

نظریه سیاسی قرآن پیرامون مشروعیت حکومت در عصر غیبت (با تأکید بر تفاسیر معاصر شیعه) علی آقاجانی^۱

چکیده:

مقاله تلاش دارد تا با روش تفسیر اجتهادی موضوعی به واکاوی مسأله مشروعیت حکومت در قرآن در زمان غیبت پرداخته و انظار تفاسیر معاصر را نیز در ذیل آن بررسی نماید. در این جهت مقاله در صدد تقویت نظریه مشروعیت دو پایه یا مشروعیت الهی مردمی است. بدین معنا که رضایت و رأی مردم را در شرعیت و مشروعیت اعمال حاکمیت و انتخاب و تداوم رهبری ولی شرعی و فقیه دارای شرایط در عصر غیبت از نظر قرآن دخیل و مؤثر می‌شناسد. بر این اساس به برخی از آیات استدلال می‌شود. اطلاق آیات شورا (آیات ۳۸ شوری و ۱۵۹ آل عمران) و مشروعیت شورا در ایجاد و تصدی حکومت، آیات خلافت انسان (آیه ۳۰ بقره) و جانشینی نوع انسان از خدا، آیه وفای به عقد (مائده: ۱) در امور سیاسی، آیه امانت (آیه ۵۸ نساء) مبنی بر خطاب آن به مردم و حکومت به مثابه امانت و آیات دال بر توجه خطابات تکالیف عمومی به مردم که به نحوی با تقریب‌ها و تقریرهای گوناگون بر نظریه برگزیده تطبیق می‌گردند عمده دلایل نظریه است. در این راستا برخی دیدگاه‌های تفاسیر معاصر شیعه در تأیید آن و برخی انظار مخالف در جهت نقد آنها مطرح می‌گردد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، مشروعیت الهی مردمی، عصر غیبت، تفاسیر معاصر شیعه، آیات شورا

مقدمه:

مشروعیت یکی از موضوعات مهم در عرصه سیاست است که نیازمند باز تفسیر آن در دستگاه فکری قرآن است. امری که در راهبری حکومت دینی در عصر غیبت و تعیین کنش سیاسی آن تأثیر گذار است. قرآن مهم‌ترین منبع و مصدر دینی است که می‌توان این مطالعه تحلیلی را در آن سامان داد. بر این پایه پرسش اصلی پژوهش چیستی و ابعاد مشروعیت سیاسی حکومت در قرآن در عصر غیبت است. مشروعیت به سه صورت مشروعیت الهی، مردمی و الهی مردمی قابل تصور است که فرضیه مقاله تقویت رویکرد سوم به معنای جزئیت و شرطیت رضایت مردم در اعمال حکومت به همراه تعیین ویژگی‌های حاکم از سوی شارع است.

۱. مفاهیم:

۱. تعریف مشروعیت در لغت و اصطلاح:

مشروعیت در لغت: در فارسی مشروعیت مصدر جعلی (مصدر صناعی) از کلمه مشروع می‌باشد؛ برای یافتن این معنی باید به واژه‌های «مشروع» و «مشروع» رجوع نماییم. در معنای مشروع آمده است: آنچه موافق و مطابق شرع باشد. (معین، ۱۳۶۳: ۴۱)

در عربی به جای واژه «مشروعیت» از کلمه‌ی «شرعیت» استفاده می‌شود. (مجمع اللغات، ۱۳۷۴: ۸۴۸) بر این اساس از حیث لغوی، مشروعیت مصدر جعلی از ریشه عربی «ش ر ع» است و به معنای قانونی تقنین، مشروع، قانونی بودن امری را اعلام کردن و بجهای را حلال زاده معرفی کردن است. واژه فرنگی آن (Legitimacy) است

۱. دانشگاه باقرالعلوم (ع)، aqajaniqanad@gmail.com

که معانی زیر برای آن به کار برده می‌شود. درستی، برحق بودن، حقانیت، قانونی بودن. (آریان پور کاشانی و منوچهر آریان پور کاشانی، ۱۳۶۳: ۴۱۹) روایی، حلالیت، حلال زادگی، مشروعیت. (حییم، ۱۳۷۶: ۵۶۹) این لغت در مفهوم به معنای اعتبار (Validity) و حقانیت (Rightfulness) نزدیک تر است. (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۹۹)

مشروعیت در اصطلاح: در اصطلاح، رویکردهای مختلفی در تعریف و تحدید مشروعیت وجود دارد. غصب (Usurpation) نقطه مقابل مشروعیت از جمله مفاهیمی است که با مفهوم مشروعیت تولد یافته است. (شجاعی زند، همان، ۵۱) بر این اساس مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسانها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت. (فیرحی، ۱۳۸۱، ۱)

صادق لاریجانی با رد مشروعیت به معنای شرعی بودن، یا قانونی بودن و یا مقبولیت داشتن معتقد است مسأله مشروعیت در واقع مسأله حق است. چه حکومتی دارای حق حکم راندن است؟ این حق به وضوح با مسأله دیگری پیوند می‌خورد که چرا باید شهروندان از حکومتی پیروی کنند؟ (لاریجانی، ش ۳، ۱۰) علیرضا صدرا معتقد است مراد از مشروعیت اعم از شرعیت بوده و شامل حقانیت، عقلانیت و مقبولیت و حتی کارآمدی سیاسی نیز می‌باشد. (صدرا، ۱۳۸۷، ۱۲۵ و ۱۲۶)

بر این اساس از نظر تحقیق به نظر می‌رسد که پرسش از مشروعیت پرسش از منشا حقانیت حکمرانی حاکمان و علت پیروی و تبعیت شهروندان از حاکمان است.

۲. چارچوب نظری

تفسیر در لغت و اصطلاح:

از نظر لغت تفسیر از ریشه «فسر» مصدر باب تفعیل است و لغت شناسان؛ معانی متعددی برای این واژه بر شمرده اند که برخی از آنها عبارتند از: کشف مراد از لفظ مشکل (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق. ج ۵، ۵۵؛ زبیدی، ۳۴۹)؛ کشف معنای لفظ و اظهار آن (فراهیدی، ۱۴۱۰ ه.ق ج ۷: ۲۴۷)؛ بیان نمودن معنای سخن (ابن فارس، ۱۴۰۴ ه.ق ج ۴: ۵۰۴)؛ بیان و تشریح معنا و لفظ آیات قرآن (معین، ۱۳۶۳، ذیل واژه تفسیر) از لحاظ اصطلاحی تفسیر بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است. (بابایی، ۱۳۷۹: ۲۴-۲۳؛ بابایی، ۱۳۹۴، ۱۱) همچنین پاره ای دیگر نیز بر همین رأیند. (رضایی، ۱۳۸۵: ۲۳) به نظر می‌رسد که دیدگاه بابایی به نسبت سایر تعاریف کامل تر و جامع تر است.

