



دانشگاه تبریز
پردیس دانشگاه تبریز
گروه: علوم سیاسی

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در رشته علوم سیاسی - گرایش علوم سیاسی

عنوان:

**بررسی رابطه مشارکت سیاسی و مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه
از عصر مشروطه تا جمهوری اسلامی**

استاد راهنما:

دکتر فرامرز تقی لو

استاد مشاور:

دکتر رجب ایزدی

دانشجو:

صادق کهنسال اوخچی

آبان ۱۳۹۷

بسم الله الرحمن الرحيم

تعهدنامه

عنوان پایان‌نامه: بررسی رابطه مشارکت سیاسی و مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه

از عصر مشروطه تا جمهوری اسلامی

اینجانب عارفه بلوس دانشجوی کارشناسی ارشد رشته جغرافیا و برنامه‌ریزی روستایی گرایش علوم

سیاسی-گرایش علوم سیاسی دانشکده پردیس دانشگاه تبریز تحت راهنمایی دکتر دکتر فرامرز تقی

لوهیربا تعهد به رعایت موارد ذیل، اقرار و اذعان می‌نمایم:

۱. تحقیقات و نتایج ارائه شده در این پایان‌نامه حاصل مطالعات علمی اینجانب بوده، مسئولیت صحت و اصالت

مطالب مندرج در آن را به طور کامل بر عهده می‌گیرم.

۲. در خصوص استفاده از مطالب و پژوهش‌های محققان دیگر به مرجع مورد نظر استناد شده است.

۳. مطالب مندرج در این پایان‌نامه را اینجانب یا فرد دیگری به منظور اخذ هیچ نوع مدرک یا امتیازی تاکنون به

هیچ مرجعی تسلیم نکرده است.

۴. کلیه حقوق این اثر به دانشگاه تبریز تعلق دارد. مقالات مستخرج از پایان‌نامه، ذیل نام دانشگاه تبریز

(University of Tabriz) به چاپ خواهد رسید.

۵. حقوق معنوی تمام افرادی که در به دست آمدن نتایج اصلی پایان‌نامه تاثیر گذار بوده‌اند در مقالات مستخرج از

پایان‌نامه رعایت خواهد شد.

۶. چنانچه بعد از جلسه دفاعیه محرز گردد که مطالب پایان‌نامه به صورت کلی یا جزئی مورد سرقت علمی قرار

گرفته است، نسبت به ابطال مدرک تحصیلی حق هیچ‌گونه اعتراض و ایرادی نخواهم داشت.

تاریخ

نام و امضاء دانشجو

خداوند متان را ساگریم که به ماتوفیق فراگیری علم و دانش عطا فرمود و در این مسیر نیز همیشه دستان را گرفته و از پیچ

گرامتی که سایه خداوندی اوست دریغ نوزید؛

حال حاصل مطالعات خودسیرامون موضوع مورد نظر را تقدیم می‌کنم به:

همه دانشمندی که در راستای اعتلای دین مبین اسلام و آموزه‌های راستین آن قلم به دست گرفته و نسل‌های بعد

از خود را نسبت به حقایق این دین عظیم آگاهی بخشیدند.

و نیز این نوشتار را تقدیم می‌کنم به پدر و مادر و خانواده خودم که در همه مراحل زندگی همیشه یار و یاور من بوده‌اند.

«سپاسگزاری»

به مصداق حدیث کبریا «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بسی شایسته است که از زحمات استاد بزرگوارم جناب آقای دکتر تقی لوقه در این مسیر بارهمنیابی‌های خود موجب هر چه پربارتر شدن این نوشتار گردیده

اند تقدیر و سپاسگزاری می‌نمایم.

و همینطور از استاد مشاورم جناب آقای دکتر ایزدی و سایر اساتیدی که در این مقطع تحصیلی از محضر آنها

کسب علم و دانش نموده‌ام تشکر و قدر دانی نموده

و طول عمر با عزت برایشان از درگاه احدیت مسئلت دارم.

نام خانوادگی: کهنسال اوخچی	نام: صادق
عنوان پایان نامه: بررسی رابطه مشارکت سیاسی و مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه از عصر مشروطه تا جمهوری اسلامی	
استاد راهنما: دکتر فرامرز تقی لو	استاد مشاور: دکتر رجب ایزدی
مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد رشته: علوم سیاسی / گرایش علوم سیاسی دانشگاه تبریز	
دانشکده: پردیس دانشگاه تبریز تاریخ فارغ التحصیلی: آبان ۱۳۹۷ تعداد صفحه: ۱۴۶	
کلید واژه ها: مشروعیت، حکومت، اسلام، فقه، شیعه	
<p>چکیده: از زمان شکل گیری و گسترش اندیشه های سیاسی در اجتماعات و مکاتب مختلف فکری، یکی از مهمترین مباحث در بین اندیشمندان هر دوره، مطالعه پیرامون نحوه ی اداره جوامع و بررسی نقش مردم در این خصوص بوده است که در این میان، دین مبین اسلام و مذهب تشیع نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. بر همین اساس، در پاسخ به این سوال که فقهای شیعه در عصر معاصر چگونه میان مفهوم مشارکت سیاسی مردم در حکومت و مشروعیت آن رابطه برقرار کرده اند رابطه ی مشارکت سیاسی و مشروعیت حکومت و نقش مردم در آن از منظر برخی فقهای معاصر شیعه (از مشروطه تا کنون) مورد بررسی قرار گرفته است و به علت پذیرفته شدن مقوله دموکراسی در دوره ی معاصر در بین جریان های مختلف سیاسی و وارد شدن آن به ادبیات سیاسی اسلام، فقهای شیعه را بر آن داشته تا با رویکرد دینی به این موضوع پرداخته و آن را یک موضوع مهم و اساسی در مکتب اسلام تلقی نموده و سابقه آن را نیز به صدر اسلام نسبت دهند، اما با توجه به دیدگاه های آنها در مورد ماهیت حکومت در اسلام و در دوره غیبت و نقش مردم در رابطه با آن، از دیدگاه های متفاوت مثبت یا منفی در این خصوص برخوردار می باشند که در این میان اکثریت آنها معتقدند که مردم در شکل گیری و عینیت بخشی به حکومت چه در زمان معصوم و چه در زمان غیبت معصوم، نقش محوری و اساسی دارند ولی در مشروعیت دهی به حاکمیت حاکم (معصوم یا ولی فقیه) نقشی ندارند، زیرا از دیدگاه این طیف نصب آنها از جانب خداوند می باشند و از سوی دیگر عده ای نیز مشروعیت الهی - مردمی برای حاکم قائل بوده و معتقدند که طبق آموزه های وحیانی و روایی، خداوند با مشخص نمودن برخی مولفه های شاخص برای حاکم، تعیین سرنوشت و انتخاب حاکم را نیز به خود مردم موکول نموده است که در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است.</p>	

فهرست مطالب:

عنوان	شماره صفحه
مقدمه.....	۱
۱- بیان مسئله.....	۲
۲- سوال تحقیق.....	۱۴
۳- فرضیه تحقیق.....	۱۴
۴- بررسی منابع (مرور ادبیات).....	۱۵
۶- سازماندهی تحقیق:.....	۲۴
فصل اول: مشارکت مردم و مشروعیت حکومت در عصر مشروطه.....	۲۶
۱- فقه و فقه سیاسی شیعه.....	۲۷
۲- مشارکت سیاسی از منظر فقه سیاسی شیعه.....	۲۸
۳- مشارکت سیاسی در حکومت اسلامی.....	۲۹
۴- مشروعیت و مولفه های اساسی آن در حکومت.....	۳۰
۵- بنیان های مشروعیت در دموکراسی نوین.....	۳۱
۶- دموکراسی و اسلام.....	۳۲
۶- ۱- همنشینی اسلام و مفاهیم دموکراسی.....	۳۳
۶- ۲- شیعه و دموکراسی.....	۳۴
۷- نظریه های مشروعیت در جهان اسلام.....	۳۴
۸- مشروعیت حکومت در عصر غیبت امام معصوم (ع).....	۳۷
۹- زمینه های ظهور و بروز اندیشه مشروطه خواهی.....	۳۸
۱۰- مدافعان و مخالفان مشروطه و دیدگاه های آنها در مورد نقش مردم در مشروعیت حکومت.....	۴۲

- ۱۰-۱- نظام سیاسی مشروطه و نقش فقها در کمّ و کیف آن :..... ۴۲
- ۱۰-۲- آخوند خراسانی و دیدگاه وی در خصوص مشروطیت و نقش مردم در آن..... ۴۳
- ۱۰-۳- آیت الله نائینی و تبیین وی از مشروطیت و نقش مردم در آن..... ۴۵
- ۱۰-۴- مؤلفه‌های مردم سالاری دینی از منظر نائینی:..... ۵۰
- ۱۰-۵- شیخ فضل الله نوری و دیدگاه های وی پیرامون حکومت و مشروطیت..... ۵۱
- ۱۰-۶- آیت الله سید محمد طباطبایی و اندیشه سیاسی وی..... ۵۲
- ۱۰-۷- شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی و اندیشه سیاسی وی..... ۵۳
- ۱۰-۸- آیت الله فاضل ترشیزی و دیدگاه های وی پیرامون حکومت..... ۵۳
- ۱۱- علل و زمینه های افول مشروطه از منظر فقه سیاسی..... ۵۴
- ۱۲- قانون اساسی مشروطه و نقش مردم در آن..... ۵۶
- ۱۳- پیامدهای مشروطه و ظهور رادیکالیسم شیعی..... ۵۹
- ۱۳-۱- عوامل داخلی موثر در ناکامی مشروطه..... ۶۲
- ۱۳-۲- عوامل خارجی موثر در ناکامی مشروطه..... ۶۳
- فصل دوم: فقه سیاسی شیعه، مردم و حکومت اسلامی در عصر مبارزات انقلابی عصر پهلوی..... ۶۴
- ۱- پیش زمینه های انقلاب اسلامی..... ۶۵
- ۲- دیدگاه های فقهای عصر پهلوی در مورد حکومت و نقش مردم در آن..... ۶۷
- ۲-۱- مدرس و دیدگاه های سیاسی وی در خصوص حکومت و مشارکت سیاسی..... ۶۷
- ۲-۱-۱- مدرس و مبحث جمهوریت از منظر وی..... ۶۹
- ۲-۲- آیت الله شهید محمد باقر صدر و مشارکت سیاسی از دیدگاه وی..... ۶۹
- ۲-۲-۱- مؤلفه‌های مردم سالاری دینی از دیدگاه شهید صدر..... ۷۰
- ۲-۳- آیت الله بروجردی و دیدگاه های سیاسی وی..... ۷۲
- ۲-۳-۱- ولایت فقیه از منظر آیت الله بروجردی..... ۷۳

- ۲- ۴- آیت الله سید ابوالقاسم خویی و دیدگاه های وی در خصوص مشارکت سیاسی ۷۵
- ۲- ۵- آیت الله سید ابوالقاسم کاشانی و دیدگاه های سیاسی وی پیرامون حکومت ۷۵
- ۲- ۶- رویکرد نواب صفوی و فدائیان اسلام در بحث حکومت ۷۷
- ۳- ۱- پیش از تبعید ۷۸
- ۳- ۲- دوران تبعید ۷۹
- ۳- ۳- دوره پس از پیروزی انقلاب ۸۰
- ۴- مشروعیت سیاسی حکومت دوره پهلوی ۸۱
- فصل سوم: مردم و مشروعیت حکومت در اندیشه ولایت فقیه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۸۳
- ۱- مشروعیت حکومت در دوره ی جمهوری اسلامی ۸۴
- ۲- مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره) ۸۵
- ۳- نظریه مشروعیت الهی - مردمی حکومت از منظر امام خمینی (ه) ۸۶
- ۴- ماهیت نظریه ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره) ۸۹
- ۵- مشروعیت مردمی حکومت (نظریه انتخاب) و دیدگاه آیت الله منتظری در این راستا ۹۱
- ۶- دیدگاه برخی فقها و علمای شیعه در عصر مبارزات انقلاب اسلامی پیرامون حکومت ۹۳
- ۶- ۱- حکومت اسلامی و دیدگاه های سیاسی آیت الله مرتضی مطهری ۹۳
- ۶- ۱- ۱- نگاه آیت الله مطهری پیرامون جمهوری اسلامی و ولایت فقیه ۹۴
- ۶- ۲- دیدگاه آیت الله شهید بهشتی در خصوص حکومت اسلامی و نقش مردم در آن: ۹۵
- ۶- ۳- آیت الله سید محمود طالقانی و دیدگاه های وی در خصوص ولایت فقیه ۹۶
- ۶- ۳- ۱- تشکیل شورا، رکن اصلی حکومت مطلوب در دیدگاه طالقانی ۹۷
- ۷- قانون اساسی در فقه شیعه و نگاه آن به بحث ولایت فقیه ۹۸
- فصل چهارم: دیدگاه فقهای شیعه در مورد مشارکت سیاسی و جایگاه و نقش مردم در حکومت دینی در دوره پس از جمهوری اسلامی ایران ۱۰۱

- ۱- مشارکت سیاسی و جایگاه آن در دوره معاصر.....۱۰۲
- ۲- تلفیق نظریه ولایت شرعی و نظریه توکیل با نگاه نقش مردم در حکومت.....۱۰۶
- ۳- ضرورت تشکیل حکومت در جوامع اسلامی.....۱۰۸
- ۴- فقه شیعه و نظریه های مشروعیت در جمهوری اسلامی ایران.....۱۱۰
- ۵- جایگاه مردم در نظریات انتصابی و انتخابی حاکم اسلامی.....۱۱۱
- ۶- نقش مشارکت مردمی در تشکیل جمهوری اسلامی.....۱۱۲
- ۷- دیدگاه فقها و علمای دینی در دوره جمهوری اسلامی در خصوص نقش مردم در حکومت.....۱۱۷
- ۷- ۱- مبانی نظری امام خمینی (ره) در دفاع از نقش مردم در حکومت اسلامی.....۱۱۷
- ۷- ۲- دیدگاه های آیت الله خامنه ای در خصوص نقش مردم در حکومت.....۱۱۸
- ۷- ۳- آیت الله حسینعلی منتظری و ولایت فقیه و نقش مردم در حکومت.....۱۲۱
- ۷- ۴- حکومت اسلامی و نقش مردم در آن از منظر آیت الله مکارم شیرازی.....۱۲۳
- ۷- ۴- ۱- نقش مردم در تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه مکارم شیرازی.....۱۲۳
- ۷- ۵- دیدگاه آیت الله جوادی آملی در مورد حکومت و نقش مردم در آن.....۱۲۴
- ۷- ۶- آیت الله نوری همدانی و دیدگاه وی در خصوص نقش مردم در حکومت اسلامی.....۱۲۶
- ۷- ۶- ۱- دیدگاه آیت الله نوری همدانی در مورد ولایت فقیه.....۱۲۶
- ۷- ۷- دیدگاه آیت الله جعفر سبحانی در مورد حکومت و نقش مردم در آن.....۱۲۷
- ۷- ۸- نقش مردم در حکومت از منظر آیت الله مصباح یزدی.....۱۲۸
- ۷- ۹- دیدگاه های آیت الله مهدی حائری یزدی در مورد مبانی مشروعیت حکومت (شیعی).....۱۲۹
- ۸- دیدگاه های روشنفکران دینی معاصر پیرامون حکومت و نقش مردم در آن.....۱۳۱
- ۸- ۱- دیدگاه محمد مجتهد شبستری پیرامون حکومت و مشروعیت حکومت و نقش مردم در آن.....۱۳۱
- ۸- ۲- دیدگاه عبدالکریم سروش پیرامون حکومت در عصر حاضر و نقش مردم در آن.....۱۳۳

۸-۳- محسن کدیور و دیدگاه های وی در خصوص حکومت و نقش مردم در آن.....۱۳۵

نتیجه گیری:.....۱۳۷

فهرست منابع و مآخذ:.....۱۳۹

مقدمه

با عنایت به اهمیت بحث مشارکت سیاسی در تعیین سرنوشت ملت ها و اداره حکومت ها و همچنین نقش اساسی مردم در حکومت های جهان معاصر، مکاتب متعدد فکری و سیاسی از جهات مختلف به نظریه پردازی در این خصوص پرداخته اند که در این راستا علاوه بر تئوری پردازی های جریان های فکری و سیاسی سکولار و غیر دینی، مکاتب مذهبی و دینی نیز به موازات اهمیت این موضوع، به تبیین اندیشه های خود در این خصوص پرداخته اند که در این میان مکتب اسلام و به ویژه مذهب شیعه با استناد به آموزه های وحیانی و غیر وحیانی خود از طریق دستگاه فقهی به بررسی نقش مردم در تعیین سرنوشت خود پرداخته و حتی آن را با مقوله دموکراسی در جهان معاصر که به نوعی در حال حاضر مورد پذیرش اکثر صاحب نظران سیاسی می باشد تطبیق داده و تشریح نموده اند که ما نیز در این نوشتار در صدد بررسی موضوع مذکور از منظر فقه سیاسی شیعه در جهان معاصر (از مشروطه تا دوره جمهوری اسلامی) هستیم.

۱- بیان مسئله

ریشه ابتدایی دموکراسی را باید در یونان عهد باستان جستجو کرد که البته مفهوم دموکراسی در عصر مدرن تفاوت هایی بعضاً ماهوی با ریشه یونانی دارد، دموکراسی در فلسفه یونانی در کنار آریستوکراسی (حکومت اشراف) و تیموکراسی (حکومت جاه طلبان) قرار داشت. در حدود ۲۶۰۰ سال پیش در آتن یک سیستم دموکراسی مستقیم حاکم بود و هر شهروندی - غیر از زنان و کودکان و برده ها و مهاجرین - اجازه داشت که در انتخابات مستقیم حق مشارکت داشته باشد. عده ای معتقدند که بنیان گذار دموکراسی پریکلس (۴۲۹ - ۴۹۰ ق.م) می باشد که دولت شهر آتن را دموکراسی می نامید، که البته برخی از اندیشمندان معتقدند که اولین نمود فعلیت یافتن دموکراسی را می توان در سده های نهم و

هشتم پیش از میلاد در جامعه یونان باستان سراغ گرفت که اولین آثار مکتوب درباره آن توسط فیلسوف - شاعرهای سده های مذکور برجای مانده که این آثار به دلیل برخورداری از روح آزادی طلبانه در به وجود آمدن دولت شهرهای یونانی (آتن و اسپارت) تأثیر گذار بوده است و این نوع از نظام سیاسی ضمن داشتن موافقان زیاد، دارای مخالفانی از بین فیلسوفان بزرگ از جمله هراکلیتوس، سقراط و افلاطون بوده است که این نوع از حکومت را مایه هرج و مرج می دانستند.

با توجه به مبحث ما در رابطه با مشارکت سیاسی مردمی در حکومت اسلامی چندین سوال مطرح می گردد از جمله اینکه نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی و تحقق یافتن آن چیست؟ که در پاسخ به این سوال می توان تاریخ اسلام را حداقل به سه دوره تقسیم کرد: ۱- زمان خود پیامبر (ص) ۲- زمان ائمه و حضور امام معصوم ۳- زمانی که امام معصوم در میان جامعه نیست؛ اما نسبت به زمان حضور پیامبر (ص) ظاهراً بین مسلمانان هیچ اختلافی نیست که مشروعیت آن حضرت هیچ ارتباطی با نظر و خواست مردم نداشته است بلکه مشروعیت ایشان هم به لحاظ داشتن رسالت و هم به لحاظ حکومت صرفاً از طرف خداوند بوده و بدون اینکه نظر مردم و تمایل آنها را خواسته باشند و در این امر اعمال نمایند، زیرا همانطور که خداوند ایشان را به پیامبری برگزیده حق حکومت را نیز به ایشان عطا نموده است و اگر مردم هم حکومت ایشان را نمی پذیرفتند تنها این بود که حکومت تحقق پیدا نمی کرد نه اینکه مشروعیت پیامبر (ص) برای حکومت و حق حاکمیتی از بین می رفت. در پاسخ به این سوال که مردم چه نقشی در تشکیل این حکومت داشت باید گفت که مردم نقش اساسی در تحقق آن داشته است، زیرا به نشانه تسلیم و رضایت، با ایشان بیعت نموده و با نثار جان و مال خود، ایشان را همراهی و پایه های حکومتش را نیز استقرار بخشیدند.

بعد از رسول خدا (ص) در خصوص مشروعیت حکومت اسلامی بین شیعه و سنی اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد، اهل سنت معتقدند که منشأ حکومت پس از پیامبر اسلام اراده مردم و اساس حکومت را نوعی قرار داد میان حاکم و رعیت می دانند که از طریق بیعت مردم با حاکم تحقق می یابد، مطابق این قرار داد حاکم تا زمانی که بر اساس عدالت، مصلحت و مدارا به اداره امور مردم بپردازد مردم نیز ملزم به اطاعت از آن خواهد بود. در نظر اهل سنت حاکم با مشورت اهل حل و عقد برگزیده و با بیعت مردم حکومت وی مشروعیت می یابد که مستند آنها در این زمینه عمل صحابه در صدر اسلام است و به نظر آنها انتخاب خلیفه سوم و چهارم با مشروعیت خبرگان امت و بیعت مردم بوده است.

اکثر علما و فقهای شیعه معتقدند که اراده ی مردم مشروعیت بخش به حکومت اسلامی نمی باشد بلکه منشأ آن تنها و تنها خداوند متعال است که در این راستا نیز دلایل عقلی و نقلی زیادی ارائه نموده اند، با این حال مردم در تحقق و عینیت بخشیدن حاکمیت حاکم مشروع، نقش اساسی و کلیدی دارند به این معنا که پذیرش و استقبال مردم از حکومت، مشروعیت الهی و ولایت سیاسی حاکم منصوب را به مرحله فعلیت و شکوفایی می رساند، اگر آنان همکاری نکنند و حکومت مشروع را نپذیرند، حکومت حاکم مشروع نمی تواند عینیت یابد و به اجرای قوانین در جامعه پردازد حتی اگر در رأس حکومت فرد معصومی مانند حضرت علی(ع) قرار بگیرد.

اهل سنت در مورد مشروعیت حکومت ها پس از پیامبر(ص) به سه مبنای معتقدند: ۱- انتخاب مستقیم از طرف مردم ۲- نصب از جانب خلیفه قبل ۳- و تعیین اهل حل و عقد و البته زور و غلبه نیز یکی دیگر از راه های مشروع انعقاد خلیفه در اندیشه سیاسی اهل سنت می باشد که در دوره های بعدی پس از خلفای صدر اسلام وجود داشته است، اما نظریه های جدید خلافت برخلاف نظریه های قدیم، تمایلات مردم گرایانه دارند، برخی از اندیشمندان اهل سنت در دوران جدید بر حاکمیت مردم تأکید داشته و نظام سیاسی مشروع را ناشی از اعمال حق حاکمیت توسط مردم می دانند. در خصوص ویژگی های خلیفه و جانشین پیامبر علاوه بر اعتقاد به عقل و بلوغ و مرد بودن و آزاد بودن، به ویژگی هایی نیز معتقدند که عبارتند از: اجتهاد و علم، عدالت و شجاعت که این ویژگی ها مورد اجماع و اتفاق آنها می باشد و بخش دوم صفت عصمت می باشد که بر عدم اعتبار آن نیز اتفاق نظر دارند و معتقدند که عدالت در خلیفه کافی است و نیازی به عصمت نمی باشد.

در مورد عزل خلیفه دیدگاه های قدیم و جدید با هم تفاوت دارند، اندیشه های جدید بیشتر به محدودیت زمانی خلیفه تأکید دارند ولی نظریه های قدیم نوعاً خلافت را دائمی و مادام العمر دانسته اند که جز مرگ خلیفه یا عوارض خاصی مانند زوال عدالت یا نقص در اعضای اصلی او چیزی مانع استمرار آن نبوده است، نظریه های قدیم اهل سنت معتقدند که خلیفه در همه شئون زندگی عمومی و خصوصی و دینی و دنیوی زندگی انسان دارای اختیار می باشد، اما نظریه های جدید ضمن پذیرش موارد مذکور، اقتدارگرا هستند و حکومت اسلامی را حکومت شورایی مردم سالار و مقید به قانون اساسی می دانند. اهل سنت نیز همانند تشیع به جدایی دین از سیاست نمی اندیشد و آن دو را گسست ناپذیر می داند و به لحاظ اجرای شریعت آن را لازم می داند، اما به رغم پیوند آشکار دین در خلافت اسلامی امامت و

رهبری در اندیشه آنها از اصول دین یا مذهب محسوب نمی شود بلکه فرعی از فروع دینی به حساب می آید.

در نزد شیعیان، امام دارای صفات و ویژگی هایی است که برخی از آنها عبارتند از: عصمت، علم، شجاعت، زهد و تقوا، پیراستگی از عیوب جسمی و روحی، توانایی بر انجام معجزه و... و در این مذهب بحث حکومت اسلامی و انتظار فرج در دوره غیبت از مباحث مهم و اساسی می باشد و اکثر فقهای شیعی تشکیل حکومت اسلامی را در دوره غیبت ضروری می دانند و معتقدند که فقهای عادل باید به این امر مهم اقدام نمایند و اگر یکی از آنها تشکیل حکومت داد بر دیگران واجب است که از او پیروی نمایند. در مقابل، شماری اندک بر این باورند که اقامه حکومت از شئون امام معصوم است، بنابراین در عصر غیبت تشکیل حکومت جایز نیست، این تفکر ابتدا به صورت یک اختلاف نظر فقهی و کلامی مطرح بود که بعدها رنگ و بوی سیاسی به خود گرفته است و برخی از فقها نیز بر اساس همین بینش به مخالفت با بحث مشروطه در دوره معاصر پرداخته اند و فقهایی چون: آخوند خراسانی، مازندرانی و علامه نائینی را تخطئه کردند، زیرا این امر را در عصر انتظار مشروع نمی دانستند و می گفتند که وظیفه ما در این عصر انتظار است و نباید در امور سیاسی دخالت کنیم و عنوان می کردند که تشکیل حکومت در عصر غیبت دخالت در قلمرو کار امام معصوم می باشد.

به عقیده بسیاری از فقهای شیعه تشکیل حکومت اسلامی امری مهم، لازم و آشکار است، زیرا بخش عظیمی از قوانین اسلامی برنامه های سیاسی - اجتماعی است که جز در سایه تشکیلات و حکومت قابل اجرا نمی باشد و از آنجایی که این احکام دائمی است و در زمان غیبت هم لازم الاجرا است، بنابراین هر گاه مقدمه تشکیل حکومت امکان داشته باشد به عنوان مقدمه اجرای احکام الهی واجب است به آن اقدام گردد. تقریباً در یکصدسال گذشته و از نهضت تنباکو و مشروطیت در ایران، مردم خواهان نقش بیشتری در حکومت بوده اند و در عمل نیز حضور آنها در عرصه های مختلف سیاسی و اجتماعی فعال بود است، در این فاصله زمانی علمای شیعه به عنوان یکی از تأثیرگذارترین قشر جامعه ایران در این توجیه نظری و بسط آن تلاش بسیاری کرده اند، هر چه از عصر تنباکو و مشروطه به عصر انقلاب اسلامی نزدیکتر می شویم، تکیه بر نقش مردم در حکومت در اندیشه سیاسی علمای شیعه افزوده می شود و مردم هم در عمل از یک نقش حاشیه ای و ابزاری در حکومت به یک نهادی فعال و تأثیرگذار در عرصه های سیاسی تبدیل شده و به تبع مشارکت سیاسی مردم نیز در حکومت ملموس تر می شود.

برخی تاریخ نگاران پیدایش مفهوم "ملت" به معنای جدید آن را در ایران به عصر مشروطیت بر می گردانند و معتقدند که این مفهوم برای اولین بار در ادبیات سیاسی مشروطه بروز پیدا کرده است، در این دوره مردم با آگاهی یافتن از حقوق خود در حکومت به کمک و رهبری علمای شیعه توانستند نقش خود در حکومت را گسترش دهند و به ایجاد نظام مشروطه و نهادهای ملی جدید مثل مجلس شورا، به قدرت سیاسی مطلقه استبدادی مهار زده و آن را محدود سازند. در واقع مردم در قیام تنباکو با کمک و پشتیبانی مرجع دینی آیت اله میرزای شیرازی، پی به قدرت خود برده و فهمیده بودند که اگر همبستگی داشته باشند می توانند برخلاف اراده شاه، اراده جمعی خود را به کرسی بنشانند، این خود آگاهی از قدرت خویش آغاز تحولاتی شد که سرنوشت حداقل یک قرن پس از خود را نیز رقم زد.

در این قیام عنصری به نام مفهوم مردم وارد ادبیات سیاسی جامعه و علمای دینی شیعه شد، در نهضت مشروطه گسترش مشارکت مردم در امور سیاسی فراتر از قیام تنباکو بوده است به این معنا که مردم در این برهه خواهان تغییر در ساختار حکومت و تبدیل نظام پادشاهی استبدادی به یک نظام مشروطه مردمی بودند که بنابراین، هم مشارکت عملی مردم در سیاست توسعه یافت و هم مطالبات سیاسی آنها گسترش یافت که در رأس این حرکت، راهنمایی ها و ارشادات مراجع دینی قرار داشته است و بدین ترتیب می توان از آیت اله محمد حسین نایینی به عنوان تئوریسین حقوق مردم در حکومت اسلامی در آن مقطع یاد کرد که سعی کرد حضور عملی مردم در سیاست را از منظر اسلامی تئوریزه کند و از مملوک و عبد پادشاه بودن آنها را خارج سازد.

نایینی مشارکت مردم در سیاست را با توجیه نظری نظام مشروطه و نهاد های مرتبط با آن مانند مجلس که نمایندگان مردم در آن حضور داشتند به عنوان ابزاری برای محدود کردن قدرت سرکش پادشاهی به کار گرفت، از نظر وی وقتی مشارکت مردم در حکومت از جمله ی حقوق آنها باشد باید آنقدر آزاد باشند تا بتوانند دولت را مورد سوال یا اعتراض قرار دهند. نایینی با ارائه سه دلیل عقلی و نقلی و به استناد آیات و روایات بر این حق مردم در حکومت صحه می گذارد که عبارتند از: ۱- لزوم مشورتی بودن حکومت اسلامی که به استناد از آیات و روایات به اثبات آن می پردازد ۲- مردم به دلیل مالیاتی که برای حفظ مصالح نوعیه به حکومت می پردازند حق مشارکت در حکومت را دارند ۳- از جهت وجوب نهی از منکر که در اسلام از مسلمات است و برای جلوگیری از تجاوزات سلطان به حقوق ملت (در زمان غیبت)، مردم حق مشارکت در حکومت را دارند.

بنابراین نائینی مجلس مشروطیت و حضور نمایندگان مردم در این مجلس را به عنوان تجلی اراده جمعی در یک تحلیل فقهی به عنوان جایگزینی برای عصمت معصوم در حکومت شیعه قرار می دهد و با نگاهی کارکردی به حکومت، مجلس را که متشکل از آگاهان و عقلای جامعه است مناسب برای اداره جامعه می بیند و کارکرد این نهاد را بهتر از نظام پادشاهی می داند و معتقد است از آنجا که در عصر غیبت از اصل لزوم حکومت گریزی نیست و از طرفی در زمان معصوم به سر نمی بریم تا با توجه اصل عصمت و مصونیت او از خطا و اشتباه که بنا به مذهب طائفه امامیه اعتبارش در وحی نوعی شرط است و با اتکا بر آن نمی توانیم از ظلم و استبداد در امان باشیم به ناچار در زمان غیبت باید جایگزینی برای این اصل پیدا کنیم که وظایف امام معصوم را در حد قوه بشریه انجام دهد، بنابراین گماشتن قوه و هیئت تصمیم گیر (مجلس شورا) قدر مقدور از جانشین قوه عاصمه عصمت است که این مجلس به قدر قوه بشریه می باشد. در مشروطه اسلامی نائینی، قوانین مصوب مجلس که تجلی حاکمیت مردم است باید از کانال تنفیذ و تأیید فقها بگذرد تا قطعیت پیدا کند، بنابراین مصوبات مجلس در طول رأی فقیه قرار می گیرد که در اصل دوم مشروطیت نیز به آن تصریح گردیده است.

ورود آیت الله مدرس به عرصه سیاست عملی با معرفی او از جانب علمای نجف، مجلس دوم مشروطه در اجرای اصل دوم متمم قانون اساسی برای نظارت بر قوانین موضوعه مطابق با شرع مقدس اسلام و مذهب شیعه همراه بود. مدرس در تثبیت یکی از مهمترین نهادهای مشارکت مردمی یعنی مجلس قانون گذاری تأثیر بسزایی داشت و او مجلس را مظهر اراده اجتماعی می داند که نظام مشروطه را از استبداد متمایز می نماید و این را یک امر عقلی می داند، زیرا در استبداد مملکت تحت اراده شخصی اداره می شود و در مشروطه تحت اراده اجتماعی. در اندیشه مشروطه خواهان که نائینی سخنگوی آن طیف می باشد، در کنار دو رکن فقاقت و سلطنت، مردم به عنوان رکن سوم، مشروعیت پیدا می کند؛ نمایندگان مردم از یک سو در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت و جلوگیری از هرگونه تعدی و کوتاهی نظارت و مراقبه و محاسبه می کنند و از سوی دیگر در امور غیر منصوص راهکار صحیح جهت اجرای مسائل را با اتفاق نظر اکثریت آراء انتخاب می کنند.

قانون اساسی مشروطه در زمان طرح و تکوین آن دارای موافقان و مخالفان از منظر فقهی بود که در این راستا موافقان بر اساس دلایلی چون تعدد قوانین در باب یک جرم و گاه تناقضات میان آنها و همچنین تابعیت از مقتضیات زمان همانند اصولیون به مشروطه خواهی روی آوردند، لکن مخالفان مشروطه با اعتقاد به دین اسلام به عنوان آخرین و کاملترین دین الهی بر آن بودند که اسلام برآورنده ی

تمام نیازهای بشری حتی در قضیه وضع قانون بوده است، از جمله شیخ فضل الله نوری معتقد بود که انسان همواره از آوردن قانونی برتر از قانون اسلام عاجز است، اما اکثریت قریب به اتفاق مشروطه طلبان خواهان اقتباس قانون از غرب بودند و به این دلیل مخالفان قانون اساسی را در تعارض با شرع دانسته و قانون گذاری را در حکم بدعت بر می شمردند، عواملی از جمله مقتضیات زمان، اصولیون، سابقه قانون گذاری در صدر اسلام، تفکیک احکام اولیه و ثانویه (کبرویان و صغرویات) در تکوین قانون اساسی تأثیر گذار بودند، مخالفان قانون گذاری (قانون اساسی و مشروطه) معتقد بودند که دین اسلام به عنوان آخرین و کاملترین دین الهی است و کاملترین دین هم طبعاً برآورنده تمامی نیازهای بشری است تا روز قیامت و هر گونه اعتقاد به وجود کاستی در آن برابر با نقص نبوت می باشد، از نظر شرع اسلام کفر می باشد و در این راستا به آیات و روایات از جمله آیه "اکملت لکم دینکم" و... استناد می کردند.

اما در بیداری مردم ایران و حرکت سیاسی ای که منجر به نهضت مشروطیت و تدوین قانون اساسی مشروطه شد عوامل مختلفی دخیل بودند که در این میان محوریت مردمی بودن آن عبارتند از: تفکر عقیدتی و سیاسی توده های مردم مسلمان مبنی بر غیر شرعی بودن نظام استبدادی قاجاری، استقبال مردمی از فتوای مراجع آن زمان از جمله در خصوص جنبش تنباکو، افکار بیدار کننده و مبارزات برخی از اندیشمندان از جمله سید جمال الدین اسدآبادی که موجب هر چه بیدارتر شدن مردم ایران گردید، روشنفکران و تحصیل کرده های خارج که در مدت اقامت در کشورهای اروپایی با افکار جدید و مسایل سیاسی به ویژه با پاره ای از حقوق و آزادی های غربی آشنا شده بودند و در اشاعه شعارهای جدیدی چون آزادیخواهی و حقوق حاکمیت ملت و مبارزه ملی بر ضد استبداد که مفاهیم آن در قالب اصطلاحات اسلامی برای مردم مطرح بود، سهم بسزایی داشتند، ولی این روشنفکران به دلیل جایگاه اجتماعی شان که معمولاً نشأت گرفته از دامن اشراف و خانواده های وابسته به دربار بود شیفته تمدن غرب و موج آزادی خواهی دنیای فرنگ شده بودند و در حل مشکلات کشور الگوی غربی را تنها راه می پنداشتند و این خود باختگی و غرب زدگی علیرغم نقش مثبتی که روشنفکران در قیام مشروطیت داشتند عامل عمده انحراف مشروطیت از اهداف و آرمان های مردم قیام کرده مسلمان ایران گردید و موجب گرایش و وابستگی ها و بالاخره سقوط مشروطیت در دامن استعمار بریتانیا شد. در آن مقطع مردم از استبداد دولت به روحانیت پناه می بردند که این قشر، قشر تأثیرگذار بود و مردم پشت سر آنها نماز می خواندند و اعمال شرعی خود را به وسیله آنها انجام می دادند و تأثیر این قشر بر بازار و حتی تعطیل نمودن

آن و به نوعی مختل نمودن زندگی شهری دستاویز قدرتمندی برای اعمال فشار بر دولت محسوب می شد.

اما باید گفت که اولین تجدید نظر در قانون اساسی از زمان مشروطه در زمان پهلوی در پی کودتای ۱۲۹۹ ه.ش و انقراض سلسله قاجار و روی کار آمدن رضا خان پهلوی به وقوع پیوست که البته هرگونه تجدید نظر در این قانون و متمم آن به منظور افزایش اختیارات شاه و دربار صورت می گرفت، اما علل تغییر قانون اساسی به دنبال یک سری حوادثی بود که شاه ایران را نسبت به خطرات احتمالی نگران می ساخت، ترور حسنعلی منصور نخست وزیر پیشین و بروز آشوب و درگیری در شهرهای مختلف در پی ماجرای کاپیتولاسیون و سپس ترور نافرجام شاه در کاخ مرمر همه و همه دست به دست هم داد تا سر انجام لزوم تغییر قانون اساسی و قانون انتخابات مجلس موسسان از تصویب مجلس گذشت.

علمای عصر پهلوی در مورد حکومت اسلامی از دیدگاه های متعددی برخوردار بودند که می توان نظرات آنها را در سه گروه دسته بندی کرد: گروه اول مبارزه با حکومت را به کلی نفی می کردند، گروه دوم مبارزه را نفی نمی کردند اما آن را زیان آور می دانستند، گرچه عقیده فقهی شان بر ولایت فقیه بود، گروه سوم امام خمینی (ره) و یارانش بودند که معتقد بودند مبارزه به ضرر به وجود آوردن حکومت اسلامی نمی باشد و ما می توانیم مملکت با حکومت اسلامی را اداره کنیم.

