



مشارکت سیاسی در نظام اسلامی، حق یا تکلیف؟

علیرضا صابریان^۱

چکیده

در عصر حاضر نظام سیاسی مردم سالار با مشارکت سیاسی مردم شکل می‌گیرد. این رو وجود حکومت برای جوامع بشری ضرورتی است که عقل به آن حکم می‌کند. یکی از خصوصیات مکتب سیاسی اسلام نسبت به سایر مکاتب، فراهم آوردن زمینه مشارکت همه قشرهای مردمی در تمام مراحل تصمیم‌گیری و سرنوشت ساز است. چرا که احکام اسلامی تا روز قیامت باقی و لازم الاجرا بوده و اجرای احکام الهی جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست.

مشارکت سیاسی که به موجب آن شخص اراده خود را جهت مشارکت در حاکمیت جامعه به کار می‌برد، از طرفی حق هر شهروند است و از طرف دیگر تکلیف شرعی هر مسلمان است که برای برپایی حکومت دینی و نظارت مستمر بر اعمال حاکمان وارد این مشارکت شود و در صورت عدم مشارکت سیاسی، جامعه دچار هرج و مرج شده و امکان اجرای احکام شریعت از بین خواهد رفت.

کلیدواژه: مشارکت سیاسی، حق و تکلیف، مشروعیت و مقبولیت، دموکراسی، مردم سالاری دینی

مقدمه

حاکمیت مردم بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش در نظام های سیاسی مردم سالار با مشارکت آنان در همه شئون حیات جمعی، ملازمه دارد. در عصر حاضر اراده ملت ها بر این تعلق گرفته است که نظام سیاسی بر مشارکت عمومی استوار باشد. در نظام های سیاسی مبتنی بر مبنای اومانیسم، مشروعیت و مقبولیت حکومت با مشارکت سیاسی تحقق پیدا می کند. اما در نظام های سیاسی الهی، مقبولیت نظام سیاسی با مشارکت سیاسی محقق می شود.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از احکام اسلام است بر مسأله «مشارکت مردم» و سهیم کردن آنان در اداره جامعه و صاحب حق بودن مردم، تاکید کرده است. اصل ششم قانون اساسی، نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران را متکی به رأی مردم می داند. در جمهوری اسلامی نوع حکومت، قانون اساسی، خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، نمایندگان مجلس شورای اسلامی و در بعضی از موارد، همه پرسى از طریق مراجعه به آرای عمومی صورت می گیرد.

باتوجه به تعریف های مختلف از دموکراسی، بر این نکته تقریباً اتفاق نظر وجود دارد که تحقق دموکراسی از طریق مشارکت سیاسی شهروندان صورت می گیرد.

انقلابی که در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ در کشور رخ داد منجر به تشکیل نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران شد که در هر دو بُعد حکومت دینی و جمهوری مبتنی بر حاکمیت مردم و دارای خصوصیات ویژه ای است. اگر مشارکت سیاسی را فعالیت داوطلبانه اعضای جامعه در انتخاب رهبران و شرکت مستقیم و غیر مستقیم در سیاست گذاری عمومی بدانیم و یا مشارکت سیاسی را فعالیتهایی تعبیر کنیم که شهروندان به طور رسمی برای نفوذ بر انتخاب فرد و کیفیت حکومت انجام می دهند و مشارکت فرایندی باشد در پاسخ به این که چگونه و چرا مردم درگیر سیاست می شوند؛ و یا مشارکت سیاسی رفتاری تلقی شود که اثر می گذارد و یا قصد تأثیر گذاری بر نتایج حکومت را دارد؛ در نظام جمهوری اسلامی ایران به تصریح قانون اساسی، بر مبنای اراده الهی، انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم است و رهبران به صورت مستقیم یا غیر مستقیم بر اساس آرای عمومی انتخاب می شوند.



در اینجا باید به یک سؤال اساسی پاسخ گفت که: « مشارکت سیاسی شهروندان، حق آن ها است یا تکلیف؟ »
در این نوشتار این سؤال مورد بحث واقع شده است.

مشارکت سیاسی

«سیاست» در لغت به معنای حکم راندن بر رعیت و اداره کردن امور مملکت، حکومت کردن، ریاست کردن، حکومت، ریاست، حکمداری، عدالت، داوری، سزا و تنبیه آمده است. (لغت نامه دهخدا). همچنین در معنای سیاست گفته شده است که سیاست عبارت است از هر نوع تدبیر و تلاش و فعالیت و تعمق و تفکر و اقدام فردی و جمعی در جهت کسب قدرت و به عهده گرفتن اداره امور کشور به نحوی که جامعه و افراد آن در مسیر تحقق آمال و خواسته‌های خویش قرار گیرند. (مدنی، ۱۳-۹) و (ابوالحمد، ۱۲-۱). چنان که عده‌ای سیاست را هنر زیستن می‌دانند (عنایت، ۱۷).

در طول تاریخ زندگی بشر اشکال و انواع گوناگون حکومت تشکیل شده و یا نظریه‌های سیاسی مختلفی درباره نظام حکومت پیشنهاد شده است. در کتاب «مکتب‌های سیاسی» پاسارگاد از ۱۷۸ نوع سیستم حکومتی یا نظریه سیاسی در خصوص مبانی و ساختار نظام حکومت یاد شده است که یکی از کهن‌ترین و در عین حال، جذاب‌ترین آن حکومت مردم بر مردم، یعنی مردم سالاری است.

تقسیماتی که ارسطو در کتاب سیاست برای انواع حکومت‌ها قائل شده، حکومت دموکراسی را به نوع فاسد و انحطاط یافته حکومت پولیتی (Polity) تعریف کرده است. نوع خوب حکومت پولیتی از نظر ارسطو، حکومت دموکراسی معتدل یعنی حکومت طبقه متوسط شریف و عادل است (ربانی گلپایگانی، ۲۵).

مردم سالاری که با مشارکت سیاسی مردم انجام می‌پذیرد در عصر جدید عبارت است از حکومت مردم که معمولاً به وسیله توجه به آرای اکثریت مردم از طریق انتخاب نمایندگان و تشکیل مجلس ملی اجرا می‌شود و اداره امور حکومت در اختیار اکثریت آرای مردمی است که طبق قانون حق رأی دادن دارند. حکومت مردم سالاری در مواردی به صورت مستقیم یا خالص اجرا می‌شود، یعنی در کلیه مسائل سیاسی و اجتماعی و کشوری مستقیماً به آرای عمومی رجوع می‌شود و در حقیقت شکل فرماندم را دارد. ولی از آنجا که



اجرای این روش در شهرها و کشورهای بزرگ عملی نیست، نوع مردم سالاری رایج در دنیای امروز، دموکراسی نمایندگی و پارلمانی است (بصیر نیا، ۶۵).

به نظر توماس هابز سه نوع دولت می‌تواند وجود داشته باشد. زیرا نماینده مردم لزوماً یا یک تن است و یا چند تن، اگر بیش از یک تن باشد یا انجمن همه افراد است و یا انجمن قسمتی از آنان. هنگامی که نماینده مردم، یک تن باشد، حکومت کشور سلطنتی است و وقتی انجمن همه مردم باشد، حکومت کشور، دموکراسی یا حکومت ملی است. و اگر انجمن مرکب از گروهی از مردم باشد، آنگاه کشور دارای حکومت اشرافی است. غیر از این ها نوع دیگری از دولت نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا یا یک تن و یا چند تن و یا همه مردم، کل قدرت حاکمیت را باید در اختیار داشته باشند (طاهری، ۲۱۹).