تفسیر اجتهادی موضوعی و تعریف آن

تفسیر اجتهادی تفسیری است که در آن برای آشکار شدن معانی آیات، نوعی اجتهاد و تلاش علمی مناسب صورت گرفته است. (بابایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۵) که به دو شکل ترتیبی و موضوعی قابل تقسیم بندی است. موضوع مورد بحث پژوهش یعنی مسأله مشروعیت از عناوین و مصادیق تفسیر موضوعی است. درباره تفسیر موضوعی، تعاریف مختلفی مطرح شده است. تفسیر موضوعی به لحاظ ماهیت تفسیری اجتهادی به شمار می‌رود. سید محمدباقر صدر در تبیین تفسیر موضوعی بر آن است که در این روش مفسر آیات قرآن را آیه به آیه همانند تجزیه‌ای بررسی نمی‌کند بلکه مفسر می‌کوشد تحقیقات خود را روی یک موضوع از موضوعات زندگی، ایدئولوژیکی یا اجتماعی یا جهان بینی که قرآن متعرض آن شده متمرکز سازد و آن را تبیین و تحقیق و مطالعه نماید. (صدر، بی تا، ۱۲: ۱۳۹۹. حکیم، ۱۳۷۸: ۳۶۸-۳۶۳) سید محمد باقر حکیم نیز بر دیدگاه استاد خود شهید صدر است. در این دو تعریف معیار اشتراک موضوعات روشن نیست.

برخی دیگر آن را این گونه تعریف کرده‌اند، «علمی که درباره قضایای قرآنی که از لحاظ معنایا غایت با هم

متحدند بحث می‌کند. از طریق گردآوری آیات متفرقه و تأمل در آنها با روش مخصوص و با شروط خاص برای بیان آیات و استخراج عناصر قرآن و ربط آیات با یکدیگر. (عبدالستار، ۱۴۱۸ ق) تعاریف مختلف دیگری نیز صورت گرفته است. (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱:۱۱، مسلم، ۱۴۲۱ ق: ۱۶)

تعریف مختار پژوهش چنین است «کوششی است بشری در فهم روشمند نظر قرآن در سایه گردآوری مبتنی بر تئوری آیات پیرامون مسائل و موضوعات زنده علمی و نظری بر خاسته از معارف بشری که انتظار می‌رود قرآن سخن حقی در آن خصوص داشته باشد.» (جلیلی، ۱۳۷۲: ۱۷۰) البته چنان چه در این تعریف پس از عبارت بر خاسته از معارف بشری، عبارت "که از لحاظ معنای غایت با هم متحدند" اضافه گردد تعریف جامع تری به دست می‌آید.

۳. دلایل قرآنی نظریه مشروعیت الهی - مردمی در عصر غیبت:

یکم. آیات مشورت:

۱. اطلاق آیه و امرهم شوری بینهم (۳۸ شوری)

والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم و ممارزقناهم ینفقون.

۲. آیه ۱۵۹ سوره آل عمران:

فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضتوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین.

استدلال به این آیه نیازمند اثبات اموری است از جمله این که آیه به اطلاق خود شامل گزینش حاکم هم می‌شود و تنها در صدد شیوهی تصمیم‌گیری‌های حکومتی نیست و شامل امور حکومتی کلان می‌گردد. آیه دال بر انشا به صیغه اخبار است. معارضی جهت اثبات دلالت آن وجود ندارد و مشاورین همه امت اسلامی هستند و لازمه مشاوره پذیرش رأی اکثریت است.

۱. منظور سیاسی از امر: در این که منظور از امر چه می‌تواند باشد تقریباً تمامی یا اکثریت قریب به اتفاق تفاسیر معاصر شیعه معنای آن را عام و شامل امور سیاسی و اجتماعی مهم شمرده‌اند. تفسیر کاشف، (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶، ص ۵۲۹) من وحی القرآن، (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۰، ص ۱۹۲) تقریب القرآن، (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۵، ص ۳۷) مفاهیم القرآن، (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۰) و از این جمله‌اند. بنابراین مراد از امر امور حکومتی و اجتماعی مهم نیز می‌باشد. ضمن آن که در مقام دفع شبهه مشورت در جنگ، می‌توان به قاعده الغای خصوصیت و تنقیح مناط تمسک کرد و عمومیت ایه را به دست آورد.

۲. آیات، اطلاق بر ایجاد و دوام حکومت دارد: که دارای دو بخش مشروعیت شورا در ایجاد و تصدی و مشروعیت شورا در اعمال و تداوم حکومت است.

الف. مشروعیت شورا در ایجاد و تصدی حکومت: مهم‌ترین بحث در استناد به آیه درباره مشروعیت الهی مردمی در بر گیرندگی آیه نسبت به ایجاد و تصدی حکومت در عصر غیبت است. برخی نگاه کاملاً یکپارچه و یکنواختی به حکومت در عصر معصومین و غیبت معصوم داشته و تفکیکی قائل نمی‌شوند. بر این پایه بر آنند که چون شورا در عصر معصوم و عصر نزول کاربردی در ایجاد و تصدی حکومت نداشته در عصر غیبت نیز چنین کاربردی ندارد. (حائری، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۶)

محمد تقی مصباح یزدی از زاویه دیگری بر آن است در زمینه تعیین حاکم نیز نظر شورا و مردم تعیین‌کننده نیست. زیرا ولایت بر انسان‌ها اصالتاً مختص خدای متعال است و بنابراین هموست که حق تفویض ولایت به

دیگری را دارد نه مردم که بر خودشان نیز ولایت ندارند. رأی مثبت همه یا بیشتر مردم به ولایت و حکومت یک شخص، به حاکمیت وی اعتبار و ارزش شرعی نمی بخشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۰۷-۳۰۶)

در برخی تفاسیر معاصر نیز این نگاه قوی است. در حالی که نسبت به دوره معصوم ایرادی نیست و حکومت او بنا به باور درست شیعه امرالله است و امر الناس نیست که تمام تفاسیر نیز بر این نظرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۱۵۹-۱۵۸.. سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۲۹) بر این اساس در پاسخ می‌توان گفت که منظور اگر آن است که با وجود نص، مجالی برای شورا نیست امری درست است. اما اگر منظور آن است که آیه اشاره به مدلول خاص دارد امری قرین به صحت نیست. زیرا مدلول آیه عام است و وجود برخی مصادیق در زمان نزول و عدم وجود پاره ای مصادیق دیگر لطمه ای به عمومیت مدلول نمی زند.

اشکال دیگر در واقع تقریر دیگری از نگاه و اشکال نخست است و بازتاب شورا هراسی با توجه به برخی تجارب تلخ تاریخی مانند سقیفه و شورای خلیفه دوم است. این اشکال بر آن است که احتمال این که پیامبر اکرم(ص) برای جانشینی پس از خود به شورا اعتماد کرده باشد وجود ندارد چرا که اگر چنین بود ناچار آن را بیان می کرد و به این آیه اکتفا نمی کرد. (حائری، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۸-۵۶) این در حالی است که در دیدگاه مقابل نیز خصوصیات منصب حاکم و دیگر مشخصات مشخص نیست. از دیگر سو، عدم پذیرش شورا در مشروعیت امام منصوص امری پذیرفته است ولی عمل اهل سنت منطبق بر عقیده نبوده است.

