

در سیر تاریخ تحول دولت در ایران، دو انقلاب بزرگ رخ داده که سرانجام اساس پادشاهی چندهزار ساله را به ترتیب ابتدا تغییر داده و سپس باعث فروپاشی آن شدند: یکی انقلاب مشروطیت و دیگری انقلاب اسلامی. هرچند هیچ کدام از این دو دگرگونی بی مقدمه و زمینه نبود اما نقطه های عطف و شخصیت های ممتازی در روند بروز این دو واقعه ظهور کردند که بدون شناخت آنها، درک درست و کاملی از این دو انقلاب به دست نخواهد آمد.

متن

در سیر تاریخ تحول دولت در ایران، دو انقلاب بزرگ رخ داده که سرانجام اساس پادشاهی چندهزارساله را به ترتیب ابتدا تغییر داده و سپس باعث فروپاشی آن شدند: یکی انقلاب مشروطیت و دیگری انقلاب اسلامی. هرچند هیچ کدام از این دو دگرگونی بی مقدمه و زمینه نبود اما نقطه های عطف و شخصیت های ممتازی در روند بروز این دو واقعه ظهور کردند که بدون شناخت آنها، درک درست و کاملی از این دو انقلاب به دست نخواهد آمد.

در انقلاب مشروطیت که استبداد را به پادشاهی مشروطه مبدل ساخت و مجلس یا پارلمان را در راس مقدرات کشور قرارداد، مراجع نجف و مجتهدان ایران نقش اصلی را داشتند و در این میان نقش ایدئولوگ یا طراحی نظام مشروطه را به هرجهت به نام میرزای نائینی و رساله «تنبیه الامه» خوانده اند. هرچند روحانیون عظام دیگری نیز بودند که با ارائه رسائل سیاسی در این زمینه جدوجهدی ستودنی داشتند اما در این میان، رساله مرحوم نائینی (ره) محور مباحث تئوریک دینی درخصوص مشروطیت قرار گرفت؛ شاید از آن رو که برای اولین بار در این رساله بود که بحث آزادی و مساوات به صورت فقهی مطرح می شد و نیز سبک و سیاق رساله با جو روشنفکری آن زمان همخوانی بیشتری داشت. البته خود مرحوم نائینی (ره) شخصا در پی ریزی نظام مشروطه نقش رهبری و مبارزاتی چشمگیری نداشت و حتی با تشخیص انحراف در نهضت مشروطه خود را از موضع رهبری فکری انقلاب کنار کشید و رساله خود را نیز از میان مردم جمع آوری کرد. وی دارای دیدگاه خاصی درباب مشروعیت حکومت و اصل ولایت فقیه بود که مشروطه را اگرچه ناقص و بسیار دور از حکومت حق - که حکومت معصومین علیه السلام باشد - می دانست اما به تناسب مقدرات زمانی، نظر به قاعده دفع افسد به فاسد آن را قابل حمایت می دانست.

اما در مورد شخصیت برجسته انقلاب اسلامی، یعنی حضرت امام خمینی (ره)، اولاً دیدگاه ایشان در باب حکومت پادشاهی کاملاً انقلابی بود، ثانیاً ولایت مطلقه فقیه را اصل اولیه اسلام و تالی اصل امامت در اصول دین دانسته و آن را، هم از جهت فقهی و هم از جهت کلامی مورد اثبات عقلی و نقلی قرار داد، ثالثاً در راستای معماری ایده سیاسی ولایت فقیه، ایشان خود عهده دار این وظیفه خطیر شدند، آن هم نه مانند مرحوم نائینی، بلکه به شکلی بی نظیر اندیشه سیاسی خود را برپایه ولایت مطلقه فقیه عملی ساخت و جامعه و حکومت موردنظر خود را تشکیل داد.

به هر حال هر دو نظریه فقهی نائینی و امام(ره) به گونه‌ای مدرن وارد تاریخ اندیشه سیاسی شیعه شده بودند و به ویژه نقش مردم را از تحت قیومیت حاکم بودن به مؤسس بودن اصل حکومت ارتقا دادند و علی‌رغم اختلافات زیادی که این دو نظریه در شیوه تشکیل حکومت و مشروعیت و . . . با یکدیگر دارند اما هر دو از جمله نظریات مدرن محسوب می‌شوند که پس از قرن‌ها از حوزه فقاقت شیعی برآمده‌اند. با هم مقاله زیر را مرور می‌کنیم تا ابعاد علمی و تئوریک این دو نظریه بهتر و بیشتر مقایسه و مطالعه گردد.

رویکرد نظریات گذشته و جدید به نقش مردم در حکومت

هرچند فقها، فلاسفه و علمای شیعه در گذشته نیز به مباحث مربوط به روابط مردم و حکومت توجه داشتند اما رویکرد آنان به نقش مردم در حکومت، با اندیشه‌ها و نظریات مدرن تفاوت داشت؛ بدین معنا که علمای شیعه در گذشته بیشتر دغدغه آن را داشتند که از حقوق مردم تحت حاکمیت یک حکومت غیردینی دفاع کنند. ظلم نکردن حکومت به مردم، حفظ مال، جان و آبروی مردم و برخورد عادلانه با آنان از سوی حکام بیشترین نکات مورد تأکید در نظریات علمای شیعه در گذشته بود. اما در نظریات جدید، علاوه بر این تأکیدات، ورود مردم به عرصه تاسیس و تشکیل نظام سیاسی نیز مطرح می‌گردد.