وجود حکومت برای جوامع بشری یک امر ضروری است. از زمانی که انسان زندگی اجتماعی خود را آغاز نموده است، همواره به حیات خود زیر سایه حکومت و سرپرستی ادامه داده است. اگر چه شکل حکومت‌ها برای اداره زندگی جوامع انسانی در طول تاریخ متفاوت بوده است و نظام‌های سیاسی مختلفی که ساخته فکر انسانها بوده‌اند برای تدبیر امور مردم پا به عرصه سیاست گذارده، زمام امور مردم را در دست گرفته‌اند، و در نتیجه هر کدام به نوبه خود طرفدارانی را به حمایت و پیروی از خود جلب نموده‌اند اما همه آنها در یک اصل ضروری اتفاق نظر داشته‌اند و آن این که، جامعه بشری بدون داشتن مدیر و سرپرست به هرج و مرج می‌گراید، و امکان زندگی سعادت‌مندان و مرفه از آنها سلب می‌شود هر چند در این میان آنارشیزم به صورت یک مکتب خود نمایی کرده است لکن برای همیشه از افکار عمومی و انظار صاحب نظران علوم سیاسی، کنار گذاشته شده است (بابائی، ۱).

بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی(ره) می‌گوید:

مجموعه قانون، برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای این که قانون مایه اصلاح و سعادت بشر بشود به قوه اجرائیه و مجری احتیاج دارد، به همین جهت خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون - یعنی احکام شرع - یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است (امام خمینی، ولایت فقیه، ۲۶).

و از همین جاست که «ماوردی» از دانشمندان مشهور اهل سنت، امر تشکیل حکومت را واجب دانسته و بر این امر، ادعای اجماع نموده است. او می‌گوید:

الامامه موضوعه لخلافه النبوه فی حراسه الدین و سیاسه الدنیا و عقدها لمن یقوم بها

فی الامه واجب بالاجماع: امامت و حکومت به منظور جانشینی نبوت، قرار داده شده است تا

موجب پاسداری از دین و سیاست و تدبیر امور دنیا گردد و برقراری حکومت برای کسی که آن را برپا می‌دارد، به اجماع مسلمانان واجب است.

می‌توان گفت ژان ژاک روسو با پیشنهاد اصل اراده عمومی بیشترین تأثیر را در تکوین و تقویت نظریه دموکراسی نوین داشت. او با تأکید بر ضرورت شرکت همگان در توافق عمومی و پذیرش مسئولیت رأی دادن به قانون و نیز به حکومتی که مجری قانون می‌شود، در واقع برگشتی به نوع دموکراسی یونان باستان دارد. او در کتاب سوم قرارداد اجتماعی چنین می‌گوید: «اگر در دنیا ملتی از خدایان یا فرشتگان تشکیل می‌یافت، حکومت دموکراسی را انتخاب می‌نمود، حکومت به این کاملی و خوبی به درد آدمیزاد نمی‌خورد» (روسو، ۸۳).

شرکت و دخالت هر شهروند در اتخاذ تصمیمات سیاسی از مهمترین اصول دموکراسی محسوب می‌شود که این مشارکت یا ممکن است به صورت مستقیم صورت گیرد یعنی آنکه تمام شهروندان در کلیه تصمیم‌گیریها دخالت داشته باشند و یا به صورت غیر مستقیم؛ یعنی آنکه تمامی شهروندان نمایندگانی را برای تصمیم‌گیری برگزینند. ولی در هر صورت، هیچکس نباید از مشارکت سیاسی محروم شود. دموکراسی واژه‌ای است برگرفته از واژه‌های یونانی دموس (Demos) به معنی مردم و کراسیا (cratia) یا (Krato) به معنای قدرت (ارسطو، ۱۱۶). دموس در کاربرد آتنی یا یونانی به معنای جمع روستائیان بوده است و از این رو هر واحد روستایی را در آتن Demos و ساکنان آنرا Demotal می‌نامیدند (نوروزی، ۷۵).

خاستگاه واژه‌ی دموکراسی را می‌توان در یونان باستان ردیابی کرد و معنای آن حکومت مستقیم و بدون واسطه‌ی مردم است (بصیر نیا، ۱۳).

دموکراسی یک نظام حکومتی و طرحی برای جامعه است که هدف آن کامیابی فردی و جمعی تمام شهروندان است. در این دیدگاه، دموکراسی به عنوان ارزش مطرح است تا مکانیزم. دموکراسی یک شیوه زیستی است اگر چه به عنوان شکل حکومتی نیز مطرح می‌شود. شیوه مردم‌سالاری یا دموکراسی عبارت است از معامله و مصالحه. گرچه دولت شهرهای یونان، نخستین خاستگاه مفهوم دموکراسی و حکومت توأم با مشارکت مستقیم مردم بوده است اما این سیستم حکومتی دوام چندانی نیافت و در همان هنگام نیز مورد بی‌مهری فیلسوفان بزرگی چون ارسطو و افلاطون قرار گرفت. نظام‌های





دموکراتیک معاصر غربی پیشینه‌ی درازی ندارند و ریشه‌ی آن را باید در تحولات تدریجی پس از رنسانس جستجو کرد (واعظی، ۲۴۸).

ارسطو معتقد است دموکراسی به معنای اکثریت، در نظر جمعی بهتر از حکومت گروه اندک است. زیرا اگر چه یکایک توده مردم از فضیلت بی بهره باشند، همچنان که عامه مردم بهتر از یک فرد درباره یک قطعه موسیقی داوری می‌کنند. زیرا گروهی، مزایای یک شعر یا قطعه موسیقی را می‌فهمند و برخی دیگر، سایر محسنات و مزایای آن را؛ بدین گونه همه‌ی مردم بر نیک و بد آن آگاهی می‌یابند (طاهری، ۷۹).

مردم سالاری مفهومی است که به فلسفه سیاست مربوط می‌شود ولی بعضی‌ها بر این باورند که اصولاً مفهوم دموکراسی ربطی به فلسفه سیاست ندارد. دموکراسی یا مردم سالاری مفهومی است که مربوط به مسائل مدیریت و جامعه‌شناسی است و نباید آن را به عنوان یک روش در حکومت تلقی کرد و اصولاً این مفهوم جایگاهش در فلسفه سیاسی نیست.

می‌توان تعاریف مختلف از دموکراسی و مردم سالاری را در سه تعریف خلاصه نمود که عبارتند از:

- ۱ - دخالت مستقیم مردم در امور حکومتی که در مدت زمان کوتاهی در یکی از شهرهای یونان اجرا شد و سپس منقرض گشت.
 - ۲ - دخالت مردم در حکومت به وسیله انتخاب نمایندگان، همان شیوه‌ای که در کشورهای امروزی و کشور جمهوری اسلامی ایران وجود دارد.
 - ۳ - این که تمام شؤون حکومت اعم از قانونگذاری و اجرا، از دین جدا باشد، یعنی شرط دموکراتیک بودن، سکولار و لائیک بودن است.
- دموکراسی را می‌توان از یک منظر به دو شکل مکتبی و غیرمکتبی تقسیم نمود.

۱ - دموکراسی مکتبی (Guided Democracy)

دموکراسی مکتبی نوعی حکومت مردمی است که هر چند آرای مردم در تنظیم قوانین و انتخاب زمامداران نقش دارد ولی حکومت خود را ملزم به یک مکتب خاص می‌داند و تمامی مقررات و قوانین آن در چارچوب ضوابط مکتب تنظیم می‌گردد و زمامداران نیز با توجه به شرایط تعیین شده از سوی آن مکتب انتخاب می‌گردند. البته

دموکراسی مکتبی لزوماً یک حکومت الهی نیست. ممکن است دموکراسی مکتبی با یک مکتب ماتریالیستی و غیر دینی شکل گرفته باشد.

۲ - دموکراسی غیر مکتبی

نوعی حکومت دموکراسی است که در آن، حکومت خود را متعهد و ملزم به مکتب خاصی نمی‌داند بلکه صرفاً این رأی مردم است که در تنظیم قوانین و مقررات و انتخاب مجریان نقش دارد (کواکبیان، ۲۱-۲۲).