اما حسینعلی منتظری بر آن است که ظاهر از آیه شریفه ثبوت ولایت از طریق مشورت است. بنابراین که مراد مشورت در تصدی اصل ولایت باشد نه مشورت در اعمال ولایت. وی در پاسخ به این نظر که ولایت امر مردم نیست بلکه امر خداست بر آن است که می‌تواند امری از یک جهت امر الهی و عهد خدا و از جهت دیگر امر امت باشد. وی در پاسخ به این که مشورت در امور ولایی و نه اصل ولایت است. بر آن است که اطلاق آیه مطلوبیت مشورت در اصل ولایت و فروع دارد و علم به مقصود در آیه دیگر موجب رفع از اطلاق این آیه نمی شود. (منتظری، ۱۴۰۹ ق، ج ص: ۳۲-۵۰) البته این دیدگاه را در عصر عبیت می‌توان پذیرفت و عصر معصوم استثنای از آن است.

مطهری هم میان زمان حضور امام و عدم حضور امام تفکیک قائل شده است و معتقد است که امر حکومت در زمان حضور امام به صورت شورایی معنا ندارد اما در زمان عدم حضور امام کسی بحثی ندارد. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۷۷۲) امام خمینی(ره) نیز در بعضی از اظهارنظرهای فقهی، تولی امور مسلمین را مبتنی بر رأی اکثریت دانسته اند. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۴۵۹)

ب. مشروعیت دوام و اعمال حکومت: درباره مشروعیت دوام و اعمال حکومت بر اساس شورا نیز اگرچه دیدگاه‌ها مختلف است که در ذیل ماهیت شورا بدان خواهیم پرداخت اما تقریباً اکثر قاطع تفاسیر در عصر غیبت مشورت و شورا را لازم می‌دانند اما در لزوم و وجوب التزام به شورا اختلاف است که تحقیق به لزوم آن اعتقاد دارد و در ذیل ماهیت شورا به تقریر و تبیین و دفاع از آن می‌پردازد. البته تفسیر نمونه آیه و شاورهم فی الامر را اشاره به عدم پذیرش رأی اکثریت در تصمیمات مهم حکومتی و آیه ۳۸ شوری (و امرهم شوری بینهم) را ظاهراً اشاره به پذیرش رأی اکثریت در تصمیمات مهم حکومتی می‌داند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ح ۱۵، ص ۴۶۰-۴۵۹)

۳. ماهیت شورا: منظور از ماهیت شورا آن است که عمل به نتیجه شورا واجب است یا واجب و لازم نیست. نکته ای که در آیات مرتبط با بحث رأی اکثریت است وجوب یا عدم وجوب؛ الزام یا عدم الزام عمل به رأی اکثریت است. در باره مشورت و عمل بدان سه دیدگاه در تفاسیر معاصر شیعه قابل رصد است. برخی مشورت و عمل به

نتیجه اش را غیر لازم و واجب و یک حق محسوب می‌دارند. برخی آن را حتی بر پیامبر واجب می‌شمردند و پاره ای برآنند که مشورت واجب است اما عمل به نتیجه آن واجب و لازم نیست. این تقسیم‌بندی در برخی تفاسیر نیز دیده می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۶۵)

از دیدگاه تحقیق با وجود موانع سخت و نظر اکثر مفسرین که مشورت بر پیامبر را غیر الزامی دانسته اند می‌توان از الزامی بودن عمل به نتیجه قاطعی که از مشورت حاصل می‌شود توسط پیامبر سخن گفت. چنان چه برخی تفاسیر نیز بر این نظرنند و امر غریبی نیست. اما اگر در مورد معصوم محل اشکال قلمداد شود در مورد حاکم اسلامی غیر معصوم حتمی است.

۱. بسیاری از تفاسیر هم مشورت و هم عمل به نتیجه مشورت را که عادتاً منطبق بر رای اکثریت است را برای پیامبر غیر واجب بلکه امری نیکو شمرده‌اند. بخش قابل ملاحظه‌ای از این تفاسیر آن را به دوران غیر معصوم نیز تسری داده‌اند.

در میان تفاسیر، آلاء الرحمن (تفسیر آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۳۶۲) ارشاد الاذهان، (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۶) اطیب البیان (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۴۱۰-۴۰۹) انوار درخشان (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۴۴) البلاغ. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۱) تقریب القرآن (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۱۱) و الفرقان نیز بر همین رأیند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۶۱)

۲. پاره ای از تفاسیر در رابطه رسول گرامی اسلام ظاهراً برآنند که مشورت پیامبر با امت امری لازم است اما تصمیم‌گیری با ایشان است. این گروه عبارت فاذا عزم فتوکل علی الله را دال بر اختیار تصمیم‌نهایی می‌شمردند. این تفاسیر علی‌الظاهر این رویکرد را به دوره غیبت نیز تسری می‌دهند. مفاهیم القرآن، (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۲۹) من وحی القرآن (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۴۷-۳۴۴) بر این نظرنند. تفسیر تسنیم، یکی از تفاسیری است که به نظر می‌رسد بر این رای است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۱۳۴-۱۳۵)

البته تسنیم نسبت به دوره غیبت معصوم قائل به تفصیل است. تسنیم بر آن است کارهای کلان مملکت برای غیر معصوم بدون مشورت به سامان نمی‌رسد و در چنین مواردی مشورت واجب است. چون «ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب». نیز در موردی که بدون مشورت فتنه‌ای رخ می‌دهد تحصیل آن لازم است و گرنه از آیه مزبور بیش از رجحان فی الجملة فهمیده نمی‌شود. (همان، ص ۱۵۳)

۳. دسته ای از تفاسیر و مفسران آیه، برآنند که هم اصل مشورت و هم تقید به نتیجه مشورت که طبیعتاً مبتنی بر رای اکثریت است بر پیامبر لازم است. از این رو به طریق اولی بر حاکمان غیر معصوم نیز لازم است. پرتوی از قرآن درباره عزم برآن است که تفریع بر شاورهم فی الامر است. بدین صورت که چون در مشاوره رأی برانجام کاری قرار گرفت باید عزم کنی و تصمیم قاطع بگیری و نیز شک و تردید به خود راه ندهی و توکل به خدا کنی چون پس از مشورت و عزم امور و انجام آن به هر صورت از اختیار و اراده انسان بیرون می‌رود و در مجرای مشیت الهی واقع می‌شود. (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۳۹۸)