تاریخ اندیشه سیاسی نشان می‌دهد که در برخی نظریات، با طرح اقسام مختلف حکومت، همچون مدینه جماعیه (دموکراسی‌های امروزی)، نقش مردم به صورت پررنگ مطرح شده است اما مدینه جماعیه نظام سیاسی مطلوب علمای شیعی نبود بلکه حکومت مطلوب آنان مدینه فاضله بود که بیشتر بر حفظ حقوق مردم از سوی حکومت تأکید داشت. به عبارتی می‌توان گفت نظریات کلاسیک بیشتر حقوق محور یا عدالت محور بودند، حقوقی که باید از سوی حکومت مورد توجه قرار می‌گرفت و مهم‌ترین عنصر آن رعایت عدالت نسبت به رعایا و پرهیز از ظلم بود در حالی که در نظریات جدید علاوه بر تأکید بر حفظ حقوق مردم، به نقش آنان در تاسیس و تشکیل حکومت و نظام سیاسی نیز اهمیت داده می‌شود. دقیقاً تحت تأثیر این دیدگاه‌ها و نیز شرایط عینی بود که «آزادی» در مباحث اندیشه سیاسی محوریت یافت. می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های حضرت امام(ره) با علمای پیشین این بود که ایشان تلاش فقها برای تاسیس حکومت را واجب اعلام نمودند در حالی که فقهای گذشته این مسأله را تنها به رجوع مردم منوط می‌دانستند؛ یعنی آنان معتقد بودند که چنانچه مردم به فقیه رجوع کنند و از او بخواهند، فقیه مکلف خواهد بود که در راستای تشکیل حکومت اقدام کند. اما حضرت امام در کتاب «البیع» بر وجوب تحصیل حکومت تأکید کردند و آن را برای فقها از واجبات کفایی و مردم را نیز به همکاری با آنان مکلف می‌دانستند.

معنا و حقیقت حکومت

در مقایسه نظریه آیت‌الله نائینی با حضرت امام(ره) لازم است به پاره‌ای سوالات پاسخ داده شود که از جمله آنها معنا و حقیقت حکومت در این دو نظریه می‌باشد. آیت‌الله نائینی به اعتبار منشاء مشروعیت حکومت، دو حکومت عدل و جور را مطرح می‌کند و حکومت معصوم را برترین نوع حکومت می‌داند. همچنین به اعتبار کارکردها، از دو حکومت ولایتیه و تملیکیه نام می‌برد که دولت مشروطه در بخش میان حکومت ولایتیه و جائر قرار می‌گیرد؛ یعنی این دولت (دولت مشروطه) به اعتبار عملکرد مشکلی ندارد اما به اعتبار منشاء مشروعیت بی‌عیب نیست. می‌توان گفت معنای دولت مدرن در نظریه نائینی دولتی است که برحسب وظایف تعریف می‌شود. وی تأکید می‌کند چون عملکرد این نوع حکومت عادلانه است و نسبت به مردم ظلمی صورت نمی‌گیرد، پس پذیرفتنی است. از این به بعد است که در نظریه‌های جدید شیعی دموکراسی مطلوبیت پیدا می‌کند، در حالی که در نظریه‌های سنتی، دموکراسی با مدینه جماعیه مساوی تلقی شده و با دیدی منفی به آن نگریسته می‌شد. اما در عین حال معتقد بودند که این نوع نظام هرچند نامطلوب است، به تناسب دیگر حکومت‌های بد، بهترین آنها به حساب می‌آید؛ زیرا در این نوع حکومت برای انسان‌های خوب نیز فضای عمل و فکر و اندیشه باز و آزاد است.

در نظریه نائینی، مجلس، نهادی نظارتی است که بر نهاد غاصب - یعنی بر شاه و دولت - نظارت دارد. وی هرچند معتقد بود که باید یک رهبر فقیه در زمان غیبت در راس حکومت باشد اما این بایسته را امری مقدور نمی‌دانست و لذا وی و معاصرانش بیشتر تلاش می‌کردند تا از طریق کمک به ورود فقها به مجلس بر عملکرد آن و بر تصویب قوانین نظارت داشته باشند.

نائینی در نظریه خود هرچند سعی دارد از ظلم حکومت بکاهد و آن را به سمت عدالت سوق دهد، اما در عین حال نظریه او از اشکالاتی نیز برخوردار است. مهمترین اشکال آن، مربوط به ابزارهای حضور مردم در صحنه اجتماع است. وی علی‌رغم آن که برای مردم در حکومت نقش قائل است اما سخنی از ابزارهای نیل به این هدف به میان نمی‌آورد. انجمنها، احزاب، مطبوعات و . . . در این نظریه جایگاهی ندارند و تنها نقطه تمرکز و تاکید آن بر روی مجلس می‌باشد. این در حالی است که بدون وجود مطبوعات آزاد، تاسیس انجمن‌ها، احزاب و ابزارهای دیگر نمی‌توان به مشارکت مردمی جلوه روشنی بخشید.

اما حضرت امام خمینی(ره) در نظریه خویش ضمن پوشش‌دادن نکات مثبت نظریه نائینی، به اشکالات آن نیز پاسخ داد و درصدد برآمد این اشکالات را رفع کند.

ولایت مطلقه فقیه

نائینی در نظریه خویش به دین وسیعی می‌اندیشد که نهاد دولت در درون آن شکل می‌گیرد و طبعاً، با چنین نگرشی، برخی مسائل بدون پاسخ می‌ماند. اما در نظریه امام(ره) با طرح ولایت مطلقه فقیه، معنای دولت مدرن کامل می‌شود؛ یعنی در این نظریه، مطلقه‌بودن که - آن‌گونه که ژان بُدن مطرح کرد - از ویژگی‌های دولت مدرن است به دولت داده می‌شود.

در فضای دولت مدرن هرچه مربوط به عرصه عمومی و نه امور شخصی و خصوصی باشد در محدوده قدرت دولت جای می‌گیرد. نظریه ولایت مطلقه فقیه، دین را به گونه‌ای تعریف می‌کند که نظام سیاسی مطلوب آن، از طریق سازوکارهای داخل شریعت می‌تواند متناسب با تغییرات دست به قانونگذاری بزند. به عبارت دیگر، از دیدگاه این نظریه، دین و دولت مشروع، مغایرتی با هم ندارند.