ارسطو در فضیلت این گونه دموکراسی گفته است: «امکان دارد که در تهیه و تدوین قانون، حکومت دسته جمعی مردم حتی بر حکمت خردمندترین قانون گذار تفوق داشته باشد» (پازارگاد، ۱۴۰۱).

در اندیشه سیاسی اسلام، گرچه حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست لکن او به انسان آزادی توأم با مسئولیت بخشیده است و او را بر سرنوشت خویش حاکم گردانیده است. در این روند سیاسی، هیچ کس نمی‌تواند این حق حاکمیت را که خدا بر انسان ارزانی داشته است از فرد و جامعه انسانی سلب کند و یا در خدمت فرد یا گروه خاص و یا در جهت مقاصد غیر الهی قرار دهد و جوامع بشری می‌توانند این حق مسلم خویش را از طریق میثاق ملی که بر آن توافق دارند، اعمال نمایند.

دو بعدی بودن حاکمیت و تفکیک ناپذیری بعد الهی (امامت و ولایت) از بعد مردمی آن (آراء عمومی) در عمل می‌تواند الگوی کاملی از پیوند انسان و جامعه با خدا باشد. جامعه سیاسی که هم خدا در آن حضور دارد و هم اراده مردم، از آنجا که ترتب و توالی تبلور اراده خدا در رهبری سیاسی، در قالب امامت و ولایت از یک سو و تجلی اراده مردم در قالب آراء عمومی از سوی دیگر، به صورت طولی و براساس اعتقاد مردم مبنی بر تبعیت از قوانین خدا می‌باشد، با اندیشه توحید اسلامی سازگار است (عمید زنجانی، ۳۷۹).

احکام اسلامی اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی تا روز قیامت باقی و لازم الاجراست. هیچ یک از احکام الهی نسخ نشده و از بین نرفته است. این بقا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می‌کند که اعتبار و سیادت این احکام را تضمین کرده و عهده‌دار اجرای آنها شود، چه اجرای احکام الهی جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی





امکان پذیر نیست. در غیر این صورت جامعه مسلماً به سوی هرج و مرج رفته و اختلال و بی‌نظمی بر همه امور آن مستولی خواهد شد.

با توجه به این که حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی است و بی‌نظمی و پریشانی امور مسلمانان نزد خدا و خلق امری نکوهیده و ناپسند است و پر واضح است که حفظ نظام و سدّ طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی‌پذیرد، لذا هیچ تردیدی در لزوم اقامه حکومت باقی نمی‌ماند. علاوه بر آن، حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن، عقلاً و شرعاً واجب است. تحقق این امر نیز، جز به تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست (امام خمینی، ولایت فقیه، ۲۳).

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است:

در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است براساس تلقی مکتبی، صالحان عهده دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (أَنَّ الْأَرْضَ يَرْتُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ) (انبیاء، ۱۰۵) و قانونگذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است بر مدار قرآن و سنت جریان می‌یابد. بنابراین نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام شناسان عادل و پرهیزکار و متعهد (فقه‌های عادل) امری محتوم و ضروری است و چون هدف از حکومت، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است (و إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) (آل عمران، ۲۸) تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها بمنظور تجلی ابعاد خداگونه‌گی انسان فراهم آید (تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ) و این جز در گرو مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه نمی‌تواند باشد. با توجه به این جهت، قانون اساسی زمینه چنین مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیری سیاسی و سرنوشت ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد تا در مسیر تکامل انسان، هر فردی خود دست اندرکار و مسئول رشد و ارتقاء و رهبری گردد که این همان تحقق حکومت مستضعفین در زمین خواهد بود.

در اصل پنجاه و نهم قانون اساسی آمده است: «در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه مقننه از راه همه‌پرسی و مراجعه مستقیم به آراء مردم صورت گیرد...»

نقش مردم در مشروعیت و مقبولیت حکومت

مشروعیت در لغت به معنای قانونی بودن و «مطابق با قانون» آمده است (فرهنگ عمید، ۱۱۲۴). اگر چه ریشه لغوی آن از شرع گرفته شده و با کلمه‌هایی چون «شریعت» و «مشرعه» هم

ریشه است اما اختصاص به پیروان دین و شریعت نداشته و یک اصطلاح در فلسفه سیاست به شمار می‌رود (نوروزی، ۱۱۵). یکی از موضوعات مهم در فلسفه سیاسی، مفهوم مشروعیت حکومت‌ها است.

در زبان انگلیسی واژه (Legitimacy) به معنای حقانیت و قانونیت است؛ بر همین اساس در اصطلاح حقوق دانان، جامعه‌شناسان و صاحب نظران علوم سیاسی و روابط بین‌المللی معنای این واژه عبارت از: یکی و یگانه بودن، چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران با نظریه و باورهای همگانی یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین است که نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه یا شهروندان می‌باشد (بشیریه، ۵۳ - ۶۴).

ماکس وبر منشاء مشروعیت را سه عنصر سنت، کاریزما و عقلانیت می‌داند که طبق این نظر سنت عبارت از قوانین نانوشته‌ای است که از عرف، هنجارها و ارزش‌های مشترک ناشی می‌شود و به اشکال مختلفی چون وراثت، ابوت، خون و نژاد اطلاق می‌گردد.

کاریزما عبارت است از داشتن ویژگی‌ها و خصوصیات خاص و خارق‌العاده که در تاریخ معاصر می‌توان هیتلر، موسولینی و جمال عبد الناصر را از مصادیق این منشأ مشروعیت برشمرد.

روند عقلانی شدن عام‌ترین مفهوم در اندیشه «وبر» است. به نظر او جهان همواره در فرایند عقلانی شدن به پیش می‌رود. مفهوم عقلانیت در دیدگاه «وبر» به معنای گسترش عقلانیت نهادی یا ابزاری در حوزه زندگی خارجی یا اجتماعی است (همان).

ملاکهای مشروعیت حکومت

درباره ملاکهای مشروعیت دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که مهمترین آنها عبارتند از:

۱ - نظریه قرارداد اجتماعی: این نظریه مشروعیت حکومت را ناشی از قرارداد اجتماعی می‌داند و بر اساس تعهداتی که بین مردم و حکومت منعقد شده است، مردم و حکومت خود را ملزم به اجرای آن می‌دانند.

۲ - نظریه رضایت: در این نظریه رضایت شهروندان معیار مشروعیت است که اگر افراد جامعه به حکومتی راضی بودند، اطاعت از دستورهای حکومت بر آنها لازم است.





۳ - نظریه اراده عمومی: اگر همه مردم یا اکثریت آنان خواهان حاکمیت کسانی باشند، حکومت آنها مشروع می شود که در این جا معیار مشروعیت، خواست عمومی مردم است.

۴ - نظریه عدالت: اگر حکومت برای عدالت تلاش کند، مشروعیت پیدا می کند اگر چه خواست عمومی موافق با آن نباشد.

۵ - نظریه سعادت یا ارزش های اخلاقی: مشروعیت یک حکومت، در گرو این است که حکومت برای سعادت افراد جامعه و برقراری ارزش های اخلاقی تلاش کند.

۶ - نظریه مرجعیت امر الهی یا حکومت الهی: معیار مشروعیت یک حکومت، حق الهی و امر اوست که حکومت دینی براساس همین نظریه است.

این شش نظریه را می توان به سه محور اساسی برگرداند:

الف - قرارداد اجتماعی و خواست مردم؛

ب - عدالت یا مطلق ارزشهای اخلاقی؛

ج - حکومت دینی یا مشروعیت الهی (مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ۳ - ۱۴).

الف: قرارداد اجتماعی و خواست مردم

مبنای مشروعیت حکومت در کشورهای دارای دموکراسی غربی، قرارداد اجتماعی است و وظیفه حکومت صرفاً برقراری امنیت است. درباره این که مفاد قرارداد اجتماعی چیست؟ تفاسیر مختلفی از سوی نظریه پردازان ارایه شده است.

