک، حکومت هم در تاسیس و هم در ادامه حیات کاملاً وابسته به خواست و تایید مردم است. این ویژگی امروزه جوهره اصلی دموکراسی را تشکیل می‌دهد. روسو ضمن پذیرش تئوری قرارداد اجتماعی به آن عمق بخشید و بر رضایت افراد در تشکیل حکومت تاکید کرد (وت جونز، ۱۳۶۲: ۲، قسمت دوم/ ۳۳۶). روسو در تقریر نظریه قرارداد اجتماعی از مفهوم رضایت به مفهوم اراده همگانی روی می‌آورد و مفهوم رضایت به عنوان مشارکت مداوم در دولت تعریف شده است؛ و قرارداد اجتماعی روسو عبارت است از شرکت در اراده همگانی به منظور رسیدن به خیر مشترک (وت جونز، ۱۳۶۲: ۲، قسمت دوم/ ۳۵۷-۳۴۸).

در نظریه روسو، دولت برآیند و مظهر اراده عمومی است. و اراده عامه مردم قدرت حاکمه مطلق است و حکومت مجری این اراده عمومی می‌باشد. به عقیده روسو هر فردی به عنوان عضوی از اجتماع سیاسی، بخشی برابر و جدایی ناپذیر از حاکمیت کل است و دولت از افرادی با حقوق برابر تشکیل شده است. هیچ کس اقتداری بر دیگران ندارد و همه در تکوین اراده ی عمومی که یگانه سرچشمه اقتدار مشروع است شرکت می‌کنند (عالم، ۱۳۷۵: ۱۹۹).

ایرادهای متعددی بر این نظریه وارد است، به چند مورد اشاره می‌شود:

۱- هیچ موردی در تاریخ بشر یافت نمی‌شود که جماعتی از افراد به طور مستقل و برابر گرد هم آمده باشند و بدین گونه حکومتی بنیاد یافته باشد (وت جونز، ۱۳۶۲: ۲، قسمت اول/ ۲۲۶). و لذا توسل به رضایت در جایی که اصلاً چنین رضایتی نبوده است نمی‌تواند واقعیت فرمانروایی سیاسی را توضیح دهد و نظریه قرارداد اجتماعی نمی‌تواند منشأ فرمانروایی سیاسی را در عمل مشخص کند (جین همپتن، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

۲- اگر اکثریت جامعه حکومتی را خواستند تکلیف اقلیتی که چنین حکومتی را نمی‌خواهند چه می‌شود؟ چرا این اقلیت ملزم به اطاعت از اوامر حکومت باشند؟ این اشکال بسیار جدی است و در برابر دموکراسی به معنای حکومت اکثریت بسیار منطقی جلوه می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۵/۲۱).

ملاک مشروعیت در اسلام

در هر نظام سیاسی مشروعیت از فلسفه فکری و جهان بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می شود. در فلسفه سیاسی اسلام، حق حاکمیت و حکومت و امر و نهی کردن اصالتاً از آن خدای متعال است و حاکمیت مطلق در انحصار اوست. در معیار مشروعیت حکومت، شیعه و سنی متفقند که اگر خدا کسی را برای حکومت تعیین کند، حکومت او مشروعیت دارد و او دارای حق حاکمیت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۷/۲۱). در مشروعیت الهی حکومت پیامبر، شیعه و سنی اشتراک عقیده دارند که خداوند منشأ حکومت پیامبر اکرم بوده است. محکم ترین ادله اثبات جعل حکومت برای پیامبر، آیات قران کریم می باشد. بنابراین مشروعیت حکومت پیامبر بر پایه جعل الهی بوده است.

خداوند سه شأن را به پیامبر خویش واگذار کرده است؛ یکی مقام ابلاغ وحی و تبیین احکام (مائده، آیه ۹۹)؛ دوم مقام قضا و داوری میان مردم (نساء، آیه ۶۵)؛ سوم مقام حکومت و سیاست. آیه های متعددی دلالت دارند بر این که رهبری آن حضرت از سوی خداوند بوده است؛ از جمله مهم ترین آیاتی که بر تفویض ولایت سیاسی به پیامبر به آن استناد شده «آیه ۵۹ سوره نساء» است: یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الامر منکم. به موجب این آیه شریفه پیامبر اسلام واجد هر گونه امر و نهی و از جمله اوامر سیاسی و اعمال قدرت سیاسی می باشد؛ بنابراین مشروعیت حکومت پیامبر الهی و مبنای مشروعیت نیز فرمان صریح خداوند است.