برای تشریح و تبیین مفهوم ولایت مطلقه فقیه، بررسی سه نوع حکم ضروری است: 1- احکام اولیه: که به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود 2- احکام ثانویه 3- احکام حکومتی.

احکام اولیه، خواه تکلیفی یا وضعی، در شرایط معمولی لازم‌الاجرا هستند. احکام ثانویه مربوط به شرایط اضطرار است، اما احکام حکومتی مربوط به شرایط مصلحت عمومی می‌باشد.

نکته قابل توجه این‌که هم حکم ثانوی و هم حکم حکومتی، در نگاه اول ممکن است با حکم اولیه مغایرت داشته باشد، هرچند این احکام ثانویه در اصل مشروعیت خود را از همان حکم اولیه می‌گیرند. به‌عنوان مثال، طبق حکم اولیه، حق طلاق به زوج (مرد) تعلق دارد اما در صورت درخواست زوجه تحت شرایطی که مصلحت (جلوگیری از ظلم به زن) ایجاب کند، قوه قضائیه حکومت اسلامی می‌تواند طلاق را جاری سازد. همچنین تصرف در زمین مردم برای ساختن جاده و خیابان، اعزام به سربازی و اعمالی از این دست در چارچوب حکم حکومتی می‌گنجد؛ زیرا اگر صرفاً به احکام اولیه و اخبار و روایات موجود اکتفا شود، امکان تنظیم این مقررات وجود نخواهد داشت.

در پاسخ به این سوال که آیا احکام حکومتی، خود مستقلاً نوع سومی از احکام هستند یا جزو احکام اولیه قرار می‌گیرند، دو نوع برداشت وجود دارد بدین شکل که: اگر ولایت و حکومت از احکام اولیه وضعی تلقی شود، می‌توان احکام حکومتی را نیز به احکام اولیه برگرداند اما اگر احکام حکومتی از سنخ احکام متغیر زندگی سیاسی و اجتماعی به حساب آید که وضع و لغو آنها بر عهده حکومت اسلامی است می‌تواند نوع سومی به حساب آید و دیدگاه غالب در میان فقها نیز همین است.

ارتباط احکام وضعی با تکلیفی

هرچند احکام وضعی، حکم تکلیفی نیستند و با آن تفاوت دارند اما درواقع منشا این احکام تکلیفی می‌باشند. به عنوان مثال، مالکیت به عنوان یک حکم وضعی، متصف به وصف وجوب یا حرمت نمی‌گردد ولی ایجاد مالکیت، حکم تکلیفی خاصی را به دنبال خواهد داشت؛ کما این‌که سلب مالکیت نیز حکم تکلیفی خاص خود را خواهد داشت. همچنین ولایت نیز به عنوان حکم وضعی اولیه، منشا احکام تکلیفی می‌باشد.

اقسام احکام حکومتی

احکام حکومتی بر دو نوع می‌باشد: 1- احکام حکومتی که به‌طور مشهود ناقض احکام اولیه نیستند مثل احکام حکومتی مربوط به سربازی، رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی و . . . 2- احکام حکومتی که به‌طور آشکار ناقض و تعطیل کننده احکام اولیه به حساب می‌آیند، مثل تعطیل کردن حج.

باید توجه داشت که در حکم حکومتی نوع دوم، این حکم شرعی نیست که تعطیل می‌شود چرا که هیچ مقامی نمی‌تواند احکام شرعی را تعطیل کند یا تغییر دهد بلکه آنچه موقتاً - نظر به مصلحت خاصی - کنار گذاشته می‌شود، «اجرای حکم شرعی است. در توضیح این مطلب، لازم است اشاره شود که مصلحت دو نوع است: مصلحت جعلیه و مصلحت اجرائیه. مصلحت جعلیه مربوط به مقام جعل و وضع احکام است؛ بدین معنا که خداوند متعال براساس مصالح و مفاسد احکام را وضع کرده است و انسان، جز در مستغلات عقلیه، قادر به کشف و درک مصالح و مفاسد جعل احکام نیست مگر از طریق شارع مقدس؛ لذا حکومت نمی‌تواند با تمسک به این قسم از مصالح به تعطیل احکام دست بزند. اما مصالح اجرائیه مربوط به مقام اجرای احکام است؛ به این صورت که برخی اوقات پیش می‌آید که مکلف در معرض دو تکلیف شرعی قرار می‌گیرد که نمی‌تواند به هر دوی آنها عمل کند و به اصطلاح علمای اصول فقه تزامم پیش می‌آید. در این گونه موارد با استناد به ادله‌ای از قبیل «تقدیم اهم بر مهم»، اصل «لاضرر و لااضرار فی الاسلام»، قاعده «لاخرج»، اصل «لزوم عمل به قدر مقدور» و امثال آن، متناسب با هر مقام، یکی از دو حکم اجرا می‌شود و دیگری اجرا نمی‌شود. این یکی از مصادیق مصلحت اجرایی است. بر این اساس است که عمل به مصلحت عمومی در دیدگاه شیعه، برخلاف اهل سنت در بحث مصالح مرسله، به منبع جدیدی برای استنباط احکام تبدیل نمی‌شود.

دغدغه اصلی نائینی، کنترل قدرت شاه، اما دغدغه حضرت امام(ره) اجرای احکام دین و شریعت بود. لذا نظریه حضرت امام(ره) قائم به شخص نیست بلکه قائم به پست‌ها و مناصب است. بر این اساس می‌توان گفت که احکام حکومتی مربوط به شخصیت حقوقی است و نه حقیقی و این یکی از تحولاتی است که حضرت امام در فقه سیاسی شیعه ایجاد نمود و این خود، یکی از ویژگی‌های دولت مدرن است که احکام و قوانین بر روی اشخاص حقوقی و مناصب جاری شود و در آن بحث شخص حقیقی مطرح نباشد.