در آثار افلاطون به قرارداد میان شهروندان حکومت اشاره شده است. پس از رنسانس «هابز» از پیشگامان نظریه قرارداد اجتماعی است که بر طبق نظر او مردم پس از قرارداد، تمام حقوق خود را به حکومت می بخشند و حق شورش و انقلاب ندارند. در حالی که طبق نظر «جان لاک» مردم حق شورش و انقلاب را دارند و می توانند حکومت را از حکام گرفته و به دیگری واگذار نمایند (نوروزی، ۱۲۶).

ب: ارزش های اخلاقی

بر مبنای این نظریه، عدالت و بسط ارزشهای اخلاقی منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزشهای اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع

قلمداد می‌شود. از نظر تاریخی ایده‌ی عدالت، از سوی «افلاطون» عرضه شد و به طبقه بندی وی از حکومت‌ها در آن زمان منتهی گشت. در این ایده، قانونی مشروع است که قادر به رفع مشکلات جامعه در ایجاد عدالت شود.

«ارسطو» پی‌گیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می‌کرد. به نظر او مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که از مرز عدالت و درستی خارج نشود و در صورت فساد، مشروع نیست. به نظر ارسطو عدالت رشته‌ای است که مردمان را در داخل دولتها به هم پیوند می‌دهد (طاهری، ۱۶ به بعد).

ج: مشروعیت الهی یا حکومت دینی

در ادیان الهی، مشروعیت حکومت‌ها ناشی از خداوند است و تنها قوانینی مشروعیت داشته که از سوی خداوند به پیامبران وحی شده باشد. در فلسفه سیاسی اسلام، مشروعیت حاکم و نظام سیاسی، ناشی از خداوند است زیرا حکومت بر انسانها از شوون ربوبیت تشریحی است و تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگری را دارند که از طرف خداوند منصوب شده باشند.

مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام

در هر نظام سیاسی، مشروعیت از فلسفه فکری و جهان بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می‌شود. از این رو مبنای مشروعیت، از جامعه‌ای که اعتقاد به خدا ندارد تا جامعه‌ای که در آن اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است. در اسلام حاکمی از مشروعیت برخوردار است که بر طبق شریعت و احکام اسلام عمل کند.

در مقابل اگر حاکمی پای بند به دین نباشد، از مشروعیت برخوردار نیست. در جامعه اسلامی مشروعیت از منبعی سرچشمه می‌گیرد که حاکمیت مطلق در انحصار اوست. در اسلام تنها خداوند از حاکمیت مطلق برخوردار است، زیرا براساس بینش اسلامی، همه‌ی جهان ملک خداوند است و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در آن را ندارد. حکومت بر انسانها نیز از شوون ربوبیت تشریحی است و تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگری را دارند که از طرف خداوند، منصوب شده باشند. روشن است که صرف ادعای انتساب به خداوند، مشروعیت آور نیست. این امر ملاک‌هایی دارد که آنها را دین ارائه





می‌کند. حکامی که در طول تاریخ به خاطر نفوذ دین در جوامع، به دروغ مدعی انتساب به خدا شده‌اند و گاه ادعای الوهیت یا ظل الهی کرده‌اند و از این طریق خواسته‌اند در جامعه کسب وجهه کنند، مشروعیت ندارند.

منشأ مشروعیت در دین، ارزشها و ملاک‌هایی است که در منابع اسلامی به آنها اشاره شده است و حاکم اسلامی باید دارای شایستگی اخلاقی و علمی باشد تا مشروع قلمداد شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۱۹-۱۳).

امام خمینی(ره) مبدأ و منشأ مشروعیت حکومت را خداوند سبحان، خالق و آفریننده انسان می‌داند. ایشان می‌گوید: «کسی جز خدا حق حاکمیت بر کسی ندارد. حق قانونگذاری ندارد به حکم عقل، خدا باید برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده...» (امام خمینی، کشف الاسرار، ۱۸۴). ایشان در جای دیگر گفته است:

ریشه و اصل همه آن عقاید که مهمترین و بارزترین اعتقادات ماست اصل توحید است... این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر این که اطاعت او، اطاعت خدا باشد» (صحیفه امام، ۵، ۳۸۷). مبنای مشروعیت در دیدگاه اسلام، خداست. خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت و حقانیت است و هر مشروعیتی بالعرض خواهد بود. و مشروعیت بالعرض باید از منبع مشروعیت بالذات کسب مشروعیت نماید (بابا پور، ۸۱-۸۰).

حق و تکلیف

یکی از مهم‌ترین مباحث و دغدغه‌های فکری نسل حاضر، مسئله حق و تکلیف است. حق در مفاهیم مختلفی استعمال شده است که در تمامی آنها می‌توان مفهوم «ثبات و تحقق» را استنباط نمود.

حق (Right) عبارت است از بهره و امتیازی که انسان در چارچوب آن آزاد است قدرت خود را اعمال کند و به تعبیر دیگر، حق دریچه و منفذی است برای تخلیه نیروی انسانی و نشان دهنده اختیار آدمی است جهت فعلیت بخشیدن به توانایی خود در عرصه اجتماع (حیدرپور، ۱۷). حق در لغت به معنای «ثبوت» است، لذا صحیح است که آن را بر هر چیزی که در ظرف مناسب خودش تقرر دارد، نسبت دهیم، خواه این تقرر تکوینی و در ظرف عالم واقع باشد یا این که تقرر اعتباری و در ظرف عالم اعتبار باشد (خوئی، ۲، ۴۷).

حق توانایی است که به اراده اشخاص داده شده است. بنابراین عنصر اصلی حق، اراده‌ای است که به وسیله قوانین حاکمیت یافته است. همچنین حق نفعی است که از نظر حقوقی حمایت شده است. بنابراین درباره مبنا و جوهر حق می‌توان نتیجه گرفت: «سلطه و اختیاری است که حقوق هر کشور به منظور حفظ منافع اشخاص به آنها می‌دهد» (کاتوزیان، ۱۴۹-۲۴۸).

برای هر حقی دو مرحله می‌توان تصور کرد: یکی مرحله اعتبار حق برای افراد و اهلیت انسانها برای این که صاحب حق شوند که اصطلاحاً به آن «اهلیت تمتع» گفته می‌شود. در این مرحله هر انسانی در چارچوب ویژگیهای یک نظام حقوقی می‌تواند صاحب حق شود و هیچ کس حتی خود انسان نمی‌تواند چنین اهلیتی را از خود سلب نماید.

مرحله دیگر، مرحله اجرای حق و استیفای آن است. در این مرحله برای این که شخص بتواند حقوق خود را استیفا نماید شرایطی لازم است که شخص بتواند حق را در راستای منافع خود به کار گیرد مانند این که باید عاقل، بالغ و رشید باشد (دانش پژوه، ۲۲). طبیعت حق این است که علی القاعده، صاحب حق بتواند آن را نقل و انتقال دهد یا ساقط کند و یا به ارث بگذارد (فیض، ۲۸۱). در ماده ۲۵۹ قانون مدنی آمده است: «هیچ کس نمی‌تواند به طور کلی حق تمتع و یا اجرای تمام یا قسمتی از حقوق مدنی را از خود سلب کند».

در ماده ۹۶۰ آمده است: «هیچ کس نمی‌تواند از خود سلب حریت کند و یا در حدودی که مخالف قوانین و یا اخلاق حسنه باشد از استفاده از حریت خود صرف نظر نماید».

منظور از سلب حق به طور کلی، سلب تمام یا قسمتی از آن حق به قید کلی طبیعی است. زیرا آن امری است که لطمه به شخصیت حقوقی انسان وارد می‌آورد (امامی، ۴، ۱۵۷).