مشروعیت حکومت پس از پیامبر منشأ اختلاف شیعه و سنی بوده است. شیعه معتقد است که پس از ایشان حکومت ائمه دوازده گانه با نصب الهی و ابلاغ پیامبر صورت گرفته است و اهل سنت نظام خلافت را اختیار نمودند.

مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل تسنن

اهل سنت اعتقاد دارند که تعیین زعامت سیاسی به خود امت واگذار شده و امر حکومت از زمره مصالح عامه است. اندیشه سیاسی اهل سنت بر محور نظریه خلافت نگارش یافته است.

فقه سیاسی و فلسفه سیاسی اهل سنت پیش از آن که متأثر از نصوص دینی باشد، وابسته به عمل اصحاب رسول اکرم است. رأی و اجتهاد صحابه از نظر آنان حجت و معتبر است. کلام صاحب نظران اهل سنت در باب خلافت و کیفیت تعیین آن کاملاً منفعل از حوادث پس از رحلت رسول الله است. آنان سعی می‌کنند نظام سیاسی خویش را به گونه ای سامان دهند که با همه آن حوادث به وجهی سازگاری داشته باشد (واعظی، ۱۳۸۵: ۸۷). پذیرش واقعه تاریخی چگونگی به قدرت رسیدن سه خلیفه بعدها موجب پیدایش نظریه های مشروعیت شد؛ بنابراین نظریه های مشروعیت در نزد اهل سنت عبارتند از:

۱. نظریه انتخاب اهل حل و عقد، ۲. نظریه استخلاف، ۳. نظریه شورا که سه نظریه عمده اهل سنت در باب مشروعیت هستند، ۴. نظریه استیلا.

ابوالحسن ماوردی و ابو یعلی فراء در الاحکام السلطانیة و قرطبی در الجامع لاحکام القرآن و روزبهان خنجی در سلول الملوک از سه شیوه زیر برای تعیین حاکم سخن گفته اند:

۱. انتخاب اهل حل و عقد ۲. استخلاف و تعیین امام توسط امام سابق ۳. استقرار خلیفه از طریق استیلا زور و غلبه (ماوردی، ۱۹۷۳م: ۹-۵ و قرطبی: ۲۶۹-۲۶۸ و خنجی، ۱۳۶۲: ۷۹-۸۲).

اهل سنت درباره نظریه های خودشان هیچ گونه دلیلی از کتاب و سنت و یا عقل ارائه نمی‌کنند بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر است؛ حال آن که اشکال و بحث اصلی و ریشه ای در همان خلافت اولیه است. دلیل آنها عین مدعا است؛ چون از طرفی برای درستی نظریه اهل حل و عقد به وقوع آن در بیعت ابوبکر استناد می‌کنند و از طرف دیگر مشروعیت حکومت ابوبکر را با تصمیم اهل حل و عقد توجیه می‌کنند. مشروعیت ولایت و حکومت انسانی بر دیگران باید مستند به حجت و دلیل قطعی باشد. نظریه استیلا هم خلاف عقل و وجدان بشری است و هم خلاف شرع. این نظریه همان منطق فرعونی است که می‌گفت: قدأفلح الیوم من إستعلی (طه، ۶۴).

مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه

اندیشه سیاسی شیعه در دو مقطع قابل بررسی است:

الف) مقطع حضور امام معصوم

ب) دوران غیبت امام معصوم

عصر حضور امام معصوم

دیدگاه عالمان شیعی در باب ولایت سیاسی در عصر حضور امام معصوم صریح و روشن است. شیعه به نظریه امامت معتقد است و ولایت امت را یکی از شؤون امامت امام معصوم می‌داند. در این مبنا هیچ عالم شیعی اختلاف نظر ندارد؛ زیرا قوام و هویت شیعه با این اعتقاد گره خورده است. شیعه نصوص دینی را در مورد امر حکومت و ولایت سیاسی پس از رحلت رسول اکرم ساکت نمی‌داند و بر آن است که نصوص معتبر فراوانی بر تعیین خلیفه بعد از وی دلالت دارد. لذا مبنای مشروعیت حکومت و ولایت امامان معصوم از نظر شیعه نصب از جانب خداوند است. و خداوند دوازده نفر را تعیین فرموده و به پیامبرش دستور داده که آنها را به مردم معرفی کند. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که بر نصب امام و اعطای ولایت به ائمه معصومین دلالت دارد که به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱- آیه ولایت: «انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون» (مائده، ۵۵). این آیه درباره حضرت علی است و اشاره به واقعه ای دارد که به اتفاق شیعه و سنی تنها یک بار تحقق پیدا کرده است. زکات دادن در حال نماز، امری عمومی نیست که بشود آن را به صورت یک اصل کلی درآورد (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۲۵). ولی در آیه به معنی سرپرست و متصرف است نه به معنی دوست و ناصر. زیرا ولایت به معنی دوستی و یاری کردن مخصوص کسانی نیست که نماز می‌خوانند و در حال رکوع زکات می‌دهند بلکه یک حکم عمومی است که همه مسلمانان را دربر می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷: ۴/۴۲۴-۴۲۳).