نظریه حضرت امام(ره) در قالب جمهوری اسلامی تحقق عینی یافت که دیگر در آن بحث سلطنت، شاه و شخص مطرح نیست بلکه در جمهوری اسلامی، این نقش‌ها هستند که تعریف می‌شوند؛ درحالی‌که در نظام سلطنت مشروطه‌ای که مرحوم نائینی آن را نظریه‌پردازی می‌کرد، شخصیت‌ها تعریف می‌شدند و نوعی شخص محوری (شاه) بر چارچوب نظریه حاکم بود و این خود نشان می‌دهد که نظریه حضرت امام ما را به دولت مدرن نزدیک‌تر می‌سازد.

دغدغه اصلی مرحوم نائینی در آن زمان، کنترل دستگاه حکومت و کم کردن ظلم و استبداد بود و لذا مجلس می‌بایست بر شاه نظارت کند و اجازه استبداد را به او ندهد. اما دغدغه حضرت امام(ره) چیزی به مراتب وسیع‌تر بود. هدف ایشان اجرای شریعت و احکام دین بود و چون باید این احکام اجرا می‌شد، لازمه‌اش تشکیل و تاسیس حکومتی تحت نظر فقیه به نیابت از امام معصوم(ع) بود که نفی استبداد و استعمار نیز در این چارچوب قرار می‌گرفت.

امام(ره) معتقد بود که دین و شریعت تعطیل‌بردار نیست و حکومت نیز خاص زمان حضور نمی‌باشد؛ چون در این صورت لازم می‌آید بسیاری از احکام اسلامی که از طریق حکومت اجرا می‌شود تعطیل شود. از این رو، ایشان براساس قاعده اصولی «مقدمه واجب، واجب است» وجوب تحصیل و تشکیل حکومت را استنتاج می‌کنند و این حکم را صادر می‌کنند: واجب است که ما برای اجرای احکام الهی، حکومت اسلامی تاسیس نماییم.

ابعاد حکومت

از دیدگاه مرحوم نائینی حکومت دارای دو بعد است: 1- بعد سیاسی، 2- بعد دینی.

از بعد سیاسی ایشان فقط امر قضاوت را بر عهده فقها می‌دانند و معتقدند که امور سیاسی دیگر در اختیار مردم می‌باشد. همچنین از بعد دینی نیز افتاء را در اختیار فقها می‌دانند.

نائینی امور سیاسی را به دو دسته تقسیم می‌نماید: 1- امور ولایتیه: مهمترین امور ولایتیه، مساله قضاوت و نظارت بر قانون‌گذاری در مجلس می‌باشد. 2- امور غیر ولایتیه: مسائل نظامی، اقتصادی و غیره در این بخش قرار می‌گیرند. به اعتقاد ایشان اگر در مساله‌ای تردید داشتیم که جزو امور ولایتیه است یا غیرولایتیه، باید آن را به مردم واگذار نمود و اختیار آن را به آنان داد.

از نظر حضرت امام ابعاد حکومت براساس شئون پیامبر اکرم(ص) تعیین می‌شود. ایشان برای رسول اکرم(ص) سه شأن قائلند: 1- شأن دینی (اخذ و ابلاغ وحی)، 2- شأن اجرایی (اجرای احکام و تشکیل حکومت و نظام سیاسی)، 3- شأن قضایی (قضاوت و داوری).

بعد از رسول خدا وحی و ابلاغ آن تعطیل گردید و به جای آن تبیین و تفسیر دین به ائمه معصومین(ع) واگذار شد که قول و فعل آنان بخشی از دین به حساب می‌آید؛ چون ائمه اجتهاد نمی‌کردند بلکه دین را تفسیر و تبیین و متشابهات را تفصیل و تفسیر می‌نمودند. همچنین دو شأن قضایی و اجرایی برای ائمه (ع) ثابت است.

در دوران غیبت، تبیین و تفسیر دین جای خود را به فتوا در امور دینی واگذار می‌نماید. همچنین شأن قضاوت و داوری نیز برای فقیه ثابت است.

دو منصب فوق، یعنی ولایت در قضا و ولایت در فتوا، به اتفاق تمام علمای اصولی برای فقیه ثابت است اما در خصوص حق تشکیل حکومت از سوی فقیه اقوال مختلفی وجود دارد: 1- گروهی از نظریه تعطیل حکومت در عصر غیبت سخن گفته‌اند، 2- گروهی از فقها در این بحث وارد نشده و ساکت مانده‌اند، 3- گروه سوم با ذکر قیودی آن را پذیرفته‌اند؛ بدین معنا که برخی از منظر «حسبه» وارد بحث شده‌اند و برخی دیگر از منظر «ولایت مقیده فقیه» 4- گروه دیگر، حکومت به مفهوم وسیع آن را قبول دارند و آن را با همان اختیاراتی که امام معصوم(ع) در امر حکومت داشته است برای دوره غیبت می‌پذیرند که امام خمینی(ره) نمونه بارز آنان می‌باشد.