با توجه به قرائن و شواهد موجود آیت الله بروجردی عقیده اش حکومت ولایت فقیه بود اما در این خصوص عنوان نموده است: «حکومت برای فقیه است ولی فعلا فرد و نیروی کافی نداریم تا آن را در اختیار فقیه قرار دهیم»، وی بارها عنوان نموده بود که ولایت فقیه را در اختیار و ادامه امام معصوم می دانیم، هر چند که وی در مقاطعی از شاه حمایت می کرد ولی در این خصوص توضیح می داد که این کار را به خاطر اینکه شاه از طرف بیگانگان تحت فشار بوده انجام داده تا وی به طور کامل تحت امر بیگانگان نباشد اما در موارد مهمی از جمله ۱- اصلاحات ارضی با شاه مخالفت می کرد و به علما هم سفارش کرده بود که این اقدام شاه را تحریم نمایند، اما پس از رحلت وی این اتفاق عملیاتی گردید. ۲- جلوگیری از تغییر قانون اساسی و خط الرسم کشور که شاه تصمیم داشت مثل ترکیه که در جهت متمدن شدن، خط را از زبان فارسی به لاتین تغییر دهد که با مواضع تند آیت الله بروجردی مواجه شد و ایشان گفتند که تا زنده اند اجازه نخواهند داد این کار عملی گردد.

وی هرچند که مبارزات نرم خود را با کادر سازی از مردان سیاسی و در پرتو رشد و تعالی که به حوزه داده بود افراد مناسبی را برای پیشبرد نهضت و در نهایت رسیدن به انقلاب تحویل اجتماع داد، امام

خمینی (ره) در پرتو همین رشد شخصیت بود که به ثمر نشست، اگر نبود این هویت و عظمت حوزه که آیت الله بروجردی به آن بخشیده بود مسلماً انقلاب و حرکتی سازنده شکل نمی گرفت. اما نکته قابل توجه اینکه وی تحت تأثیر اتفاقات دوره مشروطه و مسأله ناکامی مشروطیت بیم آن داشت که مبدا قضیه مشروطه تکرار شود و مجدداً سر روحانیت کلاه برود و به نوعی تجربه ناموفق نایینی توسط ما تکرار شود اقدام عملی در این راستا انجام نداد که در این راستا عنوان نموده است: «از وقتی که در نجف اشرف دیدم مرحوم نایینی در امر مشروطه دخالت کردند و آن طور شد که همه می دانیم حساسیت خاصی نسبت به این قبیل امور پیدا کردم چون ما درست وارد اوضاع نیستیم می ترسم ما را هم فریب بدهند و منظوری که داریم درست انجام نگیرد و باعث پشیمانی شود و احیاناً لطمه به دین و حیثیت اسلامی وارد شود».

عدم آمادگی مردم برای انقلاب و قیام در زمان وی یکی دیگر از عواملی است که وی را به طور علنی و عملی به این کار وارد نکرد و چه بسا در صورت این اتفاق حرکت آنها در نطفه خفه می شد، اما عملکرد ایشان در این خصوص گرچه ابهاماتی داشته ولی به تناسب زمانی، حرکت روبه رشد وی در جهت آماده سازی حکومت ولایت فقیه بوده است و با توجه به کادرسازی سیاسی که برای انقلاب انجام می داد نقش اساسی ای در آن ایفا نمود.

نظریه ولایت فقیه برخاسته از تفکر امام خمینی (ره) و برخی فقهای معاصر نظیر ملا احمد نراقی و مانند ایشان نیست، بلکه این مبحث نشأت گرفته از متن اسلام و قرآن می باشد که این امر نخست توسط خود پیشوایان معصوم از جمله پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) مطرح و تبلیغ گردیده است، اما علت اصلی این امر - ولایت فقیه - که تا دوران معاصر ناشناخته مانده این است که مذهب تشیع عموماً در انزوا بوده و از ورود به صحنه سیاست بی بهره بوده است و جامعه شیعی و به ویژه شیعه ایرانی جامعه محدود و بسته ای داشته است و به ناچار در انزوا و سکوت به سر می برده و عملاً از حضور در مجامع سیاسی و اجتماعی برکنار بوده است، اما به تدریج با خیزش های انجام گرفته از سوی علمای شیعه و کسب موفقیت های نسبی توسط آنها سرانجام بسط مذهب تشیع در دوره صفویه انجام گرفت، در این عصر برای نخستین بار بحث ولایت فقیه به طور مبسوط توسط فقهای آن زمان و در رأس آنها فقیه بزرگ شیعی محقق کرکی مطرح گردید، اما آنچه تأثیری مهم در طرح گسترده ولایت فقیه داشته است تثبیت حکومت از سوی سلسله صفوی بوده که خودشان متعلق به این مذهب بوده اند و سلطنت خود را سلطنت و حکومت شیعی می پنداشتند و بر این اساس از روحانیت شیعه در امور سیاسی و همچنین دینی و فرهنگی کمک می گرفتند.

امام خمینی (ره) در آثار خود ولایت فقیه را تداوم ولایت امامت ائمه و در نتیجه مشمول همه ادله عقلی و نقلی امامت می داند، زیرا هم نظام اصلح و احسن جوامع بشری که هدف آفرینش جهان عینی است و هم قاعده لطف که هر دو به حکمت خدای سبحان مستندانه اقتضا دارد که در عصر احتجاب جامعه از ظهور امام معصوم شعاع نیابت آن حضرت بر مردم بتابد. و پاسداری از نظام و مرزبانی از حدود اسلامی و پیشگیری از انحراف مردم از اسلام و خنثی سازی تبلیغات علیه اسلام و... ولایت فقیه روشن ترین مصادیق امور حسیه است که دست یابی به آنها بدون تشکیل حکومت اسلامی ممکن نیست.

با وجود اینکه امام خمینی (ره) از لحاظ تئوریک به ولایت عامه و مطلقه ی انتصابی قائل بود ولی آرای مردم را نیز محترم می شمرد و تأکید فراوان داشت که به نظریات و آرای آنان در تصمیم گیری های سیاسی اجتماعی بها داده شود و از طریق انتخابات های عمومی نظریات مردم به دست می آید و در مورد حکومت اسلامی معتقد بود که حکومت اسلامی صددرصد متکی به آرای ملت است با شیوه ای که هر فردی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می سازد و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمان اند بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همه ی زمینه ها رعایت شود، اما شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است، جمهوری به معنای اینکه متکی به آرای اکثریت و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است. اینکه امام مردم را امر به شرکت در انتخابات می کرد آیا برای این بود که از این طریق ولایت را به دست آورد یا اینکه ولایت خود را مشروعیت ببخشد؟ در پاسخ باید گفت که سخن درست و منطبق با دیدگاه ایشان که منطبق با ادله اثبات ولایت فقیه نیز هست این است که بگوییم رأی مردم مشروعیت نمی آورد نه به نحو کامل و نه به نحو ناقص بلکه مقبولیت می آورد یعنی ولایت فقیه را قطعی کرده و به فعلیت می رساند.

در دوران مبارزات انقلابی، آیت الله مطهری در آثار خود درباره ولایت مطلقه فقیه و جوانب آن بحث های مهم و عمیقی داشته و مسائل مستدل و متقنی نیز در این زمینه ارائه نموده است، او در خصوص ولایت فقیه بر این باور است که همه مقام ها و شئون امامان معصوم به جز اختصاصات آنان براساس روایات از جمله مقبوله عمر ابن حنظله و روایت ابی خدیجه از سوی ائمه به فقیه دارای شرایط واگذار شده است بر این اساس از منظر مشروعیت الهی اسلامی، پیوند حکومت با مردم یک سویه نیست بلکه بر پایه حقوق متقابل است، به همین دلیل ایشان حق اعتراض، انتقاد، نظارت و نصیحت خیرخواهانه را برای مردم نسبت به حاکم و حکومت اسلامی مسلم و قطعی می شمارد. طبق نظر وی حق الهی حکومت و ولایت به افرادی منتقل می شود که نه به دلیل خاصیت طبیعی و موروثی بلکه به دلیل خاصیت تقرب به

خدا، عدالت و تقوا، علم و آگاهی و بینش سیاسی اجتماعی صلاحیت لازم جهت انتقال ولایت به آنها را پیدا می‌کنند، پس ملاک انتخاب مردم نیست بلکه انطباق با معیارهای الهی است که توسط گروه یا عامه مردم فرد واجد شرایط شناسایی می‌گردد که این بیشتر از طریق خبرگان مردم در مسائل دینی و حکومتی که مردم در آن حق انتخاب دارند قابل انجام می‌باشد.

مفهوم مشروعیت و مقبولیت در تعاریف حقوقی اسلام غیر از مفهوم این دو واژه در حقوق بین‌الملل است، مشروعیت در بینش غربی که مبتنی بر قرارداد اجتماعی است چیزی غیر از مقبولیت نیست چون در این گونه نظام‌های سیاسی و اجتماعی هم مشروعیت‌ها و هم مقبولیت‌ها اعم از مشروعیت قانون اساسی، انتخاب دولت مردان و غیر آن از رأی اکثریت یعنی نصف به علاوه یک سرچشمه می‌گیرد، در حالی که در فلسفه سیاسی اسلام مشروعیت غیر از مقبولیت و مفهومی عمیق‌تر و جایگاهی بلندتر از مفهوم مقبولیت را داراست، در نظام سیاسی اسلام مشروعیت علاوه بر مقبولیت از بار اعتقادی نیز برخوردار است و به معنای گسترده‌تر با نظام تشریح انطباق دارد و در عمل و نظر با قرآن و سنت هماهنگ است، بنابراین مشروعیت حکومت ولایت فقیه در عین حال که از دین و خدا است، در مرحله فعلیت و عینیت خارجی نیازمند به بیعت یا رأی مردم است، همچنان که ائمه (ع) بدون بیعت قادر به اعمال ولایت و حکومت به جامعه و امت مسلمان نخواهد بود و مورد قبول و پذیرش آنان قرار نمی‌گیرد که مصداق این سخن از حضرت علی (ع) می‌باشد که می‌فرماید "لارأی لمن لا یطاع".

علاوه بر فقهای بزرگ دوره مشروطیت و امام خمینی و یاران وی، یکی از فقهای که در خصوص حکومت اسلامی در دوره غیبت و همچنین ولایت فقیه دارای نظر می‌باشد آیت الله حسینعلی منتظری می‌باشد که عموم ایده‌های وی مورد تأیید بسیاری از روحانیون طیف اصلاح طلب در دوران کنونی نیز می‌باشد که وی در این راستا در مقطعی که مبحث ولایت فقیه به قانون اساسی وارد می‌شد به ولایت انتصابی متمرکز فقیه و مشروعیت الهی آن قایل بود و به تفکیک قوا اعتقادی نداشت و از سال ۱۳۷۶ نظر وی متمایل به تفکیک قوا شد و بر نفی ولایت اجرایی فقیه و اکتفا به نظارت فقیه اعلم بر تقنین نیز تأکید نمود و قبلاً معتقد بود که فقهای عادل از جانب ائمه بر ولایت مردم منصوب شده‌اند (ولایت انتصابی عامه) و انتخاب والی و رهبر مسلمانان از طریق انتخابات عمومی پذیرفته نیست ولی بعد از ۳۶ سال با برگشت از نظر اولیه‌ی خود به ولایت انتخابی فقیه معتقد شد و ولایت مطلقه فقیه را نیز به شدت زیر سوال برد و مطرح نمود که در زمان غیبت که افراد معصوم نیستند، این وظیفه مردم است که در چارچوب

شرایطی که خداوند مشخص کرده فرد صالحی را از میان واجدین شرایط برای این مسئولیت انتخاب نمایند.

در همین راستا برخی از روحانیونی که به غیر از جناح مذکور منتسب هستند از جمله آیت الله مصباح یزدی، معتقد است که رأی مردم برای ولی فقیه مشروعیت و حقانیت نمی آورد ولی از طرفی بدون رأی مردم و مقبولیت مردمی نمی توان حکومت تشکیل داد و تا مردم نخواهند این موضوع عملیاتی نمی شود و در این باره حاکم دینی حق استفاده از زور را هم ندارد، بنابراین وی نیز میان مشروعیت و مقبولیت تفاوت قائل است و مبنای مشروعیت را الهی و مقبولیت آن را نیز مردمی می داند و مردم را در به وجود آمدن حکومت محور اساسی می داند. و در این رابطه آیت الله جوادی آملی نیز معتقد است، بیعت در فقه شیعه فقط کاشفیت دارد و بیعت در فرهنگ تشیع علامت حق است نه علت آن، چون حق حاکمیت در نظام اسلامی از آن خدای سبحان است و آراء مردم نسبت به پذیرش حاکمیت قانون الهی علامت ثبوت حق می باشد نه علت آن، زمامدار اسلامی هرگز از طرف مردم یا خبرگان، منصوب و یا معزول نمی گردد، وی معتقد است که در اسلام شخص حاکمیت ندارد بلکه فقه و عدالت است که حکومت می کند.

ساختار حاکمیت در جمهوری اسلامی در اصل ۵۶ قانون اساسی درج گردیده که بر اساس آن حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداوند دانسته شده و تصریح گردیده که خدا انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته و با توجه به اینکه حق تعیین سرنوشت اجتماعی همان حق حاکمیت است دو نوع یا دو مرحله از حاکمیت در قانون اساسی به رسمت شناخته شده که یکی در طول دیگری قرار گرفته است، حاکمیت خدا بر جهان و انسان و حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش، که هر دو ریشه در اعتقادات اسلامی دارند و از هم تفکیک ناپذیرند، برخی حقوقدانان، تصریح حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش را در این اصل مبین حاکمیت مردم و به نوعی دموکراسی مستقیم دانسته اند که هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب نماید یا در خدمت منافع فرد و گروهی خاص قرار دهد.

بدین لحاظ کلیه کسانی که مدیریت سیاسی جامعه را بر عهده می گیرند تنها از طریق دموکراسی مبتنی بر نمایندگی است و از طرف مردم حق اعمال قدرت را دارند، قانون اساسی جمهوری اسلامی حاکمیت را در قالب ولایت تعبیر کرده که همانا فقیه عادل و با تقوی و آگاه به زمان و مدیر و مدبر می باشد که این مقام منتخب غیر مستقیم مردم می باشد که نتیجه منطقی حق حاکمیت مردم بر سرنوشت

اجتماعی خویش است، در این راستا شکل جمهوری، تفکیک قوا، محوریت مردم در شکل گیری نظام و نیز اداره امور کشور به اتکای آرای عمومی در نظام جمهوری اسلامی مورد پذیرش قرار گرفته که تمهیداتی برای تمدید قدرت دولت، محو استبداد، دفاع از آزادی مردم و... می باشد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی با پذیرش حاکمیت ملت و مسوولیت عمومی و مشترک مردم در اداره امور مملکت، به طرق مختلفی آن را تحقق بخشیده است، زمامداری و اداره امور کشور به اتکای آرای عمومی است (اصل ۶) که شامل انتخابات سیاسی یا فراندوم می باشد. بدین لحاظ نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران با محوریت مردم به وجود آمده که این امر در قانون اساسی هم ملحوظ گردیده و کاملاً بارز است و این قانون، حاکمیت ملت را مبنا قرار داده و آن را ودیعه الهی می داند (اصل ۵۶) که از طریق انتخابات و همه پرسی محقق می شود. به لحاظ معنا و مفهوم دموکراسی آن گونه که هلد و کوهن توضیح داده اند، جمهوری اسلامی هم نوعی حکومت نمایندگی یا حکومت به وسیله نمایندگان برگزیده مردم است که مردم از طریق نمایندگان خود قوای مجریه و مقننه را با انتخابات عمومی و نه صنفی بر می گزینند و حق تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود را اعمال می کنند و بر مقدرات امور خود حاکمند، دو قوه مقننه و مجریه حوزه عمومی هستند که کاملاً در اختیار نمایندگان مردم است و تنها محدودیت در آن موازین شرعی اسلامی است که ملت ایران به عنوان اعتقاد دینی و مذهبی آنها را پذیرفته اند که البته این محدودیت، محدودیت در مفهوم واقعی کلمه نمی باشد بلکه امری اعتقادی و دینی می باشد.

۲- سوال تحقیق

فقهای شیعه از عصر مشروطه تا جمهوری اسلامی با نظر به تحولات سیاسی - اجتماعی این دوران، چگونه میان مفهوم مشارکت سیاسی مردم در حکومت و مشروعیت آن رابطه برقرار کرده اند؟

۳- فرضیه تحقیق

به نظر می رسد که فقهای شیعه با توجه به دیدگاه های خود در مورد ماهیت حکومت در اسلام و در دوره غیبت و نقش مردم در رابطه با آن، از دیدگاه های متفاوت مثبت یا منفی در رابطه میان مشارکت سیاسی مردم و مشروعیت حکومت اسلامی بر قرار نموده اند.

۴- بررسی منابع (مرور ادبیات)

۱- محمد حسین حائری در مقاله «مردم سالاری دینی و مسأله مشروعیت» به بررسی و مقایسه منشأ مشروعیت و جایگاه رأی مردم در حکومت لیبرال دموکراسی و دولت اسلامی پرداخته است وی در این بحث ضمن تقسیم مشروعیت به اولیه و ثانویه با استناد به مستندات معتبر سعی کرده است تناقض و تعارضی را که در مردم سالاری دینی بین الهی بودن نظام از یک سو و مردمی بودن آن از سوی دیگر، به نظر می رسد برطرف نماید.

۲- محسن کدیور در مقاله جایگاه رأی مردم در حکومت دینی؛ عنوان می نماید که در مورد مسئله مشروعیت، سوال این است که چرا باید از حکومت اطاعت کرد و دلیل اطاعت ما از حکومت چیست؟ آیا چون خدا فرموده است باید اطاعت کنیم آیا چون حکومت برخاسته از ما است، باید از آن تبعیت کنیم؟ آیا چون حکومت زور دارد باید از آن تبعیت کنیم؟ پاسخ غالب حکومت‌های جهان این است که چون حکومت قدرت دارد پس باید از آن اطاعت کرد. اما در اندیشه سیاسی اسلامی و بویژه اندیشه سیاسی شیعه، پاسخهای جدیدی به مسئله مشروعیت در شرف تکوین است این که چرا باید اطاعت کرد باید گفت چون خدا اراده کرده و مردم نیز خواسته اند. در جمهوری اسلامی، این که چرا باید اطاعت کرد باید گفت چون خدا اراده کرده و مردم نیز خواسته اند. جمهوری اسلامی، حکم خدا و رأی مردم است، بنابراین ما می توانیم بگوییم این که چرا باید از حکومت اسلامی اطاعت کرد چون حکومت ما ضوابط دینی دارد، الهی است. وجه الهی بودن حکومت به رعایت ضوابط و دنبال کردن اهداف دینی و نیز اجرا کردن احکام شرع است.

۳- مقاله محمد جواد ارسطا در خصوص نقش مردم در حکومت اسلامی (مشروعیت بخشی یا کارآمدی)؛ درباره نقش مردم در حکومت اسلامی نظریات مختلفی ارائه شده است که اهم آنها عبارتند از: کارآمدی حکومت اسلامی، مشروعیت بخشی به حکومت اسلامی و کارآمدی حکومت معصوم و مشروعیت بخشی به حاکمیت فقیه، که قبول هر یک از این نظریات نه تنها به اختلافات نظری ختم می شود بلکه پیامدهای عملی نیز دارد، از جمله ثمرات بحث فوق این است که اگر تشکیل حکومت شرعاً به رضایت مردم وابسته باشد، حکومتی که بدون رضایت اکثریت مردم شکل بگیرد، مشروعیت دینی نخواهد داشت. در حالی که بر مبنای نظریه کارآمدی، لزومی به تأمین نظر اکثریت

مردم نیست؛ بلکه میزانی از آراء مردم مورد نیاز است که تشکیل حکومت اسلامی ممکن شود. همین مطلب در مورد دوام و بقای حکومت اسلامی نیز عیناً صادق است.

۴- سهراب صلاحی و علی فتاحی زفرقندی در مقاله مربوط به جایگاه مردم در تشکیل حکومت اسلامی؛ عنوان می نماید بررسی نقش و جایگاه مردم در نظریات مربوط به تشکیل حکومت در عصر حاضر از اهمیت ویژه ای برخوردار است تا جایی که پذیرش یا عدم پذیرش مردم ضابطه ای برای تقسیم حکومت ها به اقتدارگرا و مردم سالار تبدیل شده است. از طرف دیگر از آن جا که تشکیل حکومت اسلامی یکی از خواسته های شارع مقدس در جهت سعادت بشر و اقامه دین الهی می باشد که بر مبنای منابع شرعی تحقق آن در همه دوران ها واجب و ضروری به نظر می رسد بررسی نقش و جایگاه مردم در تشکیل حکومت اسلامی ضروری است. بر این مبنا در این مقاله سعی شده تا نقش مردم در تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای آراء فقها در مشروعیت بخشی به ولایت فقیه جامع الشرایط بر اساس نظریه انتصاب و انتخاب تبیین شود. سپس نقش و جایگاه مردم در تشکیل حکومت اسلامی در موازین دینی اعم از دلایل عقلی، نقلی و سیره ائمه معصومین مورد بررسی قرار گیرد و در پایان نیز از مجموعه استنادات و استدلال های فوق تحلیلی در این باره ارائه شود. به نظر می رسد مردم در تشکیل حکومت اسلامی نقشی اساسی و تعیین کننده دارند و تحقق حکومت اسلامی مبتنی بر پذیرش یا عدم پذیرش آنان است. هرچند عدم پذیرش حکومت اسلامی به وسیله مردم موجبات مسئولیت در برابر خداوند متعال و عقوبت اخروی آنان را در پی خواهد داشت.

۵- مقاله محمد رضا رهنمایی در مورد خاستگاه مشروعیت حکومت اسلامی و نقش مردم در آن؛

در این مقاله مطرح گردیده که اساساً حکومت اسلامی بخشی از دین است و دقیقاً در محدوده احکام اسلامی جای دارد، اصلاً بخشی از رسالت پیامبر (ص) است و همان گونه که مشروعیت همه احکام اسلامی و نیز رسالت نبوی مستند به خداوند است، حکومت اسلامی نیز از این قلمرو بیرون نیست، در حکومت اسلامی، سخن از ولایت الهی و حکومت کسی است که از سوی خداوند بر آن گماشته شده است، چنین حکومتی هرگز از نیرویی جز خداوند کسب مشروعیت و اعتبار نمی کند. گرچه بر مبنای قانون اساسی جمهوری اسلامی، رئیس جمهور باید با اکثریت آراء ملت ایران انتخاب شود، اما پس از احراز اکثریت آراء، تنها در صورتی مشروعیت می یابد که از سوی ولی فقیه به این مقام منصوب شود و رأی و انتخاب مردم، از سوی ولی فقیه تنفیذ گردد و گرنه از درجه اعتبار و

مشروعیت ساقط است. امتیاز درخشان حکومت های دموکراسی از حکومت های استبدادی آن است که اعتبار دموکراسی برخاسته از خواست مردم و اکثریت جامعه است، اما استبداد هیچ توجهی به خواست مردم در ارتباط با حاکمیت خویش ندارد.

در این بحث معلوم شد که مردم نمی توانند به حکومت اسلامی، مشروعیت ببخشند، بلکه حکومت اسلامی از مشروعیت الهی برخوردار است و رأی و نظر مردم در این زمینه، هیچ اثری ندارد، بلکه مشروعیت آن با اصل آن آمیخته است، ولی جریان و عینیت یافتن حکومت اسلامی جز با رأی موافق و هم سوی مردم امکان ندارد.

۶- پایان نامه کارشناسی ارشد سید فرشاد شکبیا در خصوص بررسی و مقایسه مفهوم رأی دهی و مشاکت سیاسی در نظام های مردم سالاری دینی و دموکراسی؛ مورد توجه قرار گرفته که وی در این راستا عنوان می نماید، در قرن بیستم دموکراسی به مهمترین موضوع فلسفه و تأمل اندیشمندان سیاسی تبدیل شده و در دوره معاصر دموکراسی وارد ادبیات سیاسی اسلامی شده و بحث های مختلفی پیرامون آن در میان اندیشمندان اسلامی انجام گرفته به گونه ای که در پرتو نسبت سنجی آن با آموزه های اسلامی برخی به رد آن و گروهی به پذیرش آن حکم کرده اند و دیدگاه های گوناگونی در این میان مطرح گردیده و در ادبیات سیاسی - دینی ایرانی نیز این واژه تحت عنوان مردم سالاری - دینی - تعبیر گردیده است یعنی حکومت به وسیله مردم، اعتنا کردن به مردم و خواسته های آنها و همچنین نقش و جایگاه مردم در حکومت لیبرال دموکراسی و جایگاه مردم در حکومت مردم سالاری دینی مطرح و بین آن دو نیز مقایسه ای انجام گرفته است.

۷- پایان نامه کارشناسی ارشد حسین میر در مورد میزان سازگاری ولایت فقه با مردم سالاری دینی با تأکید بر شورا و شوراگرایی؛ نگارنده در این نوشتار مطرح نموده است؛ ولی فقیه همه اختیارات پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) را در اداره جامعه داراست که در اعمال ولایت، فقه و فقیه - هر دو - دارای حاکمیت اند، اما در نهایت و حقیقت، حاکمیت با فقه است؛ چون حجیت تصمیم و اراده فقیه، مشروط به فقه است، اما از نظر اصطلاحی تفاوتی میان ولایت فقه و ولایت فقیه نمی باشد و هر دو اصطلاح در بر دارنده یک واقعیت هستند. مردم سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم سالاری نیست، بلکه یک حقیقت واحد در جوهره نظام اسلامی است؛ یعنی اگر بنا باشد نظامی بر مبنای دین شکل گیرد، بدون پذیرش مردم ممکن نیست. وجود اصل شورا در حکومت دینی، موجبات

حضور آحاد مردم را در نظام سیاسی فراهم می کند و این حضور مردمی، سازگاری اسلام و دموکراسی را به اثبات می رساند. البته سازگاری اسلام و دموکراسی نه به مفهوم امکان سازگار ساختن اسلام و نظام سیاسی اسلامی با دموکراسی غربی، که به مفهوم دموکراتیک بودن نظام سیاسی اسلام به دلیل توجه طبق یک تعریف با دین کاملاً سازگار است و آن وقتی است « دموکراسی » به مردم و پذیرش رأی آنها می باشد.

۸- کتاب مصباح یزدی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، مورد توجه قرار گرفته که ایشان این کتاب را در ۹ بخش تألیف نموده که هدف از تألیف این کتاب تبیین دستگاه حکومتی نظام و ولایت فقیه بوده است، در بخش اول بحث از ضرورت حکومت اسلامی بوده و وظیفه مردم در آن را حساس شدن نسبت به ارزش های اسلامی دانسته و در بخش دوم سخن از ضرورت قانون برای جامعه همان قانون خدا و دعوت به قسط و در بخش سوم صفات قانون گذار مورد بررسی قرار گرفته و در بخش چهارم به تفاوت قانون الهی در جوامع اسلامی اشاره گردیده و در بخش های پنجم و ششم ضرورت مجلس و قانون گذاری در نظام اسلامی مورد بحث قرار گرفته و دستگاه حکومت در نظام اسلامی نیز در بخش بعدی مطرح شده و در بخش هشتم نیز اختیارات و شرایط و وظایف حاکم عنوان گردیده و نهایتاً بررسی ولایت فقیه طرح و بحث شده است.

۹- کتاب وجوه فقهی نقش مردم در حکومت نوشته سید محسن طباطبایی فر ؛ نیز در این راستا مورد بررسی قرار گرفته است که در این کتاب شکل گیری دولت مدرن و نقش مردم در آن مکاتب فقهی را به تکاپو واداشته تا نفیاً و اثباتاً به بحث درباره ی این موضوع پرداخته شود، خطاپذیری اجتهاد در کنار حقانیت و برتری نصوص حجیت ظن و عقل گرایی محصور از ویژگی های روش اجتهادی است، بر همین اساس می توان از رویکرد ها در فقه سیاسی شیعه سخن گفت، نویسنده عنوان می کند که جریان زندگی سیاسی در دوره غیبت با رویکرد سنتی اجتهاد ذیل نظریه ولایت معنا می شود، پذیرش نقش مردم در حکومت از موضوعات فقه سیاسی شیعه می باشد که با تأمل در لابه لای نصوص می تواند به آن پرداخت، هرگاه بحث نقش مردم در حکومت اسلامی بحثی وارداتی - در قالب دموکراسی - به منظومه اندیشه سیاسی شیعه تلقی گردد نقطه شروع گفتگو مفهوم دموکراسی مبانی و لوازم آن خواهد بود که در این میان محقق سعی در اسلامیزه کردن آن را دارد و سوژه بحث نیز انسان متوحد و ملتزم به احکام شرعی می باشد.

آحاد جامعه اسلامی فقه را متولی پاسخ‌گویی به عمل فردی و اجتماعی خود می‌داند، که اگر مسائل به این دست‌گامه وارد نشود جامعه اسلامی راهگشایی نخواهد داشت. در این کتاب مطرح شده که حضور مردم در حکومت از مسائلی است که طی سده‌های اخیر توسط رویکرد نوگرای اجتهاد به جد مطرح گردیده است و بحث مشروعیت اتکا به آرای عمومی در تصمیمات اجتماعی و همچنین مشروعیت قانون و التزام همگان به رعایت آن بررسی گردیده است، در روند بررسی کتاب مؤلف مدعی شده است که مبانی فقهی نقش مردم در حکومت در قرون اولیه وجود داشته ولی به مرور زمان این موضوع مهم در ادبیات سیاسی فقها کم‌رنگ گردیده است.

(و) روش تحقیق: روش مورد استفاده در این نوشتار توصیفی - تحلیلی با رویکرد تفسیری است که از روش تفسیر یا هرمنوتیک روش‌شناسی ویلهلم دیلتای و کوئنتین اسکینر بهره گرفته شده که در این میان با تبیین مختصری از روش مورد نظر و همچنین نظریات نامبردگان در این خصوص اشاره می‌گردد.

هرمنوتیک در اصل از واژه هرمس مشتق شده که طبق اسطوره‌های یونان پیام‌آور خدایان است، وی دو وظیفه بر عهده داشت: انتقال کلمه به کلمه پیام‌های خدایان ساکن المپ به انسان‌ها و تفسیر این پیام‌ها. وجود هرمس در تمثیل فوق، برای از میان برداشتن فاصله بین زمین و المپ است، هرمنوتیک نیز وظیفه مشابهی عهده دارد و وقتی مصداق پیدا می‌یابد که به دلیل فاصله مکانی، فاصله زمانی یا تفاوت زبانی و فرهنگی نتوان به طور مستقیم، به معنای متن، دست یافت. در تمام این موارد، معنای اولیه متن محل اختلاف و پنهان است و برای آشکار شدن، نیاز به تمهیدات تأویلی دارد، از این نظر، هرمنوتیک متن درک صحیح یک مطلب است (محمودپناهی، ۱۳۹۴: ۱۴۸).

روش تحقیق توصیفی: هدف محقق از انجام این نوع پژوهش توصیف عینی، واقعی و منظم خصوصیات یک موقعیت یا یک موضوع می‌باشد. پژوهشگر در اینگونه تحقیقات سعی می‌کند تا نتایج عینی از موقعیت را بیان کند، این تحقیق در پاسخ به سوالاتی مانند چگونه؟ چه کسی؟ و چه رابطه‌ای اتفاقی می‌افتد؟ است. تحقیق توصیفی، شامل جمع‌آوری اطلاعات برای آزمون فرضیه یا پاسخ به سوالات مربوط به وضعیت فعلی موضوع مورد مطالعه می‌باشد. تمرکز اصلی در درجه اول به زمان معاصر است و این تحقیق آنچه را که هست توصیف و تفسیر می‌کند. که البته اجرای تحقیق توصیفی می‌تواند صرفاً برای شناخت شرایط موجود یا یاری‌دادن به فرایند تصمیم‌گیری باشد.

در تحقیق حاضر از روش‌شناسی دیلتای استفاده می‌شود که وی معتقد است معرفت به علوم انسانی از طریق جایگزینی خود به جای مؤلف به معنای عام صورت می‌گیرد و به طور کلی پیش‌فرض هر علم

انسانی، وجود قابلیت جایگزین کردن انسان در زندگی ذهنی و درونی دیگران است (ریکور، ۱۳۶۸: ۲۷۴)، زیرا در علوم انسانی هدف این است که آثار پدیدآورندگان و مؤلفین حوادث تاریخی درک و تفسیر شود و چون بشر هویت یکسان و مشابهی دارد، در نتیجه افعال و آثار بشری به علت بشری بودن قابل فهم هستند و بر خلاف وقایع و حوادث فیزیکی ما می‌توانیم به دلیل بشر بودن، باطن این افعال را بفهمیم، از این رو، از دیدگاه دیلتای فهمیدن عبارت است از: «کشف تو در درون من» که این امر به دلیل ماهیت مشترک بشری امکان پذیر می‌گردد. (همان: ۲۸۲)

دیلتای کار خود را نقد عقل تاریخی می‌داند؛ یعنی ابداع یا کشف مبانی نظری برای درک فهم پدیده‌های تاریخی که جلوه حیات انسانی هستند و چون همه در انسان بودن مشترکند، پس می‌توان حالت درونی پدیدآورندگان حوادث و متن‌های - به معنای عام - تاریخی را در خود بازسازی کرد پس کار دیلتای، کشف اصول فهم حیات تاریخی انسان یعنی منطق تاریخ می‌باشد.

در مقایسه بینش دیلتای و هگل که هر دو هیستوریست بوده و به عقل تاریخی معتقد بودند، اما در مورد تفسیر متن، دو نتیجه متفاوت می‌گیرند، در - بحث - هگل، متن‌ها تابع عصر و پارامترهای زمانی خود بوده و در نتیجه برای مفسرین ناهمزمان با متن، غیر قابل دستیابی و غیر قابل فهم خواهد بود و لذا هگل در باب فهم متن، قائل به انسداد است. اما دیلتای از قضا به دلیل قبول عقل تاریخی و به علت اینکه به تجربه زیسته قائل بوده و بازسازی ذهن مؤلف را در مفسر امکان پذیر می‌داند، لذا سد زمانی بین مؤلف و مفسر را در هم می‌شکند و بدین ترتیب باب فهم را منسد ندانسته بلکه آن را انفتاحی دانسته است. (ریکور، پیشین: ۲۷۷).

موضوع اصلی در هرمنوتیک دیلتای نه شناخت متن و نه شناخت معنای متن بلکه شناخت زندگی و حیات متبلور شده و ظهور یافته در متن می‌باشد، از نظر دیلتای با بررسی مدارک و داده‌های تاریخی می‌توان جهان هم عصر مؤلف را و دنیای ذهنی او را بازسازی کرد و به گونه‌ای دنیای ذهنی مؤلف را شناخت که حتی خود او نیز به این فهم نائل نشده باشد. او می‌گوید که هدف اصلی هرمنوتیک، درک کامل تری از مؤلف است آن سان که او خود را چنین درک نکرده باشد یعنی به ناگفته‌های مؤلف هم می‌توان راه یافت (احمدی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۵۳۴). هرمنوتیک نزد دیلتای همان اختلاط فرد با معرفت و شناخت تاریخ جهانی و عمومیت بخشیدن به فرد می‌باشد (ریکور، پیشین: ۲۷۴).

به عنوان نتیجه می‌توان گفت که همت اصلی هرمنوتیک دیلتای بر دو پایه استوار است: ۱- روشن ساختن ماهیت فهم که همان بازسازی ذهنیت مؤلف در مفسر است ۲- نمایاندن راه وصول به فهم و

شیوه این بازسازی که به نحو تاریخی صورت می گیرد. از جمله افرادی که در زمینه روش شناسی هرمنوتیک پرداخته کوئنتین اسکینر می باشد. از نظر اسکینر متن تجسم یک عمل ارتباطی قصد شده در یک فضای فکری، ایدئولوژیک و تاریخی خاص است. هر جمله متضمن نیت خاصی درباره مورد یا موقعیت خاص و معطوف به حل مشکلی خاص است، در حیطه اندیشه و فلسفه هیچ مشکل یا مساله دایمی و عام و هیچ پاسخ دایمی و فرازمانی نداریم. وی معتقد است که برای تفسیر معنای متن به منزله تجسم عینی نیت مولف، فهم نیت وی لازم است. این نیت نیز صرفاً عملی ذهنی نیست بلکه کنشی اجتماعی محسوب می شود که در زبان عصر مولف عینیت می یابد. برای درک نیت مولف علاوه بر شناخت زبان و مفاهیم معانی، شناخت زمینه های اجتماعی، تاریخی و فکری زمانه وی نیز لازم است (روشن، ۱۳۸۷: ۲۵).

روش اسکینر در ردیف روش های هرمنوتیکی مؤلف محور قرار دارد. روش هایی که معنای متن را همان قصد و نیت مؤلف می دانند و معتقدند که برای رسیدن به معنای متن باید مراد مؤلف آن را درک کرد (اسکینر، ۱۳۷۲: ۸۶).

در این تحقیق روش شناسی وی نیز به همراهی ديلتای مد نظر قرار می گیرد، وی از جمله متفکرانی است که هرمنوتیک را به عنوان روشی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و بر همین اساس، متدولوژی خاص خود را برای مطالعه و تحقیق پیرامون اندیشه های سیاسی ارائه داده است، در این متدولوژی، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه ی عمل بیانی یا کنش گفتاری صورت می گیرد. این شیوه ریشه در نظریه مشهور کنش گفتاری آوستین دارد که اساساً در تقابل با نظریه معنایی ساخته و پرداخته شده است، در نظریه آوستین، گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت بکار نمی رود، بلکه علاوه بر آن، برای انجام عمل و یا ایجاد تأثیری خاص بر روی مخاطبان نیز مورد استفاده قرار می گیرد. آوستین بر همین اساس سه نوع کنش گفتاری را از هم متمایز می سازد که به ترتیب عبارتند از: بیانی محض، مقصود رسان و کارگر.