در بسیاری از کتب اسلامی و منابع اهل تسنن روایات متعددی دال بر این که آیه فوق در شأن حضرت علی (علیه السلام) نازل شده، نقل گردیده است (الزمخشری، ۱۴۱۵: ۱/۶۴۹-۶۴۸،

السیوطی، ۱۳۶۵: ۱۰۴/۳؛ الطبری: ۱۸۶/۶).

۲- آیه اولی الامر: یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی الامر منکم (سوره نساء، ۵۹).

در این آیه اطاعت از «اولی الامر» همسنگ با اطاعت از پیامبر ذکر شده است. و با توجه به این که اطاعت از پیامبر اطاعت مطلق می باشد پس همان شرایطی که در پیامبر از قبیل عصمت و علم وجود دارد، در «اولی الامر» نیز باید موجود باشد تا بتوان از آنها اطاعت کامل و بی قید و شرط نمود.

بر اساس اعتقاد شیعه، مقصود از «اولی الامر» در آیه ائمه اطهارند؛ یعنی کسانی از جانب خداوند برای زمامداری مسلمانان تعیین شده اند، نه کسانی که زمام جامعه را از هر راهی به دست گیرند و یا از طریق انتخاب مردم روی کار آیند. ویژگی مهم امامان این است که معصوم هستند و آنها را نه پیامبر بلکه خود خداوند متعال برای خلافت و حکومت بعد از پیامبر نصب فرموده و پیامبر اکرم هیچ نقشی در نصب آنها نداشته بلکه تنها وظیفه و نقش آن حضرت در این زمینه ابلاغ و رساندن دستور خداوند به مردم بوده است.

احادیث متعددی نیز از پیامبر اسلام هم از طریق شیعه و هم از طریق اهل سنت در کتابهای مختلفی همچون ینابیع المودة سلیمان حنفی، اثبات الهداة، شواهد التنزیل، جامع احادیث الشیعه، بحار الانوار و تفسیر عیاشی نقل شده است که منظورشان از «اولی الامر» امامان دوازده گانه بوده اند و نام و مشخصات آنها به طور صریح ذکر شده است. حدیث جابر یکی از آن احادیث است (علامه حلی، ۱۴۰۱: ۸۳، و اثبات الهداة ۱۴۲۵: ۱۲۳/۳).

۳- آیه تبلیغ: یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و إن لم تفعل فما بلغت رسالته (مائده، ۶۷).

این آیه که به اعتقاد شیعه در روز غدیر خم و در مورد امر ابلاغ خلافت حضرت علی (علیه السلام) نازل شده به روشنی دلالت دارد بر این که خلافت علی بعد از پیامبر به دستور و جعل خداوند بوده و پیامبر اکرم در این زمینه تنها نقش واسطه را داشته که این امر و فرمان خداوند را به مردم برساند. و در صورتی که این موضوع مهم امامت و خلافت ابلاغ نشود، هیچ چیز ابلاغ

نشده است. کمال دین و اتمام نعمت الهی تنها با امامت محقق می‌شود، امری که ضامن بقای اسلام و موجب یأس کفار است.

این آیه بنا به روایات اهل سنت نیز در غدیر خم نازل شده است که علامه امینی در کتاب الغدیر از ۱۱۰ نفر صحابه و یاران پیامبر و از ۸۴ نفر از تابعین و از ۳۵۶ نفر از روایات اهل سنت آن را نقل کرده است که نشان می‌دهد حدیث غدیر از قطعی ترین روایات متواتر است. (علامه امینی، ۱۳۶۶: ۲۱۴/۱).

حق حاکمیت از آن امامان است گرچه از آنان حمایت نکنند و حاکمیت آنان را نپذیرند. و با وجود آنان در بین مردم حاکمیت دیگران مشروع و قانونی و بر حق نیست. و آنان برای رسیدن به حق مشروع خود به زور متوسل نمی‌شوند بلکه اگر خود مردم آمدند و پذیرفتند، تصدی امر حکومت را عهده دار می‌شوند.