جایگاه مردم در حکومت

حضرت امام برای نقش مردم در حکومت اهمیت ویژه‌ای قائل بودند؛ به گونه‌ای که می‌فرمودند: «میزان، رای مردم است.» اما درخصوص این که منظور از این جمله چیست، مباحث زیادی درگرفته که در کل، این مباحث را می‌توان در دو طیف دسته‌بندی کرد. طیف اول با استفاده از قاعده لطف این جمله را تفسیر می‌کنند. بدین معنا که آنان می‌گویند: حضرت امام می‌فرمودند فلسفه ارسال رسل هدایت مردم است و تمام انبیاء و ائمه برای این منظور آمده‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت که انبیاء به نوعی خدمتگزار مردم هستند و فلسفه رهبری الهی، هدایت و خدمت به مردم می‌باشد و علت تعیین شروط و وظایف سخت برای رهبریت از سوی خدا، آن است که به مردم لطمه‌ای وارد نشود. براین اساس می‌توان گفت یکی از موارد لطف آن است که به خواست مردم توجه داشته باشیم و آنان را در اموری که به خود آنان مربوط است مشارکت دهیم و از همین رو بود که خداوند به رسولش می‌فرمود: «و امرهم شوری بینهم» «و شاورهم فی الامر»؛ در حالی که پیامبر اکرم(ص) پس از مشورت با مردم و عمل به خواست آنان در جنگ احد با شکست مواجه گردید. اما باز هم خداوند فرمود آنها را عفو کن و با آنان مشورت کن؛ زیرا راه حل مشکلات مردم، مشارکت دادن خود آنان در امور است و رهبر تلاش می‌کند مردم را به نحو درست هدایت کند و ابزارهای مشارکت سالم را فراهم کند و لذا حضرت امام با تشکیل نهادهای مشارکتی مثل احزاب، شوراهای مجلس و... مخالفتی نداشتند.

اما طیف دوم، در استنباط خود از این جمله، به نظریه فلسفه تاریخ حضرت امام(ره) استناد می‌کنند که در آن ایشان معتقدند که در سراسر تاریخ دو جریان وجود داشته است: مستکبران و مستضعفان. انبیاء و رهبران الهی در گروه مستضعفان قرار دارند که خداوند به آنان (مستضعفان) توصیه می‌کند در امور دینی و دنیوی پشتیبان و یاور هم باشند؛ چنانکه بسیاری از مظاهر دینی چون نماز جماعت، نماز جمعه و عیدین، حج، تولی و تبری، بر جنبه عینی این همیاری در قالب مشارکت مردمی و حضور تشکیلاتی دلالت دارد. ضمن آنکه حضرت امام به جبر قائل نبودند و معتقد بودند که انسان مختار آفریده شده و به اختیار خود می‌تواند اعمال عبادی و بندگی الهی را به جا آورد و یا ترک کند؛ یعنی اعتقادی که حضور و مشارکت اختیاری مردم در انجام امور نیک و ترک اعمال خلاف را توجیه می‌کند؛ «تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان»؛ که مبنای فقهی حضرت امام(ره) در بحث تکلیف و قدرت نیز بر همین اساس توضیح داده می‌شود؛ چون حضرت امام مبنای تکلیف را بر اختیار می‌دانستند و معتقد بودند چنانچه انسان مختار نباشد، تکلیف نیز معنی پیدا نخواهد کرد.

گفتنی است که تاکید امام بر حضور و مشارکت مردم و لزوم این امر، از باب حکم حکومتی بود و ایشان نظریه خود را از این منظر مطرح کردند و میزان را رای مردم دانستند. نقش حکم حکومتی آن است که مطابق مصلحت، حکمی را که در شرع نیامده ارائه می‌کند و لذا ایشان با حکم حکومتی خویش به نوعی می‌خواست به رای مردم اعتبار بخشد و آنان را بر

سرنوشت خود حاکم سازد و لذا می‌توان گفت نظریه حضرت امام نه بر مردم‌داری دینی بلکه بر مردم‌سالاری دینی اطلاق دارد؛ بویژه آن‌که ایشان در ضمن این قبیل سخنان خود همواره تأکید می‌کردند که «مردم اسلام را می‌خواهند».

جنبه ارزشی حکومت

همان‌طور که گفته شد در نظریه نائینی بزرگ‌ترین دغدغه، نظارت و کنترل مردم بر حکومت و یا به عبارتی تحدید قدرت حاکم از طریق مجلس و عناصر نظارتی بود. در حالی که در دیدگاه حضرت امام(ره) مهم‌ترین دغدغه و ارزش، قانون الهی و یا به عبارتی اجرای حکم شرعی است. البته این به معنای آن نیست که نائینی برای قانون الهی و حکم شرعی ارزشی قائل نبود بلکه ایشان نیز به اجرای احکام الهی نظر داشتند اما آن را برعهده علماء و مراجع و در واقع بر عهده نهادهای خارج از حکومت می‌دانستند.

اما حضرت امام در یک دیدگاه یا جهت‌گیری کاملاً متفاوت، پیش از هر چیز به اجرای احکام شرعی نظر داشتند و آنچه در درجه نخست اهمیت قرار داشت، عمل به قانون الهی بود و دقیقاً برای این منظور بود که باید حکومت سلطنتی ساقط و حکومت دینی تشکیل می‌شد. درواقع، باید گفت که تحدید قدرت حاکم و دفع استبداد و استعمار، فرع بر اندیشه کلان حضرت امام به حساب می‌آید. امام معتقد بودند که نباید دین را در مسائل فردی و شخصی خلاصه کرد بلکه بخش‌های اجتماعی شریعت نیز باید مورد توجه قرار گیرد. در اندیشه حضرت امام دولت و نظام سیاسی در اصل موسسه‌ای فرهنگی و مذهبی است که در کنار آن وظایف دیگری نیز دارد که به آن عمل می‌کند.

مقصود از آنچه گفته شد، مقایسه زمینه‌های نظری به وجودآمدن مشروطه با جمهوری اسلامی بود که ابتدا می‌بایست بسترهای اندیشه‌ای این دو پدیده و همچنین وجوه اختلاف یا اشتراک آنها توضیح داده می‌شد. در این مقایسه آشکار شد که زمینه‌های نظری مشروطه زمانی به وقوع پیوست که نظریه دینی غالب در آن دوران، به دنبال تحدید قدرت حاکم و نظارت بر آن بود و در مقابل، زمینه‌های نظری جمهوری اسلامی با دغدغه اجرای احکام شریعت به وجود آمد. نائینی هرچند خود به اندیشه حکومت اسلامی پای‌بند بود اما آن زمان زمینه را برای اجرای کامل احکام شریعت و تشکیل حکومت دینی فراهم و مناسب نمی‌دید و لذا می‌بینیم که در اندیشه او، دولت یک موسسه خدمات عمومی است که وظیفه آن تأمین امنیت، رفاه عمومی، بهداشت و ایجاد نظم می‌باشد اما در اندیشه حضرت امام(ره) دولت یک موسسه فرهنگی و مذهبی است که در دنباله دولت نبی‌اکرم(ص) و امام معصوم(ع) هدف و وظیفه اصلی آن هدایت مردم می‌باشد. لذا می‌توان گفت دولت امام، «دولت هادی» است.