ارکان حق

حق دارای سه رکن اساسی است: کسی که حق برای اوست (من له الحق)، کسی که حق بر اوست (من علیه الحق) و آنچه متعلق حق است (موضوع حق). حق همواره در راستای منافع افرادی است که آن حق برای آنها به رسمیت شناخته شده است و صاحب





حق شناخته می‌شوند. دارنده حق ممکن است یک فرد یا گروهی از افراد و یا حتی همه افراد جامعه باشد چنان که ممکن است شخص یا اشخاص حقیقی نباشند بلکه شخص حقوقی باشد. مانند حقوقی که برای دولت یا برای شخصیت حقوقی امام یا حاکم وجود دارد (دانش پژوه، ۲۲).

بنابراین حق دارای یک ماهیت اعتباری است که گاهی به جعل شرعی است و گاه به جعل عقلایی یعنی در مواضعی شرع، و در مواضعی عقلا در حیطة کار خودشان آن را وضع می‌کنند (بجنوردی، ۲۴۹).

در منشأ حق گفته شده است: «حق مانند اشیاء مادی در خارج موجود نیست، بلکه امری اعتباری می‌باشد که قوه حاکمه از منظر حفظ نظم جامعه آن را شناخته و از آن حمایت می‌کند» (امامی، ۴، ۳).

حق سیاسی

حق سیاسی (Political right) اختیاری است که به موجب آن، شخص اراده و نیروی خود را جهت مشارکت در حاکمیت جامعه خودبه کار می‌برد. چنانچه ساختار یک جامعه مانند هرمی باشد، رأس این هرم را کانونی از اقتدار تشکیل می‌دهد که قوه حاکمه یا نهاد فرمانروایی نامیده می‌شود. حاکمیت در واقع بخشی از جامعه است که می‌تواند برای کل جامعه تصمیم‌گیری و اعلام اراده کند و جهت اجرای اراده و تصمیمات خود به نحو مشروع از زور استفاده نماید. امکان به کارگیری زور ویژگی نهاد حاکمیت است که آن را از سایر بخشها متمایز می‌کند. امروزه در اکثر نظام‌های سیاسی، حاکمیت به سه قوه قانونگذاری، قضاییه و مجریه تفکیک می‌شود و در نظام‌های مردمی یا دموکراتیک، جهت حفظ مشروعیت حاکمیت تلاش شده است تا منشأ اقتدار قوای سه گانه آن به گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم خود مردم باشند. یعنی قدرت و اراده نهادهای حاکمیت، انعکاس خواست و اراده مردم باشد و تک تک اعضای جامعه بتوانند به گونه‌ای نیروی خود را در فرمانروایی کشور متجلی سازند (حیدر پور، ۲۲ - ۲۳).

تکلیف

تکلیف (Obligation) در ادبیات حقوقی همیشه همراه حق به کار می‌رود (محقق داماد، ۵۵). تکلیف چهره دیگر حق است نه چیزی جدای از آن. مثلاً اگر دریافت نفقه برای

زوجه یک حق است پرداخت آن از طرف زوج یک تکلیف است بنابراین تکلیف در واقع چهره‌ای است که حق، در مقام اجرا و عینیت یافتن نسبت به طرف دیگر به خود می‌گیرد. مراد از تکلیف در مباحث حقوقی، حکم و فرمانی است که از سوی مقام صلاحیتدار صادر می‌شود. این دستور هر چند خود به معنای حق نیست به جهت الزامی بودن، دشواریهایی را برای افراد به همراه دارد و به همین جهت به آن تکلیف می‌گویند که از کلفت (عمید، ۶۰۵) - به معنای دشواری - اشتقاق یافته است.

حق و تکلیف دو مفهوم متقابل و دو روی یک سکه‌اند. وقتی کسی حق دارد در ملک خودش هر گونه تصرفی بکند پس دیگران تکلیف دارند که در ملک او هیچ تصرفی نکنند. در نتیجه حق و تکلیف متقابلاً جعل می‌شوند. یعنی هر جا حقی جعل می‌شود حتماً تکلیفی نیز جعل شده است و بالعکس. البته ممکن است جعل صریح به یکی از این دو تعلق بگیرد اما به هر حال، لازمه‌اش جعل آن دیگری هم هست.

باید توجه داشت که حق، اختیاری است و تکلیف، الزامی؛ کسی که در موردی حقی دارد می‌تواند از آن استفاده بکند یا نکند ولی دیگران تکلیف دارند که حق وی را محترم بشمارند.

تلازم حق و تکلیف در مقررات حقوقی به دو گونه است: نخست آنکه هر گاه حقی برای کسی در نظر گرفته شود، طبعاً تکلیفی برای دیگران نیز خواهد بود و بر عکس. دوم آن که هر گاه حقوقی برای کسی یا کسانی در نظر گرفته شود، طبعاً در ازای آن حقوق و امتیازها بر همان افراد یک رشته تکالیف هم ثابت خواهد بود و یا بر عکس.

چنین نیست که برای شخصی یا اشخاصی تنها حقوق و مزایا جعل شود بدون داشتن هیچ تکلیفی از همین جهت بسیاری از حقوق اجتماعی افراد در برابر تکالیفی است که بر عهده آنان گذارده شده است و یا بر عکس. پس می‌توان گفت هر تکلیف و مسئولیتی مستلزم حقی است و هر حقی، تکلیف و مسئولیتی را در پی دارد طبعاً کسانی که توانایی تکلیف‌پذیری را دارند. ولی تن به مسئولیتی نمی‌دهند نه تنها حقوق و مزایایی بر آنان نخواهد بود بلکه احیاناً به خاطر عدم پذیرش مسئولیت، مستحق مجازات نیز خواهند بود (دانش پژوه، ۲۴). به هر حال اثبات حقوق برای افراد جامعه و روابط اجتماعی یک طرفه نیست بلکه اگر امتیازات و حقوقی به افراد داده می‌شود به ازای آن، الزامات و تکالیفی نیز بر آن جعل می‌گردد.





بنابراین در هر موردی که قانون حقی را برای کسی بشناسد، ناچار تکلیفی برای دیگری یا دیگران موجود می‌گردد. یعنی در مقابل هر حقی تکلیفی موجود است. حق و تکلیف مانند دو کفه ترازو هستند که توازن آنها در عالم عدالت باید رعایت گردد... کسی که تکلیف به عهده او گذارده شده، ناچار غیر از کسی خواهد بود که دارای حق می‌باشد (امامی، ۴، ۱۱).

امیرالمؤمنین علی(ع) بیان جامعی در خصوص حق و تکلیف دارند:

أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِلَا يَهْ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَ أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ. لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ وَ لَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَ لَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ... خداوند سبحان برای من به خاطر آن که زمامدار شما هستم حقی بر شما قرار داده است و همان گونه که مرا بر شما حقی است، شما را نیز بر من حقی است. پس حق به هنگام توصیف و بیان وسیع‌ترین چیزها است (بیشترین مدعی و طرفدار را دارد) ولی افراد به هنگام عمل، کمتر به آن پای بند هستند. هیچ حقی برای کسی منظور نمی‌شود مگر آن که وظیفه‌ای برای او خواهد بود. اگر برای کسی حقی باشد بدون هیچ گونه تکلیفی، او تنها خداوند سبحان است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

یکی از اصول مکتب اسلام، اصل توازن توانمندی با مسئولیت است. خداوند متعال به اندازه‌ای که به انسان نعمت داده و به میزانی که به او استعداد و توان عنایت کرده است به همان اندازه از او مسئولیت می‌خواهد. انسان با فطرت خود نیز درک می‌کند که بدون مسئولیت و تکلیف نیست و همانند حیوانات رها نشده است.