کنش بیانی محض، صرفاً بیان واقعیت می کند و شکلی خبری و اطلاع رسانی دارد. در حالی که در کنش گفتاری مقصود رسان، علاوه بر بیان واقعیت، کاری یا عملی هم انجام می شود (مثل قول دادن، درخواست کردن ...) و بالاخره در کنش گفتاری کارگر، هدف گوینده یا نویسنده تأثیر گذاری بر مخاطب و یا ایجاد تغییر در رفتار یا دیدگاهی خاص است (مثل تهییج، ترساندن، واداشتن کسی به اتخاذ دیدگاهی ...) اسکینر با تأکید بر کنش گفتاری مقصود رسان، متدولوژی خود را بر مبنای همین

کنش استوار می‌سازد. از این منظر، گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن، کاری انجام می‌دهد و از این کار، مقصود و منظور می‌دارد. اسکینر، وظیفه اصلی تفسیر را کشف همین مقصود می‌داند. وی خود به صراحت و تفسیر را معادل فهم معنا دانسته و تفسیر یک متن را تلاش برای تجزیه و تحلیل کردن آن، به منظور معنا کردن چیزی تعریف می‌کند. (نوذری و مجید پورخداقلی، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

از نظر اسکینر فهم جملات و عبارات یک متن بدون دستیابی به نیت و انگیزه‌های نویسنده و جدای از زمینه‌های اجتماعی و شرایط تاریخی شکل‌گیری آن و نیز جدای از زمینه‌ی کلی زبانی و فکری حاکم بر دوره‌ی نگارش آن هرگز فهمی صحیح و کامل نخواهد بود (حقیقت، ۱۳۷۸: ۳۵۶).

اسکینر همانند هیرش و برخی دیگر از متفکران هرمنوتیک روشی، معتقد است که هر متنی حاوی پیام یا معنایی است و وظیفه‌ی مفسر، کشف این پیام یا معناست؛ اما به طور جدی هشدار می‌دهد که اولاً: رسیدن به قرائت درست، امری نشدنی است و فرض تعیین معنای نهایی متن، فرضی عوامانه بوده که به شدت باید از آن اجتناب نمود؛ چرا که به زعم وی، چنین فرضی باعث جلوگیری از بروز تفاسیر جایگزین می‌گردد؛ تنها می‌توان از بهترین قرائت یا بهترین معنا سخن گفت. ثانیاً یکی دانستن فرایند تفسیر یک متن با فرایند قرائت آن متن نیز فرضی نادرست است که از این هم باید به طور جدی اجتناب نمود، اسکینر معتقد است وظیفه اصلی مفسر، اثبات معنای متن است و این معنا صرفاً با قرائت متن بدست نمی‌آید، بلکه برای دستیابی به آن می‌بایست به فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن رفت و در پس آن، انگیزه‌ها و نیت مؤلف، زمینه‌های اجتماعی و نیز زمینه زبانی نگارش آن را جستجو نمود.

تأکید بر کنش گفتاری مقصود رسان و تمایز قائل شدن میان دو مفهوم انگیزه و نیت دو ویژگی اساسی متدولوژی اسکینر هستند که هر دو گویای نقش محوری نیت مؤلف در این متدولوژی هستند، تمایز انگیزه و نیت، به این نحو مطرح می‌شود که انگیزه، یک امر مقدم بر متن و خارج از آن است که مرتبط با پیدایش متن بوده و متناظرِ علت در روشهای تجربی است و حال آنکه نیت، با اشاره به طرح مؤلف برای تألیف یک نوع متن خاص و یا اشاره به ویژگی خود متن و توصیف آن برحسب تجسم یک هدف خاص تعریف می‌شود. (نوذری و مجید پورخداقلی، پیشین: ۱۱۱).

اسکینر روشی را معرفی نموده است که در آن به رابطه متعامل متن و زمینه برای کشف قصدیت مؤلف پرداخته می‌شود. به نظر اسکینر، هر نویسنده درگیر یک عمل ارتباطی قصد شده است و متن نیز تجسم چنین عملی است یعنی نویسنده به هنگام نوشتن گزاره‌های متن قصد دارد بایان این گزاره‌ها

کاری را انجام دهد برای فهم این قصد مضمون در سخن، با بازآفرینی محیط سیاسی و زمینه فکری، مؤلف به زمان خود بازگردانده و تأثیر تحولات تاریخی بر شکل گیری اندیشه او در کنار مقایسه اندیشه او با ایدئولوژی های محیط پیرامونش قرار داده می شود. با فهم چگونگی به سخن درآمدن مؤلف با تحولات و افکار محیطی اش، مفسر قادر به درک و تحلیل نظریه ها، تعالیم و ابتکارات مؤلف می شود. در روش پژوهش قصدگرا برای تفسیر اندیشه مؤلف به جنبه های زندگی شخصی و کاری مؤلف، تعامل و ارتباط متن و زمینه، تناظر سیر تحولات تاریخی و شکل گیری اندیشه مؤلف، مباحث اخلاقی، سیاسی و فلسفی باستان، سنت های دینی و سنت های مدرن معاصر مؤلف، برداشت جدید مؤلف از مفهومی خاص در قیاس با برداشت های کلاسیک و مدرن و ذکر تعارضات و تخالف اندیشه های مؤلف در زمان ها، شرایط و موقعیت های متفاوت زندگی او؛ لحاظ می شود. ذکر این نکته ضروری است که در به کارگیری روش قصدگرا، نسبت گرایی نهفته در این روش تا جایی بر فهم اندیشه اسلامی قابل انطباق است که به اصول ثابت وحیانی و دینی خدشه ای وارد نکند (حقیقت، پیشین: ۱۷۷).

همچنین اسکینر سه نوع یا سه حالت از معنا را از هم تفکیک می کند، معنا در حالت اول، به چستی کلمات و جملات یک متن خاص مربوط شده و از طریق دانش معمولی ما درباره زبان و گرامر و فرهنگ لغات حاصل می شود؛ حالت دوم معنا مربوط به این است که یک متن خاص برای خواننده چه معنا می دهد که این، طی فرایند قرائت متن به وسیله خواننده به شیوه ای پدیدار شناسانه به دست می آید و بالاخره حالت سوم که مورد توجه اسکینر است، حاکی از آن است که مؤلف به وسیله آنچه در متن نوشته، چه منظوری داشته یا قصد انجام چه کاری داشته است. او همانند هیرش و با استناد به وی بر این باور است که معنا چیزی است که یک متن برای ارائه در نظر گرفته است و این ممکن است چیزی باشد غیر از آنچه که متن برای خواننده معنا می دهد که هیرش به آن دلالت می گوید.

فهم نیت مؤلف از نظر اسکینر اگرچه مشکل است، اما شدنی است خود اسکینر با صراحت و علاقه مندی اش را برای تغییر ایده متن از صورت یک ابژه ی خود مختار، به ایده متن به عنوان یک اثر مرتبط با خالق آن اعلام می کند و آنگاه بر آنچه که خالق احتمالاً در خلق کردن آن اثر در حال انجام دادن بوده است تأکید می نماید. کاربرد هرمنوتیک در سیاست بدین گونه تعبیر می شود که به مقتضای گسترش تأویل یا هرمنوتیک، سیاست نیز در حیطه آن مورد توجه واقع شده است. بر این اساس، بین گفتمان شخصی، زبان سیاسی و حیات یا زندگی سیاسی رابطه وجود دارد. سخن و زبان سیاسی در متن

کردارهای اجتماعی پردازش می شود و با تأویل به عمق و لایه های ژرف تر سخن سیاسی در هر عصری می رسیم، زبان تشکیل دهنده واقعیت سیاسی است و هرمنوتیک یعنی فهم رابطه بین این دو. با پیدایش نظریه هرمنوتیک، بحث جدایی زبان و خود فهمی از واقعیت سیاسی مورد سوال قرار گرفت و این استدلال مطرح شد که برای فهم حیات سیاسی باید به سخن و زبان و فهم و خود فهمی های کارگزاران اجتماعی سیاسی مراجعه کرد. به هر حال، در مورد کاربرد هرمنوتیک در سیاست می توان با فرض کارگزاران و نظریه پردازان سیاسی به عنوان مولفان حیات سیاسی و فرض حوادث و وقایع به عنوان متن حیات سیاسی و سرانجام با فرض مردم به عنوان خوانندگان و قرائت گران حیات سیاسی از انواع هرمنوتیک در تحلیل و فهم متن و کنش های سیاسی استفاده کرد. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷: ۶۶).

در توصیفی کلان می توان روش اسکینر را ترکیبی از گرایش های متن محور و زمینه محور در نظریه های هرمنوتیک دانست. الگوی اسکینر به ویژه در بررسی اندیشه ها و آرای اندیشمندان برجسته بسیار کارآیی دارد. در این نوشتار از روش تفسیری دیلتای و اسکینر برای تأویل و تفسیر آراء فقهی - سیاسی فقهای شیعه در قرن معاصر بهره جسته و به ویژه این آراء را در بستر تاریخی - اجتماعی آنها مورد فهم و بررسی قرار داده ایم.

۶- سازماندهی تحقیق:

پایان نامه حاضر از یک مقدمه و ۴ فصل مجزا تشکیل یافته که به صورت ذیل سازماندهی گردیده است: مقدمه تحقیق، که در این قسمت بیان مسئله، سوالات و فرضیات تحقیق و همچنین بررسی منابع و روش تحقیق مطرح گردیده است. در فصل اول، مشارکت مردم و مشروعیت حکومت در عصر مشروطه، که در دو قسمت اصلی مدافعان و مخالفان مشروطه و دیدگاه های آنها در مورد نقش مردم در مشروعیت حکومت و قانون اساسی مشروطه و نقش مردم در آن و همچنین دیدگاه های فقهای عصر مشروطه در این راستا مورد بررسی قرار گرفته و در فصل دوم، فقه شیعه، مردم و حکومت اسلامی در عصر مبارزات انقلابی عصر پهلوی و همینطور فقه سیاسی شیعه و مشارکت سیاسی در اسلام از منظر فقهای همان عصر مورد واکاوی قرار گرفته است. در فصل سوم، مردم و مشروعیت حکومت در اندیشه ولایت فقیه و قانون اساسی جمهوری اسلامی و همچنین پیرامون مشروعیت و مولفه های اساسی آن در حکومت، نظریه های مشروعیت در جهان اسلام، مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی در دیدگاه و نظریه امام خمینی (ره)، حکومت اسلامی و دیدگاه فقهای آن عصر پیرامون نقش مردم در حکومت مد نظر قرار گرفته و نهایتاً در

فصل چهارم، دیدگاه فقهای شیعه در مورد مشارکت سیاسی و جایگاه و نقش مردم در حکومت دینی در دوره پس از جمهوری اسلامی، نقش مردم در تشکیل جمهوری اسلامی، مبانی نظری امام خمینی (ره) در دفاع از نقش مردم در حکومت اسلامی و دیدگاه سایر فقهای دوره ی پس از پیروزی انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است.

فصل اول:

مشارکت مردم و مشروعیت حکومت در عصر مشروطه

دوره‌ی مشروطه از جنبه‌های مختلفی در تاریخ معاصر ایران حائز اهمیت می‌باشد که در این فصل ضمن پرداختن به زمینه‌های ظهور و بروز اندیشه مشروطه خواهی در ایران معاصر با رویکرد فقه سیاسی شیعه، مسائل کلی پیرامون فقه شیعه در زمینه نقش مردم در حکومت اسلامی و مولفه‌های مربوط به مشارکت سیاسی در اسلام و شیعه مورد بررسی قرار گرفته است، که در این زمینه دیدگاه‌های فقهای مشهور عصر مشروطه در زمینه‌ی حکومت اسلامی و مشروعیت آن و نقش مردم در این خصوص در زمان غیبت تبیین گردیده است که هدف از مطرح نمودن آراء فقهی - سیاسی فقهای این عصر، بررسی رویکرد فقه سیاسی شیعه در این مقطع از تاریخ می‌باشد که در درون خود موافقان و مخالفانی نیز داشت که سرانجام عوامل متعدد داخلی و خارجی در ناکام ماندن آن نقش آفرینی نمودند.

۱- فقه و فقه سیاسی شیعه

فقه در لغت به معنای علم به چیزی فهم چیزی، فهم عمیق و دقیق «استنباط و استخراج احکام الهی از ادله معتبر است» (اکبری، ۱۳۹۲: ۳۳) و فقه سیاسی شاخه‌ای از فقه است که تنظیم روابط در جامعه اسلامی را در حوزه سیاست داخلی و خارجی بر عهده دارد و آن را معادل فقه الخلافه و یا فقه الحکومه نیز نام نهاده‌اند که در نگاه عام شامل همه مباحث سیاسی - اجتماعی فقه مثل نماز جمعه، جهاد و... می‌شود و در معنای خاص شامل مباحث سیاسی و حکومتی به معنای خاص می‌شود پس تمامی روابطی که بر اساس جریان قدرت در جامعه پدید می‌آید، وقتی بر اساس ضوابط فقهی مورد بررسی قرار می‌گیرد فقه سیاسی را تشکیل می‌دهد بر این اساس فقه سیاسی علاوه بر افراد، برای جامعه سیاسی نیز برنامه وارد و تکالیف آن را روشن می‌سازد و از سوی دیگر فعال است و در ساخت جامعه و جواب گویی به مسائل نو پدید اقدام می‌کند.

۲- مشارکت سیاسی از منظر فقه سیاسی شیعه

مشارکت سیاسی از جمله مفاهیم مهم در مباحث اجتماعی فقه سیاسی می‌باشد، کار ویژه کلیدی مشارکت و نظارت سیاسی به گونه‌ای است که هم در تأسیس نظام سیاسی دینی نقش اصلی را ایفا می‌کند و هم در صیانت و کنترل قدرت سیاسی نقش مبنایی دارد، عمده محورهای و عناوینی که در مورد جایگاه مردم در نظام اسلامی به صورت مبسوط در فقه سیاسی شیعه مورد بحث قرار گرفته و همواره بستر نظری پدیده مشارکت سیاسی را شکل می‌دهد و مبنای دینی آن را توجیه و تبیین می‌نماید عبارتند: از بحث شورا، تبعیت، مساوات و برابری، نظارت بر حکومت اسلامی امر به معروف، تعاون رضایت عمومی و ... لکن با نگاهی به آثار فقها، دو نوع مشارکت سیاسی مردمی علاوه بر نقش و جایگاه بسیار حساس و ویژه‌ای که به لحاظ امنیتی و استراتژیکی در حکومت اسلامی و صحنه‌های سیاسی دارند در مقام بررسی ماهوی همواره مورد بحث و بررسی محققان و پژوهشگران این عرصه است که عبارتند از: جهاد، شورا و انتخابات.

۱- جهاد: یکی از بارزترین مصادیق مشارکت مردمی و از مهمترین فروع فقه سیاسی است که از سوی فقها مورد بحث بسیاری قرار گرفته است و از آن به وجوب کفایی یاد شده است ادله بسیاری حاکی از وجوب جهاد و ضرورت مشارکت عینی مردم در امر خطیر حفظ نظام اسلامی را به وضوح نشان می‌دهد (نجفی ۱۴۰۴: ج ۲۱، ۳-۴) به گونه‌ای که هیچ فقیهی در ماهیت این ضرورت کوچکترین تردیدی را به خود راه نمی‌دهد.

۲- شورا و مشورت، یکی از آموزه‌ها و تعالیم دینی است که فرهنگ اسلامی بر آن اهتمام و تأکید ورزیده است، مشورت و شورا به مفهوم تضارب آراء با اصحاب خرد برای رسیدن به نظر صواب یا احسن یکی از وظایف حکومت اسلامی و کارگزاران نظام دینی است، بدون تردید، عینیت و تحقق چنین آموزه‌ای با مبحث مشارکت سیاسی مردم به مفهوم حضور مردم در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان رابطه عمیق خواهد داشت و یکی از آیاتی که فقها در آثارشان درباره مشروعیت و ضرورت مشارکت مردم به آن استناد کرده‌اند، آیه ۱۹۵ سوره آل عمران است که می‌فرماید: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، فَاذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» بسیاری از فقها معتقدند که این آیه دلالت بر ضرورت مشارکت مردم در امر حکومت اسلامی است و شهید صدر در ذیل آیه فوق عنوان نموده است که آیه فوق بر صلاحیت امت بر تعیین امور خود

از طریق شورا دلالت دارد، مادامی که دلیل برخلاف آن وارد نشده است که نتیجه آن رجوع به اصل شورا و رأی اکثریت در مسائل اختلافی است (صدر، ۱۴۰۳ه.ق: ۱۶۲).

۳- انتخابات: انتخابات نیز یکی دیگر از مصادیق مشارکت سیاسی مردم و از نمادهای حضور موثر مردم در حاکمیت و تعیین سرنوشت خود است، هر چند مشروعیت حکومت دینی بستگی به قبول و نفی مردم ندارد. اما در عین حال به مقبولیت حکومت که از رهگذر رضایت عمومی و مشارکت همگانی در قالب بیعت مردم با رهبر جامعه تحقق می‌یابد، همواره مورد نظر پیشوایان دینی بوده و در فقه سیاسی اسلام مورد توجه و بحث قرار گرفته است، حضرت علی (ع) هنگام بیعت مردم با وی، حق حاکمیت و تعیین حاکم را از حقوق اختصاصی و مسلم مردم عنوان نموده و تصریح می‌کنند: «ای مردم تعیین حاکم جزء حقوق شماست و کسی نمی‌تواند بر مسند حکومت بنشیند مگر آن که شما او را انتخاب کنید، من به عنوان حاکم تنها اصلاح و کلید دار شما هستم» (طبری، ۱۳۷۸: ج ۳، ۴۵۶).

۳- مشارکت سیاسی در حکومت اسلامی

علاوه بر آیات و روایات بسیاری که بر وجوب مشارکت مردمی در امر حکومت دلالت دارد ادله عقلی متعددی نیز بر این زمینه دلالت دارند، بسیاری از فقهای عصر مشروطه و پهلوی در این زمینه و بنا به دلایلی به صورت مستقیم فتوا نداده‌اند و از روی برخی استدلالات می‌توان طریقی بر کشف نظریات و اثبات وجود مشارکت سیاسی مردم در امر حکومت به دست آورد. که عبارتند از: ۱- قاعده حفظ نظام، حفظ نظام یک قاعده فقهی است که بی واسطه بر واجبات زیر مجموعه‌اش مطابقت می‌کند، مثل دلالت حفظ نظام بر جهاد و رابطه مشارکت در اداره امور کشور که از مصادیق آن به شمار می‌روند (محقق داماد، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۱) که این موضوع از گستردگی زیادی در فقه برخوردار بوده و قابل جریان در همه ابواب فقهی می‌باشد و می‌توان آن را قاعده عام یا رئیسیه نامید، زیرا حفظ نظام یک حکم کلی شرع بوده و از آن احکام جزئی ناشی می‌شود، احکامی مثل لزوم مراعات مصلحت عمومی، محدود شدن حقوق خصوصی، وجوب جهاد و مرابطه، تشکیل حکومت یا نظام سیاسی و ... (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳). باید دانست که مشارکت سیاسی مردم در حکومت فرع بر وجود حفظ نظام و تشکیل حکومت اسلامی است و پس از تشکیل حکومت، مردم موظف به حضور در صحنه سیاست و نظارت بر کار آن هستند، همین فرعی موجب گشته است تا بسیاری از فقها از جمله امام خمینی (ره) با نگاهی ابزاری به مساله انتخابات

نگاه کنند که از جمله آنها عبارتند از: وجوب مقدم و قیاس اولویت، قاعده اذن در شیء اذن در لوازم آن است.

فقهایی که حکومت را حق فقه‌های عادل از پیامبر و معصوم و نائین آنان می‌دانند قاعداً می‌بایست به استناد قاعده حفظ نظام به طریق اولی معتقد به وجوب مشارکت سیاسی مردم گردند، زیرا به اعتقاد علمای اصول فقه، اذن در شیء یقیناً اذن در لوازم آن است و مشارکت سیاسی مردم در حکومت اسلامی لازمه صیانت و حفاظت از آن می‌باشد، با توجه به نقش و جایگاه بسیار مهم مشارکت سیاسی مردم و به ویژه انتخابات و تبدیل شدن آن به عنوان یکی از شاخصه‌های مهم امنیتی و قابلیت ویژه آن در حفظ نظام و خنثی‌سازی توطئه دشمنان و ایجاد ناامیدی در آنها، از طریق اتحاد ملاک، مشارکت مردمی نیز همچون جهاد دفاعی دارای حکم وجوبی است، زیرا احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی خود می‌باشند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ج ۱، ۳۰۵) و از سوی دیگر دلیل و مقتضی برای حکم وجوب و مکلف دانستن تک تک مردم برای مشارکت که عبارتند از ادله حفظ نظام و ... در این قسم از مشارکت نیز وجود دارد و مانعی برای عدم وجوب آن وجود ندارد همان طوری که بسیاری از فقها نیز بر همین عقیده‌اند (سایت آیت اله خامنه ای، بیانات در دیدار با مسئولان، ۱۳۸۸: ۲۹). از این رو تردیدی در مورد حکم وجوب آن وارد نشده و بلکه عموم ادله علاوه بر ادله عقلی به لحاظ دلالت، ظهور لازم را برای ثبوت حکم وجوب مشارکت سیاسی مردم در نظام اسلامی را دارند.

۴ - مشروعیت و مولفه های اساسی آن در حکومت

مشروعیت یا حقانیت یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک مکان و زمان معین است و نتیجه این باور پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه یا شهروندان است (ابوالحمد، ۱۳۸۴: ۲۴۵) عمده‌ترین مولفه‌های مشروعیت عبارتند از: ۱ - پرسش مشروعیت سوال از نوع روابط حاکمان و مردمان است. ۲ - مشروعیت پدیده‌ای ذهنی است. ۳ - سوال از مشروعیت پرسش از یک حق و تکلیف است، حق فرماندهی و تکلیف فرمانبری ۴ - مشروعیت نظام‌ها بسته به باور مردم یک مکان در زمان معین است. مشروعیت به مفهوم هنجاری آن به معنی توجیه عقلانی اعمال قدرت حاکم است که مستقیماً با مسأله حق ارتباط می‌یافت، از این منظر مشروعیت و حقانیت دو مفهوم هم‌ارز تلقی می‌شوند. با توجه به دو مفهوم از مشروعیت، می‌توان از دو نوع بحران نام برد که یکی بحران در حقانیت نظام است و

دیگری بحران در مقبولیت و کارآمدی، بحران در حقانیت زمانی پدید می‌آید که تغییر و تحول ارزش‌ها صورت گیرد.

از اندیشمندان سیاسی همچون هابز در لویاتان مشروعیت حکومت را قرارداد اجتماعی می‌داند که بر اساس توافق افراد جامعه ایجاد شده است و ضمن آن افراد حق حکومت را به یک فرد یا انجمن واگذار می‌نمایند و افراد دیگری همچون لاک، منتسکیو، و روسو نیز منشأ این رابطه بین حاکم و رعیت را بر اساس توجیهی فلسفی بیان می‌دارند که به نحوی توضیح مشروعیت است.

عمده متفکرین سیاسی به این نکته توجه نموده‌اند که چه چیزی به یک حکومت این حق را می‌دهد که با استفاده از قدرت بر شهروندان حکمرانی نماید بنابراین مشروعیت بعد ضروری و لازم هر دولتی است که شکل‌گیری، پایداری و تداوم نظام‌ها و حکومت‌ها به آن بستگی دارد. از منظر سقراط عمل صالح سیاسی فقط ملاک تشخیص مشروعیت است نه قرارداد اجتماعی و رضایت مردم و بنابراین از نظر وی اگر عده‌ای صالح قیام نمایند و حکومت هر چند دموکراتیک را که در آن فساد رایج است را ساقط کنند و زمام امور را در دست گیرند حکومت این گروه مشروع می‌باشد. افلاطون نیز حکومتی را مشروع می‌دانست که فیلسوفان متصدی آن باشند و دموکراسی مردم را حکومت نادانها و غیرمشروع تلقی می‌کرد. ارسطو نیز با منقسم نمودن حکومت به دو نوع خوب و بد، حکومت خوب و مشروع را حکومتی می‌داند که بدون توجه به شکل آن در پی مصالح عامه و خیر عمومی است و حکومت بد نقطه مقابل آن. سیسرون از رجال بزرگ سیاسی که دوره زندگی با واپسین سالهای جمهوری روم و ظهور قیصر مصادف بود به همان عقیده رواقیون به قانون و حقوق طبیعی باور داشت بنابراین او اولین کسی است که مشروعیت در اندیشه وی به معنای قانونیت می‌باشد و این در نوع خود تحول مهمی در فلسفه سیاسی قلمداد می‌شود. این موضوع در قرون وسطی نیز الهی دانسته شده بدین معنا که مشروعیت دولت در این زمان از موقعیتش در مجموعه نظم الهی ناشی می‌شود با این توضیح که معتقد بودند که دولت تأسیسی است از پیش خداوند که او حکومت را به منظور تامین خیر عامه تعیین می‌نماید. (حاتمی، ۱۳۸۴: ۴۴-۴۱).

۵ - بنیان‌های مشروعیت در دموکراسی نوین

مشروعیت دولت دموکراتیک مبتنی بر این ارزش است که تمامی قدرت ناشی از مردم است. جلوه‌های این نوع مشروعیت در اصولی چون: اصل احترام به اکثریت، اصل انتخابات عمومی و اصل برابری همه شهروندان نمایان است. در این نظام سمت‌ها و منصب‌ها فقط به اعتبار حق به دست آمده از

سوی مردم واگذار می‌شود و آن هم برای مدتی معین. بنابراین در دموکراسی‌ها، تکیه بر افکار عمومی، نقش مهمتری دارد، زیرا مشروعیت حکام و حرمت نهادهای ناشی از نظام مستلزم رضایت و تصویب شهروندان و مشارکت افکار عمومی می‌باشد، به همین دلیل نوعی رابطه متقابل میان قدرت سیاسی و آراء عمومی وجود دارد، البته مفهوم مشروعیت از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی مقوله‌ای مشکک و دارای درجات و مراتب می‌باشد، یعنی بعضی حکومت‌ها بیشتر و برخی کمتر مشروعیت دارند به عبارت دیگر در برخی حکومت‌ها مردم بیشتر اطاعت و فرمانبرداری می‌کنند و در برخی دیگر کمتر، مشروعیت دربرگیرنده مقیاسی است که تمجید و پذیرش تام و تمام در یکسوی آن طرد و رد کامل در سوی دیگر آن قرار دارد. براساس این مقیاس مفاهیمی چون حمایت، قبول و گردن نهی، پذیرش رو به کاهش، تحلیل رفتن مشروعیت و از کف دادن مشروعیت قرار می‌گیرد. (همان: ۶۳ - ۵۶).

مبانی و مشروعیت دینی جمهوری اسلامی ایران اگر چه محصول نهضت بزرگ مردم ایران در بین سالهای ۵۷-۱۳۴۲ بود اما در واقع این مقطع تاریخی زمان ظهور و بروز تجلی بیرونی اندیشه‌ای بود که قدمتی زیاد داشت و باز تولید این اندیشه و به روز رسانی آن به انقلابی بزرگ منجر شد. وقایع درون ایران که در عصر انقلاب مشروطه مورد مطالعه فقها قرار گرفته بود از سوی بزرگان حوزه علمیه تئوری پردازی شد و به صورت طرحی عملیاتی و درون دینی مورد توجه فقها قرار گرفت و مباحثات ذیل قانون اساسی جدید مشروطه، در نوع نظام سیاسی و اصول مربوط متجلی شد، گرچه تأکید بزرگانی مثل نائینی در اندیشه پردازی برای مشروطه این بود که این نظام از باب دفع افسد به فاسد و از باب قدر مقدور است نه نظام آرمانی مورد نظر شیعه. شیعه در این دوره فقه، نظم سلطانی مورد نظر خود را فرو می‌ریزد و بر اثر تحولات عصری با تکیه بر نصوص دینی به سمت نظریه‌های مردم گرایانه گرایش بیشتری می‌یابد و به همین امر مبدأ تحولاتی در فقه و سپس در جامعه می‌شود (اکبری، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

۶ - دموکراسی و اسلام

اگر تاریخی بحث کنیم، آرمانهای دموکراتیک آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی اجتماعات و حکومت پارلمانی یا نظام نمایندگی، به صورت نتیجه قهری هدفهای استقلال وحدت ملی در اذهان مسلمان راه یافته است. آشتی ناپذیری بین اسلام و ناسیونالیسم ناشی از عنوان دینی است که مخالف هر گونه تفاوت گذاری قومی و نژادی است که خود توجیه کننده تفوق گروهی بر گروه دیگر است. البته نه هر دینی فی نفسه و بالضروره غیرقابل جمع با ناسیونالیسم است. برعکس، ادیانی هستند نظیر یهودیت،

آئین زردشت و آئین هندو که چون با تقسیم و تفرقه های قومی سازگارند، بخوبی با سیر و سلوک ناسیونالیستی اسرائیلیان، ایرانیان و هندیان جوش خورده اند. اسلام اصول اساسی فراوانی دارد که آن را در برابر بعضی از این لوازم اخلاقی و قانونی - و نه جامعه شناختی - دموکراسی پذیرا می سازد. از جمله، هر روشنفکر مسلمان که در صدد تنظیم نظریه ای جدید راجع به دموکراسی اسلامی باشد، بویژه با مقایسه مفاهیم مساوات در اسلام و اندیشه سیاسی کلاسیک غرب، قوت قلب می یابد. مساواتی که اسلام می شناسد، برخلاف آنچه در میان یونانیان معروف بوده، فی المثل تابع هیچ شرط سابقی نیست. (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۲۰ - ۲۲۲).

اگر از دموکراسی، نظام حکومتی مراد است که مخالف دیکتاتوری است، اسلام می تواند با دموکراسی سازگار باشد، زیرا در آن جایی برای حکومت خودکامه ی فردی یا گروهی از افراد نیست. بلکه طبق شریعت اسلامی که مجموعه ای از قواعد و مقررات متخذ از کتاب و سنت است جایی برای خود محوری وجود ندارد، شریعت چیزی نیست جز یکی از چندین مظهر حکومت الهی، که همه پدیده های جهان، اعم از مادی یا معنوی، طبیعی یا اجتماعی را نظم و سامان می بخشد. بکار بردن چندین کلمه در قرآن برای رساندن این خصیصه هنجار آفرین حکمت الهی، نظیر سنه الله، میزان، شرع (اصطلاح دیگری برای شریعت)، قسط و عدل، شاید راهی است که از طریق آن اسلام کوشیده است اذهان مومنان را متوجه اهمیت آن سازد. از سوی دیگر، در یک سطح کاملاً انتزاعی، همه اینها یک پیش - شرط دیگر دموکراسی را که حکومت قانون است بر می آورد. به همین دلیل بعضی از محققان بر آنند که حکومت اسلامی درست، نباید حکومت الهی بلکه باید حکومت قانون نامیده شود. ولی با توجه به اینکه آنچه در اسلام الزامی و مقدس است، قانون به طور کلی نیست بلکه فقط قانون شرع است که مبتنی بر وحی الهی است، در آن صورت این فرق گذاری چندان ارزشی نخواهد داشت. ولی آنچه به بحث ما مربوط تر است این است که اسلام با مراعات شریعت، ضرورت یک حکومت را بر مبنای هنجارها و ضبط و ربط معین و معلوم، و نه خواسته ها و ترجیحات شخصی، تایید می کند. (همان: ۲۲۵ - ۲۲۴).

۶ - ۱ - همنشینی اسلام و مفاهیم دموکراسی

گفتمان امام خمینی آشکارا اسلام شیعه را با مفاهیم اساسی دموکراسی های مدرن هم نشین کرده است. این همنشینی چنان محکم و استوار است که علاوه بر توصیه های شفاهی و مکتوب او، به عنوان سند حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز ثبت شده است و از اصول تغییرناپذیر محسوب

می‌شود؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ ۱- ابتدای بر قواعد و موازین اسلامی و ۲- اتکای به رای مردم را، از اصول تغییر ناپذیر این نوع از حکومت اسلامی معرفی کرده است (فیرحی، ۱۳۹۵: ۲۴۹) در ذیل اصل ۱۷۷ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۶۸ آمده است. محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتدای کلیه قوانین و مقررات براساس موازین اسلامی و پایه های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی، و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره امور کشور با اتکاء به آراء عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییرناپذیر است (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۶۹).

۶-۲- شیعه و دموکراسی

تجربه دموکراسی در مذهب شیعه، به ویژه با مفاهیم بزرگی چون «امامت»، «غیبت» و «ولایت» به هم تنیده است. منابع فقهی - کلامی شیعه امامت را ریاست عام در امور دین و دنیا تعریف کرده اند، امام بدین لحاظ رهبر جامعه اسلامی، جانشین پیامبر (ص) و سرپرست امور دینی و اجتماعی مسلمانان است. اما همین اندیشه، بلافاصله بر مفهوم غیبت امام معصوم (ع) و در نتیجه، استراتژی «انتظار» در دوران غیبت تأکید می کند، دستگاههای فقه - فکری شیعه، در مواجهه با این وضعیت، همواره با پرسشی اساسی درباره ی ماهیت زندگی سیاسی و نوع رابطه سیاست و شریعت در دوره ی غیبت مواجه بوده و هستند، اندیشمندان شیعه، در پاسخ به این پرسش، پیشنهادات و راهبردهای مهمی ارائه کرده اند که به ترتیب تاریخی عبارتند از: ۱- تعریف عصر غیبت به مثابه عصر «تقیه ی زمانیه» و لاجرم، تمایل به تعطیل حکومت و انتظار مطلق ۲- طرح نظریات معطوف به «سلطنت شیعه» و تعیین حدود اختیارات مشروع مجتهدان و سلطان در این نوع نظام سیاسی ۳- نوگرایی شیعی و پیوند دین و دموکراسی در مذهب شیعه، موج سوم از اندیشه شیعه، خاستگاه های فقهی - کلامی و فلسفی متفاوتی دارد و از حیث الگوهای اجتماعی پیشنهاد شده برای نظام سیاسی دوره ی غیبت نیز از تنوع قابل توجهی برخوردار است. اما همه این دیدگاه ها و الگوها بر محور رابطه ی حقوق، شوری و شریعت یا دین و دموکراسی تمرکز دارند (همان: ۱۵۲ - ۱۵۱).

۷- نظریه های مشروعیت در جهان اسلام

۱- نظریه جعل الهی: در تاریخ اسلام کمتر شخصی یا گروهی را می توان یافت که در ضرورت وجود حکومت تردید کرده باشد و شیعه و سنی نیز بر این امر اتفاق نظر دارند و محکم ترین ادله اثبات

جعل حکومت برای پیامبر (ص)، را نیز آیات قرآن کریم می‌دانند. ۲- نظریه مشروعیت زور و غلبه: این نظریه طرفدارانی در میان اهل سنت دارد. ۳- نظریه تفویض: این نظریه دو تبیین یافته است، یکی اینکه اسلام و پیامبر نسبت به حکومت پس از ایشان سکوت کرده‌اند و چون جامعه بدون حکومت امکان ندارد، پس نتیجه این می‌شود که امر حکومت را به مردم واگذار کرده‌اند، تبیین دیگر اینکه بنا به ادله شرعی و برخی تعریفات، امر حکومت از جانب خداوند به مردم واگذار شده است، حاصل این نظریه آن که شارع یا سکوت کرده و یا حکومت را به مردم واگذار کرده است و لذا مردم هرگونه که خواستند می‌توانند نظام سیاسی خویش را سامان دهند.

یکی از قواعد مسلم فقه شیعه، عدم ولایت کسی بر کس دیگری است، همانگونه که به جز خداوند کسی حق فرماندهی ندارد، کسی هم حق فرمانبری از غیر خدا را ندارد، حال پرسش این است که در نظام اجتماعی که ناگزیر از وجود تشکیلات حکومتی و همچنین والیان و کارگزاران حکومتی است تکلیف چیست؟ آیا خداوند امر فرماندهی را بر عهده دارد؟ شاید بتوان گفت تنها خوارج بودند که پس از جریان حکمیت با تمسک به شعار لا حکم الا لله در مقابل امام علی (ع) ایستادند و انکار ولایت کردند و می‌گفتند فقط خداوند می‌تواند حکومت کند به تعبیر امام علی از سخن حقی که در قرآن آمده، معنی باطلی اراده می‌کردند، خداوند مستقیماً امیری مردم را بر عهده ندارد بلکه از طریق و معرفی خصوصیات و خطوط کلی کسانی را برای حکومت و امیری معرفی می‌کند. در همین راستا در اسلام، ولایت به سه دسته واگذار شده، پیامبر، امام و فقیه جامع الشرایط از راه انتخاب مردمی در مورد ولایت پیامبر (ص) و امام (ع) موارد متعددی گفته شده و از آنجایی که بحث ما حول محور انتخاب مردمی است لذا به این موضوع پرداخته می‌شود. بر اساس روایات متعدد از معصومین (ع) و نیز دلایل عقلی و نقلی، در زمان غیبت، ولایت و زعامت سیاسی به فقهای جامع الشرایط سپرده شده است و تنها راه تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت، انتخاب فقیه عادل جامع الشرایط از سوی مردم است (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۲۰-۹۷).

نکته قابل توجه اینکه هر سه راه در اصول مشترکند و تنها در یک مورد اختلاف دارند و آن نحوه انتخاب فقیه امت، استناد هر سه هم به متون شرعی است، بنابراین هر سه در این که مشروعیت حکومت، حاکمیت و شخص حاکم، الهی است هم داستانند و حتی آنها که انتخاب مردم را در انتخاب دخیل می‌کنند به متون شرعی استناد می‌کنند، به این معنی که در نظر آنان شارع به مردم اجازه انتخاب داده است و به همین دلیل انتخاب مردم را مقید می‌دانند، مثلاً از نظر آنها مردم نمی‌توانند غیر فقیه یا فقیه‌ی را که توان اداره جامعه را ندارد و از سیاست سررشته ندارد برگزینند، بنابراین از اینکه طبق مستندات شرعی،

مردم دخالت در انتخاب شخص حاکم ندارند نمی‌توان نتیجه گرفت که مشروعیت مردمی است، زیرا اولاً طبق نظریه انتخاب، شرایط و ویژگی‌های رهبر را شارع تعیین می‌کند و به همین سبب اگر شرایطی که شرع برای حاکم در نظر گرفته است منحصر در یک نفر شد، مردم حق انتخاب هیچ کس دیگری را ندارند، ثانیاً حکومت چهار جزء دارد که در همه آنها نظر شرع باید رعایت گردد و مردم تنها در انتخاب والیان نقش دارند، آنها هم به صورت مقید و مشروط، بنابراین استناد مشروعیت به خواست مردم بی‌وجه است و مشروعیت حکومت همچنان الهی است، در هر سه طریق (حسبه، نصب، انتخاب) شیوه انتخاب حاکم شرایط و صفات حاکم و قاعده‌های ولایت و حدود آن از سوی شارع معین می‌گردد.