مشروعیت حکومت در دوران غیبت امام

از میان نظریه های ارائه شده درباره حکومت در دوره غیبت امام، دو مبنای مشروعیت سیاسی قابل استخراج است به طوری که می‌توان نظریات دیگر را حول این دو نظریه سامان دهی کرد:

۱- مبنای مشروعیت الهی؛ این دیدگاه به نظریه انتصاب مشهور است. ۲- مبنای مشروعیت الهی - مردمی؛ که به نظریه انتخاب موسوم است.

مشروعیت در نظریه انتصاب

بر مبنای این نظریه، فقیهان با توجه به دو رکن فقاها و عدالت از جانب ائمه (علیهم السلام) به مقام ولایت بر جامعه اسلامی منصوب شده اند. این انتصاب الهی است و مردم در مشروعیت آن هیچ نقش ندارند؛ همان گونه که در مشروعیت ولایت رسول اکرم و امامان معصوم هیچ نقشی نداشته اند. در این نظریه نصب به این معناست که در عصر غیبت فقیه عادل از جانب شارع مقدس به سمت های سه گانه افتا، قضا و ولایت منصوب و تعیین شده است.

قائلان این نظریه مجموعه دلایل عقلی و نقلی برای اثبات ادعای خود آورده اند. در اینجا به ذکر

روایت «مقبوله عمر بن حنظله» اکتفا می‌شود. این روایت را کلینی در اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ج ۱، حدیث ۱۰ و حر عاملی در وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱ آورده‌اند (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/ح ۱۰؛ و عاملی ۱۴۱۶: ۲۷/ ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱).

در این روایت از امام صادق (علیه السلام) در مورد دو نفر از اصحاب که بین آنها درباره دین یا میراث نزاعی رخ داده بود و محاکمه را نزد سلطان یا قاضی بردند، سوال شده که آیا چنین عملی از سوی آنها صحیح است؟ حضرت فرمود: کسی که در مورد حق و باطلی محاکمه را نزد آنان (سلطان و قاضیان جور) ببرد، بی شک محاکمه نزد طاغوت برده و آنچه به نفع او حکم شود گرفتن آن حرام است، اگرچه حق برای وی ثابت باشد؛ چرا که آن (اموال) را با حکم طاغوت پس گرفته است، با این که خداوند متعال دستور داده که به آن کفر ورزند و فرموده است: اینان می‌خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند با این مأمور شده‌اند که به آن کفر ورزند. عرض کردم: پس چه باید بکنند؟ فرمود: دقت کنند، در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می‌کند در حلال و حرام ما اظهار نظر می‌کند و احکام ما را می‌شناسند، او را به عنوان حکم قرار دهند؛ زیرا من او را حاکم شما قرار دادم پس آنگاه که به حکم ما حکم کرد و از او نپذیرفتند، بی شک حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده و کسی که به ما پشت کند (و حکم ما را رد کند) به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.

سند روایت

اشکالی که بر سند این حدیث شده این است که درباره شخصیت عمر بن حنظله تصریح به وثاقت نشده، از این رو سند آن مورد خدشه واقع شده است.

پاسخ: بر اساس یک مبنای مورد قبول در فقه، چنانچه روایتی مستند فتوای فقها قرار گیرد و مورد عمل واقع شود، دلیل بر اعتبار آن خواهد بود. در این صورت ضعف هیچ یک از راویان خدشه ای به آن وارد نمی‌کند. بنابراین می‌توان حکم به اعتبار و وثاقت روایت عمر بن حنظله کرد؛ زیرا این روایت مبنای فتوای فقها و مورد عمل آنها بوده است تا آنجا که به مقبوله شهرت یافته است.

دلالت روایت

برخی ادعا کرده اند که مقبوله عمر بن حنظله تنها به نصب فقه به عنوان قاضی دلالت دارد؛ زیرا سوال مطرح شده در آن مربوط به مرجع رسیدگی به منازعات است. از این رو پاسخ حضرت و نصب مرجع نیز در دایره همین موضوع و در راستای حل منازعات خواهد بود (ایروانی، ۱۳۷۹: ۱۵۶-۱۵۵).