از «امانوئل کانت» نقل شده است که دو چیز در عالم اعجاب مرابرا نگینخته است: یکی منظره ستارگان در آسمان و دیگر ندای فطرت در دورن انسان (جعفری، ۸، ۹۴). انسان با فطرت خودش درک می‌کند که مسئولیتی دارد. در قرآن مجید آمده است: «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلَنَّهٗمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (حجر، ۹۲) پس سوگند به پروردگارت که از همه آنان سؤال خواهیم کرد از آن چه انجام می‌دادند.

«وَ لَنَسْتَلُنَّ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (نحل، ۹۳) و از آنچه انجام می‌دهید حتماً سؤال خواهیم شد. «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۶) محققاً گوش و چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد.

«وَقِفُّهُمْ إِنَّهٗمْ مَسْئُولُونَ» (صافات، ۲۴) بازداشتشان نمایید که آنها مسئولند.

«وَ كَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا» (احزاب، ۱۷)، پیمان خدا همواره مورد بازخواست است.

در مقابل نظریه فطری بودن مسئولیت، نظریه دیگری است که قائل است سخن از مسئولیت و تکلیف انسان یک تفکر ارتجاعی و کهنه است. امروز بشر به دنبال استیفای حقوق و مطالبات خویش از جهان و طبیعت و خدا و حکومت است. امروز دیگر دورانی که در آن این گونه القا می‌شد که انسان عبد و خدا مولای اوست، سپری شده و عصر آقایی و سیادت انسان است عصری که بشر به جای آن که به دنبال جستجوی تکلیف و مسئولیت باشد، در پی گرفتن و احیای حقوقی است که قرن‌ها از او دریغ داشته و تصبیح کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۰۱، ۱۳ - ۱۱).

در این خصوص گفته شده است:

اگر در کلام پیشینیان سخن از جبر و اختیار و تکلیف فوق طاقتمی‌رفته و موافقان و مخالفان می‌یافته، و جامعه مسلمین از سر عرق و غیرت دینی بدان مناقشات جواز و رواج می‌داده است، امروز نیز بحث فرادینی از حقوق بشر در جامعه اسلامی می‌باید بحثی محترم و مبارک محسوب شود و منادیان و مدافعان و مباشران می‌باید از تکریمی خدایسندانه برخوردار باشند و نتایج آراءشان مقبول حکومت و بر مسند عمل بنشینند (سروش، ۳۲۷).

به نظر می‌رسد تلاش برخی بر این است که معیار ارزیابی تمامی ارزش‌ها را ارزش «لیبرالیسم» دانسته و بر این اساس، به جای توجه به تکالیف، به حقوق بشر توجه شود. مدافعان حقوق بشر می‌گویند: «عقل جمعی انسان توان تشخیص مصادیق عدالت و ظلم را در مناسبات و قوانین انسانی دارد» (کدیور، ۱۰۹). تا جایی که این درک عقلی را معیاری برای نسخ احکام شرعی و دست برداشتن از عموومات و اطلاعات متون دینی می‌دانند (همان، ۱۱۴).

مشروعیت و مقبولیت

واژه مقبولیت از کلمه مقبول به معنای قبول شده، پذیرفته شده و پسندیده گرفته شده است (فرهنگ عمید، ۱۱۴۷). و از نظر حکومت و سیاست یعنی اقبال عمومی و پذیرش مردمی که با واژه مشروعیت فرق دارد و دو مقوله جداست (باباپور، ۸۰). واژه مقابل مشروعیت غصب است. یعنی کسانی که حکومت را به ناحق غصب کرده‌اند سعی در کسب وجهه برای خود داشته و می‌کوشند با انتساب خود به خداوند و ارزشهای دینی و یا به اطاعت





کشاندن مردم، مبنایی برای مشروعیت خود یافته و حکومت خویش را مشروع جلوه دهند (نوروزی، ۱۱۶).

آیات زیادی از قرآن از جمله « ولایت » (مانده، ۲۶-۲۵)، « اکمال » (مانده، ۳) و احادیث بسیاری (نهج البلاغه، خ ۳) بر این نکته اشاره دارند. تحقق حکومت پیامبر(ص) که مشروعیتش از جانب خداوند است، مورد اتفاق همه مسلمانان است، تنها با مشارکت و حضور مردم میسر می‌شود یعنی پیامبر در تشکیل حکومتش به قهر و ارباب که منطبق مستبدان است، متوسل نمی‌شود. بلکه مسلمانان با رغبت و شوق، حکومت نبوی را پذیرا می‌شوند و تحکیم پایه‌های حکومت پیامبر، مرهون کمک‌های بی‌شائبه مردم است. امیرالمؤمنین علی(ع) فرموده است: «لَا رَأَى لِمَنْ لَا يُطَاعَ» (نهج البلاغه، خ ۲۷).

حضرت امام خمینی(ره) ضمن تصریح بر مشروعیت الهی حاکم، درباره نقش مقبولیت مردمی و نفی دیکتاتوری و زور در حکومت اسلامی می‌گوید:

ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملتمان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم. ملت ما هر طوری رأی می‌داد، ما هم از آن تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است که بر ملتمان چیزی را تحمیل کنیم» (صحیفه نور، ۱۰۱۸۱).

از این گفتار می‌توان نتیجه گرفت که مشارکت و حضور مردم به حاکم اسلامی بسط‌ید و قدرت می‌دهد تا در سایه آن احکام و قوانین دین را اجرا کند. در حقیقت، پذیرش مردمی شرط لازم برای برپایی و اداره حکومت است اما شرط کافی نیست. حکومت علاوه بر پذیرش مردمی، باید دارای مشروعیت نیز باشد. « (صحیفه نور، ۷، ۱۹۰).

ایشان در سخن دیگری می‌فرماید: «اگر من یک پایم را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگوید پایت را کج گذاشته‌ای، خودت را حفظ کن» (همان، ۳۳).

گرچه پذیرش و خواست اکثریت در مقبولیت مردمی نظام تا حدودی قابل انکار نیست ولی نباید فراموش کرد که خواست اکثریت، بی‌تردید معلول نوع تعلیم و تربیت عمومی است. محیط و تربیتی که اسلام در جامعه خود به وجود می‌آورد، دارای آن چنان شرایطی است که هرگز اکثریت آن، عقل سلیم را تابع هوا و هوس، و حق و حقیقت را فدای دلخواه خود نمی‌کند و پیوسته نظر اکثریت با حق وفق می‌دهد. چنان که در محیط‌های غیر اسلامی نیز خواسته‌های اکثریت متناسب با عاداتهای مستقر و مقاصد عمومی همان جامعه است (عمید زنجانی، ۱۴۶).

بر مبنای اعتقادات اسلامی، مشروعیت حاکم اسلامی از جانب خداوند متعال است اما نسبت به تحقق و استقرار حکومت، این مسأله تماماً به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی بستگی دارد. این مردم هستند که باید زمینه تحقق و استقرار این حاکمیت را فراهم کنند و تا مردم نخواهند نظام اسلامی محقق نخواهد شد و حاکم در اصل تأسیس حکومت هیچ گاه متوسل به زور و جبر نمی‌شود بلکه نظیر همه پیامبران و امامان تنها در صورتی که خود مردم به حکومت وی تمایل نشان دهند، دست به تشکیل حکومت خواهد زد. در این مورد هم نظیر همه احکام و دستورات الهی، مردم می‌توانند به اختیار خودشان آن را بپذیرند و اطاعت کنند و می‌توانند هم نافرمانی کرده، سرپیچی نمایند. البته مردم در طول تاریخ ملزم و مکلف بوده‌اند که به حاکمیت الهی و حکومت پیامبران و امامان تن دهند و حق حاکمیت آنان را به رسمیت شناخته و بپذیرند و اگر نپذیرند در پیشگاه خداوند گناه کار و معاقب خواهند بود (نادری قمی، ۷۴).