در هر سه نظریه، خواست مردم و خواست حاکم مقید و مشروط به قواعد و ضوابط شرعی است. علاوه بر این که بدون رضایت مردم و اقبال مردمی، بر اساس هر سه نظریه، امکان برقراری حکومت اسلامی وجود ندارد و حکومت اسلامی فعلیت نمی‌یابد، هر مقدار که مردم آمادگی پذیرش ولایت الهی در حکومت داشته باشند، به ناچار به همان مقدار بسنده می‌شود تا زمینه‌ی تحقق کامل حکومت اسلامی فراهم آید، به همین دلیل اگر مردم به هر دلیلی به حاکمیت فقیه تن ندهند یا شرایط به گونه‌ای باشد که فقیه امکان تصدی امور را نداشته باشد از نظر شرعی تکلیف این است که عدول مومنین باید اقدام کنند و فرد عادل‌ی که توانایی دارد برگزیده می‌شود و حتی اگر حاکمیت او هم ممکن نشد، فسّاق از مومنین را می‌توان پذیرفت.

هم‌چنین اگر امکان حاکمیت تام قانون الهی در جامعه وجود نداشت، حتی اگر فقیه جامع الشرایط حاکمیت داشته باشد یا حتی معصوم حاکم باشد به هر مقدار که ممکن است بسنده می‌شود. سرّ پذیرش سلطنت صفویه توسط علمای بزرگی چون محقق کرکی و علامه مجلسی که معتقد به ولایت فقیه بوده‌اند و نیز تعریف تمجید امثال محقق نراقی از شاهان قاجار یا پذیرش مشروطیت توسط علمایی مثل آیت الله نائینی و ... همین نکته است که با بسته بودن دست فقیه یا عدم امکان برقراری کامل قانون خداوند در جامعه، نباید از آنچه ممکن است چشم پوشید حتی اگر ناچار باشیم به سلطنت برخی شاهان فاسق هم تن بدهیم. این پذیرش نه به معنی مشروعیت نظام سلطنت یا حاکمان فاسق آن نظام یا مشروعیت نظام مشروطه، بلکه به معنی درک مقتضیات زمان و کوشش برای رسیدن به آرمان و نظام مطلوب است. (روزبه، ۱۳۸۵: ۱۲۳-۱۲۱).

دو تعریف هنجار و غیرهنجاری از مشروعیت صورت گرفته است، به تعبیر دیگر از دو زاویه به پرسش حق حاکمیت و تکلیف فرمان‌بری نگریسته شده است. تعاریف هنجاری به حاکمیت خوب نظر

دارند و تعاریف غیرهنجاری به حکم رانی خوب، اما تعریف برگزیده ما از مشروعیت عبارت بود از توجیه عقلانی فرآیند فرماندهی و فرمان‌پذیری حاکمان و مردمان بر اساس منابع دینی، منظورمان از عقلانی این نیست که دلیل ما عقلی است، بلکه منظورمان این است که دلیل‌مان مورد پذیرش عقل است اگر چه ممکن است دلیل نقلی یا مرکب از عقل و نقل باشد (همان: ۱۵۵).

در اندیشه سیاسی شیعی نیز مشروعیت به مفهوم حقانیت و حق حکومت و در مقابل غصب است یعنی چه کسی حق حکومت بر مردم را دارد؟ حاکم بر اساس چه ملاک‌ها و معیارها و با چه مجوزی حق تصرف در شئون مردم و هدایت مقررات عمومی را دارد. لذا حکومت مشروع، حکومتی است که دارای حق حاکمیت بر مردم است و مردم نیز ضمن شناسایی و پذیرش این حق خود را مکلف به اطاعت از او می‌کنند و قدرت و اقتداری که حاکم از آن برخوردار است از مجاری مشروع و بر اساس عقل و قرآن و سنت بدست آمده و غاصبانه نمی‌باشد و شیعه هنگامی اعمال حاکمیت را محق و مجاز می‌داند که هم از جهت عقل و هم از جهت شرع مورد تأیید قرار گرفته باشد (حاتمی، ۱۳۸۴: ۱۵ - ۱۴).

۸ - مشروعیت حکومت در عصر غیبت امام معصوم (ع)

بحث مشروعیت حکومت و مبانی آن از دیرباز یکی از مهمترین مباحث علوم سیاسی بوده و فلاسفه و دانشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسی نیز همواره به عنوان یکی از موضوعات اصلی فلسفه سیاسی آن را در دایره‌ی تحقیق و تتبع قرار داده‌اند. در اندیشه سیاسی اسلامی نیز مشروعیت به معنی حقانیت حکومت تعبیر گردیده به این مفهوم که چه کسی حق دارد بر مردم حکومت کند و منشأ و مصدر این حق از کجاست، بر مبنای جهان‌بینی توحیدی خداوند مالک تمام هستی است و بالتبع ولایت و سرپرستی و حاکمیت بر جهان نیز مختص اوست و خداوند به عنوان یگانه ذات مشروعیت بخش مرتبه‌ای از ولایت خود را از طریق پیامبرانش به انسان‌ها تفویض نموده است، و امام خمینی (ره) در این باره می‌گوید: «ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری است تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد و به دیگران تنها با جعل و نصب او می‌تواند متصدی امر ولایت گردند (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۰۶).

اکثر قریب به اتفاق مسلمانان معتقدند که در زمان حضور پیامبر (ص)، خداوند حق حاکمیت و ولایت را به پیامبر واگذار کرده ولی اختلاف اصلی در مشروعیت حکومت پس از ایشان است، بطوریکه این موضوع موجب انشعاب در اسلام و پیدایش و ظهور دو گروه عمده شیعه و سنی در تاریخ اسلام شد، اهل سنت معتقدند که امر حکومت کلاً به اختیار و انتخاب امت سپرده شده است و منابع گوناگونی را از

جمله اجماع اهل حل و عقد، بیعت، زور و غلبه و لایتهدی و نصب امام قبلی را برای آن در نظر گرفته‌اند، ولی اکثریت قریب به اتفاق شیعه در فاصله زمانی بعد از پیامبر تا سال ۲۶۰ هجری قائل به نصب ائمه دوازده گانه (ع) با دو ویژگی عصمت و علم ذاتی طی نصب خاصی از سوی خداوند می‌باشند، لذا امامت و حکومت آنها مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه می‌باشد و در زمان غیبت امام معصوم هم غالب متفکران و فقهای شیعه با اعتقاد به اینکه حکومت حق امام معصوم است قائل به نظریه نصب الهی فقهای واجد شرایط به عنوان نواب عام امام معصوم شده‌اند و هر حاکم دیگری را غاصب قلمداد کرده و ضمن تقابل با آنها یک رفتار سلبی اتخاذ کرده‌اند.

در این راستا پذیرش، بیعت و پشتیبانی مردم نیز در تشکیل نظام و حکومت و اجرای احکام و مشورت آن نقش اساسی داشته و از ارکان آن محسوب می‌گردد، اما مشروعیت نظام و حکومت مبتنی بر پذیرش مردم نیست، اما گروهی نیز که غالباً از جمله فقهای دوسده اخیر می‌باشند قائل به نظریه انتخاب حاکم و امام جامعه مسلمین شده‌اند که آراء آنها به نظریه مشروعیت مردمی حکومت معروف و مشهور می‌باشد، قائلین این نظریه معتقدند که خداوند مردم را بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش حاکم کرده است و کلاً حق حکومت و تدبیر سیاسی امت اسلام را به خودشان واگذار کرده است تا در چهارچوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال کنند و کسی نیز نمی‌تواند این حق الهی را که کلاً به ایشان مفوض شده است سلب نماید، لذا مردم رهبر و حاکم را از میان نامزدهای واجد شرایط انتخاب می‌کنند تا در چهارچوب ضوابط شرع به خدمت پردازد و در این دیدگاه خواست و رأی و نظر مردم مهم است و آنها هستند که منشأ و منبع مشروعیت حکومتند و مجوز حکومت کردن را به کسی می‌دهند (حاتمی، ۱۳۸۴: ۲۷۵ - ۲۷۴).

۹- زمینه های ظهور و بروز اندیشه مشروطه خواهی

واژه مشروطه معادل constitutionalism (کنستیتوشنالیزم) یا حکومتی که بر شالوده ی یک قانون اساسی و نظام پارلمانی بنیاد شده باشد بکار برده شده است. در ایران دو واژه ی مشروطه و مشروطیت به آن نظام حکومتی اطلاق می‌گردد که پس از انقلاب سال ۱۹۰۶ / ۱۳۲۴ پدید آمد. از نظر صاحب نظران شیعی که عموماً روحانی بودند، مشروطه عبارت بود از یک نظام سیاسی که قواعد و اصول آن با تئوری حکومت در شیعه منافات نداشته باشد و با آن سازگار باشد، در حکومت مشروطه هیچ گونه مالکیت و استبداد و زیر انقیاد در آوردن مردم وجود ندارد در چنین نظامی اساس سلطنت بر وظایف معین

پایه‌ریزی شده که انجام آنها به سود عموم مردم بوده و قدرت و اختیارات حکمران صرفاً محدود به انجام همان وظایف می‌باشد. تمام افراد اهل مملکت به اقتضاء مشارکت و مساواتشان در قوا و حقوق بر مواخذه و سوال و اعتراف قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد خواهند بود و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادت شخصیت سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت (حائری، ۱۳۶۰: صص ۲۶۰-۲۵۸) نائینی مشروطه را بهترین شیوه‌ی حکومتی قابل عمل در آن زمان می‌دانست نه یک نظام عالی و مطلقاً خوب و مشروع.

در دهمین سال سلطنت مظفرالدین شاه قاجار، نهضت ضد استبدادی موجود در ایران در حالی که اکثر اقشار و طبقات اجتماعی جامعه با آن همراهی داشتند، سرانجام به پیروزی رسید و توانست با اخذ فرمان مشروطه از مظفرالدین شاه در ۱۴ مرداد ۱۶/۱۲۸۵ جمادی‌الآخر ۱۳۲۴، نظام تناور و ریشه‌دار کهن و تا آن زمان که هدف اولیه رهبران حکومت مشروطه‌خواهی تلاش برای لگام زدن به استبداد و مطلقه و مقید ساختن آن به قید قانون بود، اختلافی اساسی در میان آنان و مردمی که به تبعیت از ایشان به نهضت عمومی پیوسته بودند، پدید نیامد اما درست در زمانی که حاکمیت استبدادی تسلیم اراده عمومی شد و فرمان مشروطیت صادر گردید و مهاجرت به قم و تحصن در سفارت انگلستان به پایان رسید، نغمه‌های اختلاف آغاز شد، این اختلاف در دوره‌ی نگارش قانون اساسی گسترش یافت و در زمان تدوین و تصویب متمم قانون اساسی به نقطه اوج خود رسید. (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷: ۱۹).

جنبش مشروطه همزمان اهداف چهارگانه‌ی: اجرای شریعت، مردم‌سالاری، دولت ملی نیرومند و نوسازی جامعه را دنبال می‌کرد اما عدم توفیق رهبران مشروطه در آشتی بین این اهداف موجب افتادن تسلط سیاسی در تله بنیان‌گذار شد. (تله بنیان‌گذار در دو حالت رخ می‌دهد: ۱- نظام سیاسی قادر به توسعه‌ی آن دسته از توانمندی‌های لازم نیست که در دوره‌ی بلوغ باید جایگزین مهارت‌های منحصر به فرد بنیان‌گذار باشد ۲- بنیان‌گذار یا بنیان‌گذاران نمی‌خواهند یا نمی‌توانند عملاً و به طور موازی به خودگردانی سیستم رضایت دهند و کنترل مستقیم و متمرکز خود را کاسته یا حتی حذف کنند (فیرحی، ۱۳۹۱، ۴۰۵). عناصر متشکله پروژه‌ی مشروطیت از هم تفکیک شده و دوگانه‌ی دولت ملی نیرومند و نوسازی کشور به زیان دوگانه‌ی دیگر - یعنی مذهب و مردم‌سالاری، در اولویت قرار گرفت، دوگانه دوم البته به حاشیه رانده شد.

در تاریخ تعارض‌ها و اختلاف‌نظرها میان علمای مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه، مهاجرت کبری، به خصوص اولین نشست و گفتگوی جدی میان طباطبایی و شیخ فضل‌اله نوری نقطه عطفی قابل توجه

است، چرا که در جریان همین گفتگو بود که رهبری بعدی مشروعه خواهان به صراحت تمام اعلام کرد که اصول مشروطیت با شریعت مابینت دارد (همان: ۲۸). پس از صدور فرمان مشروطه و مراجعات علما و مردم به تهران و خاتمه تحصن در سفارت انگلستان، نخستین اقدام مشروطه طلبان تدوین قانون اساسی بود، فقدان دست‌مایه‌های فکری و عینی در این زمینه باعث شد تا با عنایت به واقعیت‌ها و رعایت شرایط فرهنگی و اعتقادی ایران، قوانین اساسی کشورهای اروپایی، به خصوص بلژیک مبنای تدوین و تنظیم قانون اساسی قرار گیرد و نخستین نظام‌نامه اساسی حکومت مشروطه ایران به نگارش درآید، اما پس از سپری شدن دوره نگارش قانون اساسی و درگذشت مظفرالدین‌شاه و به سلطنت رسیدن محمدعلی‌شاه، مشروعه خواهان با همدستی و همفکری محمدعلی‌شاه به مخالفت و تضعیف مشروطه خواهان پرداختند که نمود آن در بی‌اعتنایی وی به وکلای مجلس و کنار گذاشتن آنان از شمار میهمانانی که به جشن تاج‌گذاری دعوت شده بودند پیدا شد. اما محمدعلی‌شاه در صدد اثبات این موضوع بود که مظفرالدین‌شاه در دوره‌ی حیاتش زمانی اقدام به امضای متن مشروطه نموده که دچار اختلال مشاعر (اختلال روانی) بوده و همچنین از روی ترس آن را امضا نموده است، اما نتوانست مخاطبی برای آن پیدا کند و سرانجام تصمیم گرفت با مخالفت از ورود وزراء به مجلس وانمود کند که مشروطه در حقیقت فرمان تأسیس دارالشورایی است برای انجام مشورت در امور کشور نه تشکیل مجلس قانون‌گذاری، که این تفسیر وی از فرمان مشروطه موجب اعتراضات گسترده مردم گردید و شاه به ناچار عقب نشست و فرمان مورخ ۲۴ ذیحجه ۱۳۲۴ را صادر کرد که در آن تصریح شده بود به موجب این فرمان، کشور ایران در عداد ممالک مشروطه درمی‌آید (همان: ۳۳-۳۲).

اما در پی بالا گرفتن اختلافات مشروطه خواهان و مشروعه خواهان، علمای مشروطه به خصوص طباطبایی و بهبهانی مذاکره با سران مشروعه خواه به ویژه شیخ فضل‌الله را ضروری دانستند که پس از صحبت‌های طرفین (در منزل طباطبایی) علمای مشروطه خواه در برابر درخواست شیخ مبنی بر ضرورت تطبیق مجلس با شریعت وعده دادند که به این خواسته ترتیب اثر داده شود و در این راستا از شیخ دست نوشته‌ای هم اخذ نمودند، اما پس از تصویب شدن اصل دوم متمم قانون اساسی در سوم جمادی‌الاول ۱۳۲۵ و علیرغم گنجانده شدن اصول پیشنهادی شیخ در متمم قانون اساسی، شیخ و همفکرانش مجدداً به این موضوع هم واکنش نشان داده و مدعی شدند که مطالبات آنها تحقق نیافته لذا در این راستا اقدام به تحصن در حرم حضرت عبدالعظیم حسنی نمودند که در این میان شاه و حامیان وی با استفاده از شرایط حاکم، اختلافات آن دو را برجسته نمود و مدعی شد که مشروطه خواهان مخالف اصل مشروطیت

می‌باشند و از طرف دیگر مشروطه‌خواهان نیز به منظور پیشبرد اهداف خود سعی داشتند تا مردم را علیه مشروطه‌خواهان مبنی بر مخالفت آنان با نظام مشروطیت بشورانند، که در این راستا با هوشمندی سران مشروطه خواه بیانیه‌های متعددی مبنی بر عدم مخالفت آنان با اصل مشروطیت منتشر گردید و در آن بیانیه‌ها مطرح گردید که دلیل مخالفت آنان با مشروطیت مبنایی نیست بلکه هدف آنان توجه بیشتر به حفظ شریعت و بیضه‌ی اسلام و تطبیق آن با احکام اسلامی می‌باشد، لذا شیخ فضل‌الله به منظور جلوگیری از گسترش جو سازی‌های صورت گرفته از سوی حامیان شاه و برخی از تندرویان مشروطه علیه وی با مساعدت طباطبایی و بهبهانی و حسینی قمی نامه‌ای را که حکم بیانیه‌ای سیاسی در همراهی با نظام مشروطه داشت امضاء کرده و منتشر ساخت تا واکنش‌های اجتماعی علیه خویش را کاهش دهد.

اما محمدعلی شاه علیرغم اینکه قسم خورده بود که از مشروطه حمایت کند توطئه‌ای در جهت از بین بردن مجلس مشروطه را برنامه‌ریزی نمود که در این میان حمایت‌های روس و انگلیس نیز مؤثر بود، شاه قاجار پس از مدتها توطئه علیه مشروطه، سرانجام در روز ۲۳ جمادی‌الثانی ۱۳۲۶ با به توپ بستن مجلس نظام مشروطه را برانداخت و دوره استبداد صغیر را آغاز کرد. جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان، مراجع ایرانی مقیم نجف را به دو دسته تقسیم کرده بود که در ادبیات سیاسی آن روزگار به حامیان مشروطه و استبداد معروف شدند، رهبری این دو گرایش فکری - سیاسی به عهده آخوند محمد کاظم خراسانی (۱۳۲۹ق) و سید محمد کاظم یزدی (۱۳۳۷ ق) قرار داشت و البته اکثریت با پیروان آخوند بود، اما بحران و ناکامی مشروطه و تحولات همزمان آن، اندیشه‌های اصلاحی را در محاق برد و به ویژه پس از فوت آخوند، نهاد مرجعیت را برای مدتی از جرگه اصلاح‌اندیشان دور کرد، با این حال دو مجتهد بلند پایه مشروطه خواه که نامشان جزو ۲۰ نفر از مجتهدین معرفی شده بود برای اجرای اصل دوم متمم قانون اساسی بود همچنان بر مسند مرجعیت دینی تکیه داشتند، این دو مرجع دینی محقق نائینی (۱۳۵۵ق) و سید ابوالحسن اصفهانی (۱۳۶۵ ق) بودند. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۹۷).

۱۰ - مدافعان و مخالفان مشروطه و دیدگاه های آنها در مورد نقش مردم در

مشروعیت حکومت

۱۰ - ۱ - نظام سیاسی مشروطه و نقش فقها در کم و کیف آن :

موضع علمای نجف در خصوص مشروطیت، که به تعبیر یحیی دولت آبادی، رئیس کل آنان آخوند ملا محمد کاظم خراسانی بود بر تفسیر فقهی ویژه ای استوار بود این برداشت فقهی دو رکن اساسی داشت: نخست دیدگاهی در باب ادله ی ولایت فقیهان که حداکثر بر امر قضاوت دلالت داشت؛ و دوم، ضرورت مبارزه با ظلم و وجوب افتاء بر عدم مشروطیت تصرفات جوری سلطان و درباب علما نیز بر همین اساس از مشروطیت دفاع می کردند. آخوند خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی و میرزا حسین تهرانی علمای سه گانه ی نجف بودند که پشتیبانی آنان از مشروطه بیش از هر عامل دیگری جنبش مشروطه خواهی را سرزنده نگه می داشت و به پیش می راند آنان گاهی در پاسخ به پرسش هایی که مطرح می شد، اندیشه ی خود را چنین بیان می کردند اکنون که صاحب شریعت (امام زمان) ناپیداست و «اجرای شریعت» نمی شود و خواه و ناخواه «حکام جور» چیره گردیده اند، باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستمگری ایشان قانونی در میان باشد و «عقلای امت» مجلسی برپا کرده و در کارها شور کنند (کفایی، ۱۳۵۸: ۱۵۹) آخوند خراسانی، علاوه بر حمایت از نهضت مشروطه خواهی تلاش های زیادی نیز در استقرار نظام سیاسی مشروطه، به ویژه تأسیس و هدایت مجلس شورای ملی کرد وی در استقرار نظام مشروطه در دو جهت مکمل هم تلاش فراوانی کرد، در تایید کتاب تنبیه الامه نائینی به مثابه رساله ی سیاسی، فقهی مهمی که اساس استدلالی نظام مشروطه را تشکیل می داد؛ ۲- حمایت از اساس مجلس شورای ملی و کوشش در خوف تعارض ها و افراط و تفریط فعالان سیاسی، مذهبی و روشنفکران که گاه و بیگاه بنیاد مجلس را متلاطم می کرد و خانه ی ملت را به بحران می کشاند. (فیرحی، ۱۳۸۹: ۲۵۴).

آخوند خراسانی در واقع ساختار مشروطه و قانون اساسی مصوب را به رسمیت می شناسد. وی ضمن پذیرش تمام توضیحات نائینی در خصوص شرایط و وظایف نمایندگان مجلس شورای ملی و ماهیت قانون و قانونگذاری در نظام مشروطه، به خصوص به اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه تعلق خاطر به طور موثر دارد آخوند با تکیه بر اهمیت این ماده ی قانونی، در عین حال که در انتخاب «هیئت مجتهدات نظار» می کوشد، در نامه ی نسبتاً مبسوطی به مجلس شورای ملی، حدود وظایف مجتهدان نظار را هم

تعیین می‌کند و بدین سان طرحی از رابطه‌ی دین و دولت، یا علما و نمایندگان مجلس قانونگذاری در دولت دوره‌ی غیبت را ارائه می‌دهد. آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در حمایت از اصل دوم متمم قانون اساسی، تلگرافی دارند که هفتم جمادی الاول ۱۳۲۵ در مجلس قرائت شد و در آن آمده است:

«مجلس محترم شورای ملی شیدالله تعالی ارکانه، ماده شریفه ابدیه که به موجب اخبار واصله، در نظامنامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسیه و نحو هامن الشرعیات را به موافقت با شریعت مطهره منوط کرده‌اند، از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است». آخوند خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی، همچنین، در تلگراف‌های بعدی علاوه بر انتخاب هیئت مجتهدان نظاره بر افتتاح مجلس (اسناد) نیز به عنوان یکی از مصوبات مهم و متهم مجلس شورا توصیه کردند این مجتهدان پیشرو و نامدار نجف، سرانجام سیاهه‌ی ۲۰ نفر از مجتهدان را که نائینی و مدرس جزء آن‌ها بودند، به مجلس شورای ملی معرفی کردند و در همین مکتوب، تفسیر آخوند و همفکرانش از اصل دوم متمم قانون اساسی قید شده است. (همان: ۲۵۶ - ۵۵).

۱۰-۲- آخوند خراسانی و دیدگاه وی در خصوص مشروطیت و نقش مردم در آن

مکتب سیاسی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی محصول نخستین مواجهه فقیهان مدرسه نجف با اندیشه تجدد و مردم‌سالاری است. در این مکتب، دوگانه‌های شریعت و مشروطیت، فقه و قانون، حقوق مردم و تکالیف الهی، سنت و تجدد در کنار هم پذیرفته می‌شود و استبداد در تعارض ذاتی با اسلام معرفی می‌شود و اصول مشروطیت اظهار ضروریات اسلامیه در عصر غیبت، در حوزه سیاسی شناخته می‌شود. در نهضت مشروطه گسترش مشارکت مردم در امور سیاسی را در سطح بسیار فراتر از آنچه در قیام تنباکو اتفاق افتاده بوده شاهد هستیم (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۵) و مطالبات سیاسی مردم نیز در تغییر یک سیاست مانند لغو امتیاز تنباکو نمانده بود، بلکه خواهان تغییر در ساختار حکومت و تبدیل نظام پادشاهی استبداد به یک نظام مشروطه مردمی بودند، پس هم مشارکت عملی مردم در سیاست توسعه یافته بود و هم مطالبات سیاسی آنها گسترش پیدا کرده بود.

در چنین شرایطی باید به نقش مراجع و علمای بزرگ شیعه در هدایت دینی این نهضت توجه کرد که آگاهانه دنبال بومی کردن نظام مشروطه و مجلس شورا براساس آموزه‌های دینی بودند تا از افتادن جامعه و حکومت در دامان نظام‌های غربی و لائیک‌جولگری کنند و در عین حال مردم بتوانند، به حقوق

حقه خود در قبال حکومت دست پیدا کنند. از نظر آخوند در ممالک مشروطه، زمام کلیه امور مملکت را خود ملت بالاستحقاق و بالاصاله مالک است و حقیقت انتخاب و کلای دارالشوری عبارتست از تفویض همین مالکیت به وکلای عظام و حاکمیت مطلق دادن به آنهاست در مدت مقرر بر کلیه امور، لذا مفتاح سعادت مملکت و التزام امور دینی و دنیای ملت فقط منحصر به حسن انتخاب ملت است آخوند نخستین فقیهی است که از حقوق طبیعی ملت یا حقوق بشریه و ملیه و وطنیه دفاع می‌کند (کدیور، ۱۳۸۶: ۷۲-۶۹).

آخوند خراسانی میراث دار سنت عقل‌گرایانه‌ای است که از آن به اجتهاد شیعی تعبیر می‌شود اجتهاد شیعی، تلاش عقلی با تکیه بر قواعد زبانی و غیرزبانی موصوم به اصول فقه است که بر پایه آن، مجتهد شیعی احکام شرعی را از متون دینی استخراج می‌کند (میر احمدی، ۱۳۹۰: ۲۳ - ۲۲). آخوند خراسانی به امر سیاسی، از زاویه اجتهاد می‌نگرد، نگرش اصولی وی، فقه آخوند را فقه تکلیف ساخته و امکان پرداختن همزمان به احکام و حقوق سیاسی را در فقه سیاسی وی فراهم می‌آورد، آخوند خراسانی ولایت عام فقیه را نمی‌پذیرد و از این باب، تصرفات مومنان در امور حسیه را منوط به اذن فقیه جامع الشرایط می‌داند، این دیدگاه در لوایح و مکاتبات آخوند خراسانی نیز وجود دارد، اما در زمینه‌ی تحولات مشروطه و فکر مشروطیت مطرح می‌شود. در چنین زمینه‌ای به دلیل فرض تمکن نداشتن فقیه در سرپرستی امور حسیه و فقدان بساطت یدوی، حکومت مشروطه توسط جمهوری مسلمین را به عنوان صغرا و کبرای کلی، وجوب رفع ظلم و حفظ بیضه اسلام می‌پذیرد و مشروعیت آن را تایید می‌کند.

مشروطیت دومین مولفه اساسی اندیشه سیاسی آخوند خراسانی است، از نظر وی مشروطیت به مفهوم محدودیت ادارات سلطنتی و دوایر دولتی و به طور کلی محدودیت قدرت و سلطنت است، وی با چنین برداشتی، استدلالهای فقهی متعددی بر مشروعیت آن اقامه می‌کند، مهمترین اصول و قواعد فقهی مورد استناد وی عبارتند از: حفظ نوامیس شرعیه و ملیه، منع از منکرات اسلامیه محو مبانی ظلم و تقلیل آن، قاعده عدالت، اصل حفظ بیضه‌ی اسلام و اصل مصلحت. وی حق اعمال حاکمیت شرعی و قانون الهی را از آن فقیه جامع الشرایط می‌داند، اما در کنار آن، قانون عرفی را نیز به رسمیت می‌شناسد و برای جمهور مسلمانان، حق حاکمیت عرفی را قبول دارد. از نظر وی وضع کردن قانون، در عرصه مصالح عامه صورت می‌گیرد و نه تنها جایز بلکه از تکالیف شرعی مسلمانان است، وجوب آن نیز مبتنی بر اصول و قواعد فقهی متعددی است، از جمله اصل تقلیل ظلم و جلوگیری از استبداد و ستم وی بر ضرورت انطباق قانون و موازین شرعی تاکید می‌کند. بدین ترتیب، در تبیین رابطه قانون و شریعت، اولاً قانون موضوعه را در قلمرو امور عرفی و سیاسی و در نتیجه خارج از قلمرو احکام شرعی می‌داند، ثانیاً بر ضرورت انطباق این

قوانین با موازین شرعی تاکید می‌ورزد، او ساز و کار وضع قانون عرفی را تاسیس مجلس نمایندگان دانسته، و خوب آن را با اصولی همچون رفع ظلم امر به معروف و نهی از منکر و حفظ بیضه‌ی اسلام ثابت می‌کند.

۱۰-۳- آیت الله نائینی و تبیین وی از مشروطیت و نقش مردم در آن

محقق نائینی مشارکت مردم در سیاست را با توجیه نظری نظام مشروطه و نهادهای مرتبط با آن مانند مجلس که نمایندگان مردم در آن حضور داشتند به عنوان ابزاری برای محدود کردن قدرت پادشاهی به کار گرفت، او مشارکت عملی گسترش یافته مردم در وضعیت مشروطه در مقابل حکومت استبدادی را به نحو ملموس‌تری نسبت به آخوند تبدیل به حق کرد و با استدلال‌های دینی از لحاظ نظری از آن دفاع نمود و مردم را شریک پادشاه در قدرت سیاسی دانست، وی در تبیین مدعای خود معتقد است مردم به خاطر اینکه مالیات پرداخت می‌کنند حق دارند بر نظام سیاسی نظارت کنند تا ببینند مالیاتی که می‌دهند حکومت در کجا مصرف می‌کنند و نیز از طریق مواردی چون امر به معرف و نهی از منکر که به حق مشارکت مردم در امور سیاسی رسید و راه را تنها در رسمیت دادن و قانونی نمودن انتخابات مردم دانست تا راه نفوذ مجتهدین نیز باز شود.

از این رو در برابر مخالفان مشروطه که حاکمیت سیاسی در عصر غیبت را از آن مجتهد به عنوان نایبان معصوم (ع) تلقی می‌کرد، ولایت در امور حسبیه را تا عالیترین مرتبه که مقام سیاست گذار به آن نیازمند است توسعه می‌دهد و تکالیف امور عمومی را به نحوی داخل امور حسبیه می‌نماید نائینی مردم را برای رفع نیازهای نوعی جامعه آزاد می‌گذارد و برای مردم قطع نظر و جدای از ولایت فقها و حتی فراتر از آن حقوق سیاسی قائل می‌شود و بدین ترتیب مردم در تصمیمات عمومی، نظارت و مشارکت فعال دارند بدون اینکه با ولایت و حیطه ولایت فقها رابطه داشته باشد. در نتیجه نائینی به سیستم حکومتی انتخابی بسیار نزدیک می‌شود و حاکمیت سیاسی را از آن مردم می‌شمارد ولی در عین حال دغدغه دین و مشروعیت دینی هم دارد. (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۳۰-۲۵).

میرزا محمدحسین نائینی با استفاده از رهیافت اصولی به استنباطات فقهی، بنیانهای سیاسی داد و با استناد به متون دینی، حضور مردم را در تعیین سرنوشت خود و تفکیک قوانین موضوعه از احکام شرعی - بنیادهای دینی را برای نظام مشروطه فراهم ساخت، همو با شناختی که از تاریخ گذشته ایران به دست آورده بود، در کتاب تیننه الامه و تنزیه المله مشروطیت را در مقابل نظام استبدادی قرار می‌دهد و با

تشریح استبداد دینی و استبداد سیاسی، گسست از آن را، در ایجاد نظام سیاسی می‌داند که مبتنی بر قانون و برآمده از اجرای عدالت در جامعه و رعایت حقوق و آزادی‌های آحاد مردم، معرفی می‌کند جنبش مشروطیت که به دنبال تلاقی در دنیای قدیم ایرانی و جدید غربی شکل گرفت متکی بر تجربه و آزمون نوسازی‌های ناکام و اولین جنبش‌های اجتماعی در ماجرای تنباکو و درخواست عدالت خانه بود در همان مراحل اولیه شکل‌گیری با ارتقای مطالبات مردم و نخبگان موفق به ایجاد نخستین پارلمان و قانون اساسی در ایران گردید، این جنبش دوره‌ای از تاریخ ایران را مختوم اعلام کرد و شروع دوره‌ای تازه را نوید می‌داد.

از زمانی که افلاطون و ارسطو، بنیان‌های اولیه فلسفه سیاسی را پی‌ریزی کردند، بحث از ضرورت وجود نظامی برای انتظام جامعه و اشکال و انواع حکومت‌ها، آغازگر اندیشه‌ورزی در امور کشورداری بوده است. نائینی بعد از اثبات ضرورت حکومت در جامعه که مبتنی بر سیاست مدرن بوده و جایگاه آن را برای اجتماع لازم می‌داند، به سخن از انواع حکومت می‌پردازد و آن را بر دو نوع تقسیم می‌کند: ۱- سلطنت تملیکیه که بر اساس اراده یک فرد حاکم و بدون رعایت مصالح عموم و کشور قرار گرفته است و به حکومت استبدادیه تحکیمیه - تسلطیه، استبدادیه، هم خوانده می‌شود ۲- سلطنت ولایتیه، که بر اساس اقامه وظایف همگانی مصالح نوعیه شکل می‌گرفته و در حدود قانونیه، مقید و محدود در مشروطه است که او آن را حکومت مقیده مشروطه و دستوره خوانده است. وی بر پایه اعتقادات دین، استقرار حکومت مشروطه را در شرایطی جایز می‌داند که در دوران غیبت و عدم دسترسی به امام به سر می‌بریم (همان: ۷۱).

نائینی مشروطیت را دولتی می‌داند که اعطا کننده آزادی و مساوات است و این امر مهم و اساسی در نظریه سیاسی وی به دنبال استقرار شورای عمومی ملی و تصویب قوانین اساسی برای مملکت میسر بوده و نظام قانون‌گذار پارلمان نیز، هم برای محدود کردن قدرت پادشاه بوده و هم به جای قوای نفسیه‌ی فردی استبدادی به کار می‌رود و هم اینکه چون از دامان عصمت بلکه از تقوا و عدالت و علم متصدیان هم کوتاه و به ضد حقیقتی و نقطه مقابل آنها گرفتاریم ... از این رو وجوب گماشتن هیئت مذکوره بدیهی و غیرقابل انکار است.

حال می‌توان به تعبیر نائینی شورویه بودن سلطنت و حفظ مملکت اسلامی را با تحدید سلطنت اسلامی با مشورت عقلا به بحث گذاشت، از نظر نائینی این مسئله هم مبتنی بر توضیح امر است اول آنکه حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور امت و به چه اندازه هم محدود است، همین طور ابتناء اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت، بر مشورت با عقلا امت که

عبارت از همین شورای عمومی ملی است نه تنها با خصوص بطانه و خواص شخص والی که شورای درباریش خوانند به نص قرآن و سیره نبوی (ص) که تا زمان استیلای معاویه محفوظ بود، از مسلمات اسلامی است (همان: ۸۳).

نائینی در این بخش به یکی از اساسی‌ترین ارکان نظام مشروطه می‌پردازد که عبارتست از ایجاد پارلمان، مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش و با طرح این مسئله، اندیشه‌ی سیاسی شیعه را از رهیافت‌های صرف کلامی، فقهی به واقع‌گرایی سیاسی که برآمده از بنیانهای دینی است ارتقاء می‌دهد. نائینی برای اثبات حقانیت مجلس شورای ملی و مشورت با مردم برای ایجاد رفاه و امنیت جامعه به کتاب و سنت بزرگان دین اشاره می‌کند. و با استناد به آنها، در مقابل کسانی که ایجاد مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی را مخالف شرع اسلامی می‌دانسته‌اند بر مجادله می‌طلبد. نائینی با قاطعیت اعلام می‌کند که اراده‌ی حکومت در اسلام در اصل شوروی و عمومی بوده، نه استبدادیه، چرا که آیه (و شاورهم فی الامر) پیامبر را به مشورت با خردمندان امت مکلف نموده که عبارت از همین شورای عمومی است. وی معتقد است هنگامی که یک حکمران دینی (امام معصوم) در میان نباشد. بنابراین بدل آن پارلمان و حکومت مشروطه می‌تواند جلودار شکل‌گیری استبداد شود. (همان: ۸۶-۷۷).

نائینی بر این باور بود که دوام و قوام جامعه به تاسیس و استمرار حکومت بستگی دارد و هر چقدر امر حکومت بیشتر به آرای همگان استوار باشد قدرت و انسجام آن بیشتر خواهد بود (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۹۶) صریح‌ترین فراز از کتاب تنبیه الامه نائینی که می‌تواند مستند مشروعیت نظام مشروطه باشد در صفحه ۴۶ کتاب به عنوان (اس و اساس مبنای فقهی نظام سیاسی متکی به آرای ملت) آمده است که: «از جمله قطعیات مذهب طایفه امامیه این است که در این عصر غیبت آنچه از ولایات نوعی اند که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن حتی در این زمینه معلوم باشد، وظایف حسیه نامیده و نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر، متقن و ثابت دانستیم حتی با عدم قبول نیابت عامه در جمیع مناصب و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات مذکور از قطعیات مذهب خواهد بود»، واضح است که در این عبارات نظر نائینی را در مشروعیت نظام مشروطه می‌توان به دست آورد، نائینی معتقد است مسئولیت امور حسبیه متوجه فقها می‌باشد، در زمره‌ی واضح‌ترین این امور (امور حسیه) تشکیل حکومت است، وی معتقد است به صراحت ولایت فقهای عادل را در زمان غیبت در تشکیل و یا تنفیذ دولت متکی بر آرای مردم از مهمترین موارد حسبیه و قطعی‌ترین مصادیق ولایت عامه فقها شمرده و مشروعیت چنین حکومتی

را از قطعیات مذهب شیعه و مباحث فقهی آن تلقی نموده است (همان: ۱۴۶ - ۱۴۵). وی معتقد است از آنجا که در زمان غیبت دسترسی به امام معصوم ممکن نیست پس استقرار نظام مشروطه که با رای مردم شکل می‌گیرد از باب دفع افسد به فاسد هم که شده، مشروعیت می‌یابد، یعنی به اعتقاد نائینی بدان استناد می‌کند، اصل امر به معروف و نهی از منکر است. وی می‌گوید از طریق مشروطه می‌توان احکام اسلام را احیاء و اجرا نمود و منکر است بسیاری چون استبداد و آثار آن را از میان برد محمل شرعی دیگری در مورد استناد میرزای نائینی است، موضوع مشورت است که در قرآن صریحاً به آن اشاره شده است. (همان: ۱۴۷ - ۱۴۵).