تفسیر روشن (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۱۶) توابع مشورت را جلب عطفوت، اضافه شدن آگاهی و بصیرت، انتخاب مطلوب تر، حصول قاطعیت و رفع اضطراب می‌داند و برآن است که رسول اکرم (ص) موظف شده بودند تا این نتایج را به دست آورند. تفسیر روشن مشاوره در وظایف شخص معلوم و در احکام الهی را استثنا کرده و امور اجتماعی که مبتنی بر تشخیص مردم و صلاح دید آن هاست و در حکومت ها و تصویب قوانین مملکتی صورت خارجی دارد را موضوع آن می‌انگارد. (همان، ص ۱۱۷)

بر این اساس دیدگاه تحقیق بیشتر متناسب با نظر سوم حداقل درباره غیر معصوم است. می‌توان گفت که مجموع سیاق، به نوعی بر وجوب و لزوم دلالت دارد چرا که پرهیز از گناهان کبیره و اقامه نماز از واجبات دین است. از سوی دیگر با آن که توکل و انفاق مصادیق واجب و مستحبی دارند اما زندگی مؤمن عاری از آن دو نیست. این نکته که برخی گفته اند آیه به سه وصف اساسی واجب عبادی یعنی نماز واجب اقتصادی یعنی زکات و انفاق و واجب سیاسی یعنی شورا اشاره کرده است (قاضی زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳)، امری درست است. البته در جملات اسمیه از اصاله الاخبار و نه اصاله الانشاء می‌توان سخن گفت و حمل بر انشاء به قرینه نیاز دارد اما از آن جا که کلام کلام خداوند و در توصیف ویژگی‌های مؤمنین است، بیان کننده ویژگی‌هایی است که از لوازم ایمان بوده و بر مؤمنان واجب التحصیل است. این قرینه این امکان را می‌دهد که ظهور کلام از اخبار محض به انشاء در مقام اخبار تبدیل شود. نظیر این مطلب در موارد دیگر از سوی فقها استدلال شده است.

ظهور آیه شریفه بر الزام پیامبر به مشورت دلالت دارد زیرا طبق مسائل اصولی ظهور اطلاقی صیغه امر بر وجوب دلالت می‌کند به جز جایی که قرینه ای بر خلاف آن وجود داشته باشد. نکته ای که در آیه می‌تواند تقویت کننده احتمال استحباب و یا اباحه باشد آن است که مسأله مشورت با امت در سیاق امور استحبابی ذکر شده است چرا که در حکم قبلی یعنی عفو و استغفار پیامبر برای امت واجب نیست و ظهور سیاقی آیه نشانگر ظهور «و شاورهم» در استحباب می‌شود. در پاسخ می‌توان گفت که قرینه ای بر استحباب وجود ندارد و قرینه خارجه ای هم نداریم. بالعکس ظهور امر در آن دو دال بر وجوب است. ضمن آن که اگر ظهور سیاقی را بپذیریم باز ظهور لفظی بر ظهور سیاقی مقدم است. بر این نکته برخی تصریح کرده‌اند. (قاضی زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳)

در هر حال از دو گونه نظر پیرامون مشروعیت شورا در عصر غیبت می‌توان سخن گفت. دیدگاهی که شورا را مصدر مشروعیت حاکم در عصر غیبت نمی‌داند و در اداره امور نیز شورا را نهاد مشورتی و نه تصمیم گیر می‌انگارد. اما رویکرد دیگری شورا را در انتخاب حاکم در عصر غیبت مدخلیت داده و در تصمیم‌گیری پس از حکومت نیز آن را مصدر تصمیم‌گیری می‌شناسد.

به نظر می‌رسد در صورت وجود نص بر فردی چون امامان معصوم طبیعتاً دیگر جایی برای نقش آفرینی شورا در تعیین رهبر نمی‌ماند. اما در شورای پس از رهبری می‌توان از نقش تصمیم ساز شورا در موارد عرفی (جز جایی که دستوری از خدا و رسول باشد) حتی در زمان معصوم و نیز پس از آن سخن گفت. اما در عصر غیبت معصوم شورا می‌تواند نقش تصمیم ساز در انتخاب رهبری و شکل‌گیری حکومت نیز داشته باشد. البته ترکیب شورا در تصمیم‌گیری مسائل تخصصی می‌بایستی متناسب با تخصص و برخوردار از دیدگاه‌های متفاوت تخصصی باشد.

دوم. آیات خلافت انسان:

یکی دیگر از دلایل مشروعیت الهی مردمی دسته آیات مربوط به خلافت انسان است. بر این پایه خلافت الهی بشر تنها به بعد تکوین و احیا و بهره‌وری از زمین مربوط نمی‌شود، بلکه مستلزم امکان تصرف انسان در امور اجتماعی و حکومتی است. بدین دلیل در قرآن حکمرانی داود (ع) متفرع بر خلیفه بودن وی محسوب شده است. در قرآن لفظ خلیفه (۲ بار) خلافت (۴ بار) و خلفا (۳ بار) به کار برده شده است. این آیات عبارتند از:

بقره: ۳۰:

و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و...

در تفسیر آیه و پیش از آن که نسبت آن با نظریه مشروعیت الهی مردمی سنجدیده شود نخست می‌باید در مورد این که مراد از جانشینی چیست به بررسی و مذاقه پرداخت. در این باره چند دیدگاه وجود داد.

۱. **جاننشینی انسان از انسان های دیگر:** در میان تفاسیر معاصر آلاء الرحمان (تفسیر آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۸۳) و البلاغ (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۶) منظور از جاننشینی را جاننشینی از خلق سابق دانسته اند. الفرقان (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۱) و محمد تقی مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۲۲) نیز بر این دیدگاهند.

۲. **جاننشینی انسان از فرشتگان:** این نظر ظاهراً در میان تفاسیر معاصر شیعه طرفداری ندارد.

۳. **جانشین بودن نسل های انسان از یکدیگر:** این احتمال نیز قائل مشخصی در تفاسیر معاصر شیعه ندارد.

۴. **نمایندگی نوع انسان از خدا:** در این رهیافت، میزان، خلافت را جاننشینی انسان از خداوند بر روی زمین می داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص: ۱۱۶) تفسیر احسن الحدیث و تفسیر کاشف (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۸۰) و تقریب القرآن، (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۱۱۹) نیز آن را جاننشینی از خدا و نه انسان از انسانی دیگر می داند. (قریشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۱) تفسیر القرآن الکریم، مقصود از خلیفه را خلیفه از جانب خدا دانسته و منظور از آن را نوع انسان و نه شخص خاص آدم شماره کرده است. (تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۲۸) تفسیر روشن بر آن است که منظور خلافت در روی زمین از جانب پروردگار متعال است که بتواند مقامات و صفات او را نشان بدهد. (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۰) من وحی القرآن بر آن است که منظور از خلیفه جاننشینی نوع انسان از خدا است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۱۵) تفسیر نمونه بر آن است که منظور خلافت الهی و نمایندگی خدا در زمین است زیرا سؤال بعدی فرشتگان متناسب همین معنا است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۳)