پیامبر اکرم(ص) با وجودی که در مکه از ابتدای بعثت تا هجرت به مدینه اصل مشروعیت را برای تشکیل حکومت داشتند، وقتی در مدینه اقدام به چنین کاری کردند که خواست عمومی مردم مدینه در بیعت با ایشان محقق شد (آیتی، ۱۸۱ به بعد).

در باب نقش مردم در حکومت اسلامی سه نظر وجود دارد:

۱- نظری که معتقد است اصل تشریح حکومت و حاکمیت فقه از طرف خدا و امام زمان(عج) است. تعیین شخص و مصداق آن هم باید به نوعی به امام زمان(عج) انتساب پیدا کند اما تحقق عینی و استقرار حکومتش بستگی به قبول و پذیرش مردم دارد.

۲- نظری که معتقد است اصل مشروعیت حکومت و حاکمیت فقیه در زمان غیبت به نصب امام از طرف خدا و امام زمان(عج) است اما تعیین شخص آن و همچنین تحقق و استقرار حکومتش بسته به رأی و انتخاب مردم است.

۳- نظری که به صورت یک احتمال مطرح شده که بگوییم در زمان غیبت امام زمان(عج) حتی اصل مشروعیت فقیه و حکومتش نیز منوط به پذیرش و قبول مردم است (نادری قمی، ۷۰).

در سیستم حقوقی اسلام، قواعد حقوقی به جعل و اعتبار الهی مشروعیت پیدا می‌کند. دستورات الهی براساس واقعیات جهان هستی و واقعیت انسان، و نیز مصالح و مفاسد نفس الامری در جهت رسیدن به کمال مطلوب حقیقی او است واقعیات، مصالح و





مفاسدی که جز خداوند خالق هستی و انسان، کسی بر آنها آگاهی کامل ندارد به همین جهت جعل قانون هم اختصاص به او دارد.

از نگاه اسلام، هر قاعده و قانونی که منطبق بر اراده مطلق حاکم بر جهان و انسان، یعنی اراده خداوند باشد، مشروع محسوب می‌شود اگر چه مورد قبول دولت و مردم قرار نگیرد و بر عکس قاعده و قانونی که با اراده الهی ناسازگار باشد از مشروعیت بی بهره است، هر چند مورد پذیرش دولت و مردم باشد (دانش پژوه، ۲۲)

همه جهان هستی ملک خداوند است و او مالک، حقیقی همه آنها است: «فَأَنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (نساء، ۱۳۱) «پس هر آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن خداست.» اسلام به دستگاه حکومتی مشروع اجازه داده است در حوزه «منطقه الفراغ» قوانین لازم را در چارچوب مبانی ارزشی اسلامی وضع کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱، ۲۷۹).

مشارکت سیاسی حق و تکلیف

اسلام از جمله مکاتبی است که بر مشارکت سیاسی تأکید شایانی دارد. در حکومت دینی نه تنها مشارکت سیاسی یک تکلیف شرعی است بلکه تمام مسلمانان موظف به نظارت مستمر هستند و مسئله «النصیحه لائمة المسلمین» (کلینی، ۲، ۲۵۸) یکی از وظایف مسلمانان شمرده شده است.

از دیدگاه اسلام، انسان بی رهبر و جامعه بی دولت دچار گمراهی و سرگستگی شده و نصیب گرگان خواهد شد.

امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید: «فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْعَمَمِ لِلذُّبِّ» (نهج البلاغه، خ ۱۲۷) انسان تنها بهره شیطان است چنانکه گوسفند تک رو طعمه گرگ.

امیرمؤمنان علی(ع) در مورد تحقق امامت می‌فرماید:

وَلَعَمْرِي لَأَنْ كَانَتْ الْأِمَامَةُ لَا تَنْعَقِدُ حَتَّى يَخْضُرَهَا عَامَهُ النَّاسُ فَمَا إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ وَ لَكِنْ أَهْلِهَا يَحْكُمُونَ عَلَى مَنْ غَابَ عَنْهَا ثُمَّ لَيْسَ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَرْجِعَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَخْتَارَ. سوگند به جانم که امامت منعقد نمی‌شود تا این که همه مردم حضور یابند و بیعت نمایند. پیداست که برای چنین کاری راه عملی وجود ندارد و لکن آنها که اهل نظر و تشخیص هستند قضاوت و انتخاب می‌کنند و انتخاب آنها حکمی درباره غایبان خواهد بود و از آن پس دیگر آنها که حاضر بودند حق رجوع دارند و نه آنها که غایب بوده‌اند (همان، خطبه ۱۷۳).

حکومت اسلامی یک حکومت صددرصد مکتبی است و ضوابط مکتب در تمام زوایای آن حاکم است اما در عین حال نباید نظام اسلامی را از مردم جدا دانست بلکه این نظام یک نظام کاملاً مردمی است که نه تنها آرای عمومی بلکه دل‌های مردم را در قبضه خود دارد و قوت حکومت و امام بستگی به همراهی مردم دارد.

از آنجایی که اسلام مجموعه کاملی است که نه تنها کلیه احکام اجتماعی آن، بلکه بسیاری از احکام فردی نیز بدون برخورداری از جنبه‌های سیاسی قابل طرح نیست. می‌توان گفت که اساساً تحقق بسیاری از احکام فقهی اسلام بدون داشتن یک نظام، امکان پذیر نیست. کما این که احساس مسئولیت در کلیه امور مربوط به سیاست و حکومت و جریان‌های اجتماعی بر یک مسلمان واجب شرعی است. به عبارت دیگر مشارکت یک مسلمان در مسائل سیاسی اجتماعی صرفاً به واسطه انگیزه‌های فردی خودش و یا به خاطر تأمین منافع شخصی‌اش نیست. بلکه یک مسلمان در راستای تکالیف شرعی و پایبندی به دستورات اسلام بر خود لازم می‌داند که در ارتباط با قضایای اجتماعی مشارکت فعال داشته باشد.

روایات بسیاری بر ضرورت حضور مستمر امت اسلامی در صحنه‌های سیاسی دلالت دارد و یکایک امت اسلامی را در قبال کل امت اسلام دارای مسئولیتی عظیم می‌داند که گویا هر یک از افراد جامعه زمامدار جامعه می‌باشد: *كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ* (ورام، ۶).

در جامعه اسلامی که همه مردم یا حداقل اکثریت آنان، بصورت آگاهانه و آزادانه مکتب اسلام را به عنوان آئین زندگی فردی و اجتماعی خویش برگزیده‌اند، از سوی مردم عالی‌ترین مشارکت تحقق پذیرفته است. در اینجا صرفاً اعتقادات قلبی و باورهای باطنی مطرح است و نه چیز دیگر، و از سوی دیگر پذیرش مکتب اسلام از سوی مردم یک جامعه، در حقیقت بیانگر نوعی قرارداد اجتماعی است و مفهومی است که مردم آن جامعه می‌خواهند که اداره جامعه در کلیه شؤون براساس اسلام باشد و همه نهادهای اجتماعی بر مبنای تعالیم اسلام بوجود آید و خواست مکتب مقدم بر خواست آنان باشد و جامعه در کلیه تصمیم‌گیریها ملتزم به ضوابط مکتب باشد. همان گونه که حاکم اسلامی با نصب از جانب خدا (نصب خاص یا عام) مشروعیت الهی و مکتبی پیدا می‌کند چون می‌خواهد بر مردم حکومت نماید در این میان به مقبولیت مردمی نیز نیاز دارد. زیرا این





مقبولیت مردمی بوسیله مشارکت مردم جهت قبول رهبری حاکم اسلامی باعث تحقق عینی حکومت خواهد شد. خواه این مشارکت از طریق بیعت باشد و یا هر طریق دیگری که حضور مردم را در برداشته باشد (کواکبیان، ۷۰-۶۴).