پاسخ: در پاسخ این ادعا باید گفت که محدوده سوال وسیع تر از آن چیزی است که ادعا شده است. چرا که ذکر دین و میراث در سوال به عنوان مثال است و سوال کننده به طور کلی از مرجع رسیدگی به اختلافات دیگر سوال کرده است. و نیز در فقه مشهور است که می گویند همه جا این طور نیست که خصوصیت سوال باعث شود که پاسخ فقط اختصاص به همان مورد و محدوده داشته باشد و موارد دیگر را شامل نشود بلکه ممکن است گرچه از یک مورد خاص سوال شده اما پاسخی که داده شده عام و کلی باشد. پس می توان نتیجه گرفت:

اولاً: به دلیل آن که سوال عمر بن حنظله شامل مراجعه قاضی و سلطان است، پاسخ حضرت نیز که بدون تفصیل و تفکیک مراجعه را ممنوع داشته است، عام است و نمی توان آن را به قضات اختصاص داد.

ثانیاً: حضرت به جای معرفی قاضی شایسته، فقیه را به عنوان حاکم معرفی کرده است، در حالی که اگر منظور حضرت جعل منصب قضاوت بود با توجه به این که از این واژه استفاده شده بود، تغییر تعبیر از قاضی به حاکم و به کاربردن واژه اعم از آن توجیهی ندارد (محمد سروش، ۱۳۷۸: ۴۵۵-۴۵۴).

نقش مردم در این نظریه در حد پذیرش ولایت فقها و فعلیت دادن و کارآمد کردن ولایت و حکومت آنها است و مردم از هیچ گونه حق مشروعیت بخشی برخوردار نیستند.

از جمله قائلان این نظریه امام خمینی است که در شمار نخستین عالمان و فقیهانی است که به تأسیس نظام سیاسی دینی مبادرت ورزید و موفق گردید. پیش از ایشان ملا احمد نراقی و شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر و در زمان ایشان آقای بروجردی و آقای گلپایگانی نیز نظریه انتصاب را مطرح کرده بودند. اما نظریه امام خمینی از حیث اختیارات وسیع تر است و به

ولایت مطلقه فقیه مشهور شده است (لک زایی، ۱۳۸۵: ۵۰).

گفتنی است که کسب قدرت برای فقیه بدون پذیرش مردم امکان ناپذیر است و مردم نقش اساسی در چگونگی کسب قدرت فقیه بر عهده دارند؛ زیرا فقیه نمی تواند به اجبار حکومت کرده و خود را بر مردم تحمیل کند؛ همان گونه که امام معصوم نیز به اجبار اقدام به کسب قدرت سیاسی نکرده است. چنان که امام علی (علیه السلام) به رغم داشتن مشروعیت ولایت سیاسی ۲۵ سال از قدرت برکنار ماند و پس از رو آوردن مردم، اقدام به تشکیل حکومت کرد.

حکومت اسلامی هیچ گاه بدون خواست و اراده مردم متحقق نمی شود و تفاوت اساسی حکومت اسلامی با حکومت های جابر در همین است که حکومت اسلامی حکومتی مردمی است و بر پایه زور و جبر نیست؛ بلکه بر اساس عشق و علاقه مردم به دین و حاکم اسلامی صورت می پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۳).

شاید مفهوم «رضی العامة» که در روایات بر آن تاکید شده ناظر بدین مرتبه باشد؛ همچنین روایتی که از پیامبر خطاب به امیر المؤمنین صادر گردیده که «هنگامی به ولایت بر امت و اراده حکومت همت نمای که توده های مردم پذیرا و به آن رضایت دهند» (منتظری، ۱۴۰۹: ۵۰۵/۱)، اشاره به همین مرحله است.

مشروعیت در نظریه انتخاب

نظریه انتخاب، مهم ترین نظریه ای است که در مقابل نظریه انتصاب قرار دارد. مبنای مشروعیت در این نظریه «الهی - مردمی» قلمداد می شود. بر اساس این نظریه شارع مقدس تنها به بیان شرایط حاکم اکتفا کرده و در عصر غیبت مردم فقیه دارای شرایط را به حکومت بر می گزینند. در این حال، اگر فقهای واجد شرایط منصب امامت از جانب ائمه به صورت عام ثابت گردد، سخنی تمام و پذیرفتنی است - که البته چنین امری محقق نشده است - و گرنه بر امت واجب است از میان فقهای فقیه واجد شرایط را تشخیص داده و او را برای تصدی این مقام نامزد و انتخاب کنند (منتظری، ۱۴۰۹: ۴۰۸/۱ - ۴۰۷).

این نظریه امکان نصب عموم فقها به صورت بالفعل در مقام ثبوت را رد می کند. البته در یک

صورت می‌توان گفت نصب فقها از سوی ائمه صحیح است که فقها صرفاً از جانب آنان برای احراز چنین مقامی پیشنهاد شده باشند تا مردم به آنان روی آورند و برای اداره امور جامعه شان آنان را گزینش و انتخاب کنند (منتظری، ۱۳۷۱: ۲/۲۰۲).