منشور جاوید از خلافت انسان از خدا سخن گفته و خلافت از انسان های پیشین را نادرست می انگارد. این تفسیر موضوعی بر آن است که مقصود از خلافت از جانب خدا این است که او با وجود خدا و با صفات و کمالات خود، صفات و کمالات خدا و با فعل کار خود افعال خدا را ترسیم کند و آیه ایزدی گردد. این تفسیر بر آن است که تنها ما نیستیم که از خلافت آدم جاننشینی از جانب خدا را می فهمیم بلکه فرشتگان نیز همین معنا را درک کرده و زبان به سؤال گشودند. (سبحانی، تفسیر منشور جاوید، ج ۴، ص ۲۴۵-۲۴۶) تفسیر راهنما، مراد از خلافت را خلافت الهی دانسته و بر اساس آیه انسان را شایسته دست یابی به مقام خلافت الهی دانسته است. (تفسیر راهنما، ج ۱، ص ۹۰) اما وی در جای دیگری منظور از خلیفه را جنس انسان دانسته است. (همان، ج ۱۵، ص ۵۶۴ و همان ج ۲۱، ص ۱۳۱)

۵. **جاننشینی آدم (ع) از خدا:** تفسیر اثنی عشری مراد از خلیفه را آدم و ذریه او می داند. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۰۸) التفسیر لکتاب الله المنیر آیه را دلالت بر نبوت آدم (ع) دانسته است. (کریمی حویزی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۵۶) مخزن العرفان، از جاننشینی آدم و ذریه او نسبت به خداوند قلمداد می کند. (تفسیر مخزن العرفان، ج ۱، ص ۲۳۷) مقتنیات الدرر نیز بر همین رأی است. (حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۹)

۶. **جاننشینی انبیا و اولیا از خدا:** انوار درخشان بر آن است که خلیفه کسی است که همواره قیام به خلافت و نمایندگی از آفریدگار بر جامعه بشر خصوصاً و بر جامعهی ممکنات عموماً بنماید. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۹۹) اطیب البیان معنای خلافت را در این جا اعطای ولایت کلیه بر جمیع مخلوقات و وجوب اطاعت او در جمیع اوامر و نواهی شمرده است و آن را بر معصومان تطبیق داده است. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۰۲-۵۰۱) امام خمینی (ره) ظاهراً آیه را دلالت بر خلافت افراد متعین یعنی انبیا و اولیا دانسته اند. یعنی جاننشینی انبیا و

اولیا از خداوند که امر مجعول و اعتباری هم نیست. (خمینی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۶۶) مطهری در جایی بر آن است که منظور از خلیفه جانشین و حجت خداست. از مجموع کلام ایشان بر می آید که وی انسان کامل و افراد خاص را مصداق جانشین خدا می داند. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۷۹۵)

۷. تفاوت استخلاف جسمانی و روحانی: مواهب الرحمن دو دیدگاه استخلاف از نسل پیشین بشر و استخلاف از خداوند را بر می شمارد و آن گاه این نظر را مطرح می سازد که انسان دارای دو جهت جسمانی و روحانی است. از جهت جسمانی جانشین نسل پیشین انسان است اما از جهت معنوی و روحانی جانشین خداوند در روی زمین است. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۰)

۸. جانشینی همه انسان ها اعم از مؤمن و کافر به نحو مشکک: تفسیر تسنیم در پاسخ به این که مراد از خلیفه چه کسی است بر آن است که همه انسان ها اعم از مؤمن و کافر به نحو مشکک جانشین خداوندند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۹-۴۰)

این تفسیر معتقد است که عناد و کفر انسان معاند و کافر ملازمه ای با عدم سنخیت بین نوع انسان و خداوند ندارد زیرا او نیز حتی از علم و عقل و امکانات بالقوه و بالفعل برخوردار است که بر هیچ موجود دیگری حتی فرشتگان مشاهده نمی شود. (همان، ج ۳، ص ۴۷)

بدین ترتیب مشخص گردید که اکثریت قاطعی از تفاسیر نوع انسان را خلیفه و جانشین خدا بر زمین دانسته اند که این دیدگاه به صواب نزدیک تر است. زیرا اعتراض فرشتگان نیز به جانشین خدا بودن انسان باز می گشت. و گرنه جانشینی نسل های پیشین یا انسان های پیشین موضوعی نیست که اعتراض برانگیزد آن هم اعتراض فرشتگان را. هم چنین اسمیه و نه فعلیه بودن جمله «انی جاعل فی الارض خلیفه» و صفت مشبیه بودن جاعل دلیل بر استمرار وجود خلیفه الله می باشد. اگر جمله فعلیه می بود مانند آیه «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض» (ص: ۲۶) آن گاه جعل شخصی و نه نوعی می گردید حال آن که اسمیه بودن در این ایه دلالت بر نوعی بودن خلافت دارد. همان گونه که تفسیر تسنیم نیز بدین نکته اشعار دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۷-۳۶)

در میان این انظار نیز به نظر می رسد که دیدگاه تفسیر تسنیم از شمول و دقت بیشتری برخوردار است. به نظر می رسد که دیدگاه جوادی آملی در تفصیل نظریه جانشینی نوع انسان از خداوند دیدگاه متقن تر و صائب تری است که تفصیل آن موجب تدقیق آن گردیده است. انگاره خلیفه الهی تشکیکی انگاره درستی است که پرسش های مضمرا را پاسخ می دهد.

بر همین اساس می توان از آیه، خلافت انسان از خداوند را در دو بعد تکوینی و در صفات و اسمای حسنای الهی و دیگری در امور اجتماعی و اعتباری و حاکمیت دانست. بر این پایه معنای جانشینی انسان از خدا در زمین، سپردن امور رهبری و تدبیر جامعه در پرتو ضوابط و سنن الهی است. انسانی که جانشین خداوند است کرامتش ایجاب می کند که در زمان فقدان خلیفه منصوص دست به انتخاب رهبر و پیشوای سیاسی خود در چارچوب قواعد دینی بزند. چنان چه مفاهیم القرآن بر پایه استدلال به این آیه، حاکمیت انسان در زمین به واسطه جانشینی او از خداوند را نتیجه گیری کرده و به سیادت مردمی معتقد گردیده و آیه را دلیل بر دخالت عنصر مردمی در مشروعیت شمرده است. (سبحانی، ۱۴۲۷، ق، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۰)

به نظر می رسد که بر خلاف برخی نظرات دلالت آیه بر جانشینی از خدا تمام باشد و به طور اصولی جایی برای معنایی جز این نباشد.

بر این اساس امکان تطبیق آیات ذکر شده بخصوص آیه ۳۰ بقره دال بر خلافت انسان بر زمین با مشروعیت الهی - مردمی حکومت حاصل می‌شود. حسینعلی منتظری معتقد به این گزاره است که لازمه اطلاق خلافت از خداوند در زمین آن است که انسان در تصرف تکوینی و تشریحی بر زمین مجاز می‌باشد. تصرف تکوینی با احیاء و رویش زمین و تصرف تشریحی با حکومت کردن بر زمین است. (منتظری، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۵-۱) به بیان دیگر اگر خلافت معطوف به مردم و اجتماع باشد در این صورت این آیات اشاره دارد که رهبری می‌تواند البته در صورت فقدان نص از طریق انتخاب مردم برگزیده شود چرا که معنای خلافت عموم مردم آن است که خود بر خود حاکم باشند.