مشروعیت حکومت

منظور از مشروعیت، توجیه فرمانروایی است. مهم‌ترین مساله برای تمام حکومت‌ها، نظم عمومی و امنیت است. هر نظامی از دو رکن اساسی ناشی می‌شود: 1- فرمانده، 2- فرمانبر. بحث مشروعیت زمانی حل می‌شود که در کشور، این دو رکن به‌طورطبیعی اجرا گردد؛ یعنی مردم از قوانین اطاعت کنند.

در طول تاریخ توجیحات متفاوتی در نظام‌های مختلف برای بحث حکومت و مشروعیت وجود داشته است. مثلاً در نظام‌های پادشاهی دو توجیه پیشینی و پسینی وجود دارد که توجیه پیشینی مربوط به دوره پیش از تاسیس حکومت است که افرادی مثلاً با زور قدرت را در دست می‌گیرند و حکومتی تشکیل می‌دهند. اما توجیه پسینی مربوط به مقطع زمانی پس از استقرار حکومت است که یک نمونه آن بحث وراثت می‌باشد؛ بدین‌معنا که شاهزاده‌ای که پدرش با زور به قدرت رسیده بود پس از مرگ او به قدرت می‌رسد و حکومت خود را با استناد به مساله وراثت توجیه می‌کند و مشروعیت می‌بخشد. علاوه بر بحث وراثت در توجیه پسینی، توجیحات دیگری نظیر توجیه دینی، ملی و . . . نیز می‌تواند وجود داشته باشد.

در کل می‌توان گفت مشروعیت خالص وجود ندارد و برای تأمین مشروعیت جهت استحکام بیشتر پایه‌های قدرت حاکم اغلب بیش از یک مساله دخالت دارد؛ هرچند ممکن است که مبنای مشروعیت اصلی بیش یک چیز نباشد، مثلاً در نظریات قرارداد اجتماعی مبنای مشروعیت، توافق افراد است و یا در نظریات دینی مثل نبوت و امامت و ولایت، مبنای مشروعیت، الهی است.

به‌طورکلی در ایران معاصر، علاوه بر تغلب (سلطه) و سلطنت مبتنی بر وراثت، دو مبنای مختلف در باب مشروعیت و حکومت وجود داشته است: 1- قرارداد اجتماعی و اومانستی 2- دینی.

مشروعیت در مبنای الهی (دین) این‌گونه توضیح داده می‌شود که ما انسانها خودسامان و خودپسند نیستیم و عقل انسان به تنهایی نمی‌تواند او را هدایت کند. به تعبیر فارابی، انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند به چیزی است که با عقلش ضمیمه گردد و آن چیز، وحی می‌باشد و در این‌جا است که بحث قاعده لطف مطرح می‌شود؛ بدین معنا که چون عقل انسان به تنهایی نمی‌تواند او را به سعادت برساند لذا وجوب لطف الهی، وحی را ضمیمه عقل ساخته و پیامبران را برای راهنمایی انسان مبعوث می‌کند. از این رو وقتی امامت و استمرار آن به رسالت ضمیمه گردید، خداوند فرمود: «الیوم اکملت لکم دینکم» اما امامت پس از مدتی به غیبت منتهی گردید و در اینجا نیز لطف الهی اقتضا دارد که مردم را در مسائل و رخدادهای جدید راهنمایی نماید و لذا می‌بینیم که در احادیث، فقها و راویان حدیث به عنوان مراجع مردم در حوادث واقعه معرفی می‌شوند؛ یعنی در زمان غیبت نیز این راهنمایی الهی ادامه پیدا می‌کند. نظر فوق به این مبنا است که در قانون اساسی ما بر این نکته تأکید شده که خداوند انسان را بر سرنوشت خویش حاکم کرده است. لذا مشاهده می‌کنیم که هر دو نظریه به این نکته توجه داشته‌اند و مرحوم نائینی نیز در بحث خود به مساله ولایت فقیه اشاره می‌کند اما وی معتقد بود که در آن دوران، جامعه آمادگی رسیدن به این مرحله را نداشت.

اما نظریه قرارداد، از بعد انسان‌شناختی براساس اومانیزم و خودپسندگی انسان استوار است و بر کفایت عقل انسان برای کسب منفعت و مصلحت تأکید می‌کند و بر همین مبنا، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز دانش بشر را کامل و کافی می‌داند و برای دانش وحیانی در حیات سیاسی و اجتماعی نقشی قائل نیست، چیزی که این نظریه را دقیقاً در نقطه مقابل نظریه الهی قرار می‌دهد.

از دیدگاه نظریه قرارداد، هیچ‌کس حق سلطه بر دیگری را ندارد مگر آن که خود فرد به این سلطه راضی باشد. افراد با هم توافق (قرارداد) می‌کنند که به سلطه دولت بر خود رضایت دهند تا امنیت و نظم فراهم گردد. براساس قرارداد ممکن است گفته شود که هرچه دولت در امور زندگی خصوصی کمتر دخالت کند بهتر خواهد بود تا درحد ممکن آزادی عمل افراد حفظ گردد اما ممکن است از بطن این قرارداد، یک نظام سیاسی جمعگرا، بسته و توتالیتر نظیر آنچه در نظام‌های سوسیالیستی و مارکسیستی مشاهده شد، نیز سر برآورد.