براساس این نظریه، مشروعیت ولایت فقیه بر نصب الهی با انتخاب مردم مبتنی است. اینان معتقدند خداوند انسان را حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویش کرده و حق ولایت سیاسی را به تمامی مردم واگذار نموده است و تا مردم این حق را به فقیه عادل واجد شرایط واگذار نکنند او قدرت نخواهد یافت؛ از این رو اراده و رأی مردم در محدوده ضوابط شرعی نه تنها تأمین کننده مشروعیت اصل نظام بلکه مبنای اقتدار و دوام نظام ولایت فقیه است و باید محور تمام شؤون و تصمیمات حکومت قرار گیرد (لک زایی، ۱۳۸۵: ۷۸).

به ذکر پاره ای از روایات خواهیم پرداخت که مضمون آنها اعتبار ولایت کسی است که مردم با او بیعت کرده اند. ظاهر این روایات تقویت نظریه انتخاب است، نظریه ای که از واگذاری حق تعیین تولیت سیاسی به خود مسلمانان دفاع می‌کند. حضرت امیر المؤمنین علی (علیه السلام) می‌فرماید:

مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، هم بدانسان بیعت مرا پذیرفتند. پس کسی که حاضر است نتواند دیگری را خلیفه گیرد و آن که غایب است نتواند کرده حاضران را نپذیرد. شورا از آن مهاجران است و انصار، پس اگر گرد مردی فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند، خشنودی خدا را خریدند (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: نامه ۶/۳۶۷-۳۶۶).

ظاهر این گونه روایات آن است که زمام امر انتخاب ولی مسلمین به دست مسلمین است و آن که اهلیت انتخاب دارند و اهل حل و عقد و خبره محسوب می‌شوند اگر با کسی بیعت کردند او امام مسلمین است و اطاعت او لازم می‌شود و دیگران حق مخالفت با او را ندارند.

این روایات در مقام جدال احسن ایراد شده اند و جدلی بودن این بیانات مانع از تمسک به آن در خارج از ظرف جدل است. مقدمات استدلال جدلی از آن جهت مورد استفاده قرار می‌گیرد که در نزد مخاطب مسلم و مقبول است و این لزوماً به معنای آن نیست که فی حد ذاته مسلم و مقبول است. ادعای ما آن است که حضرت علی (علیه السلام) در مقابل کسانی که تسلیم

خلافت و امامت وی نمی‌شدند به جای استشهاد به آنچه در حقیقت مبنای امامت و ولایت او است، یعنی نصب الهی، به اموری استشهاد می‌کند که در نزد مخالفانش مبنای خلافت سه خلیفه پیشین بوده است. روح استدلال جدلی حضرت آن است که به همان دلیلی که خلافت پیشین را پذیرفتید باید خلافت مرا نیز بپذیرید؛ زیرا امامت من از درجات بالاتری از بیعت و مقبولیت مردمی و اتفاق و اجماع شورایی بر خوردار است (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۰۲).

بنابراین، مفهوم گفتارهای حضرت علی (علیه السلام) اشاره به این مهم است که بیعت وسیله تحقق یافتن حکومت و مقبولیت آن و عاملی برای اجرای برنامه‌ها و دستورات حکومت است. به واسطه بیعت، افراد خود را ملزم و متعهد به حمایت و مشارکت می‌دانند. پس بیعت به حکومت و والیان آن مشروعیت نمی‌بخشد بلکه مقبولیت را برای آنها به ارمغان می‌آورد. بنابراین، بیانات حضرت علی (علیه السلام) بر نظریه انتخاب دلالت ندارد.

دلیل دوم: آیه شوری: «وَأمرهم شوری بینهم»

از این آیه و روایات وارده در این باب می‌توان استفاده کرد که ولایت و رهبری باید به وسیله شورای اهل خبره و انتخاب آنان منعقد شود و این همان انتخابی بودن ولایت و رهبری است که به دنبال آن قهراً انتخاب امت را در پی خواهد داشت؛ چرا که انتخاب «خبرگان» در صورتی که منتخب مردم یا مورد اعتماد آنان باشد، طبعاً رضایت و انتخاب مردم را به دنبال خواهد داشت (منتظری، ۱۳۷۱: ۲ / ۲۸۹-۲۸۸).