اما محمد تقی مصباح یزدی معتقد است اگر به یک معنا همه مردم خلیفه الله باشند باز نمی‌توان گفت که مراد از خلافت حکومت است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۳۶)

این کلام به نظر می‌رسد که ناظر بر مشروعیت مردمی صرف بدون لحاظ شرایط پیشینی است. اما در مشروعیت الهی مردمی انتخاب حق مردم است اما در انتخاب شرایط پیشینی نیز مورد نظر است. فرض نظر بالا آن است که انسان‌های ناصالح به رهبری برگزیده شوند در حالی که در مشروعیت الهی، مردمی شرطیت و جزئیت ضوابط دینی که از منظر مقاله فقاهت اهم آن است در نظر گرفته شده است. همان گونه که سید محمد باقر صدر نیز بر این نظر است و اداره جامعه انسانی، سیاست و تدبیر امور آن را از شؤون خلافت الهی انسان دانسته است. (صدر، بی تا، ص ۲۳-۹)

سوم. آیات وفای به عقد و امانت:

۱. آیه وفای به عقد (مأئده: ۱):

یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود

ارشاد الاذهان عقد را اتفاق حاصل شده بین دو طرف یا بیشتر برای تحقق مصالح طرفین می‌داند. (سیزواری نجفی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۱۱)

بسیاری از تفاسیر معاصر عقد سیاسی و بیعت را نیز یکی از اقسام عقد به شمار آورده اند. اطیب البیان وفاء را به معنای ترتیب اثر دانسته، الف و لام را مفید عموم ذکر کرده است. این تفسیر بر آن است که مراد به عقود مطلق قرارداد است و شامل جمیع معاملات بین المسلمین می‌شود. از بیع و صلح و اجاره و حتی شروط ابتدائیه را هم در بر می‌گیرد. قرارداد بین خالق و مخلوق و بین نبی و امت و بین امام و رعیت و بین زوج و زوجه را در بر می‌گیرد و شامل نذور و عهود هم می‌شود. لذا در برخی اخبار تفسیر شده به عهود و در بعضی تعبیر شده به عهد ولایت و در بعضی به بیعت و تمام این‌ها بیان مصادیق است و منافی با عموم نیست. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۴، ص ۲۸۸)

انوار درخشان، (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۳۲۷) میزان، احسن الحدیث (قریشی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۹) تفسیر القرآن الکریم (تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۵۵۲) من وحی القرآن (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۵). الف و لام العقود را جنس می‌دانند و آن را شامل هرگونه عقد و پیمانی به شمار می‌آورند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۳۲۷) همچنین من وحی القرآن به طرح موضوع تحدید عقد یا عدم تحدید عقود در اسلام می‌پردازد.

این تفسیر بر آن است که دو دیدگاه در این باره وجود دارد. دیدگاهی که معتقد است عقود محدودیت دارند و عدول از آنها جایز نیست و آیه امضای عقود متعارف در صدر اسلام بوده است و عقود جدید نیازمند تشریح جدیدند. دیدگاه دیگر بر آن است عموم آیه دلالت بر شمول آن دارد. هم عقود متعارف در زمان‌های سابق و هم

عقود جدید و حتی عقودی که بعد ها به آن نیاز می‌شود را در بر می‌گیرد. برای این که امضایی بودن آیه دلیل مخصص نیست و خداوند مردم را در امر تعامل آزاد گذاشته است و شریعت خاصی تشریح نکرده است. تنها قواعد عمومی وضع نموده است. صاحب تفسیر رأی دوم را بر می‌گزیند و معتقد است تحولات و نظرات حیات اجتماعی عقود جدیدی را طلب می‌کند که برای شرعی بودنش نیاز به نصوص خاص یا داخل بودنش تحت عناوین شرعی متعارف ندارد. تنها باید حدود حلال و حرام رعایت شود. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۸-۱۷)

تفسیر نمونه می‌گوید استدلال به این آیه به عنوان یک قاعده فقهی دلیل آن نیست که پیمان های الهی یا مسائل مربوط به رهبری و زعامت امت که وسیله‌ی پیامبر از امت گرفته شد شامل نشود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۴۵) تقریب القرآن (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص: ۵۹۶) مواهب الرحمن (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۵۳) و حسینعلی منتظری (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۷۵) نیز بر همین نظرند.

از این آیه به عنوان یکی از دلایل مشروعیت الهی- مردمی حکومت از سوی برخی صاحب نظران بهره گیری شده است. به نظر می‌رسد که امکان این بهره گیری وجود دارد. در تفاسیر نیز اگرچه به صراحت بر ولایت فقیه استدلالی صورت نگرفته است اما مدلول برخی گفتارها موید آن است. بسیاری تفاسیر از عقد و عهد سیاسی، عقد بیعت و عقد ولایت سخن گفته اند که در جای خود بدان می‌پردازیم. بر این اساس و در چارچوب نظریه مشروعیت الهی- مردمی می‌توان گفت که اگر چه ولایت در عصر غیبت بالقوه بر عهده فقها است و اصل این ولایت از سوی مردم اعطا نمی‌شود اما تصدی و نحوه اعمال آن و برخی محدوده هایی که امکان دخل و تصرف دارد به وسیله نوعی عقد سیاسی که می‌تواند بیعت، انتخابات و یا چیزهای دیگر باشد میان فقیه حاکم و مردم صورت می‌گیرد. بر اساس آیه نیز وفای به عهد و عقد لازم و واجب است. از این رو مشروعیت الهی مردمی حاکم اثبات می‌گردد.