وی با آگاهی از مولفه‌های زیرساختی نظام‌های مدرن بر اصل تساوی حقوق ملت، مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود و شکل‌گیری نهادهای قدرت بر پایه رای مردم اعتبار تصمیمات اکثریت با حفظ موازین اسلامی، اصل نمایندگی از سوی مردم و اعتبار وکالت و مجلس نمایندگان تأکید ورزید و در پاسخ به مخالفان مشروطیت که سعی می‌کردند نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود این اصول را در مقابله با اسلام و آموزه‌های دینی قرار دهند و با رد این مولفه‌ها از نظام استبدادی شاهی حمایت کنند وی مردم را صاحب حقی مساوی می‌داند و معتقد است هنگامی که مردم صاحب حق دانسته شوند و تفاوتی بین انسانها، از نظر جنس، نژاد و سن و ... وجود نداشته باشد حق نیز در بین آنها به صورت مساوی توزیع خواهد شد نه تنها تمام مردم از حقوق برابر برخوردارند، بلکه مساوات تمام افراد با شخص والی در جمیع حقوق و احکام نیز وجود دارد، او مساوات را اساس عدالت و روح تمام قوانین می‌داند، موضوع مشارکت در تعیین سرنوشت خود از سوی مردم، نائینی مشارکت مردم را علاوه بر اینکه حق آنها می‌داند، از باب امور حسبیه و واجب کفایی دخالت در تعیین سرنوشت خود مشارکت در امور سیاسی و انتخابات را برای مردم واجب می‌داند (همان: ۱۵۶).

نائینی در فصل نخست کتاب تنبہ الامه آورده است که در اسلام و دیگر ادیان و حتی بنا به نظر فیلسوفان و مردانی که پیرو هیچ مذهبی نیستند استبداد مردود و محکوم شناخته شده و یک حکومت معتدل، محدود و بر شالوده‌ی قانون سفارش گردیده است، در فصل دوم آمده است که در دوره‌ی غیبت که برای امام دوازدهم این ناممکن است که حکومتی کاملاً درست و ایده‌آل تشکیل داد و بنابراین مردم باید دست کم حکومتی بوجود آورند که برپایه‌ی استبداد شالوده ریزی نشده باشد. در فصل سوم، پیرامون نظام مشروطه‌ای که ریشه غربی دارد و به باور نائینی می‌تواند بهترین نوع حکومت‌های ممکن به شمار آید، در فصل چهارم به ذکر جمله‌ای از وساوس و شبهات القائیه و رفع آنها می‌پردازد و در همین

فصل است که پیرامون مغلطه راجعه به اصل مبارک حریت و مغالطه ی راجعه به اصل طاهره مساوات سخن می‌راند، در فصل پنجم از کتاب تنبیه الامه، شرایطی را پیشنهاد می‌کند که بر طبق آنها نمایندگان مردم می‌توانند قبول مسوولیت کرده اداره حکومت کشور را بر عهده بگیرند.

همه روحانیونی که پیرامون مساله مشروطه‌گری قلم فرسایی کردند در جستجوی عناصری اسلامی ولی هماهنگ با یک نظام مشروطه و دموکراسی بودند تا بتوانند یک قانون اساسی هماهنگ با مذهب پیشنهاد کنند از آنجایی که کتاب تنبیه الامه نائینی مورد تائید مراجع بزرگ زمان یعنی خراسانی و مازندرانی قرار گرفت، لذا این کتاب نه تنها بیانگر دیدگاه نائینی بلکه نشان دهنده موضع سیاسی و شیوه ی برداشت آن دو مرجع دینی زمان که سخنگوی همه‌ی مشروطه خواهان ایران بودند نیز می‌باشد. (همان: ۲۱۸ - ۲۱۷).

آیت‌الله نائینی؛ اصل پذیرش حکومت در عصر غیبت را ضروری می‌داند و معتقد است در زمانی که حاکمان غاصب بر اریکه قدرت تکیه زده‌اند ما هم جز تسلیم شدن چاره‌ای نداریم و در همین راستا «تحدید» سلطنت مطلقه را مطرح می‌کند، وی معتقد است حال که از قبول چنین حکومتی ناگزیر هستیم، باید راهکارهایی اندیشید که به قدر امکان طغیان‌گری حاکمان قلدر جلوگیری شود. تحدید سلطنت ستمگر و تحویل آن به مشروطه امری لازم و ضروری است.

از منظر نائینی آنگاه که حکومت به دست حاکم حائر باشد سه نوع ظلم اتفاق افتاده است: ۱- ظلم به خداوند ۲- ظلم به امام(ع) ۳- ظلم به مردم. اما با تحدید سلطنت (به صورت مشروطه) فقط یک ظلم باقی می‌ماند آن ظلم به امام است، زیرا حکومت که حق امام(ع) است غصب شده است ولی ظلم به خداوند برطرف شده است، زیرا احکام خداوند اجرا می‌شود ظلم به مردم هم نیست زیرا مردم به صورت عملی حکومت می‌کنند (لک‌زایی، ۱۳۸۵: ۸۴).

نائینی در یک تقسیم‌بندی کلی حکومت را به دو دسته تقسیم می‌کند و برای هر کدام ویژگی‌هایی را بیان می‌کند: حکومت یا شخصی است یا قانونی، در حکومت شخصی حاکم در تمام شئون مملکت تصرف کرده و آن را همانند ملک شخصی خویش قلمداد کرده و مردم را همانند گوسفند و بردگان خویش می‌پندارد، مسئولیت، امانتداری، پاسخ‌گویی در قبال مردم و حقوق شهروندی در این نوع حکومت معنا و مفهومی ندارد، برخلاف حکومت قانونی که حاکمان امانتدار مردم و در قبال عموم مردم پاسخگو هستند. (فاضلی، ۱۳۹۰: ۷۵).

نائینی حکومت را به دو نوع تملیکیه (خودکامگی و عدم پاسخگویی به مردم) و ولایتیه تقسیم می‌کند و معتقد است که حکومت ولایتیه دارای ۵ مؤلفه می‌باشد که عبارتند از: ۱- امانت بودن حکومت ۲- محدودیت ولایت ۳- تساوی حاکم با مردم ۴- پاسخگویی دولت در برابر مردن ۵- عمل رأی به اکثریت؛ نائینی افزون بر استدلال عقلی به سیره پیامبر(ص) و علی(ع) مبنی بر عمل به رأی اکثریت استناد می‌کند، زیرا عمل به رأی اکثریت، اقوی مرجحات نوعیه بوده و اخذ طرف اکثر، ارجح از اخذ به شاذ است، وی نیابت فقیه جامع شرایط در عصر غیبت، در امور حسیه را برای انجام امور مملکت و برقراری نظم، از اختیارات فقیه می‌داند، وی معتقد است از آنجا که در عصر غیبت، تصاحب کامل حاکمیت امکان ندارد، باید تلاش گردد تا دست کم این حکومت به حکومت مشروطه تبدیل شود(همان: ۷۷) که البته این مطلب را در سه مقدمه و نتیجه بیان کرده است. در مجموع نائینی در دوره غیبت از نظام مشروطه یا ولایتیه جانبداری می‌کند، زیرا موضوع را از امور عقلایی می‌داند و در این باره به مثال ید غاصب بر موقوفه تمسک می‌جوید (فاضلی، پیشین: ۹۴). وی در مورد جایگاه ضرورت مشارکت و مشورت می‌گوید: دلالت آیه مبارکه که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند، بر این مطلب در کمال بدهت و ظهور است و دلالت حکم مبارکه (فی الامر) که مفرد محلی و مفید عمومی اطلاقی است بر اینکه متعلق مشورت مقرر در شریعت مطهره کلیه امور سیاسیه است و آیه ۳۸ شورا و امرهم شورا بینهم اگر چه فی نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آن که وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع بر گزار شود در کمال ظهور است.

۱۰- ۴- مؤلفه‌های مردم سالاری دینی از منظر نائینی:

وی برای مردم سالاری دینی و دخالت مردم در امر حکومت مؤلفه‌هایی را مطرح می‌نماید که در ذیل به طور اختصار به آنها اشاره می‌گردد:

۱- شورا: یکی از عناصر اصلی حکومت مردم در حکومت‌های مردم سالاری دینی اصل شورا است. شورا، شور و مشورت دارای ریشه‌های واحدی هستند (سیدجواد ورعی، مجله حکومت اسلامی، سال چهارم مقاله مشورت حق مردم و وظیفه حکومت، شماره ۲۲). از نظر وی شورا از مسلمات اسلام است و در این خصوص می‌گوید: چنان که دانستی حقیقت سلطنت اسلامی عبارتست از ولایت بر سیاست امور ملت و به چه اندازه هم محدود است، همین طور ابتناء اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت، بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی است، نه تنها بالبطانه و

خواص شخص والی که شورا دربارش خوانند به نص کلام الهی و سیره نبوی که تا زمان استیلای معاویه محفوظ بود، از مسلمت اسلام است. (فاضلی، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

۲- امر به معروف و نهی از منکر: یکی از عناصر اساسی مورد تأکید آیت‌اله نائینی به اصل امر به معروف و نهی از منکر است. وی علت تحکیمات خودسرانه حاکمان را مربوط به اهمال فرضیه امر به معروف و نهی از منکر از سوی عموم ملت دانسته و اظهار آرزومندی می‌کند که بیش از آن، در این مسیر سبکی از خود نشان ندهد، وی این موضوع را حق عموم مردم می‌داند و می‌گوید: عموم ملت از این جهت (امور حسیه) و هم از باب منع تجاوز است در باب نهی از منکر مندرج و به هر وسیله‌ای که ممکن شود واجب و تمکن از آن در این باب به انتخاب ملت متوقف است (سیدجوادی، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

۳- اصل نمایندگی و حقوق اجتماعی مردم. وی در این خصوص معتقد است: در موارد مشکوک که فقیهان حق ولایت ندارند، این مردم هستند که در زندگی سیاسی خویش حق دخالت دارند (طالقانی، ۱۳۵۸: ۷۴) از این رو می‌توان گفت از نظر نائینی حوزه فعالیت فقهاء حوزه امور حسیه و شریعت و حوزه فعالیت مردم امور معرفی است و البته از نظر وی امور عرفی به جای سلطان به مردم و مجلس شورا واگذار شده است. (پورفرد، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

۱۰-۵- شیخ فضل الله نوری و دیدگاه‌های وی پیرامون حکومت و مشروطیت

شیخ فضل الله نوری نخستین کسی بود که به طور مشخص مخالفت خود را با مشروطیت اعلام نمود. نوری با مجلس شورای اسلامی، قانون اساسی اسلامی، آزادی و مساوات شرعی مخالفتی نداشت و تنها با تعریف مشروطه خواهان افراطی از این مفاهیم که برگرفته از غرب استعمارگر بوده مخالفت داشته است، وی حق مشارکت را جزء قدرت عمومی دانسته و حکومت را در اسلام امری عقلانی و تابع عقل مردم می‌داند، منتها به شرطی که حکومت، حکومت شرعی باشد شیخ فضل الله نوری با برقراری یک پارلمان انتخابی سخت مخالفت ورزیده بود که وی این چنین استدلال می‌کرد: ۱- رسیدگی به امور مردم از باب ولایت است که در زمان غیبت امام زمان (ع) با فقیها و مجتهدین است نه با فلان بقال و بزاز ۲- اعتبار به اکثریت آرای که در نظام مشروطه سازنده قانون می‌باشد بنا به مذهب امامیه غلط است. ۳- سومین نکته مورد مخالف شیخ فضل الله، در این زمینه مسئله ی وکالت بود، اینکه علمای مخالف مشروطه مسئله دخالت افراد غیر مجتهد را در موردی که آنان از اختیارات حسبه خواندند صریحاً ممنوع اعلام داشتند

نائینی هم بر این باور بود که حکومت در یک جامعه اسلامی نیز از حوزه مسوولیت سازمان حاسبه بیرون نیست و این تنها متولیان حاسبه ی دینی یعنی مجتهدانند که حکمرانان واقعی و مشروع به شمار می‌روند. دلیل مخالفت شیخ با پارلمان این بود که ما طایفه‌ی امامیه بهترین و کاملترین قوانین الهی را در دست داریم و قانون الهی ما نیز مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسی را بر وجه اکمل و کافی داراست، لذا، ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهیم بود، اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر تغییر دهنده ی بعضی مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن، چنین کس هم از عقاید اسلامی خارج است به جهت آن که پیغمبر (ص) ما خاتم انبیاء و قانون او ختم قوانین است پس جعل قانون کاملاً منافات با اسلام دارد (همان: ۸۸ - ۸۷).

۱۰-۶- آیت الله سید محمد طباطبایی و اندیشه سیاسی وی

به گفته ناظم الاسلام کرمانی سید محمد طباطبایی تحت تأثیر اندیشه های سیدجمال الدین و شیخ هادی نجم آبادی قرار داشت که در تحول اندیشه سیاسی طباطبایی، علاوه بر آشنایی او با شخصیت‌هایی مانند شیخ هادی و سیدجمال الدین و تسلط بر زبان خارجه، عوامل دیگری نیز دخیل بوده است، سفرهای وی به کشور روسیه و ولایات امپراتوری عثمانی و مرکز آن، ارتباط با سازمان فراماسونری و انجمن های آزادیخواهی، سبب آگاهی وی به اصول نوگرایی و مفاهیم نوین سیاسی مغرب زمین گردید، هر چند در بدو ورود به ایران با اشتها به اینکه از جانب میرزای شیرازی به ایران اعزام شده، با عدم استقبال از جانب دولت ناصری مواجه شد اما مردم از او به گرمی استقبال کردند. اشتها نمایندگی از سوی میرزای شیرازی کافی بود تا مردم تحت فشار دولتمردان، او را به عنوان ملجأ و مأمّن خویش بشناسند.

درباره دخالت آگاهانه و یا ناآگاهانه طباطبایی در مشروطیت، نظرگاه‌های متفاوتی ارائه شده است عده ای از محققان چون آدمیت بر این عقیده اند که دخالت او همچون سایر علما در مشروطه، دخالتی آگاهانه نبود و برخی دیگر بر این باورند اگر بتوانیم از میان علما چند تن را نام ببریم که معنی و مفهوم نظام مشروطه را می دانستند و به اقتضای حال به لزوم آن تن در دادند بی شک در رأس آنها، طباطبایی قرار دارد، طباطبایی در سخنان و نامه های خود خطاب به ملت و دولت، بویژه در دوره صدارت عین الدوله همواره از گسترش عدالت خانه و مجلس و یا انجمنی که در خدمت مردم باشد، سخن گفته است و از شاه و صدراعظم تقاضای تأسیس چنین مکان‌هایی می نماید، برای

مثال در نامه ای با شش نسخه از شش طریق تلاش نمود مظفرالدین شاه را در جریان مشکلات کشور بگذارد او تقاضای انجام اصلاحات فوری از طریق تأسیس مجلس عدالت داشت (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱ - ۵).

سید طباطبایی نماینده اندیشه سیاسی سنتی شیعه است که بدون توجه به شکل حکومت، سلطان مسلمان ذی شوکت را در صورتی که حافظ کیان جامعه اسلامی و بیضه اسلام باشد و به علما احترام بگذارد به رسمیت می شناسد؛ در صورتی که آخوند خراسانی خود بنیانگذار نوعی از تفکر سیاسی شیعه است که حکومت در عصر غیبت را از آن «جمهور مسلمین» می داند و در رای بی بدیل تحقق آن «ضروری مذهب» اعلام کرده است (بهشتی سرشت و حاتمی، ۱۳۸۷، ۱۱) طباطبایی علاوه بر تفکرات فقهی که نسبت به ولایت علما داشت و با توجه به شرایط تاریخی و مصالح و ضروریات روزگار خویش، به تحقیق پیرامون اصول مشروطه پرداخت و خواسته عده ای از آنان را نادرست می دانست. مطابق با همین اصول فکری است که وی در جریان اولتیماتوم روس بر اساس مصلحت، ضرورت، حفظ کیان اسلام و سرزمین های اسلامی فتوا صادر نمود (همان: ۱۵).

۱۰ - ۷- شیخ محمداسماعیل محلاتی غروی و اندیشه سیاسی وی

به عقیده وی حکومت دو نوع می باشد که عبارتند از: ۱- سلطنت مشروطه محدوده ۲- سلطنت مستقلة و پادشاهی بالانفراد و شالوده و مبنای مشروطه محدوده از دیدگاه محلاتی این است که فواید عامه و منافع کلیه سیاسیه و آنچه موجب صلاح و رشاد و باعث تمدن و عمران مملکت است به مجموع سکنه آن مملکت متعلق باشد و به همه ی آنها رجوع کند، به عقیده وی وقتی مصالح و مضار حکومت مشروطه، مطابق مبنا و شالوده ی فوق الذکر آن به مردم مراجع و مربوط است، بنابراین لازم است تا در چنین حکومتی از جانب مردم و از سوی جمهور امنایی تعیین گردد تا با مشورت، جهت جلب منافع عمومی و دفع زیانها بکوشند (زرگری نژاد، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

۱۰ - ۸- آیت الله فاضل ترشیزی و دیدگاه های وی پیرامون حکومت

انواع حکومت در اندیشه فاضل ترشیزی، فاضل ترشیزی، عالم مشروطه خواه دیگری است که در رساله ی کلمه ی جامع شمس کاشمیری به تقسیم بندی حکومتها مبادرت ورزیده و در مجموع از پنج نوع حکومت سخن گفته است که عبارتند از، حکومت معصوم، حکومت شورایی، حکومت مطلقه ی

استبدادی، حکومت جمهوری و حکومت دینی جهانی. اولین شکل حکومتی که وی در ابتدا به آن اشاره می‌کند حکومت معصوم است که در صورت وجود معصوم و اقتدار وی اقامه‌ی عدل، اتخاذ رأی در کلیات و جزئیات به او راجع است. حکومت شورایی، دومین شکل حکومت در اندیشه سیاسی وی می‌باشد تشکیل این حکومت تنها در زمان غیبت و در شرایطی که به امام معصوم دسترسی وجود ندارد، منظور و میسر است. وی معتقد است که گستردگی وظایف دو حوزه‌ی معادیه و معاشیه لازمه‌ی این است که برای اداره این امور تمام مردم و همه عقلا و اهل خیرت دخالت نموده و نقش ایفا کنند. وی حکومت شورایی را نقطه مقابل حکومت پادشاهی مطلقه قرار می‌دهد که در دو قالب حکومت پادشاهی مشروطه و حکومت جمهوری قابل تحقق می‌باشد. ولی در خصوص جزئیات این حکومت تحت تفصیلی پرداخته اما نقش مردم را در اداره امور حکومتی مؤثر و لازم دانسته است (همان: ۱۴۰ - ۱۳۹).

۱۱ - علل و زمینه های افول مشروطه از منظر فقه سیاسی

مشروطه پژوهان و جریانهای مشروطه پژوهی هر کدام از زاویه ی دید خود به این بحث پرداخته‌اند، اما در این نوشتار که از باب فقهی و فقه سیاسی به تحولات مشروطه نگریسته می‌شود دو نقطه کانونی دیده می‌شود که در صورت تمرکز و رصد آن دو، شاید بتوان پاسخ‌های مقدماتی در باب افول مشروطه بیان کرد که عبارتند از: ۱- ساختار نا استوار قانون اساسی، ۲- زمینه سنتی فقه. قانون اساسی مشروطه، البته دستاورد بزرگی است اما ابهامات و نا استواری‌های زیادی نیز از دیدگاه رابطه دین و دولت داشت و همین تاریکی‌ها، شاید از جمله مهمترین دلایل ناکافی مشروطه هم بود. اصل هشتم متمم بشارت می‌داد «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود»، اما مفهوم و مرزهای قانون دولتی و نسبت آن با شرع یا قانون شرعی هرگز به روشنی ترسیم نشد. همین امر موجب پدیده‌ای شد که می‌توان آن را بحران قانون و در نتیجه بحران عدم تناسب اقتدار در دولت مشروطه نامید. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۴۰۱-۴۰۲).

در جریان مشروطیت در ایران شخصیت‌های وابسته به حکومت قاجار که با عنوان‌های متعدد عموماً در قالب دیپلمات به کشورهای انگلیس و فرانسه و روسیه و ترکیه رفت و آمد داشتند هر کدام موافق برگزاری مشروطیت در کشور بودند که از جمله آنها می‌توان اشخاص مثل محمدخان سینکی مجدالملک (از وابستگان دستگاه حاکم قاجار که عهده‌دار مقام‌های گوناگونی بود) به دیپلمات غرب‌گرایی مثل میرزا حسین خان سپهسالار اعظم (که بعدها به مقام صدارت عظمی هم منصوب گردید که با اقتباس از

غربی‌ها مدتی در کابینه خود یک مجلس مشورت بنیاد نهاد گرچه عمرش دراز نشد) یوسف خان مستشارالدوله تبریزی (از کارکنان بلندپایه وزارت خارجه و شیفته قانون موجود در فرانسه بود در صدد بود آن را با دین اسلام مرتبط سازد) سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی (طراح پیوستگی و همپیمانی مردم با روحانیون در راستای مبارزه علیه استبداد و...) که اکثر آنها دارای انگیزه‌های دینی نبودند بلکه با دیدگاه دموکراسی و تمایلشان به غرب در صدد ایجاد چنین حکومتی بودند (حائری، ۱۳۶۰: ۲۵).

اما از سوی دیگر، بسیاری از علماء به ویژه علمای ایرانی مقیم نجف از جمله آیات عظام، طهرانی، مازندرانی و خراسانی و نائینی و محلاتی و ... با رویکرد دینی از همان آغاز انقلاب مشروطه از مشروطه‌گران بویژه رهبران روحانی آن از جمله سید محمد طباطبایی، بهبهانی هواخواهی کردند و در این راستا با صدور بیانیه‌ها و صدور پیام‌هایی از مردم می‌خواستند که از حکومت وقت (محمدعلی شاه) که با کفار (از جمله روس) متحد شده سرپیچی نمایند و در این راستا حتی از دولت بیگانه ولی اسلامی عثمانی دعوت کردند تا در امور ایران دخالت کند تا با کمک عثمانی‌ها حکومت ضداسلامی ایران را براندازند و تلگرافی به سلطان عثمانی (سلطان محمد خامس) با این مضمون فرستادند که: «باور ما این است که حفظ بیضه اسلام بستگی به توجه سلطان دارد میان دولت و ملت ایران جدایی افتاده است استبداد نیرومند گشته و مردم به ما توسل جسته‌اند و ... در این مصیبت بزرگ اکنون شکایت به پیشگاه الهی می‌بریم و از آن سلطان مسلمین ترحم می‌جوییم، زیرا پناهی جز آن مقام برای ما نیست (همان: ۱۰۷-۱۱۰).

نوشته‌های مراجع بزرگ تقلید از جمله طهرانی، خراسانی و مازندرانی بصورت اعلامیه، فتوا، نامه، تلگراف و رساله و ... در دسترس مردم قرار می‌گرفت و در آن نوشته آنها علت شرکت علما در انقلاب مشروطه را بیان می‌کردند و در یکی از نامه‌هایی که آخوند خراسانی به ایران می‌فرستد و می‌نویسد که هدف او و همسویانش، از حمایت از این انقلاب این است که برای مردم زندگی راحت بیاورند ستم را از سرشان بردارند و از ستم‌دیدگان پشتیبانی کنند و مهمتر از همه‌ی آنها می‌خواهند قانون خدایی را اجرا و کشور اسلامی ایران را از حمله کفار نگهبانی می‌کنند و همچنین اجرا و امر به معروف و نهی از منکر و دیگر قوانین اسلامی که هم به سود مردم می‌باشد بوده است.

علاوه بر علمای فوق‌الذکر، یکی از روحانیونی که در خصوص مشروطیت دست به قلم شده شیخ اسماعیل محلاتی می‌باشد که وی علت درگیری خود در مشروطه را فهم نادرست افکار عمومی مردم در

خصوص این موضوع عنوان نموده است و حکومت را به سه نوع تقسیم نموده است: ۱- حکومت امام ۲- سلطنت مشروطه محدوده ۳- سلطنت مطلقه مستبده. به عقیده وی حکومت اولی در این دوران ناممکن است، بنابراین ناگزیر باید به یکی از حکومت‌های نوع دوم و سوم روی آورد و در این باره عنوان داشته است برای هیچ ذی شعوری جای شبهه و تردید در ترجیح سلطنت مشروطه بر سلطنت مطلقه مستبده باقی نخواهد ماند. وی معتقد است که یک رژیم مشروطه دارای دو فایده است: نخست آنکه به حکومت استبدادی پایان می‌بخشد، دوم آنکه بیضه‌اسلام را از گزند کفار نگهداری می‌کند در نتیجه هرگونه معارضه با مجلس شورای ملی در حد محاربه با امام زمان می‌باشد (همان: ۱۲۵ - ۱۲۲).

۱۲- قانون اساسی مشروطه و نقش مردم در آن

از جمله امور مهمی که در نظریه مشروطه مورد عنایت بوده و اساس مشروطیت را تشکیل می‌دهد محوریت مشارکت سیاسی بر اساس قانون است، این امر از آن روی مورد عنایت بوده که پیش از مشروطه، اراده سلاطین بر جامعه حاکم بوده و حاکمان بصورت خودکامانه و مستبدانه بر جامعه حکم رانده و بیش از آنکه در اداره کشور و صدور فرامین خود بر مصلحت جامعه و اراده توده‌ی مردم تأکید نمایند منافع خود و نزدیکانش را مدّ نظر قرار می‌دادند از این رو مشروطه خواهان به منظور رفع استبداد، محوریت قانون و مشارکت سیاسی توده‌ی مردم را در مقابل محوریت اراده سلطان مدّ نظر قرار داده و قانون به مثابه دستورالعمل‌هایی برآمده از اراده‌ی نمایندگان مردم را بر رفتارهای حاکمان و سلاطین نیز نافذ دانستند. (حائری، ۱۳۶۰، ۳۴۵ - ۳۴۴).

اشتراک در خصوص ضرورت مراعات قانون در نظم سیاسی، موجب این نشد که دو گروه متفاوت از فقیهان، بر نقطه واحدی در این خصوص اجماع نمایند، زیرا در حالی که موافقان نظم سلطنت مشروطه، بر ضرورت محدودیت قدرت به عنوان نقطه مرکزی نظم جدید تأکید کرده و بر مشارکت سیاسی مردم در راستای تحدید قدرت و گزینش کارگزاران و نمایندگان مجلس، اصرار می‌ورزیدند، بسیاری از عالمان، نظر مشروطه را موجب عرفی شدن قوانین و بالتبع دور شدن از تعالیم اسلامی اعلام نموده‌اند و بدیهی است این دیدگاه در خصوص نظم سیاسی، تدوین قوانین توسط نمایندگان مردم را برنتابیده و از همین روی جایگاه قانون‌گذاری برای نمایندگان مجلس که از قوانین شریعت، آگاهی ندارند قائل نبوده بلکه مشارکت توده مردم در انتخاب نمایندگان مجلس را بر نمی‌تابند و برای نمونه شیخ فضل اله نوری که نظم مشروطه بر نتابیده و آن را در مخالفت با تعالیم اسلام معرفی می‌کرد آنچه در تقابل این دو قرائت،

تأثیرگذار بوده ماهیت قانون به عنوان محور اداره کشور و برآمده از مجلس نمایندگان به مثابه نمایندگان افکار جمعی و نماد مشارکت سیاسی توده مردم و نخبگان سیاسی است، زیرا در حالی که موافقان نظم مشروطه بر قانون موضوعه بشری به عنوان یکی از مهمترین ارکان قانون گذاری تأکید می نمودند محوریت رأی و نظر مردم و مشارکت آنان در تصمیم سازی های کلان، از سوی فقیهانی مثل شیخ فضل اله مورد انکار قرار گرفته است. (همان: ۳۴۶ - ۳۴۵).

مسأله تدوین یک قانون اساسی برای ایران جنجال فراوانی برانگیخت بمحض آنکه علماء مخالف مشروطه احساس کردند که از آن پس امکان دارد که قانونی غیر از قرآن و حدیث به شیوه ای رسمی مورد استناد قرار گیرد واکنش های سخت نشان دادند، شیخ فضل الله نوری با اشاره به انقلاب مشروطیت ایران نوشت که این فتنه ی کبری دارای سه مرحله بود:

۱- مرحله تقریر و عنوان ۲- مرحله تحریر و اعلان ۳- مرحله عمل و امتحان؛ شیخ فضل الله در رساله ای که در این زمینه نوشته می افزاید که نخستین مرحله ی انقلاب که محدود به بحث و گفتگو پیرامون شیوه ی نوری حکومتی بود مورد استقبال همه مردم، عالم و عامی قرار گرفت، زیر آن تقریرها و عنوان ها شیوه ای برازنده و جالب مطرح می گردید، مرحله دوم انقلاب با نوشتن قانون اساسی و مساله آزادی مطبوعات همراه بود، آزادی که به دیده ی شیخ فضل الله به نویسندگان اجازه می داد که آنچه می خواهند بر ضد مذهب، سران مذهب و پیروان مذهب بنویسند، سرانجام در مرحله سوم انقلاب، مشروطه گران متهم شده اند که صرفاً راه ستمگری و آزار نسبت به مخالفان خود پیموده اند. از دیدگاه شیخ فضل اله مهمترین مساله همانا مساله نوشتن و تدوین قانون اساسی برای ایران بوده که به دیده ی وی به تنهایی با سه گونه بدعت و یا نوآوری همراه بوده و در نتیجه بر ضد اسلام و حرام می باشد. آن سه گونه بدعت از این قرارند: ۱- نوشتن یک قانون در برابر قانون اسلام ۲- وادار کردن شهروندان به پیروی از قانونی که به وسیله شریعت اسلام آورده نشده است ۳- کیفر دادن شهروندان به خاطر اطاعت نکردن آنان از آن قانون مدون. نائینی بدون آنکه نامی از شیخ نوری ببرد، بر ضد موضع وی که در مورد قانون اساسی و مشروطه برمی خیزد و بحث وی را گونه ای از مغالطات خوانده و آن مغالطات را با قرآن برنیزه کردن سپاه معاویه در جنگ صفین، که منجر به جدایی خوارج از سوی علی ابن ابی طالب بر سر مسأله حکمیت گردید همسان دانسته است، وی عنوان می کند قانون گذاری در صورتی در مقابل شارع مقدس دکان باز کردن یا بدعت به شمار می آید که مخالف اسلام باشد که فردی یک حکم جزئی یا حکم غیر شرعی را به

عنوان حکمی شرعی و حکم الهی عزا اسمہ ارائه و اظهار کند و آن را به مرحله اجرا درآورد ولی اگر کسی چنین نکند همچگونه بدعت و تشریحی صورت نمی گیرد.

برای پدید آوردن یک قانون اساسی در یک نظام مشروطه، نیازی بنیادی به برقراری یک مجلس شورای ملی است و البته چنین مجلسی باید به وسیله ی یک انتخابات همگانی و آزاد به وجود آید، نائینی معتقد است مردم در هنگامی که رأی می دهند باید اغراض شخصیه و پیوندهای خویشاوندی و دوستی را به سویی بیفکنند و اینگونه پیوندها را در هواخواهی و مخالفت خود با داوطلب نمایندگی مجلس دخالت ندهد، وی معتقد است که فرق غیراسلامیه نیز باید در انتخابات همگانی شرکت جویند، زیرا آنان هم در پرداخت مالیات و در دیگر امور سهم دارند و هم یک شورویت عمومی یعنی رژیم مشروطه بدون شرکت همگان از جمله شهروندان نامسلمان در انتخابات تحقق نخواهد پذیرفت.

نائینی مساله حکومت اکثریت را که مورد مخالفت علماء مخالف مشروطه قرار گرفته بود نیز مطرح کرده و بحث آنان را مغالطه خوانده و می افزاید که چون حکومت اسلامی بر پایه ی رایزنی (مشورت و طبق آیه و شاورهم فی الامر) بنیاد نهاده و اصل رایزنی به نص کتاب آسمانی ثابت شده است، بنابراین به آسانی می توان پذیرفت که در موارد اختلاف نظر، رای اکثر عقلاء بر رای و تصمیم یک اقلیت مسلماً رجحان دارد. علاوه بر همه اینها رویدادهای تاریخی بیانگر آن است که آراء اکثریت در مواقع متعدد حاکم شده است و به طور نمونه می توان گفت که پیامبر (ص) در جنگ های احد و احزاب علی (ع) در جنگ صفین از رای اکثریت پیروی کردند. (همان: ۲۸۹ - ۲۷۸). از دیدگاه نائینی در وضع و شرایط موجود زمان که حکومت ایده آل اسلامی یعنی حکومت مستقیم امام نمی تواند برقرار باشد مقتضی چنان خواهد بود که مسلمانان یک نظام مشروطه در کشور بنیان گذارند. به دیده مخالفان مشروطه (از جمله فضل اله نوری) قانون گذاری برخلاف دین اسلام است، زیرا اسلام حقیقت مطلق می باشد و نیازی به باز کامل شدن به وسیله قوانین نو ندارد.

اگر چه نائینی کوشش های فراوانی در راه اسلامی ساختن مشروطیت قانون اساسی ایران برداشت اما دیری از فتح تهران در سال ۱۹۰۹ نپایید که آنان روی از انقلاب مشروطه برتافتند، زیرا نیروهای سکولاریسم و غیرمذهبی گسترش پیدا کردند هواخواهان شیوهی سکولاریستی در خلال یک رشته قانون گذاری در مجلس اول امتیازهایی به علماء دادند چون آنان با نفوذترین پشتیبانان انقلاب مشروطه به شمار می آورند مجلس اول لازم و مقتضی دید که با گنجاندن چند اصل در قانون اساسی حق زحمات و خدمات علما را تا اندازه ای به جای آورد. ولی در همان زمان با تصویب اصولی به تصور دموکراسی (به

شیوه غرب) و سکولاریسم آن اصول امتیاز دهنده به علما را عملاً از اثر و کارکرد انداخت و در نتیجه می توان گفت که قانون اساسی زائیده ی انقلاب مشروطیت تا اندازه ی بسیار زیادی سکولار و مبتنی بر بنیادهای غیرمذهبی و بردارنده ی اصولی از دموکراسی بود چون مشروطیت و شیوه ی کار مجلس شورای ملی بیشتر بر پایه ی سکولاریسم و ارزشهای غیرمذهبی قرار گرفت و به علت آنکه نیروی مقننه عمده به دست مالکان بزرگ محافظه کار و هواخواه دخالت روسیه و انگلیس در امور داخلی ایران افتاد و به حکم آن که رویدادهایی بر ضد موقع و موضع و مقام و اختیارات علماء رخ داد این گروه از رهبران مذهبی مشروطه پس از مدتی خود به خود از مشروطه سر خورده نا امید شدند و دست از پشتیبانی آن برداشتند و البته نائینی از این گروه از رهبران مذهبی مستثنی نبود، زیرا که پس از ناامیدی از وضع آشفته سیاسی آن زمان حتی اقدام به جمع آوری کتاب مهم خودش در این زمینه نمود. اما باید یادآور شد که بسیاری از عوامل در ناکامی انقلاب مشروطه ایران موثر بودند که از جمله آنان عبارتست از: رویدادها و کشمکشهایی مانند قرارداد ۱۹۰۷ روس و انگلیس، اشغال نظامی ایران به وسیله روس و انگلیسی در سال ۱۹۱۱ تشکیل یافتن اکثریت نمایندگان مجلس دوم از مالکان بزرگ مخالفان نوگرایی و آزادی سیاسی و سرانجام آغاز جنگ جهانی اول و نتیجتاً انحراف مشروطه گری ایران از راه اصلی خود (همان: ۳۳۵ - ۳۳۴).

۱۳ - پیامدهای مشروطه و ظهور رادیکالیسم شیعی

نظریه مشروطه شیعه اولین نظریه ای است که در حوزه تمدن شیعی، ایرانی بر نوعی مردم سالاری دینی در دوره ی غیبت می اندیشید و به نوعی دموکراسی شیعی رسید. اما این به دلیل عدم انسجام ذاتی با مشکلات مهمی مواجه بوده و می باشد. نواب صفوی در کتاب «جامعه و حکومت اسلامی یا راهنمایی حقایق» که احتمالاً در سال ۱۳۲۸ منتشر شده است و در واقع اعلامیه عمومی فدائیان اسلام می باشد، معایب و مشکلات جامعه پس از مشروطه را در ۱۴ بند توضیح می دهد. (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۶۴). به نظر فدائیان اسلام، مبارزه مسلحانه راهی برای انتخابات آزاد است. نواب می نویسد: «بلکه مجلس شورای ملی و اسلامی است و [نمایندگان] تنها حق دارند بر طبق قانون مقدس اسلام در راه عظمت ملت مسلمان ایران شور نمایند، و راه های مشروعی برای ارتقاء ملت مسلمان ایران از لحاظ علم و صنعت و طرز تشکیلات و اداره مملکت ایران و افزودن سرمایه مسلمانان و جلوگیری از فقر و گرسنگی با شورا همفکری پیدا نمایند... آری بایستی انتخابات آزاد بوده و نمایندگان مسلمان و پاک باشند. و در انجام وظیفه ی خود در

مجلس شورای ملی تحت نظر حوزه روحانیت و علما پاک طراز اول قرار گیرند، تا از دقیق ترین حدود مقدس شرع بیرون نروند.» (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۱۵) رادیکالیسم شیعه چنین می اندیشید که بازگشت دادن سیاسی ایران به الگوی بالا، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. اما روشن است که این الگو هر چند الگوی اسلامی- شیعی فقاهتی است، اما آشکارا الگوی مشروطه و بنابراین فقه سیاسی از نوع نائینی و مبنای شیخ انصاری نخواهد بود (فیرحی، پیشین: ۱۶۶).

شتاب بیش از اندازه مشروطه خواهان در تدوین قانون اساسی به دلیل بیم از دسیسه های مخالفین خود موجب آن شد تا دقت لازم در تدوین آن به کار نرود و بسیاری از ارکان یک قانون اساسی استوار در آن لحاظ نشود. قانون اساسی مصوب سال ۱۲۸۵ در واقع یک نظامنامه اساسی محسوب می شد که در آن وظایف و عملکرد مجلس ملی، محدودیت ها و نحوه ارتباط آن با بخش های دیگر دولت تعریف شده بود. این قانون یک سند قانونی روشمند نبود و مرکب از مجموعه شروط با عجله سرهم بندی شده ای بود که صرفا برای نحوه برقراری مقررات و عملکردهای دو پیکره قانونگذاری موجود، یعنی مجلسین، تنظیم شده بود. به دیگر سخن، قانون مورد بحث تنها سندی قانونی بود که حکومتی پارلمانی به مدد آن می توانست تحقق یابد و به نظر می رسد حتی برای این هدف نیز بسیار ناقص بود زیرا بیشتر متمرکز بر تبیین جایگاه مجلس شورای ملی بود البته نقایص موجود در این قانون اساسی، مشروطه طلبان را بر آن داشت تا با سندی مکمل آنها را رفع و به نوعی آن را تکمیل کنند. قانون جدید موسوم به متمم قانون اساسی رسماً در ۱۵ مهرماه ۱۲۸۶ در نخستین سالگرد مجلس به تصویب رسید. اما از آنجایی که این قانون ملهم از قانون اساسی بلژیک و فرانسه بود و با بطن جامعه ایران آن زمان مطابقت و سازگاری نداشت و به تدریج هم موجب اثرگذاری بر حوزه فرهنگ دینی جامعه ایران گردید و با توجه به ابهامات و ناپختگی هایی هم که در آن وجود داشت موجب سست شدن بنیان قانون اساسی گردید. (ویژه، ۱۳۸۵: ۲۰ - ۱۰).