ارزیابی

ابتدا باید ثابت کرد که مردم حق دخالت در تعیین رهبری و شکل حکومت را دارند و هر تصمیمی گرفتند نافذ است، آن گاه بتوان از آیه «وَأمرهم شوری بینهم» به دست آورد که با مشورت مردم می‌توان به حکومت و ولایت مشروعیت بخشید. در حالی که حق حاکمیت تنها از آن خداوند است و در طول حاکمیت خداوند هیچ گونه حق حاکمیتی برای هیچ کس وجود ندارد تا بتوانند آن را واگذار نمایند. منظور آیه تنها تشویق و ترغیب مردم به مشورت است و فراتر از آن به چیزی اشاره ندارد. بنابراین، آیه دست کم هیچ دلالتی بر چگونگی تعیین حاکم ندارد.

از نظر شهید صدر نیز مشروعیت نظام سیاسی «مردمی - الهی» است و حقوق سیاسی مردم مستقل از ولایت فقیهان به رسمیت شناخته شده است و مردم خلیفه خدا بر روی زمین و تدبیر امور اجتماعی و سیاسی به خودشان است. مراد از مردم جنس بشر فارغ از رنگ و نژاد و ملیت است. البته شهید صدر منشأ همه امور را معنوی می‌داند و می‌گوید: خداوند منشأ همه قدرتهاست. ولایت اصیل تنها از آن خداوند است. لذا انسان از سیادت و سلطه غیر خدا آزاد است (شهید صدر، ۱۴۲۶: ۱۸).

شهید صدر نظام سیاسی مورد نظرش را که مشروعیت «الهی - مردمی» است، جمهوری اسلامی می‌نامد و مبتنی بر نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت است. این شاء الله در بخش بعدی مبانی نظری آن را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

کتابنامه

قرآن مجید.

- نهج البلاغه، ترجمه حسین استاد ولی، انتشارات اسوه، چاپ ششم، ۱۳۸۸.
- ابن اثیر جوزی، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
- ابوالقاسم الموسوی الخویی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، التقليد، تقریراً لابیحات الاستاذ الاعظم سماحة آية الله السيد ابوالقاسم الموسوی الخویی، تألیف: سماحة الشيخ علی الغروی، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، الطبعة الثانية، قم - ایران، ۱۴۲۶ هـ.
- ابوالحمد، عبد الحمید، مبانی سیاست، چاپ ششم، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۰.
- اصفهانى، راغب، المفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب، الطبع الثانی، ۱۴۰۴ هـ.
- آصفی، محمد مهدی، ولایة الامر، الطبعة الاولى، قم: المركز الاسلامی للبحوث و التعليم الاسلامی، ۱۹۹۵ م.
- افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، جمهوری افلاطون، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۳.
- آقابخشی، علی، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: تندر، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- اکبر، علی، سیری در اندیشه سیاسی معاصر، تهران: انتشارات الست، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه بحث ولایت فقیه کتاب البیع، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.
- امام خمینی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- آمدی، عبد الواحد بن محمد تمیمی، شرح غرر الحکم و درر الکلم، مقدمه و تصحیح و تعلیق، سید جلال الدین محدث، ناشر: مؤسسه انتشارات چاپ دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۴.
- ایروانی الغروی، میرزا علی، حاشیة المکاسب، تهران: مطبعة رشیدیة، الطبعة الثانية، ۱۳۷۹.
- بازرگان، عبد العلی، شورا و بیعت، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه جف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۳.

بروجردی، سید حسین، **البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر**، نگارش حسینعلی منتظری، الطبعة الثالثة: نگیں - قم، ۱۴۱۶.

جعفری، محمد تقی، **شورا و مسئولیت**، گردآورنده: محمد رضا جوادی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول (شومیز)، ۱۳۷۸.

جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت**، قم - نشر اسراء، ۱۳۷۸.

جونز، و. ت، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه علی رامین، امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.

حائری یزدی، مهدی، **حکمت و حکومت**، انتشارات شادی، ۱۹۹۵.

الحر العاملی، محمد بن حسن، **اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات**، اعلمی علاء الدین (مصحح)، مرعشی شهاب الدی (مقدمه نویس)، ناشر: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت - لبنان، ۱۴۲۵-۲۰۰۴.

الحر العاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة، الطبعة الثالثة**، قم، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۶.

خنجی، روزبهان، **سلوک الملوك**، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.

دارابکلائی، اسماعیل، **نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلامی**، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.

رجایی، فرهنگ، **تحول در اندیشه سیاسی در شرق باستان**، تهران، نشر قومس، ۱۳۷۲.

زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، **تفسیر الکشاف**، قم: نشر البلاغة، ۱۴۱۵.