در واقع مردم با مشارکت سیاسی و حضور در انتخابات با حاکم اسلامی بیعت می کنند که نظام اسلامی را برپا کنند. اصولاً بیعت در مواردی به کار می رود که از جانب مقام والایی در رابطه با امر مهمی پیشنهاد می شود که به همراهی و یاری بیعت کنندگان نیازمند باشد تا امکانات خود را در اختیار او بگذارند و در تحقق یافتن آن امر مهم بکوشند. (معرفت، ۸۲).

بیعت از نظر عرف و شرع تعهدی است واجب الوفا که شرافت و کرامت انسانیت، التزام به آن را ایجاب می کند. این خود یک تعهد شرعی است که لزوم آن در عرف، مسلم بوده و شرع آن را امضاء و تنفیذ نموده و نقض عهد از دیدگاه عقل و شرع، گناه به شمار می رود. (همان).

به طور کلی باید گفت مشارکت سیاسی از یک جهت حقی است که به شهروندان داده شده تا به موجب آن اراده و نیروی خود را جهت مشارکت در حاکمیت به کار گیرند و از طرف دیگر، شهروندان مسلمان مکلف به برپایی حکومت دینی و نظارت مستمر بر اعمال حاکمان هستند. به عبارت دیگر از یک طرف اگر حق هر مسلمانی است که در تعیین سرنوشت خود دخالت داشته باشد، از طرف دیگر برای او تکلیف آور است که از حکومت دینی و برقراری قسط و عدل دفاع نماید.

از امام صادق (ع) روایت شده است: «وَمَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ فِي رَقَبَتِهِ بَيْعَةٌ لِإِمَامٍ، مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً، وَ لَا يَغْدُرُ النَّاسُ حَتَّى يَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ» (کلینی، ۴۰۵، ۱) هر که در گردن خود بیعت با امام وقت را نداشته باشد همانند دوران جاهلیت خواهد مرد، و پذیرفته نیست عذر کسی تا امام خویش را بشناسد.

با توجه به نصوص دینی، می توان ادعا کرد که کفه تکلیف سنگین تر از کفه حق است، چرا که برقراری حکومت اسلامی و به فعلیت درآوردن احکام سیاسی و اجتماعی دین، وظیفه و تکلیف هر مسلمان است که در حال حاضر جز با برپایی حکومت، میسر نخواهد بود.

بنابراین تفاوتی که در بحث مشارکت سیاسی بین حکومت مردم سالاری دینی (اسلامی) با حکومت مردم سالار وجود دارد این است که در حکومت مردم سالاری دینی

شهروندان مسلمان بر خود لازم می‌دانند که با برپایی حکومت و تقویت آن در راستای اجرای احکام شرعی سهیم باشند. در غیر این صورت جامعه به سوی هرج و مرج رفتن و موجب اختلال نظام خواهد شد. واضح است که حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی بوده و بی‌نظمی و پریشانی امور مسلمانان شرعاً و عرفاً نکوهیده و ناپسند است.

نتیجه:

نظام جمهوری اسلامی ایران که از احکام نورانی اسلام الهام گرفته است، حکومت را برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نمی‌داند بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر می‌داند که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی بگشاید.

در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است براساس تلقی مکتبی، صالحان عهده دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند و این امر جز در گرو مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه نمی‌تواند باشد. با توجه به این جهت، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران زمینه چنین مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیریهای سیاسی و سرنوشت ساز برای همه افراد اجتماع فراهم ساخته است.

در حاکمیت دینی حضور مردم در صحنه انتخابات و مشارکت سیاسی آنان یک نقش تزیینی نیست. در عین حال که حضور و شرکت در انتخابات طبعاً نشان دهنده نوعی حمایت و پشتیبانی از نظام حاکم است، ولی رأی مردم نقش دارد و مردم در چارچوب احکام اسلام تصمیم‌گیرنده اصلی هستند. در اصل ۵۶ قانون اساسی آمده است که حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست، و هم‌او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخت است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند و یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد.

با توجه به انواع مشارکت سیاسی، مشارکتی که منجر به انتخاب حاکمان می‌شود از یک جهت حقی است که به شهروندان داده شده است تا به موجب آن اراده و نیروی خود را جهت مشارکت در حاکمیت به کارگیرند و از سوی دیگر چون بین حق و تکلیف



ملازمه وجود دارد، تکلیفی بر شهروندان است که با برپایی حکومت و تقویت آن در راستای اجرای احکام شرعی تلاش نمایند. چرا که اجرای احکام شریعت جز از طریق برپایی حکومت میسر نخواهد شد.

منابع

- قران مجید

- نهج البلاغه

- آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ اسلام، تهران: ۱۳۶۶.
- ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی سیاست، انتشارات توس، چاپ سوم، تهران:
- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.
- امامی، سیدحسن، حقوق مدنی، کتابفروشی اسلامیة، تهران:
- بابائی، علی و آقایی، بهمن، فرهنگ علوم سیاسی، نشر ویس، تهران: ۱۳۶۵.
- بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، نشر مبعاد، تهران:
- بشیریه، حسین، جامعه شناسی سیاسی، چاپ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۲.
- بصیرنیا، غلامرضا، نسبت دموکراسی با مکتبهای سیاسی، نشر معارف، ۱۳۸۱.
- پاسارگاد، بهاء الدین، مکتبهای سیاسی، تهران: اقبال، بی تا.
- حیدر پور، البرز، مقدمه علم حقوق، انتشارات مهزیار، اهواز: ۱۳۸۱.
- خمینی، روح الله. ولایت فقیه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: ۱۳۷۳ ش
- خمینی، روح الله. کشف الاسرار. انتشارات پیام اسلام. قم: بی تا.
- خمینی، روح الله. صحیفه نور
- جعفری، محمدتقی. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه،
- خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، قم: بی تا.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، سازمان چاپ لغت نامه، تهران، بی تا.
- ربانی گلپایگانی، علی، دین و دولت، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
- ژان ژاک روسو، کتاب سوم قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، تهران:
- طاهری، ابوالقاسم، تاریخ اندیشه های سیاسی در غرب، نشر قومس، تهران، ۱۳۷۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۳
- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- عمید زنجانی، عباسعلی، اندیشه سیاسی اسلام، تهران: اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.



- عنایت، حمید، **اندیشه‌های سیاسی در اسلام**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، شرکت سهامی انتشار خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲.
- فیض، علیرضا، **مبادی فقه و اصول**، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- کاتوزیان، ناصر، **مقدمه علم حقوق**، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۲.
- کدیور، محسن، **حقوق بشر و روشنفکری دینی**، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۸.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، **الکافی**، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۱ ه. ش.
- کواکبیان، مصطفی، **دموکراسی در نظام ولایت فقیه**، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- ماوردی، ابوالحسن، **الاحکام السلطانیه**، چاپ مصر، ط ۱ باب اول.
- محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، بخش مدنی، سمت، تهران، ۱۳۷۴.
- مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳.
- مدنی، سید جلال، **مبانی و کلیات علوم سیاسی**، تهران: چاپ اسلامی.
- مطهری، مرتضی، **سیری در نهج البلاغه**، نشر صدرا، قم، چاپ دهم، ۱۳۷۲.
- مصباح یزدی، محمد تقی، **کاوشها و چالش‌ها**، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۷۹.
- مصباح یزدی، محمد تقی، **پرسش‌ها و پاسخ‌ها**، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی، **نظریه سیاسی اسلام**، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۸.
- معرفت، محمد هادی، **ولایت فقیه**، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۷۷.
- نادری قمی، محمد مهدی، **نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه**، انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
- نوروزی، محمد جواد، **فلسفه سیاست**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نوروزی خیابانی، مهدی، **فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- نوروزی، محمد جواد، **فلسفه سیاست**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
- واعظی، احمد، **حکومت دینی**، نشر مرصاد، قم، ۱۳۷۸.