اصل صوری تفکیک قوای مقننه، مجریه و قضائیه و ایجاد موازنه میان آنها، که اساسا تفکری غربی است، در قانون اساسی ایران چندان مورد توجه قرار نگرفت و در متمم آن عمداً به تعیین حدود مسئولیت و اختیارات این قوا اعتنا نشد. در عمل این سه قوه در کار یکدیگر مداخله می کردند و درجه آن دخالت بسته به پریشانی دستگاه حکومت بود، که از جهات بسیار با دوره پیش از مشروطه تفاوت چندانی نداشت.

یکی از نخستین مشکلاتی هم که در زمینه تفکیک قوا در متمم قانون اساسی به چشم می خورد شکاف عمیق بین قوای مقننه و مجریه است یعنی گستردگی اختیاراتی که قانون اساسی به قوه مقننه داده و برای اداره مملکت چندان اختیاری به قوه مجریه نداده بود و پایداری احساس دیرینه بدگمانی و بیگانگی بین دولت و ملت، دولت را هنوز چون نیروی بیگانه ای با سوء ظن می نگرستند و مجلس به گمان مردم قدرت خنثی کننده ای بود در برابر قوه مجریه، که تنها نقش و وظیفه اش را اجرای منویات مجلس در کلیه امور کوچک و بزرگ کشور می دانستند. پس در واقع مجلس هم قوه مقننه بود و هم قوه مجریه که این امر نقایص مشهود این قانون را نشان می داد (همان: ۲۲)

نمایشی بودن بحث انتخابات مجلس در اکثر دوره ها به ویژه اواخر حکومت احمد شاه که با نفوذ و اقدامات سردار سپه (رضاخان) عملیاتی می شد، انتقادهای افرادی مثل آیت الله مدرس را به همراه داشت طوری که مدرس در بررسی اعتبار نامه نمایندگان منتخب با برخی از آنها مخالفت می نمود و سفارشی بودن آنها را بیان می کرد که در این زمینه در انتخابات دوره پنجم هنگام بررسی اعتبارنامه های نمایندگان اظهار نمود بود که: «این انتخابات از روی فشار شده و از روی اختیار نشده است».

دوره ششم مجلس شورای ملی اولین انتخاباتی بود که در دوره سلطنت خود رضاشاه برگزار می شد. در این دوره رقابت های حزبی و مرامی نسبت به دوره قبل تا اندازه زیادی کاهش پیدا کرد، اما آن انتقادات صریحی که قبلاً وجود داشت در مطبوعات دوره ششم به بعد به دلایلی دیده نمی شود. این مسئله در خاطرات یحیی دولت آبادی، نماینده دوره پنجم نیز منعکس شده است. دولت آبادی با مشاهده اوضاع حاکم به این نتیجه رسیده بود که «انتخابات دیگر آزاد نخواهد بود و هر کس را دربار بخواهد انتخاب می شود. در این صورت در انتخاب شدن به روی من بسته است» به نوشته وی رضاشاه به او گفته بود: «نمایندگی مجلس دیگر به کار شما نمی خورد زیرا شما مقید هستید کارها از روی قانون جاری باشد». انتخابات دوره هفتم تا دوره سیزدهم نشانگر مداخله تمام و کمال دولت در گزینش نمایندگان مجلس بود؛ چراکه از این دوره به بعد تمامی نامزدهای انتخاباتی صرفاً با تأیید دولت می توانستند وارد رقابت های انتخاباتی شوند روند فرمایشی انتخابات در دوره رضاشاه تا دوره سیزدهم به همان روال پیشین ادامه می یابد. انتخابات مجلس سیزدهم آخرین انتخاباتی بود که در دوره سلطنت او برگزار و افتتاح آن به دوره محمدرضا پهلوی موکول شد؛ (نظری، ۱۳۹۴).

با نگاهی به اسناد و خاطرات به جای مانده به نظر می رسد که باور رضاشاه به نوسازی آمرانه در استفاده از این شیوه فرمایشی در انتخابات نقش اساسی داشته است. او به عنوان میراث خوار نظام

مشروطه از سویی نمی توانست اصل وجود مجلس و انتخابات آن را نادیده بگیرد و از سوی دیگر نوسازی سریع کشور که مورد نظر او بود با سازوکار مجالس دموکراتیک نظیر مذاکرات طولانی، استیضاح وزرا، ابراز مخالفت با عملکرد دولت، به تعطیلی کشاندن اعتراض آمیز مجلس از سوی نمایندگان اقلیت و... سازگاری نداشت در عین حال نباید از روحیه شخصی شاه غافل بود. رضاشاه فردی نظامی بود، کشور را به شکل پادگان می دید و روحیه نظامی گری و استبدادی بر رفتار او مسلط بود. این روحیه رضاشاه در خاطرات معاصران وی بارها مورد اشاره قرار گرفته است، به هر صورت به لحاظ قانونی این مجلس بود که انتقال سلطنت را از قاجاریه به پهلوی انجام داد، به همین دلیل می توان نگرانی رضاشاه از اینکه روزی مجلسی همین کار را با سلطنت خودش کند پی برد که وی در راستای حفظ سلطنت خود فرمایشی نمودن مجلس را به مراتب بیشتر از دوره قاجاریه تقویت نمود. (همان: ۴ - ۳).

از طرف دیگر عوامل انحراف و تبدیل مجرد مشروطه به استبداد را می توان در دو گروه عوامل داخلی و عوامل خارجی بررسی نمود:

۱۳ - ۱ - عوامل داخلی موثر در ناکامی مشروطه

۱- از جمله عوامل داخلی که از همان ابتدا بزرگترین مانع بر سر راه نیل به آرمانهای مشروطه بود به سلطنت رسیدن محمد علی شاه بود که هیچ درنگی در نشان دادن مخالفت جدی خود با مشروطه نکرد و در نهایت با به توپ بستن مجلس و حبس و تبعید و اعدام سران مشروطه خواه در باغشاه عملاً مشروطه را برچید (زیبا کلام، ۱۳۷۹: ۴۵۵ - ۴۵۴)

۲- از عوامل داخلی دیگر می توان به وضع نابسامان اقتصادی ایران بعد از انقلاب مشروطه اشاره کرد، زیرا بعد از انقلاب مشروطه در ایران خصوصاً در سال های جنگ جهانی اول کشور دچار بحران شدید اقتصادی گردید. بسیاری از مردم از گرسنگی، بیماری و جنگ جان باختند. ۳- عامل مهم دیگر بر سر راه مشروطه که مانع از موفقیت و پیروزی نهائی آن شد، منازعات فکری، سیاسی و عقیدتی سه جریان فکری در این انقلاب بود، زیرا مشروطه انقلابی نبود که بر خواست و اندیشه ی یک طبقه یا نیروی اجتماعی خاص استوار باشد، بلکه گروه ها و نیروهای اجتماعی متعددی مشروطه را بوجود آوردند که اختلافات آنها پس از پیروزی نیز موجب فروپاشی این انقلاب گردید (همان: ۴۵۷ - ۴۵۹).

۱۳ - ۲ - عوامل خارجی موثر در ناکامی مشروطه

۱- خوش بینی تعدادی از رهبران مشروطه به انگلیس آنان را در تهران و سایر شهرها به سفارت و کنسولگریها کشاند، این امر زمینه دخالت کشورهای بیگانه خصوصا انگلستان را در جریان مشروطه فراهم آورد. از این رو هرگاه مشروطه طلبی بر منافع استعماری این کشورها لطمه ای وارد می کرد انحرافات محسوس و غیرمحسوسی را در مشروطه خواهی ملت ایران ایجاد می نمودند^۲- حضور نیروی نظامی روسها در شمال و اشغال چند شهر بزرگ و جنایت های بی شماری که توسط آنها انجام گرفت، از عوامل اصلی شکست مشروطه تلقی می شود. البته تأثیر حضور انگلیسی ها در جنوب کمتر از آن نبود. ۳- حضور غرب زدگان در صفوف مشروطه خواهان که از سوی دولتهای روس و انگلیس حمایت جدی داشتند در بین مردم نیز اختلاف افکنی کرده و در ناکامی مشروطه نقش آفرینی نمودند(همان: ۴۹۹).

البته روشنفکران وقت، توسعه نیافتگی ایران را در تفرقه و تشتت قومی، نژادی و مذهبی می دانستند. در واقع، ناکامی مشروطه را به نزاع های قومی، زبانی و فرقه های مذهبی احاله می کردند که البته این مطلوب با قدرتمندی رضاخان و بحث نوسازی آمرانه یا خودکامانه وی همزمان شد و اهداف متجددانه وی موجب شد ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی رسمی رژیم وقت قرار بگیرد که این ایدئولوژی از بیرون به جامعه ایرانی تزریق شد و گفته می شود که ایدئولوژی رسمی پهلوی در اکثر حوزه ها متکی به ارزشهای غربی و نکات برجسته فرهنگ ایران باستان بود ولی هیچکدام از این دو عامل برزندگی روزمره مردم تأثیری نداشتند و این هم موضوعی نیست که از چشم آگاهان تاریخ ایران پنهان مانده باشد(ذاکر اصفهانی، ۱۳۹۴). عوامل یاد شده فوق در واقع زمینه های افول مشروطه را فراهم ساخت و از طرف دیگر با عنایت به هویت اسلامی جامعه شیعی ایران، ضرورت تأسیس حکومت اسلامی یا جمهوری اسلامی بعدها با هدایت علما و به ویژه امام خمینی(ره) در وهله اول به منظور حفظ شریعت اسلام و سرانجام اهداف متعالی دیگری احساس گردید.

فصل دوم:

فقه سیاسی شیعه، مردم و حکومت اسلامی در عصر مبارزات انقلابی عصر پهلوی

اندیشه‌ی سیاسی شیعه در عصر مشروطه با ورود فقها وارد دوره‌ی جدیدی با رویکرد دخالت دادن مردم در امر حکومت گردید و از همان دوره نیز کمّ و کیف این مقوله از سوی بسیاری از فقها در دوره پهلوی نیز پیگیری گردید که فقهای این دوره نیز با وجود محدودیت‌های اعمال شده از سوی حاکمیت وقت، به بسط و گسترش فقه سیاسی شیعه پرداخته و با اثبات ضرورت نقش مردم در حکومت در دوره‌ی غیبت، مخاطبین زیادی به دیدگاه‌های خود یافتند و این دوره با تئوری پردازی‌های این فقها به نوعی عصر مبارزات انقلابی نیز تلقی گردید که در سهم خود پیش‌زمینه‌هایی برای انقلاب اسلامی محسوب می‌گردد، در این دوره با وجود اینکه فقهای هم‌عصر امام خمینی (ره) در تبیین اندیشه سیاسی شیعه نقش آفرینی نمودند ولی ایشان محوریت اصلی در هدایت مبارزات این عصر را بر عهده داشتند که در این فصل ضمن پرداختن به دیدگاه‌های فقهای مطرح عصر پهلوی - قبل از تبعید امام خمینی - در زمینه حکومت و نقش مردم در آن سیر تطور اندیشه سیاسی وی و مشروعیت حکومت در دوره پهلوی نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

۱- پیش‌زمینه‌های انقلاب اسلامی

علاوه بر حاکم شدن دیکتاتوری و استبداد در دوره پهلوی، تهاجم فرهنگی آن حکومت اعتقادات و باورهای دینی مردم مسلمان ایران را نیز تحت شعاع خود قرار داده بود، ۹۸ درصد مردم ایران مسلمان هستند و از احساسات عمیق و ریشه‌دار مذهبی برخوردارند به همین دلیل تهاجم همه‌جانبه رژیم پهلوی به دین اسلام، به طور طبیعی با واکنش و اعتراضات گسترده مردم مواجه شد. لازم به ذکر است که در مقطعی از پهلوی اول برگزاری مجالس عزا برای اهل بیت (ع) و حتی رعایت پوشش اسلامی برای بانوان ممنوع شد. در این دوره، برای مبارزه بنیادی با فرهنگ و باورهای دینی مردم ایران، دو جریان غربگرایی

و باستان‌گرایی از طریق رسانه‌ها و دستگاه‌های تبلیغاتی رژیم، ترویج و تقویت می‌شد، شاه از نظر شخصیتی، غربگرا و شیفته غرب بود و می‌کوشید مظاهر مادی غرب را بر جامعه ایران تحمیل کند و با این ترویج تاریخ دوران قبل از اسلام سعی در تضعیف اسلام داشت تا خود را جانشین و وارث امپراتوری آن دوران نشان دهد و تاریخ ایرانیان را که مبدأ آن هجرت پیامبر(ص) بوده به تاریخ شاهنشاهی تغییر داد تا اسلام را تضعیف و ایران باستان را ترویج نماید، اما اقدامات اسلام ستیزانه پهلوی‌ها، ضمن عدم تأثیر در روحیه دینی مردم ایران، آنها را به سوی اسلام و روحانیت و جمعیت‌های با گرایش اسلامی سوق داد.

انقلاب اسلامی ایران با سطح وسیع و ریشه‌های عمیق و تمام‌ویژگی‌های خود، به عنوان یک پدیده اجتماعی، معلول و محصول عوامل بسیاری است هر گروهی با توجه به ملاک‌های فکری و منابع تشکیلاتی خویش، علتی را برجسته‌تر می‌نماید و سعی می‌کند سلسله علل را به آن علت اصلی برگرداند. در این راستا، مارکسیست‌ها شرایط اقتصادی و مرحله تاریخی هر جامعه را زمینه و علت انقلاب می‌دانند و فردگرایان شرایط فکری و فرهنگی را در این زمینه مهم دانسته و برای افراد و نخبگان نقش زیادی در متحول کردن جامعه قائلند، در رابطه با شکل‌گیری و پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیز علل زیادی ذکر می‌شود که برخی از آنها دلایل بین‌المللی و خارجی دارد برخی درونی و داخلی، جمعی عوامل فرهنگی و گروهی عوامل اقتصادی را پیش می‌کشید، اما غالب تئوریها و نظریات مختلف درباره‌ی انقلاب‌ها، نهایتاً اندیشه‌ها و خواسته‌ها و نیازهای انسان را به انحاء مختلف عامل انقلاب و تحول می‌دانند و به سایر عوامل، شرایط و زمینه‌ها نقش فرعی و درجه دوم می‌دهند.

باید متذکر شد که علل فردی و اجتماعی در به ثمر رسیدن انقلاب‌ها مؤثر می‌باشد که در دوره‌ی انقلاب اسلامی، امام خمینی(ره) عامل اساسی در رهبریت و هدایت علما و فقهای همفکر خود در این مسیر می‌باشد که با مطرح نمودن آموزه‌های دینی و اسلامی مردم را برای تحقق آن (حکومت دینی اسلامی) ترغیب و تشویق نمودند. اما قیام ۱۵ خرداد عامل ۱۳۴۲ تبعید ایشان فصل جدیدی از تحولات انقلابی در درون کشور از سوی توده‌ی مردمی به راه انداخت که از آن زمان به بعد کادرسازی انقلاب با هدایت‌های مستقیم و غیرمستقیم وی شکل گرفت. انقلاب اسلامی از یک سو واکنش محافظه‌کارانه مردم ایران به تلاش‌های غرب‌گرایانه و سکولاریزاسیون شاه به حمایت غرب به جامعه ایران بود و سایر عواملی که در این خصوص مؤثر بودند عبارتند از: ۱- سیاست شدید غربگرایی شاه ۲- بی‌احترامی به سنت اسلامی در تاریخ تقویم ایران در سال ۱۹۷۶ از تقویم اسلامی به شاهنشاهی ۳- اسراف و فساد در گرفتن جشن‌های شاهنشاهی ۴- نقض قانون اساسی مشروطه.

۲- دیدگاه های فقهای عصر پهلوی در مورد حکومت و نقش مردم در آن

۲-۱- مدرس و دیدگاه های سیاسی وی در خصوص حکومت و مشارکت سیاسی

مدرس مبنای فقهی- سیاسی ویژه‌ای داشت، وی معتقد بود که مقامات دولت و نمایندگان مجلس و کلایی هستند که در قالب قانون اساسی و برای اجرای نظر شهروندان در دولت و مجلس حضور دارند و بنابراین نمی‌توانند تصمیمی مغایر قانون اساسی و نظر موکلین داشته باشند و همچنین معتقد است: ما یک مفهوم وکالتی داریم و یک مفهوم ولایتی، گمان می‌کنیم که آمده‌ایم اینجا می‌گوییم وکیلیم اما ولی نیستیم، ولی آن کسی است که آنچه خودش مستقلاً صلاح می‌داند اجرا بکند، وکیل این است که نظر موکلینش را هم بداند، ما وکیلیم ولی نیستیم. (مشروح مذاکرات مجلس ملی دوره ۶، جلد ۷۶، ۴۰۹ - ۴۱۰). به تناوب حدود ۱۷-۱۸ سال در صحنه مجلس و دیگر عرصه‌های سیاسی و اجتماعی ایران نقش‌های جدی و گاه بسیار تعیین‌کننده ایفا کرده‌اند، مدرس به اعتبار و مقبولیت قانونی- حقوقی نظام مشروطه و قانون اساسی و متمم آن، باوری تمام و کمال داشت و فعالیت مداوم در چارچوب آن را گامی تعیین‌کننده در دفاع از منافع مردم و تمامیت ارضی و سرزمینی ایران ارزیابی کرد.

اگرچه مدرس از همان ابتدای امر ورود به مجلس، مجتهدی شناخته شده بود و اساساً مقرر بود به عنوان یکی از پنج عضو ناظر (طبق اصل دوم متمم ۲ قانون اساسی) در مجلس حضور یابد اما در دوران حضور در مجلس بسیار فراتر از آن در عرصه فعالیت پارلمانی ظاهر شد و در کنار بسیاری دیگر از نمایندگان شاخص مجلس، نقش قابل توجهی در تثبیت و تقویت جایگاه مجلس ایفا کرد. وی پس از سال ۱۳۰۰ و به دنبال جمهوری‌خواهی رضاخان انتقادات شدیدی از وی در فضای مجلس کرد که این امر موجب متوقف شدن آن خواسته گردید، وی همچنین جمع شدن مقام حکومت و سلطنت در شخص رضاخان را مقدمه‌ای برای شکل‌گیری دیکتاتوری و سلب حقوق اساسی ملت ایران دانست و تغییر حکومت (از قاجاریه به پهلوی) را اقدامی برای از میان برداشتن دستاوردهای نظام مشروطه و قانون اساسی و متمم آن ارزیابی کرد و آن را غیرقانونی می‌دانست که بر سر این موضوع هم تبعید و به شهادت رسید. (سایت تبیان ۹۵/۹/۱۸، مقاله مظفر شاهی).

مدرس در مرحله گذار جامعه‌ی سنتی ایران از شیوه‌های قدیمی معیشت به سوی شیوه‌های نوین، دو فرایند اصلاحگرانه را تعقیب می‌کند: اول) استبداد زدائی: که از طریق اشاعه‌ی حقوق عمومی و تثبیت حقوق اساسی و نیز سامان دهی منابع قدرت، آنچنانکه مناسبات حکومت و مردم را لحاظ کند، حاصل می‌شود. لذا در پاسخ به استعلام سیاسی، می‌نویسد که: «اهالی ایران، مسلمان و مملکت، مملکت مشروطه است. من هم خادم مسلمانان همان دولت مشروطه می‌باشم» و در پی حقوقی کردن مناسبات قدرت و شکستن شوکت شاهانه در پای حقوق عمومی می‌گوید که: «پادشاه هم مثل سایر اشخاص می‌ماند» و فراتر از آن «تمام این مقامات که از سلسله‌های مختلف هستند شاه و رئیس الوزراء، پارلمان، حجه‌الاسلام، تمام اینها نوکر خلقند. یکی اسمش شاه است یعنی نوکر مردم، یکی اسمش رئیس الوزراء است یعنی خدمتگذار مردم. باید تمام اینها نوکری بکنند». چرا که در حقیقت «مملکت، اصل مبنایش ملت است». دوم) توسعه و نوگرایی: که می‌بایست به گونه‌ای ماهرانه و مسئولانه و بدور از چنگال‌های استعمار جهانی صورت گیرد.

وی با پیشگامی در طرح مبانی رشد و توسعه ملی و جدال بر سر ابطال مفاهیم نادرست و برداشتهای سطحی از نوگرایی و اثبات این مضمون که «توسعه، لغت یا مفهوم جدیدی نیست. توسعه تعریف جدیدی است از تکامل بشری»، با احاطه‌ی کم نظیر به عمق مسائل ساختاری تمدن حال و آینده وارد می‌شود؛ و عزم خود را برای پرداختن به این دو فرایند حقوقی و سیاسی در صحنه ساختاری ترین نهاد تحول ساز جامعه ایران، چنین ابراز می‌کند: «بنده بنا را بر این گذاشتم که دو چیز را مطمح نظر قرار دهم: یکی، آن خلاف قانون‌هایی که به اصول قوانین مسلمة [حقوق اساسی مبتنی بر شریعت] شده؛ یکی هم آن چیزهایی که به سیاست بر می‌خورد که در آتیه و حالیه به ضرر مملکت است». (نجفی، ۱۳۷۵: ۲۶۲ - ۲۶۳).

در طریق فهم اندیشه‌های سیاسی مدرس، توجه به واژگان سیاسی خاصی که او در لابلای نظرهای خود به کار می‌گیرد و یا برداشت‌های سیاسی اش از برخی واژه‌ها، راهگشا و کارساز است که در این مختصر، اشاره به برخی از آنها کفایت می‌کند: شهید مدرس (ره)، برای گروه‌های انبوه انسانی، معمولاً چهار اصطلاح را با برداشت‌های گوناگون به کار می‌گیرد: ۱- ملت، با تأکید بر جنبه‌ی اعتقادی گروه‌های انسانی، ۲- قوم، با تأکید بر جنبه‌ی نژادی گروه‌های انسانی، ۳- مردم، با تأکید بر جنبه‌ی سرزمین و اقلیمی گروه‌های انسانی، ۴- امت، با تأکید بر جنبه‌ی عمیق ایمانی و اخلاقی گروه‌های فرا سرزمینی.. وی زمانی که می‌گوید: مملکت اصل مبنایش ملت است در حقیقت ریشه‌ی شکل‌گیری

اولیه ی واحدهای سیاسی را دینی می داند که بعدها دچار اختلاف و افتراق شده و مرزبندی قرار دادی پس از آن رسمیت یافته است. (همان: ۲۶۸-۲۶۶).

۲- ۱- ۱- مدرس و مبحث جمهوریت از منظر وی

دیدگاه مدرس در خصوص نظام جمهوری، عموماً تحت الشعاع موضع سیاسی او در قبال طرح آن از سوی رضاخان بررسی شود. در حالیکه مخالفت او با جمهوری، زمینه و عوامل اساسی تری داشت، وی به دفعات متعدد نظر مثبت خود را در مورد اصل جمهوری به عنوان نظامی که از مشروطه سلطنتی هم به اسلام نزدیکتر است. عنوان نموده است: «من با جمهوری واقعی مخالف نیستم و حکومت صدر اسلام هم تقریباً و بلکه تحقیقاً حکومت جمهوری بوده است، ولی این جمهوری که می خواهند به ما تحمیل کنند بنا به اراده ملت ایران نیست، بلکه انگلیسی ها می خواهند به ملت ایران تحمیل نمایند و رژیم حکومتی را که صددرصد دست نشانده و تحت اراده خود باشد در ایران برقرار سازند... اگر واقعاً نامزد و کاندیدای جمهوری فردی آزادی خواه و ملی بود حتماً با او موافقت می کردم و از هیچ نوع کمک و مساعدت به او دریغ نمی نمودم». (میر خلیلی، ۱۳۸۷: ۹۵).

۲- ۲- آیت الله شهید محمد باقر صدر و مشارکت سیاسی از دیدگاه وی

آیت الله شهید صدر در مباحث خود به تعریف حکومت و اشکال حکومت اسلامی می پردازد وی در تعریف حکومت از دیدگاه اسلام می نویسد: «حکومت در دولت اسلامی عبارتست از رعایت و حفظ شئون امت بر اساس شریعت اسلامی و به همین دلیل بارها بر حاکم و بر فرمانبرداران (مردم) نام رعیت اطلاق شده است، همانگونه که در حدیث شریف آمده است: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته». حکومت اسلامی از نظر صدر دارای سه شکل می باشد که عبارتند از: ۱- شکل الهی ۲- حکومت شورایی ۳- حکومت قانونی. حکومت الهی: شکل حکومت همانا حکومت شخص معصوم است که صلاحیتش را به طور مستقیم از جانب خدا دریافت می کند و با تعیین خاص الهی و بدون مداخله اختیار و آرای مردم حکومت را به دست می گیرد و بدون شک و تردید این شکل از حکومت در اسلام ثابت است و مسلمانان بر آن اجماع دارند، آنچه از این شکل حکومت مورد اتفاق مسلمین است، حاکمیت رسول الله (ص) است (صدر، ۱۳۹۶: ۶).

بر اساس این دیدگاه، بیعت و شورا، بیانگر مشارکت و حضور مردم است. در مورد حکومت شورایی معتقد است: شورا در عصر غیبت شکل جایز حکومت است، بنابراین، صحیح است که امت بر اساس صلاحیت خود در اجرای احکام شرعی و وضع و تنفیذ تعالیم (احکام ثانوی) حکومت را برپا سازد (همان). سومین شکل حکومت مورد نظر صدر ترکیبی از حکومت شورایی مبتنی بر رأی و نظر مردم با نظارت و گواهی مرجع عام است. از نظر شهید صدر اساس نظام سیاسیدینی، نوع و ماهیت آن الهی است و شکل آن را شرع تعیین نمی کند بلکه این نظر مردم است که تعیین کننده شکل حکومت است که البته با نظارت مرجع دینی و ولی فقیه، بر اساس مقتضیات زمان و مکان تعیین می شود (پورفرد، ۱۳۸۴: ۱۰۰) از نظر وی، نظام مردم سالاری دینی وظیفه دارد نظریه خلافت عمومی انسان و ایجاد مدینه صالح و شایسته را بر مبنای فضیلت عملی محقق سازد (پیشین، صدر: ۸).

۲-۲-۱ - مؤلفه‌های مردم سالاری دینی از دیدگاه شهید صدر

۱- شورا: شهید صدر اعتقاد دارد که این حق شرعی و طبیعی مردم است که سهم خود را در امور حکومتی و نظام سیاسی به عهده گیرند، بر همین اساس عصر غیبت را با زمان پیامبر (ص) مقایسه می کند و می گوید مردم در حکومت اسلامی، حق تشکیل شورا و تعیین سهام امور حکومتی خود را از طریق آن دارند و در این راستا همچنین معتقد است، مسئولیت رهبری سیاسی و اجتماعی مردم، به خود مردم واگذار می شود، این مطلب از آیه شریفه (واکثرهم شوری بینهم) استفاده می شود، زیرا این آیه بیان می کند: مردم صلاحیت دارند امور خود را خودشان به دست گیرند و در مواردی که دستور صریحی نرسید کارهای خود را مشورت انجام دهند (همان: ۱۶۱ - ۱۶۰).

۲- بیعت: شهید صدر درباره مشارکت شهروندان در حکومت دینی، حوزه بسیار وسیعی را مدنظر قرار داده است، همانند، بیعت، انتخابات، همه پرسی، نظارت بر قدرت سیاسی شورا، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر، تغییر و اصلاح. از منظر وی مشارکت در امور اجتماعی - سیاسی نوعی قبول مسئولیت فردی و اجتماعی است که انسان مسئول باید آن را قبول کند، به همین دلیل، حکومت یک امانت الهی تلقی شده است.

۳- امر به معروف و نهی از منکر: یکی از عناصری که جایگاه مردم را در نظریه مردم سالاری دینی شهید صدر مشخص می کند، اصل امر به معروف و نهی از منکر است که وی آن را به مثابه نظارت

همگانی و عنصری که از انحراف حاکمان جلوگیری می کند مطرح کرده است بر مبنای این اصل مردم حق نظارت و ولایت نسبت به حکومت را دارند (پیشین: فاضلی، ۱۴۱).

۴- تغییر: یکی دیگر از مباحثی که شأن و جایگاه مردم را در اندیشه سیاسی شهید صدر، به خوبی مشخص می کند بحث تغییر و دگرگونی یا به عبارت دیگر تحول است، وی حرکت های اصلاحی خویش را چنین بیان می کند که منظور از تغییر: تجمیع توانایی های مردم و رواج روح همکاری و تعاون بین مردم، بازگرداندن مردم بر عمل جمعی زنده کردن و رشد دادن روح همکاری و تعاون بین مردم، بازگشت به پیوندهای اجتماعی و زنده کردن عرف و عادت اسلامی به زندگی مردم به قدر امکان.

۵- نصیحت: از مؤلفه های اساسی مردم سالاری دینی است، در منابع دینی نیز بخشی با نام النصیحه لائمه المسلمین و به معنای خیرخواهی برای منسوح است، شهید صدر در توضیح اینکه حاکم اسلامی از رهبر دینی درباره تشریح و قوانین اسلامی استمداد می جوید می نویسد: «در اینصورت درست نیست که موضع خصمانه اتخاذ گردد، بلکه باید نقش، تصحیح گری، ارشاد و مشورت را در پیش گیرد (عمیدزنجانی، ۱۳۶۶: ج ۷، ۲۹۹ و ۲۹۸). زیرا وی اعتقاد دارد که در عصر غیبت خط گواهی از خط خلافت جدا شده و خط خلافت به عهده مردم و خط شهادت به عهده مراجع تقلید است. اما آن گاه که مردم محکوم قدرت طاغوت باشند، مراجع مسئولیت خط خلافت را همانند خط شهادت به عهده دارند و آن گاه که مردم به رشد برسند و از زیر سلطه طاغوتیان خود را آزاد کنند، خط خلافت به مردم بازمی گردد (فاضلی، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

شهید محمدباقر صدر؛ منشا مشارکت سیاسی و اجتماعی را محتوای درونی انسان ها می داند و معتقد است محتوای درونی انسانها اندیشه و اراده ی او را تشکیل می دهد و اساس جنبش ها را پدید می آورد. به عبارت دیگر، محتوای درونی انسانها زیربنا و مجموعه ی پیوندهای اجتماعی و ساختار زندگی بشر روبنای زندگی اجتماعی محسوب می شود (صدر، ۱۳۵۱: ۲۸) پیوند محتوای درونی انسانها با وضعیت اجتماعی بیانگر نوعی رابطه ی علی است که آیه شریفه ی «ان الله لایغیر ما بقوم حتی یتغیر و اما بانفسهم» (رعد/۱۱) یقیناً خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی دهد تا اینکه آنان خودشان را تغییر دهند بر آن دلالت دارد (همان: ۱۴۱) این آیه به صراحت اعلام می کند که تغییر سرنوشت اجتماعی انسانها به تغییر اراده ی فردی آنها بستگی دارد و نقش آگاهی های عمومی را در گسترش مشارکت سیاسی نمی توان نادیده گرفت (پیشین، صدر: ۱۶۹).

وی با استدلال به آیه شوری (و امرهم شوری بینهم) می‌نویسد این آیه به مردم این صلاحیت را داده و در حقیقت مکلف نموده است که کارهای شان را وقتی نصی بر خلاف نباشد، از طریق شورا انجام دهند و نتیجه‌اش هم این است که در زمان اختلاف، رای اکثریت لازم‌الاتباع است، خداوند مشورت را بر پیامبر (ص) با این که معصوم بود واجب کرد تا مسئولیت مردم را در خلافت که همان لزوم مشورت است گوشزد نماید و این نوع خطاب، اقدام و تاکید عملی بر لزوم مشورت در امر خلافت است. (صدر، ۱۳۶۳، ۵۴) براین اساس، از نظر شهید صدر مشارکت سیاسی مردم، امری ضروری و حاکمان اسلامی مأمورند که بستر مشارکت مردمی را فراهم نمایند.

شهید صدر با تکیه بر بعد کلامی جایگاه انسان و نظریه اصالت پندار جمعی، وی را شایسته خلیفه الهی بودن می‌داند که همین ویژگی وی را ملزم می‌سازد که در صورت اعتقاد به اسلام نسبت به حکومت اسلامی و مصالح نظام جمعی خویش بی تفاوت نبوده و بلکه بنا بر ادله قاعده مصلحت از جمله شاخصه‌ی نفی ظلم و استبدادپذیری، به منظور حفظ استقلال و مصالح و منافع امت بر نظارت و مشارکت سیاسی جامعه مدنی خویش اصرار و استمرار بخشد که این در تقارن و تلاقی با استناد حفظ نظام آیت اله خوبی در حکومت اسلامی است آیت اله خوبی علاوه بر این، پیش فرض استقرار حکومت جائز و مشارکت به شکل نظارت را براساس شاخصه حفظ مصالح مردم از طریق رویه‌ی اصل تقیه جایز می‌داند که البته این رویه مبتنی بر اصول تقیه در فقه سیاسی اسلامی است که معصومین (ع) به اقتضات زمانی و مکانی خویش پیش گرفته‌اند.

۲-۳- آیت‌الله بروجردی و دیدگاه‌های سیاسی وی

در دوره‌ی آیت‌الله بروجردی اندیشه سیاسی با نوعی ایستایی مواجه بود، در این دوره سه گروه نظریات مختلفی در مورد حکومت داشتند که عبارتند از: گروه اول مبارزه با حکومت را به کلی نفی می‌کردند، گروه دوم، مبارزه را نفی نمی‌کردند اما مبارزه را زیان‌آور می‌دانستند گرچه عقیده فقهی‌شان بر ولایت فقیه بود، گروه سوم امام خمینی (ره) و یارانش بودند که نسبت به گروه قبل متأخر بودند و معتقد بودند مبارزه به ضرر نیست و ما می‌توانیم مملکت را اداره کنیم (احمدی، ۱۳۸۸: ۲۹۱). اما با توجه به قرائن و شواهد موجود آیت‌الله بروجردی عقیده‌اش این بود که حکومت برای فقیه است ولی فرد و نیروی کافی نداریم تا حکومت را در اختیار فقیه قرار دهیم. فقیه جامع‌الشرایط که خودش به تنهایی نمی‌تواند جامعه را اداره کند، باید از رأس تا پایین افراد [در حکومت] سالم باشند، اگر شاه را بیرون کنیم مملکت

را به دست چه کسی بدهیم. ایشان اگرچه بحث ولایت فقیه را به طور مستقل مطرح نکردند ولی نظرش بر ولایت مطلقه بود (همان: ۲۸۸ - ۱۶۳). چرا که در ساخت مسجد اعظم به جهت تخریب بعضی از اماکن مورد پرسش علماء قرار می‌گیرد و می‌گوید ما فقیه را در قدرت و اختیار در ادامه امام معصوم (ع) می‌دانیم (علی آبادی، ۱۳۷۸: ۷۸).

۲-۳-۱- ولایت فقیه از منظر آیت الله بروجردی

آیت الله بروجردی درباره ی ولایت فقیه، شئون فقیه و حدود ولایت وی مقدمات سه گانه ای را مطرح می‌نماید که عبارتند از: ۱- ما نیازمندی های اجتماعی ویژه ای داریم که تامین آنها از وظایف رهبر جامعه است. ۲- دیانت مقدس اسلام در این امور اهمال نکرده بلکه بیشترین اهتمام را دارد و بدین لحاظ، احکام زیادی تشریح نموده و اجرای آنها را به رهبر مسلمین تفویض کرده است. ۳- توجه به این نکته که رهبر مسلمین، قبل از همه شخص نبی اکرم (ص) و سپس خلفای بعد از او هستند، وی معتقد است با توجه به نیازمندیهای اجتماعی و ابتلای همگان به آن، شیعه غالباً نمی‌تواند در عصر حاضر و به ویژه دوره ی غیبت به ائمه (ع) رجوع پیروانشان را به طاغوتیان و قضات جور نهی فرموده اند، لذا یقین پیدا می‌کنیم که صحابه ائمه (ع) از آنان در مورد کسی که مرجع شیعه در این مسائل باشد سؤال کرده و ائمه (ع) نیز در اجابت به آن پرسشها کسی یا کسانی را برای شیعیان تعیین کرده اند که در صورت عدم تمکین از دسترس به ائمه (ع) شیعیان هنگام نیاز به آنان مراجعه نمایند، وی در این راستا عنوان می‌نماید، یا اینکه ائمه برای این امور عامه البلوی، احدی را نصب نکرده و آن را اهمال گذاشته است و یا اینکه ائمه (ع) فقیه را برای این امور نصب کرده اند چون اولی باطل است، پس دومی ثابت خواهد شد.

وی نتیجه می‌گیرد که به طور منصوب بودن فقیه عادل از جانب ائمه (ع) برای امور مهمی که بیشتر اعضای جامعه در گیر آن هستند اشکال ندارد و در اثبات آن به مقبوله عمر بن حنظله احتیاج نداریم، نهایت آنکه این مقبوله نیز از شواهد خواهد بود، با این موارد ایشان به وضوح به ولایت عام و مطلق فقیه اشاره دارد و به گونه ای است که تمام اختیارات مربوط به مصالح عام سیاسی اجتماعی را به عهده فقیه می‌گذارد. (همان: ۲۹۶ - ۲۹۵).

اگرچه در مورد اندیشه وی نتوانیم نظر قطعی بدهیم، اما اقدامات سیاسی و عملی وی قابل تشکیک نیست، لذا بررسی اقدامات و رویه سیاسی ایشان و تطبیق آن با نظریه ولایت فقیه می‌تواند کمک شایانی در روشن شدن افکار و اندیشه سیاسی وی داشته باشد. از جمله عدم مخالفت وی با ملی شدن نفت، هر

چند که وی در جریان کامل آن نبود ولی می‌دانست که این خواسته اکثریت مردم است (علی آبادی، پیشین: ۴۲۳).