به هر حال مکاتب مختلفی را می‌توان ملاحظه کرد که بر مبنای قرارداد استوار هستند اما مسلم آن است که از این مبنا، حکومت دینی و الهی بیرون نمی‌آید؛ چون قرارداد، حکومت را موظف به تأمین سعادت برای مردم نمی‌کند، در حالی که در دیدگاه الهی، وظیفه پیامبر، امام یا فقیه تشکیل حکومت برای هدایت جامعه به سمت سعادت است.

برخی برای خارج‌ساختن دین از صحنه اجتماع سعی کردند برای اثبات خودپسندگی انسان، توجیه دینی اقامه کنند و از این رو گفتند ختم نبوت به دلیل آن بود که عقل بشر به کمال رسید و دیگر نیازی به وحی نداشت؛ زیرا آنچه را که وحی می‌خواست بگوید، عقل، خود می‌توانست آن را درک کند. این نظریه نادرست در مغایرت با دیدگاه شیعه قرار دارد که ختم نبوت را به معنای ختم رهبری الهی نمی‌داند بلکه معتقد است که رهبری الهی توسط امامت و سپس ولایت همچنان استمرار دارد.

حکومت مشروطه به لحاظ مبنا، مبتنی بر قرارداد است و لذا مرحوم نائینی نیز حکومت مشروطه را حکومت دینی نمی‌دانست بلکه آن را از باب دفع افسد به فاسد توجیه می‌کرد. وی در شرایط حضور شاه و سلطنت، انتخاب نمایندگان بر مبنای قرارداد و عدم آمادگی فرهنگی و اجتماعی، امکان اجرای تمام احکام دین توسط یک نظام سیاسی دینی که در راس آن یک فقیه حضور داشته باشد را میسر نمی‌دید و لذا تنها امر ممکن را در آن شرایط، رسیدن به همان حکومت مشروطه می‌دانست. وی خود واقف بود که از حکومتی که شاه در راس آن باشد نمی‌توان انتظار داشت که امور دینی و فرهنگی را اصلاح کند و لذا معتقد بود که برای این کار، علما و فقها و مراجع باید به‌صورت تشکلهای مستقل مدنی، از بیرون حکومت اقدام کنند. دقیقاً به همین‌خاطر بود که نائینی علیرغم آنکه به شدت از نظریه خود مبنی بر دولت مشروطه دفاع می‌کرد، باز هم آن را فاسد می‌دانست اما نظر به تبدیل سه ظلم به یک ظلم و دفع افسد به فاسد آن را می‌پذیرفت.

پس در کل نتیجه می‌گیریم برخلاف اندیشه لیبرال که معتقد است عقل انسان بدون نیاز به وحی سعادت انسان را تأمین می‌نماید از دیدگاه اسلامی، عقل بشری، به لحاظ انسان‌شناختی، برای رسیدن به سعادت کافی نیست. این در حالی است که نظریه مبنایی حکومت پادشاهی معتقد است که همه جاهل هستند و تنها یک نفر به نام پادشاه می‌تواند منفعت همه را تشخیص دهد.

ارکان حکومت	نوع حکومت
مقید به رضایت مردم و رضایت خداوند	حکومت الهی (مردم‌سالاری دینی)
مقید به رضایت مردم	حکومت لیبرال دموکراسی (مردم‌سالاری سکولار)
عدم تقید به رضایت خدا و مردم	حکومت‌های استبدادی سلطنتی

شرایط حکومت دینی

یک حکومت دینی برای تشکیل با دو مساله ارتباط تنگاتنگ دارد: 1- شرایط مادی (اعم از شرایط جغرافیایی و شرایط اقتصادی) 2- شرایط انسانی.

1- شرایط مادی

الف - شرایط جغرافیایی:

در اندیشه سیاسی سنتی اصطلاحاتی چون دارالحرب، دارالاسلام، دارالصلح و . . . مفهوم خاصی را تبیین می‌کرد؛ بدین معنا که در گذشته مرزهای ملی به مفهوم امروزی وجود نداشت بلکه مرزهای عقیدتی حاکم بود و هرکس که مسلمان بود، در چارچوب دارالاسلام و یک شهروند به حساب می‌آمد؛ چنانکه بیشتر ائمه جمعه و جماعات شهرهای بزرگ اسلامی چون مکه، مدینه، کوفه، بصره و . . . ایرانی بودند و به آنان از سوی مردم محل غیرشهروند یا خارجی اطلاق نمی‌شد. اما پس از شکل‌گیری دولت - ملت‌ها در عصر جدید، مرزهای عقیدتی جای خود را به مرزهای ملی سپرد.

هم مرحوم نائینی و هم حضرت امام(ره) بحث ملیت و مرزهای ملی را در نظریه خود پذیرفته‌اند اما این به معنای اعتقاد آنان به حقانیت آن نیست بلکه از آنجا که این امر در دنیای جدید به یک واقعیت خارجی تبدیل شده و نوعی پذیرش عمومی یافته است، آنان نیز آن را پذیرفته‌اند وگرنه حضرت امام(ره) بارها پیشنهاد می‌کرد که مسلمانان به سوی اتحاد جماهیر اسلامی حرکت کنند؛ یعنی می‌توان ضمن تشکیل دولت‌های ملی در درون مرزهای کشورهای اسلامی، از مجموع آنها اتحادیه‌ای تاسیس نمود.