ژان ژاک روسو، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه، زیرک زاده، تهران، ادیب، ۱۳۶۸.

سبحانی، جعفر، **شورا در قرآن و نهج البلاغة**، نشر قدر، ۱۳۶۲.

سروش، محمد، **دین و دولت در اندیشه سیاسی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

سیاح، احمد، **فرهنگ جامع عربی - فارسی**، چاپ هیجدهم، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۵.

سیوطی، جلال الدین، **الدر المنثور**، الطبعة الاولى، بیروت، دار الفکر، ۱۳۶۵.

شمس الدین، محمد مهدی، **فی الاجتماع السياسی الاسلامی**، الطبعة الاولى، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴.

الشیرازی، مرتضی، **شوری الفقهاء**، بیروت: مؤسسة الفکر الاسلامی، ۱۴۱۱.

صدر، محمد باقر، **الاسس الاسلامیة**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰هـ.

صدر، محمد باقر، **الاسلام یقود الحیة**، المدرسة الاسلامیة، رسالتا، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید صدر، ۱۴۲۶هـ.

صدر، محمد باقر، **خلافة الانسان و شهادة الانبیاء**، تهران: جهاد البناء، قسم العلاقات

الخارجية، ۱۳۹۹هـ.

الطبائبي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، الطبعة الاولى، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۱۱هـ - ۱۹۹۱م.

طبيبي، حشمت الله، مبادئ و اصول جامعه شناسي، تهران، انتشارات اسلاميه، چاپ دهم، ۱۳۷۰م.

عالم، عبدالرحمن، بنيادهای علم سياست، تهران: نشر ني، ۱۳۷۳.

عبدالرحمن، عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الاسلامي، دار القلم، ۱۹۰۰م.

علامه الاميني النجفي، عبدالحسين احمد، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، چاپ دوم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۶.

علامه حلي، الباب حادي عشر، المحشى: الشيخ محسن الصدر الرضواني، منشورات مكتبة المصطفوي، قم، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۱هـ.

عميد، حسن، فرهنگ فارسي عميد، تهران: امير كبير، چاپ بيست و نهم، ۱۳۸۳.

قرطبي، ابو عبدالله، الجامع لاحكام القرآن، بيروت: دار احياء تراث العربي، بي تا، چاپ دوم.

قريشي، علي اكبر، قاموس القرآن، چاپ ششم، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۷۱.

قوام، عبد العلي، چالش هاي توسعه سياسي، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۹.

كديور، محسن، مجموعه مقالات كنجره بين المللي امام خميني، انتشارات مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۶.

كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، الطبعة الثالثة، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۸.

لاريجاني، محمد جواد، نقد دين داري و مدرنيسم، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.

لك زايي، شريف، بررسي تطبيقى نظريه هاي ولايت فقيه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ۱۳۸۵.

ماوردي، ابوالحسن، الاحكام السلطانية، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ۱۹۷۳م.

مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۰۳.

مصباح يزدي، محمد تقى، حقوق و سياست در قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، چاپ اول، ۱۳۷۷.

۵۵. معين، محمد، فرهنگ فارسي، چاپ يازدهم، تهران: مؤسسه انتشارات امير كبير، ۱۳۷۷.

مصباح يزدي، محمد تقى، حكومت و مشروعيت، كتاب نقد، شماره هفتم، ۱۳۷۷.

مصباح يزدي، محمد تقى، نگاهی گذرا به نظريه ولايت فقيه، انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشيامام خمينى، چاپ سيزدهم، ۱۳۸۷.

- مصباح یزدی، محمد تقی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- مصباح یزدی، محمد تقی، پرسش ها و پاسخ ها، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم، ۱۳۷۸.
- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، انتشارات صدرا، چاپ سی و هفتم، ۱۳۸۷.
- معرفت، هادی، ولایت فقیه، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۷۷.
- معلوف، لؤیس، المنجد، انتشارات دهاقانی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دهم، ۱۳۶۷.
- منتظری، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ترجمه محمود صلواتی، نشر فکر، تهران چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- میر علی، محمد علی، جایگاه شورا در نظام مردم سالاری دینی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- النجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، حقه و علق علیه الشیخ علی آخوندی، دار احیاء التراث العربی، الطبعة السابعة، بیروت - لبنان، ۱۹۸۱ م.
- نوروزی، محمد جواد، فلسفه سیاست، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چاپ یازدهم، ۱۳۸۵.
- هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰.
- همپتن، جین، فلسفه سیاسی، مترجم: خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- واعظی، احمد، حکومت اسلامی، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
- وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.