علیرغم این موضوع وی مدام با شاه به علت اقدامات خلاف قانونی و بی‌بندوباری اش نیز مخالف بود و با آن مبارزه می‌کرد. نکته مهمی که باید مورد تأکید قرار بگیرد این است که هر تحرک و جنبش سیاسی اعم از انقلاب و اصلاح و... مردان سیاسی خود را می‌طلبید که یقیناً آیت‌اله بروجردی نیز به کاردسازی مردان سیاسی در این رابطه پرداخت در خصوص عدم ورود عملی وی به بحث حکومت و سرنگونی رژیم باید گفت که وی تحت تأثیر اتفاقات و ناکامی مشروطیت بیم آن داشت که مبدا قضیه مشروطه تکرار شود و مجدداً سر روحانیت کلاه رود که در این خصوص عنوان نموده است: «از وقتی که در نجف اشرف دیدم مرحوم نائینی در امر مشروطه دخالت کردند و آن طور شد که همه می‌دانیم حساسیت خاصی نسبت به این قبیل امور پیدا کردم. چون ما درست وارد اوضاع نیستیم می‌ترسم ما را فریب دهند و منظوری که داریم درست انجام نگرند و باعث شبهاتی بشود و احیاناً لطمه به دین و حیثیت اسلامی وارد شود (همان: ۲۵۲).

در کل باید گفت اندیشه و عملکرد آیت‌الله بروجردی گرچه ابهاماتی داشته اما به تناسب زمانه حرکتی روبه رشد در جهت آماده‌سازی حکومت ولایت فقیه بوده است. ایشان گرچه بحث ولایت فقیه را به طور مستقل مطرح نکردند ولی نظرشان بر ولایت مطلقه بوده و در دروس خارج خود در بحث نماز جمعه بعد از اینکه می‌فرماید دین اسلام، مسلمین را بعد از غیبت رها نکرده بلکه برای اداره امور اجتماعی، فردی را مشخص کرده است که همان ولی فقیه می‌باشد (سایت دفتر آیت‌الله محمدجواد بروجردی- ۱۲ تیر ۹۶). در این زمینه می‌گوید: «در جامعه اموری وجود دارد که وظیفه‌ی شخص و فرد خاصی نیست بلکه از امور عمومی و اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته می‌باشد، همچون قضاوت، ولایت بر اموال غایبان و ناتوانان و تبیین نحوه‌ی استفاده از نقطه و مجهول‌المالک و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و امر به جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و اموری از این دست که به سیاست شهرها مرتبط می‌شود، اینها اموری نیستند که هر شخص به تنهایی از عهده‌ی سرپرستی آنها برآید، بلکه از وظایف رهبری است که زمام امور اجتماعی مردم به دست اوست». (منتظری، ۱۳۶۲: ۵۲).

۲ - ۴ - آیت الله سید ابوالقاسم خویی و دیدگاه های وی در خصوص مشارکت

سیاسی

در تأملات فقهی آیت الله خویی، ضرورت حکومت، نهادهای حکومتی و اجرای قوانین دین در عصر غیبت، عمدتاً مبتنی بر مبنای اصل حفظ نظام توجیه و تحلیل می شود (عارفی، ۱۳۸۶: ۵۶) وی به جای طرح روش تصاحب و اداره ی نظام سیاسی به تئوریزه چگونگی تعامل با حکومت ها و دولت ها پرداخته و از اصل تقیه در این نظر سود جسته و به صراحت اعلام می دارد.

وی هر نوع مشارکت سیاسی در دولت های استبدادی و ستمگر را در مواردی که تقیه ایجاب می کند مجاز شمرده و منعی برای آن نمی بیند و در تأیید این اصل بر اساس سیره ی امامان شیعه به ویژه امام باقر و امام صادق (ع) عنوان نموده بود: «عدم مخالفت آنان با حاکمان بنی امیه و بنی عباس و خودداری از صدور حکم مبنی بر نجاست خلفا به دلیل سبّ ائمه (ع) ناشی از تقیه بوده است» (عارفی، ۱۳۸۶: ۷۱ - ۷۰) بر همین اساس برخی از اعتراض های سیاسی وی علیه رژیم پهلوی هم دلیلی بر وفاداری اش به باورهای تشیع می باشد.

در اندیشه وی می توان وجوب مشارکت سیاسی مردم را از راه اعتقاد به قاعده حفظ نظام و علی الخصوص قیاس اولویت به وضوح فهمید، زیرا ایشان مشارکت را لازمی حفظ هر نظام و حاکمیتی می داند و از آنجا که مشارکت از نظر وی در حکومت های جائر بنا به اصل تقیه لازم است، از این رو به طریق اولی بنا به قاعده حفظ نظام باید در حکومت اسلامی واجب باشد همان طوری که در روایات آمده است (التصیحه لائمة المسلمین) نظارت بر حکومت از وظایف مسلمانان شمرده شده است که این خود مصداق کامل ضرورت مشارکت عمومی در امر حکومت خواهد بود در تأملات فقهی وی ضرورت حکومت نهادهای حکومتی و اجرای قوانین دین در عصر غیبت عمدتاً بر مبنای اصل حفظ نظام توجیه و تحلیل می شود (همان: ۵۶).

۲ - ۵ - آیت الله سید ابوالقاسم کاشانی و دیدگاه های سیاسی وی پیرامون حکومت

آیت الله کاشانی نیز همانند مدرس بر رابطه ی دین و سیاست تأکید کرده و حضور سیاسی اش را مبتنی بر وظایف الهی - دینی خود، که دیانت اسلام آن را القاء می کند، تلقی می نماید طبعاً با توجه به پیوند دین و سیاست از دیدگاه این مجتهد و مبنای دینی فعالیت های سیاسی او، موضع گیری های سیاسی

و به عبارتی دیدگاه های سیاسی، او نیز تابع استنباط شرعی است. آیت الله کاشانی با اعتقاد به لزوم پیوند دین و سیاست، با توجه به گذشته و حال تمدن و تاریخ کشورهای اسلامی، جدایی دیانت و سیاست را ریشه ی اساسی این انحطاط می داند وی همانند مدرس، علت اصلی رشد و سقوط تمدن اسلامی را در پیوندی تنگاتنگ به رابطه ی دین و سیاست تحلیل می کند از این دیدگاه تا زمانی که دین و سیاست در جوامع مسلمان نشین به آشتی و همگرایی نرسیده اند، غلبه بر ضعف و عقب ماندگی این جوامع امکان پذیر نخواهد بود.

آیت الله کاشانی حکومت اسلامی را بهترین نوع حکومت می داند و در مقایسه با کمونیسم و گرایش های سوسیالیستی به این باور خود تأکید می نماید (همان: ۲۸۵ - ۲۸۳) سپس آیت الله کاشانی حکومت اسلامی را به لحاظ نوع آن به حکومت دموکراسی حقیقی که منطبق با مبانی دین مبین اسلام است (دهنوی، ۱۳۶۲: ج ۳، ۹۶) تعریف می کند بدین ترتیب شکل حکومت، دموکراسی است و «آزادی» رکن اساسی آن است و این دموکراسی زمانی «دموکراسی اسلامی» یا به تعبیر کاشانی «دموکراسی حقیقی» است که در آن احکام اسلام اجرا شود (عارفی، ۱۳۸۶: ۲۸۶).

وی آزادی، مشروطیت و قانون اساسی را به دنبال هم ذکر می کند و این بدان معنی است که از دیدگاه او این سه مفهوم پیوند نزدیکی با هم دارند و اسلامی بودن چنین حکومتی علاوه بر اجرای احکام دینی به دلیل مشورتی بودن آن است کاشانی در گفتاری راجع به اساس حکومت ملی و علل و عدم موفقیت آن در ایران تقریباً به همان نتیجه ای رسید که قبل از او مدرس گفته بود و آن این که در ایران برای تحقق مشروطیت زمینه ای وجود نداشته است. وی ضمن قبول دموکراسی حقیقی و مشروطیت، که آنها را برگرفته از منابع مذهبی دانسته است در پاسخ به این سوال که آیا ایران از تمدن باختر پیروی و استفاده می کند یا خیر چنین می گوید: «در بعضی مجبور است مثلاً در مورد صنایع و ماشین آلات کشاورزی، ولی در بعضی دیگر خیر، مثلاً در قسمت قضایی و امثال آن، ما از اصول و تمدن اسلامی پیروی می کنیم». از مجموع گفتارهای کاشانی چنین به نظر می رسد که وی خود را به مشروطیت و قانون اساسی پایبند می داند این به سبب برداشتی است که از سیاست اسلامی دارد و در جهت همین تلقی از شورا، به مشروط اهمیت می دهد، از دیدگاه وی، اصطلاحات، آزادی، مجلس، مشروطه و امثال آن فقط در چارچوب ویژه ی مذهبی معنا می شود (همان: ۲۹۰ - ۲۸۷).

۲-۶- رویکرد نواب صفوی و فدائیان اسلام در بحث حکومت

نواب صفوی و فدائیان اسلام در سال ۱۳۳۴ پس از ترور نافر جام احمد کسروی و انتشار اولین بیانیه‌اش با امضای فدائیان اسلامی ناشی بر سر زبانها افتاد در اندیشه‌های فدائیان اسلام، حکومت‌های پادشاهی و سلطنتی غاصبان حکومت محسوب می‌شدند و منشأ حکومت را خداوند می‌دانستند و از آنجایی که خداوند صلاح و فساد بشر را به طور کامل توجه دارد، بهترین قانونگذار در جهت مصالح بشریت نیز اوست. نواب صفوی در خصوص حکومت اذعان می‌نماید این حکومت‌ها همگی غاصب هستند و هیچ پادشاهی حق سلطنت بر مردم مسلمان را ندارند و یا این که باید حقیقتاً مطیع و فرمانبردار قوانین اسلام و بزرگان اسلامی گردد و چون پادشاهان حاضر به اطاعت از بزرگان دین و حتی حاضر به اطاعت از خدا هم نیستند پس باید آنها نیز از طریق فقها و بزرگان و اندیشمندان غیرتمند و آگاه دین، خود مسیر اصلی سعادت خود را یافته و در راه عزت و شرافت اسلامی خود قدم بردارند (خوش نیت، ۱۳۶۰: ۳۲).

نواب صفوی نسبت به آیات عظام چون آیت‌اله سیدصدرالدین پدر امام موسی صدر، فیض، سیدمحمدتقی خوانساری، سیدهادی میلانی، سیدمحمدحجت، شیخ عبدالحسین امینی سخت اظهار علاقه نموده و اندیشه و عمل آنها را می‌شناخت و برای برخی اقدامات نیز از آن مراجع فتوا می‌گرفت (همان: ۳۴). فدائیان اسلام خواهان اصلاح جامعه از طریق اجرای احکام اسلامی بودند و جهت دستیابی به این اهداف راه بسیار پرفراز و نشیبی را پیش رو داشتند، چون حکومت وقت نه تنها به اسلام و آئین شریعت دلبستگی خاصی نداشت بلکه از سرکوب آن تا جایی که منافع حکومت را به چالش نمی‌کشید ابایی نداشت، در تضاد بین منافع دین و سلطنت ترجیح با مصالح و منافع سلطنت بود.

از آنجایی که حرکت نواب آنچنان از پایگاه مردمی برخوردار نبوده و متکی بر اشخاص بود، اگرچه نواب همیشه خود را از مردم می‌دانست و هر کس را برای اعتلای اسلام تلاش کند در زمره خدایان می‌دانست اما به هیچ عنوان نتوانست از نفوذ لازم در بین توده‌های مردم برخوردار شود، وی از همان ابتدای حرکتش به سراغ بزرگان سیاسی - مذهبی رفت و در مبارزات خود بیشتر به نفوذ و اعتبار افرادی چون آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله کاشانی و مصدق و دیگر بزرگان آن روزگار متکی بود. اختلافات او سرانجام با آیت‌الله بروجردی و کاشاهی هم در عدم اقبال عمومی نسبت به نواب نقش بسزایی داشت از لحاظ مبانی فقهی تکیه نواب صفوی همان اصل وجوب دفاع از اسلام در برابر هر مهاجمی است در هر

مقامی که باشد اقدام به ترور احمد کسروی یا هژیر و رزم آرا نیز در همین رابطه است (خسروشاهی، ۱۳۹۴: ۲۶).

۳- امام خمینی (ره) و سیر تطور اندیشه سیاسی وی (از دوره مبارزات انقلابی تا پیروزی انقلاب)

۳-۱ - پیش از تبعید

دیدگاه های سیاسی امام خمینی (ره)، به سه دوره: پیش از تبعید، تبعید و پس از پیروزی انقلاب تقسیم می شود. دوره پیش از تبعید در این دوره، نضج تدریجی اندیشه سیاسی امام به خوبی مشاهده می شود، کتاب کشف الاسرار (نگاشته به سال ۱۳۲۳) شاید مهمترین شاخص این دوره باشد، اگر چه کتاب کشف الاسرار با هدف رد کتابهای افرادی همچون: حکمی زاده و شریعت سنگلجی نوشته شد، ولی با توجه به مسائل گوناگون سیاسی و اجتماعی، نقش و تأثیر دین را در این حوزه ها بازگو کرد.

مهمترین بحثهای کتاب یاد شده، به مسئله حکومت و نقش علما در این زمینه، اختصاص دارد امام در این کتاب با نقل چند حدیثی بیان می کند که در زمان غیبت، حکومت از آن فقیه است (خمینی، بی تا 238: - ۲۳۷) اما آن را در حد نظارت برمی شمارد و عنوان می نماید: «ما نمی گوئیم حکومت باید با فقیه باشد بلکه می گوئیم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است اداره شود و این، بی نظارت روحانی صورت نمی گیرد، چنانچه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده است» (همان: ۲۸۱).

حال، باید پرسید که چرا امام با اینکه حکومت را در زمان غیبت از آن فقها می داند، آن را به نظارت تقلیل می دهد؟ از بحثهای امام، دو دلیل استنباط می شود. یک دلیل، مربوط به همین دوره پیش از تبعید است که براساس آن، امام در آن زمان دولت را تا اندازه ای قابل اصلاح می دانست، لذا، از دولت چنین درخواست می کند: «ما انتظار داریم که دولت اسلام با مقررات دینی و مذهبی همیشه همراه و این نشریات را که برخلاف قانون و دین است جلوگیری کند و اشخاصی که این یاوه سراها را می کنند در حضور هواخواهان دین اعدام کنند و این فتنه جویان را که مفسد فی الارض هستند از زمین براندازد تا فتنه انگیزان هوسران دیگر دامن به آتش فتنه گری و تفرق کلمه نزنند، و دست خیانت به مقدسات دینی دراز نکنند» (همان: ۱۳۲)

مبحث بعدی، به روح کلی اندیشه امام در باب وظایف علما برمی گردد. بر این اساس، نظارت فقها

امری بنیادی و فعالانه محسوب می شود، نه منفعلانه؛ چرا که آنان از سویی موجب مشروعیت حکومت

و برنامه های آن می شوند، و از سوی دیگر به هدایت فعالیتهای حکومت در چارچوب احکام اسلام می پردازند. از این رو، نیازی نیست که فقیه در امور اجرایی یا برنامه ریزی مشغول شود، اتفاقاً، امام در دوره تبعید نیز چنین برداشتی داشته است.

۳-۲- دوران تبعید

دوران چهارده ساله تبعید، فرصت مناسبی را فراهم آورد تا امام به طراحی چارچوبی پردازد - که از دید وی - قادر به حل بحران معنای موجود در جامعه ایران باشد. براساس این چارچوب، دگرگونی سیستم حکومتی اجتناب ناپذیر بود، اولین تلاش در این زمینه، نگارش کتاب تحریرالوسیله در ترکیه بود امام در این کتاب بار دیگر اسلام را به عنوان دین سیاست معرفی می کند و تأکید می نماید که هر کس قائل به جدایی دین از سیاست باشد، دین و سیاست را نشناخته است (خمینی، ۱۹۸۲ م: ج ۱، ۲۳۴).

همچنین، فقهای جامع الشرایط به عنوان نواب عام حضرت ولی عصر (ع) دانسته شده اند، که باید به اجرای سیاست (حدود و تعزیرات) و تمام آنچه برای امام باشد، بجز جهاد ابتدایی، اقدام کنند (همان: ۴۸۲) امام با استناد به دلایل عقلی و نقلی، استدلال می کند که فقها در زمان غیبت جانشینان امام زمان (ع) به شمار می آیند و وظیفه برپایی حکومت اسلامی را دارند، فقیه از آن جهت جانشین حضرت محسوب می شود، که علم به قانون اسلامی دارد و البته صلاحیت و عدالت نیز شروطی اساسی در این زمینه است (خمینی، ۱۳۶۵: ۳۰) فقهای عادل موظفند برای تاسیس حکومت اسلامی تلاش کنند و مردم هم باید ایشان را یاری دهند. بنابراین، فقها که نواب عام امام زمان (ع) در زمان غیبت می باشند، از همه اختیارات و وظایف حکومتی پیامبر (ص) و ائمه برخوردارند و از این رو اینان هر جا و هر زمان که مصالح مسلمانان اقتضا کند، در حدود اختیارات خود، احکامی صادر می کنند که همگان باید از ایشان پیروی کنند (خمینی، ۱۳۶۵: ۳۵) فقیه عادل که مؤفق به برپایی حکومت اسلامی شود، همه مردم حتی دیگر فقیهان باید از او پیروی کنند و از این پس، او به حکومت و احکام آن مشروعیت می بخشد.

حال، می توان پرسید که حکومت اسلامی از لحاظ شکلی چگونه است؟ به اعتقاد امام، حکومت اسلامی مشروط و مقید به احکام و قوانین اسلامی موجود در قرآن و سنت است. بنابراین، مجلس شورا به قانونگذاری نمی پردازد، بلکه وظیفه برنامه ریزی را در پرتو احکام اسلام بر عهده دارد. نکته مهم آن است که امام در این مباحث - همچون دوره پیش از تبعید - نظارت فقها را به رسمیت می شناسد و حضور آنان را مشروعیت بخش می داند، لذا به نظر وی تعیین شکل دقیق حکومت اسلامی، روابط بین

قوای سه گانه نحوه اجرای برنامه ها و اموری از این گونه، برعهده متخصصان است (امام خمینی، 1357: ۱۷۳) با این توضیحات، مشخص است که نظارت فقها از دید امام، تفاوت بسیار زیادی با نظارت آمده در قانون اساسی مشروطیت دارد، توضیح اینکه، برای اجرای احکام اسلامی در این حالت، حضور و نظارت فقیه عادل و جامع شرایط لازم است. این نظارت، امری فعالانه است و همه نهادهای حکومتی و قوانین اساسی و عادی با تنفیذ وی مشروع می شوند. همچنین، او از همه اختیارات پیامبر(ص) و ائمه در امر حکومت برخوردار است، لذا ولایت مطلقه دارد.

۳-۳ - دوره پس از پیروزی انقلاب

چند روز پیش از پیروزی انقلاب، امام در مورد انتصاب مهندس بازرگان به سمت نخست وزیری گفت: «من باید یک تنبه دیگر هم بدهم و آن اینکه، من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم... ما به حسب ولایت شرعی که داریم و به حسب آراء ملت که ما را قبول کرده است، آقای مهندس بازرگان را مامور کردیم که دولت تشکیل بدهد (خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۳۴-۳۱).

پیروزی انقلاب به رهبری امام خمینی، موجب شد تا نظریه ولایت فقیه به عنوان نظام حکومتی اجرا شود. پاسخ مثبت مردم به همه پرسى و نیز متن قانون اساسی، در واقع تأیید دیگری از رهبری امام - و به طور غیر مستقیم چارچوب فکری او - محسوب می شود. امام خمینی پیرامون حکومت و اختیارات آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی عنوان داشتند: «حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله(ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند، حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰: ۱۷۱ و ۱۷۰). با این توضیح صریح امام در مورد حکومت، مفهوم مصلحت جایگزین مفهوم ضرورت شد و در مرتبه ای بالاتر از احکام اولیه اسلام قرار گرفت (مهرپور، ۱۳۷۲، ۸۰) نخستین پیامد این امر، آن بود که اصل اجتهاد گستره ای وسیعتر از گذشته پیدا کرد و شناخت زمان و مکان برای تصمیم گیری فقها ضروری تر شد (خمینی، ۱۳۶۹: ج ۲۱، ۶۱).

اما امام برای رفع تعارض مصلحت گرایی - قانون گرایی، راه چاره را در آن دانست که مجمع تشخیص مصلحت پشتوانه قانونی پیدا کند و برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد از آن استفاده شود (همان: ۱۲۳).

نخستین فعالیتهای امام درخواست از حکومت برای اجرای احکام دینی بود. ادامه این جریان به نصیحت دولتمردان و فعالیت برای اصلاح چارچوب فکری حاکم منجر شد، اما سیر حوادث و وقایع، امام را به این نتیجه رساند که هدف یاد شده بدون تشکیل حکومت اسلامی تحقق نمی یابد. پس، ایشان نهاد سلطنت را فاقد مشروعیت خواند و قانونی بودن آن را زیر سؤال برد امام در دوره تبعید بجز حرکت سلبی (نفی مشروعیت رژیم شاه) حرکتی ایجابی نیز انجام داد و نظریه ولایت فقیه را به عنوان الگویی بدیل برای نظام سیاسی ایران ارائه کرد.

این مرحله بندی - درخواست، نصیحت برای اصلاح، دگرگونی کامل چارچوب حاکمیت - در حقیقت نمایانگر مراتب امر به معروف و نهی منکر است و دلالت دارد که انقلاب از ابتدا در اندیشه امام، امری ضرور تلقی نمی شد، مراحل سه گانه فوق نشان می دهد که حرکت امام از حالتی انفعالی آغاز گشت و به حالتی فعالانه ختم شد. اگر مراحل تطور اندیشه سیاسی امام را به طور کامل در نظر بگیریم، می بینیم که برداشت امام از سیاست و برنامه ریزی گام به گام تغییر می کند و پیچیده می شود و برداشتهای اولیه امام از هر دو مفهوم بسیار ساده بود و وی اعتقاد داشت که کمبودی جز اجرای احکام اسلامی مانند حدود و تعزیرات نیست. در دوره مبارزه علنی و تبعید، امام متوجه مسئله مهمتر تشکیل حکومتی برای اجرای احکام شد، البته با این توضیح که اسلام حاوی قانون کامل و بی نقصی است که باید برای اجرای آن برنامه ریزی کرد. در نهایت امر، امام پس از پیروزی انقلاب مفهوم های ضرورت و مصلحت را به کار برد، و آنها را مهمترین ملاک برای تصمیم گیری فقها (اجتهاد) معرفی نمود. چنین برداشتی، بدان معناست که - برخلاف تلقی دوره های پیشین - اصلاً برنامه مدونی برای اجرا وجود ندارد، و اکتفا به منابع فقهی بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان، حکومت را به بیراهه می برد.

۴ - مشروعیت سیاسی حکومت دوره پهلوی

در نظام پادشاهی پهلوی اول (رضاخان) به نوعی از مشروعیت فرهمند ظل الهی سنتی (روال پادشاهان گذشته) و اقتدارگرا برمی خوریم که البته در خصوص پهلوی دوم می بایست مساله موروثی بودن را نیز اضافه کنیم، پس از روی کار آمدن رضاخان که با کودتا به نخست وزیری رسید این رئیس

کودتا از لقب "پدر وطن" اندک‌اندک به شاه شاهان و سایه خداوند ارتقای مقام می‌یابد. القاب پرطمطراق بعدی که در سالیان نه چندان طولانی به رضاخان تعلق می‌گیرد نشانگر نوع مشروعیت تبلیغ شده در آن دوران می‌باشد این روند با سرعت بیشتر در مورد پهلوی دوم نیز اتفاق می‌افتد، یعنی مدام القاب متعددی به این پروسه داده می‌شود، ظل‌اللهی، ذات اقدس همایونی - خداوندگار آریامهر و ... خود آنها نیز خود را میراث دار شاهنشاهی ایران خطاب می‌کردند (میراث دار تاج کی و تخت جم) (شوکراس، ۱۳۷۴).

بنابراین نوع مشارکت حکومت عصر پهلوی از جهاتی که گفته شد موروثی و ظل‌اللهی فرهمند بوده است و به نوعی از مشروعیت اقتدارگرایانه برخوردار بود، زیرا هرم قدرت مطلقه را در اختیار داشته‌اند که این نوع مشروعیت سقف محدود خود را در کارآمدی سیاسی - اجتماعی دارد و از آنجایی که تحقق مشارکت سیاسی از طریق نهادهای مشارکت به طور واقعی به وقوع می‌پیوندد ولی در این دوره به دلیل وابستگی شدید آنها به مرکز هیچ نقشی در تحولات سیاسی ایفا نکردند، لذا ظرفیت نوع مشروعیت حکومت‌های عصر پهلوی به گونه‌ای است که کمترین آمادگی را برای ایجاد مشارکت سیاسی فراهم می‌آورد و مشارکت سیاسی را در حد صفر تنزل می‌دهد.

فصل سوم:

مردم و مشروعیت حکومت در اندیشه ولایت فقیه و قانون

اساسی جمهوری اسلامی ایران

در دوره معاصر، اندیشه سیاسی شیعه در ایران با پشت سر نهادن دو دوره ی نسبتاً متفاوت یعنی عصر مشروطه و دوران مبارزات انقلابی برای پیروزی انقلاب اسلامی، مقوله متفاوتی را با ورود جدی فقها و علمای دینی و استناد آنها به منابع وحیانی و روایی و همین طور عقلانی به منظور اثبات آن طبق آموزه های دینی در جهت عملیاتی نمودن آن در دوره ی غیبت وارد ادبیات سیاسی و حکومتی اسلام شیعی گردید که عبارتست از اندیشه ولایت فقیه و بسط و گسترش آن. که در این راستا این اندیشه محور اساسی برای تشکیل حکومت با مشروعیت الهی - مردمی قرار گرفت که مهمترین مفسر آن امام خمینی (ره) و فقهای هم فکر وی در این خصوص می باشند، که در این فصل با اشاره به اندیشه های سیاسی امام خمینی و برخی از فقهای هم عصر وی، اندیشه سیاسی شیعه با رویکرد توجه به نقش مردم در تشکیل این حکومت مورد بررسی قرار گرفته است.

۱ - مشروعیت حکومت در دوره ی جمهوری اسلامی

مشروعیت حکومت در دوره ی جمهوری اسلامی به عنوان یکی از برهه های تاریخی دوران غیبت است و در این دوره که عنوان نظام نیز از سوی به اسلام و از سوی دیگر به جمهور مردم مربوط است مشروعیت چگونه تصور می شود؟ در جمهوری اسلامی به قدرت رسیدن حاکم به دو منشأ نیاز دارد: اولاً واجد شرایط دینی باشد یعنی مجتهد عادل و آگاه به مسائل روز باشد، ثانیاً فرآیند انتخاب وی از طریق مردم و خبرگان رعایت شود. با این توضیح چنانچه مشروعیت در اندیشه اسلامی و مبانی نظری جمهوری اسلامی ایران تنها از جانب خداوند است و بر اساس اذن الهی، پیامبر (ص) و اوصیای او اذن حکومت دارند و در دوره ی غیبت این مسئولیت بر عهده فقهای واجد شرایط است، اما این مشروعیت به منشأ

دیگری تحت عنوان مقبولیت یا خواست مردمی نیازمند است و بر اساس میثاق امضا شده در قانون اساسی و اقدام بر اساس اصول آن، رای مردم موجب مشروعیت می‌شود یعنی علاوه بر مشروعیت الهی به رای مردم نیز به عنوان (مشروعیت مردمی) نیاز است و بدون هر کدام، مشروعیت حکومت نیز ناتمام خواهد بود. بر همین اساس است که برخی محققان نظریه‌ای به نام «الهی - مردمی» را برای اندیشه امام خمینی (ره) و مشروعیت سیاسی در جمهوری اسلامی بیان کرده‌اند (همان: ۱۲۶ - ۱۲۵).

حال با عنایت به موارد یاد شده نظریات چند تن از فقها و علمای معاصر پیرامون حکومت اسلامی و نقش مردم در آن با رویکرد مشروعیت حکومت اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد که به شرح ذیل می‌باشد:

۲ - مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)

کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی امام خمینی (ره) برترین متن و اثری بوده که نظریه حکومت اسلامی و ولایت فقیه از نگاه وی در آن ارایه و در حقیقت ترسیم و تبیین شده است این کتاب که در سال ۱۳۷۴ (ه.ق) تقریر شده، در تداوم سیر و حرکتی به انجام رسیده است که به ویژه با طرح حاکمیت مجتهدین در کشف‌الاسرار در سال ۱۳۲۲ (ه.ش) آغاز شده است، مبحث ولایت فقیه کتاب بیع و نیز مبحث ولایت فقیه کتاب تحریرالوسیله نیز به ترتیب پیش‌تر از کتاب ولایت فقیه به رشته تحریر درآمده بودند، کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی حکم طرح فقهی سیاسی عملی و عملیاتی یا دکترین سیاسی امام خمینی را داشته که بر اساس و در تداوم طرح و تبیین نظری و علمی فقهی سیاسی یا فقهی سیاسی نظری وی خواه در کشف‌الاسرار و ولایت تحریرالوسیله و کتاب بیع ارائه شده است. نظریه جمهوری اسلامی و راهبرد مشروعیت سیاسی آن که می‌توان از آن به مبانی مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی تعبیر کرد برآمد نگاه و نظریه سیاسی امام خمینی بوده و یا از آن برمی‌آید.

راهبرد جمهوری اسلامی در رهیافت ولایت فقیه و امامت و در رویکرد حکومت اسلامی و مشروعیت سیاسی آن در نگاه و دیدگاه عمومی و سیاسی امام خمینی (ره) یا نظریه سیاسی وی، منبع اصلی و منشأ اساسی نظری و عملی نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران می‌باشد، راهبرد جمهوری اسلامی به شکل جدید از بدایع و نوآوری‌های امام خمینی است اگرچه پیشینیان از جمله نراقی و نائینی و کاشف‌الغطاء نیز بدان پرداخته‌اند، اما توسط وی تجدید گشته و تفضیل و تبیین شده است.

جمهوری اسلامی یا مردم‌سالاری دینی به معنای دقیق، درست و جامع و مانع، حاکمیت احکام اسلامی به اضافه حکومت حکام مردمی و در حقیقت حاکمیت احکام اسلامی به اضافه حکومت حکام اسلامی - مردمی است، یعنی حکومت حکام با شرایط اسلامی و مورد گزینش مردم، با گزینش حکام بر اساس شرایط مورد پذیرش اسلام و اسلامی یعنی حکام با شرایط اسلامی مورد پذیرش عمومی، اکثریت مردم و مردمی جامعه باشد. مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی در واقع عبارت از مشروعیت سیاسی مشروطه به اسلامی جمهوری بوده باشد مشروعیت سیاسی جمهوری (مشروطه) اسلامی است. یعنی مشروعیت سیاسی جمهوری یا جمهوری مشروع سیاسی بر اساس، در چهارچوب و در جهت مبانی، حدود و آرمانهای مکتب اسلام و ارزش‌ها، بینش و باورها و نیز عقاید اسلامی مردم و مردمی و این اکثریتی، رسمی و رایج و نیز حسب مورد حاکم (اجتماعی و سیاسی و دولت) اسلامی است. (صدرا، ۱۳۸۷: ۱۷۳-۱۵۵).

۳ - نظریه مشروعیت الهی - مردمی حکومت از منظر امام خمینی (ه)

این نظریه از سوی برخی محققان ارائه شده و با عناوینی چون نظریه «مشروعیت ترکیبی» و «مشروعیت دوگانه» بیان شده است، بر اساس این نظریه فقیه حاکم از سوی خداوند دارای حق حاکمیت بوده و به این منصب نصب می‌شود، ولی مردم نیز بر اساس دارا بودن حق نسبت به سرنوشت خود در مشروعیت حاکم دخیل‌اند و هر دو عنصر به صورت مستقل در مشروعیت دادن به حاکم اسلامی موثرند، اما هر کدام از این دو مقوله به تنهایی در حقانیت فقیه حاکم کافی نیست.

برای اثبات این نظریه، استدلال‌های عقلی و نقلی ارائه شده است، یکی از ادله‌های عقلی برای اثبات این نظریه از این قرار است، اولاً تعیین حق سرنوشت طبق آیه (الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم) فطری همه انسانهاست، چون انسانها در اصل آفرینش برابر آفریده شده و بین آنها تفاوتی در حکومت و تعیین سرنوشت وجود ندارد و در اساس نیز آزادآفریده شده‌اند. ثانیاً: شارع مقدس حق فطری را مشروع دانسته است، نتیجه اینکه مردم بر اساس حق فطری تعیین سرنوشت خویش می‌توانند در عصر غیبت به هر فقیه مورد رضایت خویش رجوع کرده و او را به عنوان والی خویش برگزینند و چون خداوند خودش چنین حقی را به مردم اعطا نموده، فقیه منتخب مردم، منصوب خدا نیز محسوب می‌گردد. (کواکبیان، ۱۳۷۸: ۱۸۶). طرفداران این نظریه منطبق‌ترین نظریه بر قانون اساسی را همین نظریه دانسته‌اند و معتقدند این مطلب در اصول متعددی از قانون اساسی، حداقل در ۲۲ اصل مورد استناد و توجه بوده است.

بر اساس این اصول، مشروعیت الهی فقیه حاکم و مشروعیت مردمی به صورت توأمان مورد توجه قرار گرفته است و قانون‌گذاران نیز به این مطلب توجه خاص داشته‌اند، بطوری که سوگندنامه اعضای خبرگان رهبری که مصوب اعضای این مجلس است، در کنار ذکر مسئولیت نمایندگی به عنوان ودیعه ملت جهت ایفای نقش در تشخیص و معرفی بهترین فرد یا افراد برای مقام رهبری است (آیین نامه انتخابات مجلس خبرگان مصوبه ۶۷/۷/۱۸- شورای نگهبان - ماده ۱۱ برگرفته از: کتاب مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه نوشته کواکبیان) که مشروعیت مردمی را می‌رساند از منصب الهی فقیه حاکم نام برده شده است، که حاکی از مشروعیت الهی است و هر دو مقوله نیز در این سوگندنامه گنجانده شده است. در اسلام نیز ساز و کار بیعت تا حدی شبیه انتخابات کاربرد داشته است و از صور اسلام و دوران رسول اکرم (ص) تا دوران خلفا و ائمه (ع) و حتی دوره‌های بعد نیز این رویه وجود داشته است که بر اساس تبعیت مسلمین، حاکم مسلمانان شناخته می‌شد، البته از نظر فقه سیاسی شیعه، بیعت به تنهایی مشروعیت آور نیست بلکه پس از تکمیل فرآیند به قدرت رسیدن حاکم از طرق و مجاری مشروع بیعت شرط کارآمدی و یا شرط دوم مشروعیت محسوب می‌گردد (پیشین، کواکبیان: ۱۳۶) در مبنای ساخت حکومت دینی بر اساس فقه سیاسی دو عنصر مهم و اساسی وجود دارد:

۱- بر اساس مشروعیت دینی حکومت که از طرف خداوند به انبیاء و اوصیاء سپرده شده است و در دوران غیبت این مسوولیت طبق ادله عقلی و نقلی که در جای خود به اثبات رسیده است به فقهای جامع شرایط سپرده شده است و این بال مهم حکومت اسلامی است که مشروعیت دینی دارد و تحت عنوان ولایت فقیه تجلی می‌کند. از این نظر فقیه دارای اختیارات گسترده حکومتی می‌شود، تا جایی که در دیدگاه امام خمینی (ره) آمده است این توهم که اختیارات حکومت رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر بیش از فقیه است باطل و غلط است (خمینی، ۱۳۷۸: ۴۶۷). ایشان در کتاب البیع نیز بر این امر تاکید کرده و می‌گوید تمامی اختیاراتی که در زمینه حکومت و سیاست برای پیامبر (ص)، و ائمه (ع) ثابت است برای فقیه عادل نیز ثابت است (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۷۲).

۲- رضایت و حمایت مردم رکن دیگر حکومت اسلامی است و سرچشمه قدرت برای تشکیل دولت، خود امت اسلامی است و کسی حق ندارد خود را بر امت اسلامی تحمیل کند. البته برخی فقها حضور و رضایت مردم را در کارآمدی حکومت دخالت داده و برخی نیز اساس مشروعیت حکومت را ضروری می‌شمرند و بر همین دو مبنا از دیدگاه‌های حضرت امام استفاده شده است. دلایل اساسی تاثیر رای اکثریت مسلمانان در تشکیل حکومت اسلامی عبارتند از: ۱- بعضی از فقها این مسئله را طبق قاعده

دانسته و برای اثبات آن به قاعده معروف تسلیط (الناس مسلطون علی اموالهم) استدلال کرده‌اند. ۲-
تشکیل و استمرار حکومت بدون رضایت مردم مقدور و میسر نیست و پایه‌های لرزانی خواهد داشت. ۳-
روایاتی نیز در تایید این نظریه وجود دارد (مثل این روایت حضرت پیامبر خطاب به امیر مومنان «یا بن ابی
طالب لک و لاء امتی فان و لوک فی عافیه و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم
و ما هم فیه» (ارسطا، ۱۳۹۴: ۴۵۰).

در جمع بندی این موضوع باید گفت که در کنار دیدگاه‌های مربوط به مشروعیت الهی و مشروعیت
مردمی حکومت، دیدگاه سومی تحت عنوان مشروعیت الهی - مردمی حکومت مطرح می‌باشد که
طرفداران آن نیز برای اثبات این نظریه به دلایل نقلی و عقلی متوسل شده‌اند، در این نظریه مطرح می‌شود
که برای مشروعیت حکومت، فقط رعایت حق الله و جلب رضای الهی کافی نیست بلکه اعتبار حق الناس
و جلب آراء عمومی و رضایت مردم و مشارکت دادن آنها در انتخاب حاکم نیز قسمتی از مشروعیت
حکومت و نظام سیاسی قلمداد می‌شود، به عبارتی در اینجا حق الله هیچگاه موجب سقوط حق الناس
نخواهد بود، لذا مردم و خداوند هر دو با هم منبع و منشا حکومت می‌باشند به همین سبب یعنی دخالت
عنصر خدا - مردم (نصب عام الهی و انتخاب مردمی) مشروعیت الهی - مردمی نامیده می‌شود، یعنی
کسی که می‌خواهد بر مردم حکومت کند علاوه بر آنکه باید در مرتبه‌ای از ولایت منصوب شارع مقدس
باشد، باید مورد قبول و پذیرش مردم نیز باشد و گرنه ولایت و حکومت وی خلاف شرع و غاصبانه
خواهد بود. این نظریه ضمن دارا بودن غالب عناصر و مولفه‌های نظام‌های مردمی، کار ویژه‌ها و امتیازات
مثبت مشروعیت الهی را نیز در خود جای داده است. به این معنا که حکومت که برخاسته از آراء عمومی
باشد و پشتوانه و حمایت مردمی را دربرداشته باشد و از سوی دیگر متکی بر جعل و نصب الهی و منبعث
از خداوند متعال باشد سوال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که حاکمیت دوسویه خداوند و
مردم چگونه تعیین می‌شود؟ آیا این دو در تعارض و مقابل هم هستند، پاسخ این سوال به بهترین وجه در
اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب مجلس خبرگان رهبری تجلی یافته است. با این
مضمون: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش
حاکم ساخته است، هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی (تعیین سرنوشت) را از انسان سلب کند و یا در
خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد (حق الناس) اعمال می‌کند».