البته برخی که اعطای ولایت را از سوی مردم به فقیه در عصر غیبت می‌دانند نیز از این آیه استفاده کرده‌اند که در آن مورد نیز رواست. (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۷۵) اما از نظر تحقیق ولایت در زمان غیبت بالقوه برای فقهاست اما تصدی آن با انتخاب مردم و بیعت آنان است. برخی دیدگاه‌های امام خمینی نیز ناظر بر همین معنا می‌تواند باشد. ایشان در پاسخ به سؤالی تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت اسلامی را بسته به آرای اکثریت مسلمین که در صدر اسلام از آن تعبیر به بیعت شده می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۴۵۹)

بنابراین انتقاد برخی پژوهشگران وارد نیست که بر آنند اثبات مشروعیت با چنین آیه ای میسر نیست از آن جهت که آیه امضایی است و مشهور علمای شیعی به لزوم هم زمانی تحقق سیره عقلا در حضور معصومین معتقدند. با توجه به این نکته و نظر به این مسأله که بستن قرارداد بین مردم و حاکم به گونه‌ای که مصداقی از عقود محسوب شود نه سابقه چندانی دارد و نه سیره‌ی مسلم عقلائی است چرا که در طول تاریخ انواع دیگری از نظام‌های حکومتی در جوامع حکومت کرده و می‌کنند. (قاضی زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰)

زیرا ممکن است تمام ماهیت حکومت عقد نباشد که البته برخی نیز بر این امرند. اما می‌توان گفت که لااقل بخشی از آن ماهیت عقدی دارد. اصولاً امروزه می‌توان گفت که انتخابات با تمام شرایطش نوعی عقد جدید و معاهده دو جانبه است. بر همین اساس می‌توان گفت که قانون اساسی متن میثاق و معاهده میان ملت و نظام ولایت فقیه است که به خصوص پس از بازنگری و لحاظ بسیاری از جوانب نمی‌توان یک طرفه آن را نقض کرد. ضمن آن که امضایی بودن آیه دلیل مخصص نیست و خداوند مردم را در امر تعامل آزاد گذاشته است و شریعت خاصی تشریح نکرده است. تنها قواعد عمومی وضع نموده است.

بدین جهت و بر همین پایه روشن است که می‌توان به آیه بر مشروعیت الهی مردمی استدلال نمود و امکان عقد سیاسی میان فقیه و مردم را در چارچوبه‌هایی خاص پذیرفت.

۲. آیه امانت (آیه ۵۸ نساء):

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا "

تفسیر سیاسی این آیه در میان مفسران و متکلمان شیعی اگرچه به نحو پر رنگی نیست اما وجود دارد. چنانچه برخی به وجوهی از آن اشاره کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین استدلال‌های قرآنی مفاهیم القرآن بر مشروعیت الهی مردمی این آیه است. تفسیر راهنما نیز شبیه چنین برداشتی را دارد. استدلال بر آیه مبتنی بر آن است که مراد از امانت امانت سیاسی و اجتماعی نیز باشد. این نگرش به امانت در میان تفاسیر به چشم می‌آید. چنانچه طیب البیان احکام الهی و اطاعت امام، احسن الحدیث مقام امامت، تفسیر نمونه ولایت و حکومت و الفرقان رهبری معنوی معصومین را از مصادیق امانت شمرده‌اند.

طیب البیان ذیل آیه ودایع امامت، احکام الهی و اطاعت امام را از احتمالات مربوط به امانات در آیه برشمرده است. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۴، ص ۱۱۱) احسن الحدیث (قریشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۹۰) تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۰) الفرقان (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۳۱) و امام خمینی (خمینی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۵) هم بر این نظرند.

بر این اساس خطاب آیه مردم و مومنان هستند و امانت الهی، حکومت عدل است که وظیفه و مسئولیت و در اختیار مردم است و می‌باید و می‌توانند به هر آن کسی که واجد شرایط عهده داری آن از جمله فقاہت و عدالت است به صلاحدید خود بسپارند تا اقامه حق و عدل نماید. به نظر می‌رسد که آیه کاملاً ظرفیت چنین برداشتی را داشته باشد.

جعفر سبحانی در مدلل کردن دیدگاه خود پیرامون مشروعیت الهی مردمی به آیه ۵۸ نساء استناد کرده و بر این اساس معتقد است قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان امین و نگهبان اجتماع می‌شناسد و حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید تلقی می‌کند. (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۶، ص ۴۵۱-۴۵۰) تشکیل دولت و انتخاب حاکم حق اجتماعی امت است حکومت امانت نزد حاکم است که از سوی امت به او داده شده است. این حقیقت از آیه ۵۸ سوره نساء برمی‌آید و این آیه دلالت بر حکومت به معنای امانت دارد و اهل امانت مردمند. آیه دلالت بر این دارد که مصدر حکومت مردم‌اند. البته مقصود حاکمیت مردم در عرض حاکمیت خدا نیست بلکه این دو از دو نوع‌اند. یک حق مستقل و ذاتی است و دیگری حق تبعی و هبه داده شده است. (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷) بر این پایه در این آیه خطاب به مردم است تا ادای امانت کنند و از سوی دیگر امانت حکومت و امارت است چنانچه ادامه آیه نیز این نظر را تقویت می‌کند. بنابراین در زمان غیبت که مصداق مشخص نیست و نصی موجود نمی‌باشد مردم در گزینش مصداق بر اساس ضوابط و شرایط دینی از میان واجدان شرایط نقش‌آفرین‌اند و تاثیر بسزا دارند و بدون رضایت آنان اعمال حاکمیت وجهی ندارد.

چهارم. آیات دال بر توجه خطابات تکالیف عمومی به مردم

یکی از دلایل اثبات مشروعیت الهی-مردمی، آیاتی است که مخاطب آن مؤمنان و مردم هستند. این آیات مردم را به انجام کارهایی می‌خواند که آنها نمی‌توانند بدون سازمان تشکیلاتی انجام دهند و انجام بی‌قاعده آن موجب

خسران و خطر خواهد بود و انجام این امور نیاز به نظام حکومتی دارد. برخی آیات خطابات عمومی عبارت اند از: بقره ۱۹۰، آل عمران: ۱۰۴، مائده: ۳۸، بقره: ۱۷۸، انفال: ۶۰، بقره: ۱۰، نور: ۲.

در این آیات حوزه گسترده تکالیف اجتماعی وجود دارد که قاعدتاً ملازم با تشکل و عهده داری دولت است. یعنی از یک سو آیات خطاب به مردم است و از سوی دیگر جنس کارهایی است که نیاز به سازمان سیاسی دارد. این آیات که متضمن تکالیف اجتماعی و لزوم اقامه آنها از سوی مردم است اثر تکوینی افراد در پیدایش اجتماع را نشان می‌دهد. پس بنا بر این می‌توان از امکان تعیین سرنوشت و دخالت سیاسی قاطبه مردم سخن گفت زیرا شارع در مقام تشریح آن را اثر تکوینی را مهمل نگذاشته است.