ب - شرایط اقتصادی:

امروزه در نظریات مربوط به توسعه سیاسی گفته می‌شود که مردم باید ابتدا در زندگی شخصی و خصوصی خود به حدی از شکوفایی اقتصادی و رفاه برسند که بتوانند بخشی از اوقات روزمره خود را «فراغت» داشته باشند تا فرصت آمادگی برای مشارکت و ورود به عرصه سیاست را در خود ایجاد کنند و این امر به نوبه خود زمینه‌های دموکراسی را در جامعه ایجاد و تحکیم می‌کند و راهکار رسیدن به این وضعیت را تقویت اقتصاد خصوصی می‌دانند که مهم‌ترین گزینه مورد اجماع دولت‌های مدرن در بحث اقتصاد، می‌باشد و این چیزی است که در فقه ما و به تبع آن در نظریه‌های مرحوم نائینی و حضرت امام(ره) نیز پذیرفته شده است. البته میان تلقی غربی از اقتصاد خصوصی با دیدگاه فقه شیعه تفاوت‌هایی وجود دارد، ازجمله اینکه مسائلی از قبیل انفال، مباحات عامه و غیره در فقه ما تحت عنوان مالکیت خصوصی، به مفهوم رایج آن در غرب، نمی‌گنجد؛ یعنی فقه شیعه علاوه بر پذیرش مالکیت خصوصی، برخی موارد مالکیت عمومی را نیز به رسمیت شناخته است؛ چنانکه امام خمینی ضمن احترام به مالکیت خصوصی، بر مبنای فقه و اصول شرع با استثمار در هر شکل آن مخالف بود.

2- شرایط انسانی

الف - شرایط قانونی: قانون یکی از ارکان دولت مدرن است که همگان باید به آن ملتزم باشند و در این خصوص هر دو نظریه کاملاً توافق دارند یعنی هر دو نظریه قانون را می‌پذیرند.

ب - شرایط روان‌شناختی: منظور از شرایط روان‌شناختی وجود یک نوع اخلاق مدنی است. در نظریات مربوط به دولت مدرن اعتقاد بر آن است که باید برخی ویژگی‌ها یا راهکارهای مدنی طراحی و ایجاد شود که مثلاً اگر افراد جامعه و یا دولتمردان مرتکب اشتباهی گردیدند به اشتباه خود اعتراف کنند؛ چراکه اعتراف به خطا و پذیرش آن برای ایجاد روابط سالم در جامعه ضرورت دارد. همچنین انعطاف‌پذیری، تحمل مخالفان، پذیرش انتقادات، کار مشورتی و شورایی، اعتماد به دیگران و پرهیز از بدبینی و . . . از جمله اموری هستند که در مجموعه شرایط روان‌شناختی مذکور می‌گنجند.

نائینی و حضرت امام در این زمینه نیز ضمن اتفاق نظر، شرایط مذکور را برای جامعه مدنی ضروری دانسته و به آن عنایت دارند؛ چنانکه هر دو به کار مشورتی و شورایی معتقد هستند و تحمل مخالفان و اعتقاد به حقوق آنان، اعتماد به مردم و غیره برای آنان محترم است؛ با این تفاوت که تأکید بر این مسائل طبعاً در نظریه امام خمینی بیشتر می‌باشد؛ چنانکه اعتماد حضرت امام به مردم بسیار شگفت‌آور است، به گونه‌ای که این اعتماد عمیق و قلبی امام به مردم و مردم به امام را در سراسر زندگی مبارزاتی ایشان می‌توان مشاهده کرد. ایشان نه تنها خود به گزینه‌های فوق معتقد بودند بلکه به دیگران نیز رعایت و عمل به آنها را تذکر می‌دادند.

ج - شرایط حفاظتی: که خود به دو بخش داخلی و خارجی تقسیم می‌شود که از نظر مسائل حفاظتی داخلی، وجود پلیس و نیروهای انتظامی برای برقراری نظم داخلی و غیره و در بعد حفاظت خارجی وجود نیروی نظامی برای مقابله با تهدیدات خارجی مطرح است. تضعیف حفاظت خارجی باعث می‌شود که حکومت اسلامی استقلال خود را از دست بدهد و یا بسیاری تهدیدات دیگر و با تضعیف نیروی حفاظتی داخلی ناامنی داخلی در جامعه به وجود می‌آید که می‌تواند باعث بروز اختلاف میان مردم و حکومت شود و در میان‌مدت یا بلندمدت دولت را ساقط نماید.

ابزارهای تحقق حکومت مدرن دینی

برای تحقق حکومت مدرن دو قاعده وجود دارد: 1- قاعده نمایندگی 2- قاعده اکثریت.

در هر دو نظریه، این قواعد پذیرفته شده و به تبع آن مباحثی از قبیل مجلس، شوراها و غیره در نظریه آنان به رسمیت شناخته شده است. نائینی برای پذیرش این قواعد به بحث مشورت در آیات و روایات، همچنین به تاریخ صدر اسلام و نیز به بحث ترجیح عقلایی که نظر اکثریت را مطرح می‌سازد، استناد می‌کند؛ نکاتی که در مباحث و دیدگاه‌های بسیاری از علمای شیعه، از جمله در نظریات حضرت امام وجود دارد و به نوعی قاعده اکثریت و نمایندگی را با مساله بیعت پیوند می‌دهد.

نتیجه

در پایان، در یک جمع‌بندی مختصر باید گفت که ساختار اصلی هر دو نظریه، بر قدرت و پشتوانه مردمی و دینی مبتنی است. همچنین از نظر شکلی، هر دو نظام به لحاظ تئوری در مجموعه نظام‌های مردم‌سالار قرار می‌گیرند و ویژگی‌های نظام‌های سیاسی مدرن از قبیل تفکیک قوی، انتخابات و دیگر نهادهای جدید مربوطه را می‌پذیرند.^[1]

پی‌نوشت‌ها

[1] - برخی از منابع بحث از این قرار است:

- امام خمینی، کتاب‌البیع، الجزء الثانی، قم، موسسه اسماعیلیان، 1368.

- امام خمینی، صحیفه نور، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران.

- آیت‌الله نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تصحیح و تحقیق، سید محمدجواد ورعی، قم، بوستان کتاب، 1382.

- محمد پزشکی، شیوه حکومت دینی در نظریه‌های معاصر ایران، قم، موسسه آموزش عالی باقرالعلوم، ص 24.