بر این اساس دین یک روش اجتماعی است که خداوند آن را بر عهده مردم قرار داده است و خدا چنین خواسته است که افراد همه با هم و به طور دسته جمعی اقامه دین کنند. چون اجتماع از افراد تشکیل شده، اداره آن نیز باید به عهده خود آنها باشد و هیچ فردی در این باره بر دیگری مزیت و تقدم ندارد. (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص: ۳۰۶)

بر این اساس دلالت آیات بر مشروعیت الهی مردمی بدین صورت است که قرآن کل امت را در اجرای احکام و مسئولیت های اجتماعی موظف کرده است. این مسئولیت نیازمند قدرت است و از آن جا که تمامی مردم نمی‌توانند عهده دار اجرای آن باشند طبیعی است که می‌توانند افرادی را مسئول آن از جانب خود گردانند. البته این افراد می‌باید شروط و شرایطی خاصی داشته باشند که در هریک از مسئولیت ها می‌تواند متفاوت باشد. اما گزینش آنها در اختیار تمامی مردم است. این استدلال منجر به مشروعیت الهی مردمی می‌گردد که مختار تحقیق است. چنانچه جعفر سبحانی به خطابات قرآنی بر این مساله استدلال کرده است. وی بر آن است که وحدت مسلمین و اجرای احکام اسلامی بدون حکومت امکان پذیر نیست و خطابات قرآنی دلیل بر این مسئله است. از این رو وظیفه مسلمانان تشکیل حکومت اسلامی و تأیید و تقویت آن است. (سبحانی، ۱۳۶۲، ص ۵۶)

نتیجه‌گیری:

دیدگاه برگزیده پژوهش از میان دو کلان نظریه مشروعیت الهی محض و مشروعیت الهی مردمی کلان نظریه دوم است. در کلان نظریه دوم نیز قائل به اشتراط فقاقت در زمامدار اسلامی است. بر مشروعیت الهی مردمی چهار دسته آیات به عنوان دلایل قرآنی اقامه شده است. دسته نخست آیات مشورت و شورا آیات ۳۸ شوری و ۱۵۹ آل عمران است. اکثر تفاسیر معاصر شیعه آیات مشورت را دال بر الزامی بودن مشورت برای پیامبر و امام نمی‌دانند و عمل به رأی اکثریت را برای ایشان نمی‌پذیرند. تفاسیری مانند الفرقان و من وحی القرآن میان زمان حضور و غیبت تفاوت قائل شده اند و مشورت را در زمان حضور الزامی ندانسته اما در زمان غیبت الزامی انگاشته اند. تحقیق به تقویت دیدگاه دوم پرداخته است. تمامی تفاسیر، احکام الهی را از حیطة مشورت خارج دانسته و آن را مربوط به مسایل اجتماعی و سیاسی پنداشته اند.

دومین گروه از آیاتی که بر مشروعیت الهی - مردمی بدان استدلال شده است آیات خلافت انسان است که ظاهرترین آنها آیه ۳۰ بقره است که اکثر مفسرین آن را به جانشینی انسان از خداوندی تفسیر کرده‌اند. برخی نیز آن را نپذیرفته اند که تحقیق بر نظر گروه نخست است که معتقدند خلافت انسان از خدا دلیل اراده آزاد او در هنگام فقدان نص بر حکومت کسی است و آنها با لحاظ شرایط که فقاقت یکی از آن هاست می‌توانند دست به انتخاب حاکم بزنند. گروه سوم آیات وفای به عقد و امانت است. گروه چهارم آیات نیز آیات دال بر توجه خطابات تکالیف عمومی به مردم است که آنان را به آنها فرا می‌خواند و وظیفه و اختیار آنان در اقامه دین می‌داند.

منابع و مأخذ:

۱. ابن فارس، احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقائيس اللغة، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
۲. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، بيروت - لبنان، سوم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳. آذري قمي، احمد ولايت فقيه از ديدگاه قرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتي دارالعلم، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۴. آريان پور كاشاني، عباس و منوچهر، فرهنگ انگليسي به فارسي، تهران، انتشارات اميركبير، ۱۳۶۳.
۵. بابايي، علي اكبر، قواعد تفسير قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۶. بابائي، علي اكبر، مكاتب تفسيری، تهران، سمت، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۷. بابايي، علي اكبر، روش شناسی تفسير قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۸. جليلي، سيد هدايت، روش شناسی تفاسير موضوعی قرآن، تهران، كوير، ۱۳۷۲.
۹. جوادى آملی، عبدالله، تفسير تسنيم، تحقيق عبدالکريم عابدينی، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۰. حائری تهرانی، مير سيد علي، مقتنيات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دارالکتاب الاسلاميه، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. حائری، سيد کاظم ولايه الامر في عصر الغيبة، چاپ اول، مجمع الفكر الاسلامي، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. حسيني شاه عبدالعظيمي، حسين، تفسير اثنا عشري، تهران، ميقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. حسيني شيرازي، سيد محمد، تقريبات القرآن الى الازدهان، بيروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴.
۱۴. حسيني همداني، سيد محمد حسين، انوار درخشان، تهران، كتابفروشي لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. حکيم، سيد محمد باقر، علوم قرآني، ترجمه محمد لساني فشاركي، تهران، تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۶. خميني، روح الله، تفسير قرآن مجيد، (برگرفته از آثار امام خميني)، تحقيق: سيد محمد علي ايازي، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۱۷. خميني، روح الله، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۱۸. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، بي جا، دفتر نشر، ۱۴۰۴.
۱۹. رضايي، محمد علي، منطق تفسير قرآن (۲)، قم، مركز جهاني علوم اسلامي، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۲۰. سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، قم مؤسسه امام صادق(ع)، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
۲۱. سبزواری نجفی، محمد، ارشاد الازدهان الى تفسير القرآن، بيروت، دارالتعارف، ۱۴۱۹ ق.
۲۲. شجاعی زند، علي رضا، مشروعيت دينی دولت و اقتدار سياسي دين، تهران، تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان في تفسير القرآن با القرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامي، ۱۳۶۵ ش.
۲۴. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن، قم، مؤلف، چاپ: اول، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. صدر، سيد محمد باقر، الاسلام يقود الحيوه، تهران وزارت ارشاد اسلامي، بي تا.
۲۶. صدر، سيد محمد باقر، المدرسه القرآنيه، بي جا، بي نا، ۱۳۹۹ ق.
۲۷. صدرا، علي رضا، پرسمان جهاني و تاريخي مشروعيت سياسي، فصل نامه سياست، مجله دانشكده حقوق و علوم سياسي، دانشگاه تهران، ش ۱، بهار، ۱۳۸۷.
۲۸. طالقانی، سيد محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.

۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۳۲. عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. عبدالستار، فتح الله، المدخل فی التفسیر الموضوعی، قاهره، دارالتوزیع، نشر الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین؛ نشر هجرت، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ ه ق.
۳۵. فضل الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. فیرحی، داود، شیعه و مساله مشروعیت، بین نظریه و نص، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۵۷، پاییز ۱۳۸۱.
۳۷. قاضی زاده، کاظم، سیاست و حکومت در قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
۳۸. قریشی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. مترجمان؛ تفسیر هدایت، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۴۰. مسلم، مصطفی، مباحث فی التفسیر الموضوعی، دمشق، دارالقلم، چاپ سوم، ۱۴۲۱ ق.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۴۲. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰.
۴۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، صدرا، ۱۳۶۸.
۴۴. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۴۵. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۴۷. منتظری نجفآبادی، حسین علی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الإسلامیه، ۴ جلد، نشر تفکر، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۹ ه ق.
۴۸. منتظری، حسین علی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الإسلامیه، قم، نشر تفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۴۹. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل بیت، ۱۴۰۹ ق.