در این اصل، حاکمیت خدا و انسان در طول یکدیگر تعریف شده و یک رابطه (این همانی) بین این
دو برقرار است، در این راستا برجستگی و امتیاز آراء و تفکرات امام خمینی (ره) نیز در زمینه حکومت

اسلامی توجه به حق رای و انتخاب مردم بوده است در اندیشه سیاسی ایشان مردم هم مکلف هستند و هم محق، و این حق نیز علاوه بر ریشه و مبنای دینی، با قانون طبیعی نیز سازگار است، امام می گوید: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد» (خمینی، ۱۳۶۸: ج ۳-۴۲).

با توجه به موارد مذکور، مشروعیت حکومت در اسلام دو وجه و دوسوی دارد که یک سوی آن خداوند متعال است (حبل من الله) و در سوی دیگر مردم قرار دارند (حبل من الناس)، لذا حاکمی از مشروعیت برخوردار است که در دو مرتبه‌ای از ولایت منصوب شارع مقدس باشد و همچنین از طرف مردم برای تصدی حکومت انتخاب شده باشد (همان: ۴۳۹-۴۳۶). رای مردم در رفتار سیاسی شهروندان بین جبر و اختیار قرار دارد، اختیار از آن جهت که مردم حق انتخاب دارند و جبر از آن جهت که دال به تکلیف و عمل به وظیفه شرعی است یعنی مردم موظف به انتخاب یکی از منصوبین عام شارع حکیم می‌باشد. با این تفسیر که حاکمیت سیاسی در اسلام انتخابی - انتصابی و امری ذووجهین است که یک روی آن ناظر بر حق الناس و روی دیگر آن ناظر به حق الله است و به تعبیری شاید بتوان آن را امری بین الامرین نامید.

۴- ماهیت نظریه ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره)

امام (ره) با اشاره به رویه و سنت پیغمبر اکرم (ص) در تعیین جانشین برای خود، استدلال می‌کند که این امر برای اجرای احکام خدا بوده و در شرایط غیبت، اجرای احکام به عهده فقها و علما است، به عبارت دیگر، امام (ره) سعی می‌کند با اثبات مجریه در اسلام (علاوه بر تشریح قانون)، اعمال حاکمیت و قبضه قدرت حکومتی توسط فقها را اثبات کند. بر همین اساس می‌نویسد: «ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم (ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام، خلیفه نمی‌خواهد؛ خود آن حضرت بیان احکام می‌کرد. همه احکام را در کتابی می‌نوشتند و دست مردم می‌دادند تا عمل کنند اینک عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد در همه کشورهای دنیا اینطور است که جعل قانون به تنهایی فایده ندارد و سعادت بشر را تامین نمی‌کند. پس از تشریح قانون باید قوه مجریه‌ای به وجود آید. در یک تشریح یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد، نقص وارد است. به همین جهت، اسلام همانطور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرارداد داده است. ولی امر، متصدی قوه

مجریه قوانین هم هست. اگر پیغمبر اکرم (ص) خلیفه تعیین نکند... رسالت خویش را پایان نرسانده است و ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه‌ای که مایه خوشبختی بشر است، سبب شده که تعیین جانشین، مرداف اتمام رسالت باشد. در زمان رسول اکرم (ص) اینطور نبود که فقط قانون را بیان و ابلاغ کنند، بلکه آن را اجرا می‌کردند رسول الله (ص) مجری قانون بود... خلیفه قانونگذار نیست. خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم (ص) آورده، اجرا کند. اینجاست که تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره لازم می‌آید. اعتقاد به ضرورت تشکیل و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است، چنانکه مبارزه و کوشش برای آن، از اعتقاد به ولایت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۱۸ - ۱۷).

امام (ره) برای اولین بار در طول تاریخ قدیم و جدید شیعه، از اعمال حاکمیت و کسب قدرت اجرایی از سوی فقها صحبت می‌کند و معتقد است «باید کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود» و علما و فقهای اسلامی وظیفه دارند حکومت اسلامی تأسیس کنند. با اینکه کشور ما اسلامی بوده و قرن‌ها قانون و مقررات اسلامی بر آن حاکم بوده، ولی هیچگاه مجری این احکام (در قالب یک حکومت)، علما و فقها نبوده‌اند و عملاً قوه مجریه به دست سلاطین و حکام بوده است. حتی در دوره مشروطه هم با اینکه انقلابی رخ داد و قانون اساسی تنظیم شد و در متمم آن هیئتی از مجتهدان طراز اول را برای نظارت بر اسلامی بودن قوانین کردند، هیچکس کمترین اشاره‌ای به رأس اجرایی کشور نکرد. اینکه امام اعلام می‌کند: «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون، مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرائیه احتیاج دارد» یکی از تحولات عمده، فکری، فرهنگی است، چه قبل از آن هیچگاه علما و فقها به منظور کسب مستقیم قدرت در جامعه، وارد مبارزه سیاسی- اجتماعی نشده بودند و سعی می‌کردند با اعمال نفوذ و نظارت بر دولت، به اجرای احکام اسلامی توسط حکام اکتفا کنند.

امام (ره) با این استدلال عقلی نتیجه می‌گیرند که: «خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قانون- یعنی احکام شرع- یک حکومت [و] دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است» و بر همین اساس، رسول اکرم (ص) خود در رأس تشکیلات اداری و اجرایی مسلمانان بود و علاوه بر ابلاغ وحی به اجرای احکام می‌پرداخت و پس از خودش نیز جانشین تعیین کرد که آن هم به دلیل اجرای احکام و تنفیذ قوانین بود. بدین لحاظ، «... اسلام همانطور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. ولی امر، متصدی قوه مجریه هم هست». امام خمینی (ره) با اشاره به رویه و سنت پیامبر (ص) و خلفای پس از وی در

اجرای قوانین و احکام اسلامی، می‌نویسد: «همانطور که پیغمبر اکرم (ص) مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است، فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و [بر] اجرای احکام نظارت کنند و نظام اجتماعی را مستقر گردانند. چون حکومت اسلام، حکومت قانون است. قانونشناسان و از آن بالاتر دینشناسان یعنی فقها باید متصدی آن باشند. ایشان هستند که بر تمام امور اجرایی و اداری و برنامه‌ریزی کشور مراقبت دارند (همان: ۸۰).

امام خمینی (ره) در خصوص ماهیت ولایت عنوان می‌نماید: «وقتی می‌گویم ولایتی را که رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) داشتند بعد از غیبت، فقیه عادل دارد برای هیچکس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه و رسول اکرم است، زیرا این جا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است، ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه‌ی سنگین و مهم است، نه این که برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر، ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، برخلاف تصویری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است، ولایت فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد». (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

۵- مشروعیت مردمی حکومت (نظریه انتخاب) و دیدگاه آیت الله منتظری در این

راستا

مطابق نظریه انتخاب یا مشروعیت مردمی، منشا مشروعیت حکومت، مردم می‌باشد، یعنی امت اسلامی به دلیل اختیاری که از جانب خداوند به او اعطاء شده است ولایت سیاسی به خودش تفویض شده و بر سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود حاکم می‌باشد و لذا می‌تواند در چارچوب احکام شرع با اختیار کامل یکی از فقهای واجد شرایط را به عنوان حاکم اسلامی انتخاب کند، بنابراین پیامبر (ص) یا ائمه اطهار طبق این دیدگاه فقهای جامع‌الشرایط را به مقام ولایت منصوب نکرده‌اند بلکه آنان را به عنوان نامزد برای احراز مقام ولایت به مردم معرفی کرده‌اند و این حق مردم است که یکی از آنان را انتخاب و به او مشروعیت بخشند (حاتمی، ۱۳۸۴، ۳۲۱).

در این میان دلائل عقلی و نقلی متعددی برای مشروعیت مردمی حکومت وجود دارد در خصوص دلائل عقلی خود قضاوت عقل مطرح شده آیت الله منتظری نیز اولین دلیلی که برای اثبات نظریه انتخابی

بودن ولی فقیه بیان کرده همان دلیل عقلی است این عنوان که خرد انسان اساس و ریشه همه دلایل و برهانهاست و به وجوب اقامه نظام و حفظ مصالح عمومی جامعه و گسترش معروف و ... حکم می‌کند و این اهداف برای جامعه جز با در سایه دولت صالح عادل مقتدر حاصل نمی‌شود بر این اساس لازم است که در جامعه همه این مراتب به حکم عقل عملی شود و هر آنچه عقل به ضرورت آن گواهی دهد شرع نیز به ضرورت آن گواهی خواهد داد، لذا دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند مشخص شده یا به قدرت زور بر مردم حاکم یافته یا این که توسط مردم نوع آن مشخص و مسئولین آن انتخاب شده‌اند، اگر به وسیله نصب از جانب خداوند محقق شود سخنی در آن نیست که این نوع تعیین بر انتخاب مردم مقدم است و لکن در فرض مورد بحث ما چنین نصبی یا وجود ندارد و یا اینکه به وسیله ادله چنین نصبی ثابت نشده است، پس در نتیجه مقوله انتخاب در چنین شرایط متعین می‌گردد که همان انتخاب از سوی مردم است (منتظری، ۱۳۸۷: ج ۱، ۴۰۹) در حوزه دلایل نقلی مشروعیت مردمی حکومت برخی روایاتی وجود دارد که این موضوع را تبیین می‌نماید که البته طرفداران نظریه انتخاب برای اثبات ادعای خود به آنها استناد می‌نمایند.

۱. فحوای قاعده تسلیط با اشاره به حدیثی از پیامبر (ص) از کتاب بحار از عوال اللئالی ان الناس مسلطون علی اموالهم، قرارداد و معاهده بین مردم و حاکم با اشاره به آیات و روایات از جمله آیه یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (مائده ۱) یا احادیثی از ائمه اطهار در این راستا. ۳- آیات و روایات مربوط به شورا در امر ولایت مثل آیه و امرهم شوری بینهم (شوری / ۳۸) ۴- تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار با استناد به نامه ۶ نهج البلاغه که امام (ع) می‌فرماید: «شوری با شرکت مهاجرین و انصار صورت می‌پذیرد، اگر آنان بر شخص وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دارند این مورد رضایت خداوند است...» ۵- آیات و روایات مربوط به بیعت؛ برخی از متفکرین از جمله مهدی حائری با تمسک به آیات بیعت، آراء عمومی و بیعت مردم را منشا مشروعیت حکومت می‌دانند وی می‌گوید مقام رهبری سیاسی پیامبر (ص) نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گیر نیست (حاتمی، ۱۳۸۴: ۳۷۱-۳۳۳).

۶ - دیدگاه برخی فقها و علمای شیعه در عصر مبارزات انقلاب اسلامی پیرامون

حکومت

۶-۱ - حکومت اسلامی و دیدگاه های سیاسی آیت الله مرتضی مطهری

از نظر شهید مطهری حکومت در اسلام به دو صورت می باشد: ۱- در صورت وجود پیامبر(ص) و ائمه(ع) حقی است که از ناحیه خداوند به آنها داده می شود و مردم در دادن این حق هیچ گونه دخل و تصرفی ندارند و نقش مردم در مورد ولایت ائمه پذیرش است نه مشروعیت بخشی به آن حق، لذا معتقد است، پیامبر در زمان خودش ولی امر مسلمین بودند و آن مقام را خداوند به ایشان عطا نموده و سپس از ایشان طبق دلایل زیادی که غیر قابل ادعا است به اهل بیت رسیده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸) ۲- حق الهی، یعنی حکومت حقی است که در زمان غیبت از ناحیه خداوند به صورت انتصاب کلی مشخص می شود و یک پایه مشروعیت خود را از این طریق به دست می آورد و پایه دیگر مشروعیت، حقی است که خداوند به مردم داده تا در زمان غیبت از حیث انطباق جزئی با کلی (که مقام ولایت فقیه است) خودشان تصمیم بگیرند، از نظر مطهری ولایت فقیه ولایت ایدئولوژیک است نه نقش یک حاکم به این معنا که با توجه به اینکه مردم اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم متعهد شده اند، لذا ولی فقیه وظیفه دارد که نقش ایدئولوژیک را که اجرای درست اسلام و نظارت بر آن است را ایفا کند نه اینکه رئیس دولت شود(همان: ۱۹).

از نظر مطهری یکی از شروط اساسی قوام حکومت دینی اعتراف به حقوق مردم است و مشروعیت بخشی مردم به حکومت فقیه ریشه در این حقوق دارد که حکومت امانتی است از سوی مردم در دستان فقیه که این موضوع را با استناد به کلمات نهج البلاغه و مباحث مربوط به بیعت مردم با حضرت علی (ع) پس از قتل عثمان مطرح می نماید. شهید مطهری مشروعیت الهی - مردمی فقیه را تئودموکراسی توصیف می کند که قابل انطباق بر فقه شیعه است، وی مشروعیت ولایت فقیه را به نحو انتصاب کل مسلم می داند به این معنا که شارع مقدس با ارائه ملاک ها و شرایط کلی، ولی فقیه را مأمور تصدی امر قضا و حکومت کرده است و منشأ مشروعیت او هم از این لحاظ به شرع و شریعت برمی گردد که این امر یا به نحو ولایت است یا وکالت که وی عنوان می کند: کسی که متابعت مشروع دارد به دو گونه ممکن است، یکی به نحو ولایت و دیگری به نحو وکالت، آن چه در فقه مطرح است به عنوان ولایت حاکم مطرح است و حاکم

اسلامی با به دست آوردن شرایط و ملاک‌های مورد نظر شارع، صلاحیت رهبری و حاکمیت پیدا می‌کند، اما حاکمیت فعلی تحقق نمی‌یابد مگر با پذیرش مردم». در مورد تعیین شرایط رهبر در اسلام و توقف مشروعیت سیاسی آن به اقبال مردم، فقها اتفاق نظر دارند اما محل مناقشه در علت تام یا جزالعله بودن دین در اعطای مشروعیت به ولایت فقیه است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳).

از نظر وی با توجه به اینکه در اسلام ولایت مطرح است نه وکالت که بدین وسیله برای مردم عنصر مشروعیت بخش باشد و اینکه حاکم مفتی و قاضی در اسلام می‌ماند چنانچه شرایط آن را کسب کند مانند مفتی همان طور که خداوند شخصش را معین نکرده اما صرف به دست آوردن شرایط می‌تواند فتوا دهد، حکومت ولایی با داشتن شرایط و صفات برای فقیه به نحو ولایت ثابت می‌شود، لذا انتخاب در مشروعیت نقش ندارد بلکه تنها نقش پذیرش و مقبولیتی پیدا می‌کند وی اذعان داشته است که در اسلام برای هدایت و رهبری یک شکل صددرصد معین ترسیم نشده که همه اجزا و مقدمات و مقارنات و شرایط و موانع در نظر گرفته شده باشد و اساساً قبل تعیین و اندازه‌گیری بینش چون متفاوت است زور و اکراه به حکومت دینی خود ادامه دهد یا آن را بنیان نهد، حتی حکومت امام معصوم که مصداق بارز حکومت دینی است از این قاعده مستثنی نیست (همان: ۲۰ - ۱۵).

او معتقد است با توجه به اصل تعیین سرنوشت توسط خود انسان، به انسان این آزادی داده شده است که نوع حکومت را خودش انتخاب کند و در اصل خداوند حق تعیین حکومت را به عنوان حق تعیین سرنوشت از حقوق شهروندی قرار داده است که در اسلام حکومت به نحو اعمال انتخاب نه به صورت مستقل و وکالتی بلکه انتخاب در آنچه که به نحو انتصاب کلی از سوی شارع مشخص شده تعیین می‌شود و حکومت ولی فقیه نیز بر این اساس بر ۲ پایه استوار می‌شود. ۱- انتصاب کلی شارع که شرایط و صفات رهبری را بیان کرده است. ۲- انتخاب مردمی به عنوان حقوق فطری و طبیعی آنها که در نهایت این عنصر موجود مشروعیت ولی فقیه می‌شود و حیطة نفوذ حاکم اسلامی نیز بر میزان پذیرش او از طرف مردم بستگی دارد. (به نقل از: مجله فرهنگ جهاد/ زمستان ۱۳۸۶: شماره ۵).

۶- ۱- ۱- نگاه آیت الله مطهری پیرامون جمهوری اسلامی و ولایت فقیه

وی کلمه جمهوری را شکل حکومت و کلمه اسلامی را محتوای آن می‌داند در تعریف جمهوری آن را حکومت عامه مردم می‌داند که در آن حق انتخاب با همه مردم است و از نظر وی بین شکل جمهوری و محتوای اسلامی هیچ گونه ناسازگاری و منافاتی وجود ندارد، از نظر وی، نقش فقیهان در

جمهوری اسلامی، ایدئولوگ بودن و نظارت داشتن است که اولی به هدایت فکری و اخلاقی جامعه مربوط می‌شود و دومی به نظارت بر اجرای محتوای اسلامی حکومت، از نظر وی انتخاب مرجع و فقیه هم بر اساس دموکراسی و از سوی مردم است، زیرا اگر انتخاب فقیه انتصابی بود و هر فقیهی، فقیه بعد از خود را تعیین می‌کرد جا داشت که بگوییم این امر خلاف دموکراسی است اما مرجع را به عنوان کسی که در این مکتب صاحب نظر است خود مردم انتخاب می‌کنند.

۶-۲- دیدگاه آیت الله شهید بهشتی در خصوص حکومت اسلامی و نقش مردم در

آن:

دیدگاه‌های شهید بهشتی از جمله دیدگاه‌های مهم در میان متفکران روحانیت در باب حکومت است، وی پیدایش و ضرورت حکومت را اصلی ثابت و پذیرفته شده و نیز نیاز ضروری بشر و بیزاری‌اش از هرج و مرج اجتماعی تلقی می‌کند وی عنوان می‌کند که با غیبت امام دوازدهم (ع) و کوتاه بودن دست مردم از حکومت وی، شوؤن غیراختصاصی آن حضرت به همه کسانی که شرایط آنها را داشته باشد منتقل می‌شود، این شرایط اکتسابی در دسترس همه هست و در به دست آوردن آن کمترین عامل خانوادگی و ارثی دخالت ندارد، (درخشه، ۱۳۸۶: ۲۸۰). جمهوریت عبارتست از جامعه یا دولتی که رئیس آن دولت و زمامدار آن برگزیده اکثریت امت باشد، طبق موازین اسلامی در زمان ما حکومت، حاکم، زمامدار باید آراء خود را از مردم بگیرد، کسی می‌تواند زمامدار مردم باشد که برگزیده و مورد پذیرش مردم باشد. اگر خلاف آراء مردم و خلاف پذیرش مردم کسی خود را زمامدار قرار دهد حکومت او بر زور و برتری طلبی مبتنی است که این موضوع از منطق قرآن و اسلام خارج است.

وی در توضیح پیرامون ولایت فقیه عنوان می‌کند که ولی فقیه منتخب مردم است و فقیه غیر منتخب نمی‌تواند بر مردم و جامعه حکومت کند و در این زمینه می‌گوید: اینکه آیا نظام ما جمهوری می‌ماند یا نه، ما در آن اصل ۵ گفته‌ایم و در اصول بعد هم این را تأکید کرده‌ایم که رهبری به هر حال منتخب و مورد پذیرش مردم است، بنابراین هیچ نوع حکومتی بر مردم بدون دخالت تام رأی مردم وجود ندارد. مقام ولایت و امامت از آن فقیه واجد شرایط است که از طرف اکثریت مردم پذیرفته شده باشد و به رهبری شناخته شده باشد، لذا نتیجه این می‌شود که حتی اصل پنجم (قانون اساسی) فارغ از نقش مردم نیست. اینها به هر حال با انتخاب مردم و با پذیرش مردم سروکار دارد. گفتیم که فرد چگونه این مرکز ثقل بودن را به دست می‌آورد و گفتیم که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند، یعنی کسی نمی‌تواند

تحت عنوان فقیه عادل با تقوا، آگاه به زمان، شجاع و مدیر و مدبر خودش را بر مردم تحمیل کند. این مردم هستند که باید او را با این صفات به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در کل مطالب وی در جمله ولایت از آن فقیه منتخب است خلاصه می‌شود، در این عبارت، قیود، «فقیه» و «منتخب» موضوعیت دارد، فقیه غیرمنتخب بر جامعه ولایت ندارد، همچنین فرد منتخب غیر فقیه هم ولایت نخواهد داشت (هدایت نیا، ۱۳۸۸: ۳۰-۲۰).

۶-۳- آیت‌الله سید محمود طالقانی و دیدگاه‌های وی در خصوص ولایت فقیه

آیت‌الله سید محمود طالقانی (حد واسط مکتب قم و نجف) یعنی مابین آخوند خراسانی نماد مکتب نجف و امام خمینی (ره) نماد مکتب قم. طالقانی در مکتب فقهی خود گرایش آشکاری به مکتب نجف داشت و از این همین رو رساله تنبیه الأمه نائینی را حاشیه‌نویسی کرده است اما در عمل به گونه‌ی روشنی بر همراهی با نماد مکتب قم (امام خمینی) تأکید دارد.

مکتب نجف: همه تلاش‌های پیروان مکتب نجف در جنبش مشروطه بر این اصل مبتنی است که شریعت هیچ ضدیتی با سیاست ندارد و مبانی بسیاری از پدیده‌های سیاسی مانند اکثریت آراء و مشارکت سیاسی مردم، آزادی، مساوات و عدالت با شریعت اسلام هم‌ساز است - دغدغه اصلی آنان این بود که به هر نحو ممکن نظام سیاسی را یک نظام ضد استبدادی و در نتیجه مبانی مشروطیت را که یک نظام ضد استبدادی بود منطبق بر شریعت ترسیم نمایند هر چند که از نظر صاحبان این مکتب این انطباق نظام سیاسی ایده آل شریعت اسلام نیست، اما قدر مقدور شرایط سیاسی دوران معاصر بود. (اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۹).

مکتب قم: حاصل تلاش‌های فقیه معاصر امام خمینی (ره) است که در حدود سال ۱۳۴۰ در قم پایه‌ریزی شد (نامدار، ۱۳۷۶، ۱۹۸). تعمیم ولایت در حوزه‌ی سیاست با نظریه ولایت مطلقه که همان شکل تکامل یافته‌تر اندیشه سیاسی مکتب سامرا است از مهمترین ویژگی‌های مکتب قم است، امام خمینی با درایت و تسلط کامل خود احکام فقهی نظریه ولایت فقیه را به مثابه نظریه‌ای سیاسی برای نوعی از حکومت مبتنی بر شریعت طرح‌ریزی کرد و در طی مبارزات سیاسی همه‌ی توان خود را برای انطباق این اصل با مقتضیات به کار گرفت (همان: ۲۱۳). طالقانی از فقهایی است که با اعتقاد به تلفیق دین و سیاست به تشکیل حکومت دینی می‌اندیشید و در این میان با ارائه مکتوبات و سخنرانی‌های متعدد صراحتاً به بیان آراء و نظریات خود در این باره می‌پرداخت و مقدمه‌ی وی بر کتاب مشهور تنبیه‌الامه و تنزیله المله نائینی

مهمترین اثر مکتوب به جامانده از اوست، وی آن کتاب را به این مقدمه مجدداً در کانون بحث‌های نظری پیرامون حکومت‌داری وارد کرد و بارها گفته بود نظریاتش راجع به حکومت همان کتاب تنبیه‌الامه است (بسته نگار، ۱۳۶۲: ۶۰).

وی پس از تأکیدات چندباره بر تلفیق دین و سیاست و رد سکولاریزم، اسلام را به مثابه مکتب و راهنمای عمل به جامعه می‌شناسد، از همین رو وی در مقدمه تنبیه‌الامه از ضرورت به دست دادن اصول سیاسی و اجتماعی اسلام برای نسل جوان سخن گفته است. طالقانی برقراری دموکراسی و محمل‌های واقعی آن را فقط در پرتو قسط اسلامی ممکن می‌دید، لذا سرنگونی نظام کهن شاهنشاهی را به مثابه‌ی گام نخست در این عرصه قلمداد می‌کرد و گام بعدی در راه برقراری جامعه‌ای دموکراتیک و عادلانه را در برپایی نهادهای دموکراتیکی چون شوراها، حق رأی برای همگان و مشارکت در سرنوشت سیاسی می‌دید (طالقانی، ۱۳۵۹: ۱۲۹).

۶-۳-۱ - تشکیل شورا، رکن اصلی حکومت مطلوب در دیدگاه طالقانی

نظریه شورا در واقع آخرین حلقه از تکاپوهای فکری و سیاسی آیت‌الله طالقانی است که در مسیر تبیین نظام مقبول و مطلوب در چارچوب اسلام از سوی او مطرح می‌شود طرحی که به نظر می‌رسد در پی آشکار شدن ناکارآمدی و عدم مشروعیت نظام مشروطه از سوی او پیشنهاد شده است. طالقانی را باید تلاش برای تشکیل شورا قلمداد کرد، او ضمن بحث‌های مفصل که به مناسبت‌های گوناگون در این باره کرده است همواره از آن به مثابه‌ی مدل مشارکت مردمی و دموکراتیک دفاع می‌کرد، ظاهراً طالقانی نخستین بار پس از بازگشت از «مؤتمر اسلامی» و در پاسخ به پرسش‌های گوناگونی که درباره معنا و مفهوم مؤتمر در مجله مجموعه حکمت نوشت چنین گفت: کلمه مؤتمر اسلامی به معنای اجماع و همفکری و مشورت در امور اسلامی یا محل آن است، مبدأ الهام و اساس آن آیه شریفه (وامرهم شورا بینهم است) (طالقانی، ۱۳۳۹: ۳۱).

طالقانی اشکالات و شبهات انتخاب نمایندگان مجلس شورا را به تفصیل پاسخ داد، او مدافع دیدگاه کلی فقهای شیعه بود و نظام اجتماعی را در زمان حضور امام (ع) وابسته به اجرای امور حسبیه می‌دانست که اجرای امور از وظایف و مناصب اوست، اما در زمان غیبت، این امر در حوزه‌ی وظایف نواب عام قرار می‌گیرد که آنان می‌توانند هم به دیگران واگذار کنند و هم خود مستقلاً دخالت کنند و در صورت ممکن نبودن دخالت مجتهدان، امور حسبیه از وظایف عمومی محسوب می‌شود و مردم باید خود قیام

کنند، وی رویکرد مردم را به شوری و مشورت مشروع برخاسته از اصل قرآنی می‌دانست و بر این نظریه بود که مشارکت مردم در سرنوشت خود، به ویژه در اداره‌ی امور کشور، افزون بر بهره‌گیری از اندیشه‌های گوناگون، به احساس تعهد مردم در پاسداری از دستاوردهای انقلاب فزونی می‌بخشد و پایه تعهد را استوار می‌کند و بر همبستگی آنان می‌افزاید، وی راه برون‌رفت از مشکلات مناطق کشور را در گرو عمل و پای‌بندی به اصل شوری می‌دانست (همان: ۴۳ - ۴۱).

۲- قانون اساسی در فقه شیعه و نگاه آن به بحث ولایت فقیه

امروزه به ندرت می‌توان از کشوری فاقد قانون اساسی یاد کرد که این امر از آن روی در جوامع و کشورها مورد توجه قرار می‌گیرد که از یک سو قانون اساسی موجب تحدید قدرت حاکمان شده و از سوی دیگر موجب انتظام فرآیند مدیریت کشور می‌گردد، فقه شیعه نیز ضمن تبیین قانون اساسی برای کشور اسلامی، به اصل قانون اساسی گردن نهاده و فقیهانی صاحب نام به تدوین آن بر اساس موازین فقه شیعه اهتمام ورزیده‌اند، آنچه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را از سایر قوانین اساسی متمایز می‌کند نه فقط تدوین آن بر اساس ضوابط فقه شیعه، بلکه تدوین آن با قرائت اداره امور با محوریت ولایت فقیه و راهکارهای اجرایی تحقق شریعت در جامعه در سایه تدبیر فقیه جامع الشرایط است (ایزدهی، ۱۳۹۶: ۳۷۳-۳۷۲).

- پذیرش قانون اساسی در نظام سیاسی با محوریت شریعت و تدوین آن با قرائت نظریه ولایت فقیه، تحولی شگرف و ابداعی خجسته در سپهر سیاست و همچنین در گستره فقه شیعه محسوب می‌شود.

- برخلاف نظریه ولایت انتصابی فقیه که هر یک از فقهای شیعه به صرف دارا بودن شرایط لازم، از ولایت بالفعل برخوردار خواهند بود، نظریه ولایت انتخابی، تحقق ولایت بالفعل را به انتخاب مردم منوط کرده است: «امت امر ولایت را بر حاکم تفویض می‌نمایند و لذا حاکم به انتخاب و اختیار مردم بالفعل ولی خواهد بود» (مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ج ۳، ۵۵۲، برگرفته از: کتاب مشارکت سیاسی سید سجاد ایزدهی).

بر اساس این نظریه برای هیچ یک از فقهای واجد شرایط، جایز نیست که قبل از انتخاب شدن توسط مردم (به صورت مستقیم و غیرمستقیم) به اعمال ولایت پردازند و این در حالی است که بر اساس نظریه ولایت انتصابی، اعمال ولایت فقیه در گرو رای و نظر و انتخاب مردم نبوده و مشروعیت اعمال ولایت برای وی از سوی خداوند به رسمیت شناخته شده است هر چند فعلیت یافتن حاکمیت مشروع وی بر

اریکه قدرت سیاسی در محدوده وسیع کشور اسلامی به مقبولیت مردمی نیز نیازمند خواهد بود. نظریه ولایت انتخابی فقیه بر این باور است که رکن اصلی در مشروعیت حکومت، بر مقبولیت مردمی استوار بوده و گزینش حاکم باید بر اساس روش دموکراتیک صورت پذیرد. از دیدگاه نظریه انتخاب، روایاتی که تعیین و گزینش رهبر را در انحصار اهل حلّ و عقد می‌داند (پیشین، ایزدهی: ۳۹۱)، مخصّص ادله‌ای که آن را وظیفه عموم معرفی می‌کند، نمی‌باشد، بلکه حداکثر آن است که از باب احتیاط و استحکام در امور، انتخاب رهبر طی دو مرحله با مشارکت عموم مردم و خبرگان (یا اهل حلّ و عقد) انجام می‌شود. اولویت و احتیاط اقتضا می‌کند که انتخاب حاکم در دو مرحله برعهده مردم باشد به این گونه که عموم مردم خبرگان را انتخاب و خبرگان حاکم را انتخاب نمایند (منتظری، ۱۳۸۷: ج ۱، ۴۱۶).

بر اساس این نظریه گرچه تمام مردم در انتخاب مشارکت داشته باشند، لکن نتیجه انتخاب ولی فقیه را باید به مرحله دوم واگذار کرد، زیرا اطمینان به صحت این انتخاب و مرحله‌ای به مراتب از انتخاب افراد خاص (غیرمنتخب مردم) بیشتر خواهد بود بر اساس این دیدگاه، سطح مشارکت سیاسی مردم بیشتر بوده و آنان از گستره اختیارات وسیع‌تری در انتخابات برخوردار هستند، بدین گونه که ضمن اینکه مردم باید به صورت مستقیم یا به واسطه خبرگان مورد اعتماد خود، به تعیین حاکم پرداخته و از ورود ناهلان به این سمت جلوگیری نمایند، حاکم نیز در نقطه مقابل باید در مقیاس وسیع‌تری به جلب نظر عمومی مردم اقدام نماید (ایزدهی، ۱۳۹۶: ۳۹۳-۳۹۱).

در نظریه ولایت انتخابی، امر نصب حاکم بر عهده مردم نهاده شد و آنان امر ولایت را به کسی تفویض می‌نمایند که دارای اوصاف خاصی که در روایات فرض شده است باشد. مردم به حاکم ولایت را تفویض می‌کنند و وی به واسطه انتخاب مردم، حاکم بالفعل می‌شود (پیشین، منتظری: ۵۵۲). بر همین اساس، مردمی که وی را به این سمت نصب می‌کنند صلاحیت عزل وی را هم خواهند داشت. در این نظریه، حاکم در دو صورت از مقام خود عزل خواهد شد اول آنکه فاقد صفات لازم مقام رهبری بر امت اسلامی شود که در این صورت همان مردمی که وی را به این منصب گماردند او را از منصب عزل می‌کنند. (آنگاه که امت به اختیار خویش امر ولایت را به کسی واگذار کند می‌توانند در صورتی که حاکم منتخب، شرایط رهبری را فاقد شد یا اینکه از وظایف خود تخلف ورزید، وی را از حکومت عزل کنند. دوم آنکه مردمی نصب حاکم به آنها منسوب است می‌توانند این مسوولیت را به وی به صورت محدود واگذار نمایند که در صورت به سر آمدن آن زمان محدود، حاکم، فاقد مشروعیت در تصدی این منصب بوده و باید از این مقام عزل شود، هر چند قضیه جعل محدود ولایت برای رهبری در این منطق

ضروری محسوب نمی‌شود و مردم می‌توانند این منصب را به صورت نامحدود و مقید به بقای اوصاف
لازمه به وی واگذار نمایند اگر ولایت توسط انتخاب کنندگان به صورت موقت باشد با انقضای ولایت
منقضی می‌شود (پیشین، ایزدهی: ۵۷۶).

فصل چهارم:

دیدگاه فقهای شیعه در مورد مشارکت سیاسی و جایگاه و نقش مردم در حکومت دینی در دوره پس از جمهوری اسلامی ایران

پیروزی انقلاب اسلامی ایران نقطه عطفی در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه محسوب می گردد، زیرا تا قبل از این دوره بسط و گسترش آن تا این حدّ عملیاتی نگردیده بود، از آنجایی که پیروزی انقلاب اسلامی مصادف شد با عصر شکوفایی دموکراسی به عنوان پذیرفته ترین نوع حکومت در اکثر ممالک جهان، بر همین اساس اکثر فقهای این دوره ضمن تبیین و اثبات بسیاری از مولفه های آن در بطن اسلام شیعی، در صدد برآمدند تا حکومت تازه تأسیس را با آیت‌های دموکراسی متعارف جهانی البته با استناد به منابع دینی خود سازگار نمایند. که در این میان با پرداختن به نقش مردم در ایجاد و سلب آن و وارد نمودن اصولی مرتبط با این عنصر در قانون اساسی کشور، جمهوریت آن را در معیت اسلامیت آن به تحقق رساند، در این فصل نیز همانند فصول گذشته دیدگاه های فقهای پس از پیروزی جمهوری اسلامی در خصوص حکومت در عصر غیبت و نقش مردم در آن مورد بررسی قرار گرفته و در انتها نیز به دیدگاه های برخی از روشنفکران دینی در زمینه ی حکومت و نقش مردم در آن پرداخته شده است.

۱- مشارکت سیاسی و جایگاه آن در دوره معاصر

می توان گفت که غالباً مشارکت سیاسی موخر از مشروعیت است. حال از آن جا که مشارکت سیاسی در دل یک نظام سیاسی که دارای مشروعیت شخصی است رخ می دهد و هر یک از اقسام مشروعیت، میزان و سطح خاصی از مشارکت سیاسی را بر می تابند، بنابراین در نظام های سیاسی که دارای مشروعیت های متفاوت هستند میزان و سطح مشارکت سیاسی نیز متغیر و متفاوت است. با بررسی میزان تحقق مشارکت سیاسی در هر جامعه، می توان به شناخت مشروعیت واقعی آن جامعه پی برد. و مشروعیت های کاذب را از مشروعیت های حقیقی بازشناسیم و بودها را از ورای غبار نبودها مشخص کنیم. هر نوع حکومتی که بر مبنای یکی از اقسام مشروعیت بنیان نهاده شده و قوام پیدا کرده ظرفیت و

استعداد خاصی را برای مشارکت سیاسی دارد مشروعیت نظام‌ها می‌تواند سنتی و اقتدارگرا یا موروثی و یا الهی و دینی و یا مشروعیت الهی غیردینی (ظل‌اللهی) باشد.

فقها در مشی اصولی و اجتهادی خود به عنصر عقل و تحولات و مقتضیات زمان و مکان، توجه جدی دارند از این رو فتاوا و دیدگاه‌های مختلف آنان را می‌بایست در این ظرف دید و سنجید اگر فقهای نظیر نائینی قائل به حق بودن مشارکت مردم در قالب مشروطه اسلامی بود و فقیهانی مثل امام خمینی بر تکلیف بودن آن تأکید داشته‌اند، میان آنها منافاتی وجود ندارد، زیرا هر کدام از این فقها بر اساس مقتضیات زمانی از زاویه‌ای به موضوع نگاه کرده که دیگری بدان توجه نداشته است، نائینی و فقهای عصر مشروطه و پهلوی از نگاه مطالبه مردم از حکومت و امام خمینی و فقهای عصر انقلاب از زاویه مطالبه حکومت از مردم مسأله را دیده‌اند.

منظور از حق بودن در جایی که برخی از فقهای عصر مشروطه و پهلوی به اقتضای شرایط زمانی و مکانی خود از آن یاد کرده‌اند، از باب دفع افسد به فاسد و نفی سلطه ظلم‌پذیری، مشارکت و دخالت در سرنوشت خویش و کاستن قدرت حکام بوده است. از آن جا که در زمان فقهای مشروطه حکومت جائر در قالب جامعه مدنی و یا سنتی حاکم بوده است فقها به منظور کم نمودن قدرت حکام و تقلیل فشار بر مردم برای کسب ملک حداقلی (حق بودن مشارکت سیاسی مردم در حکومت) چنین فتواهایی را صادر می‌نمودند.

کما اینکه تأکید فقهای عصر انقلاب بر تکلیفی مشارکت به دلیل دایر بودن حکومت دینی و ولایی و وجود فقیهی جامع شرایط در راس آن است، زیرا معنا ندارد در حکومتی که شرعی نیست امر به وجوب حفظ نظام آن داد. چون مصداق اعانه‌ی بر اثم (گناه) محسوب می‌گردد و از همین روست که آیت الله خوینی لزوم مشارکت در حکومت جائر را بنا به اصل تقیه قبول نمود. بر این اساس بحث شرکت مردم در حکومت اسلامی هم عنوان اولی صدق می‌کند و هم عنوان ثانی و در مقام بیان، خواه به حق بودن از آن یاد شود یا تکلیف، هیچ تعارضی در بین آنها نیست، زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ۱۲۳، ۱۲۲).

در واقع حق و تکلیف رابطه‌ای متقابل دارند، به این معنا که هر جا حقی باشد، در مقابلش تکلیفی وجود دارد و بالعکس، در بحث ما از یک سو مردم در حکومت اسلامی حقی به نام تعیین سرنوشت خویش پیش روی خویش می‌بینند، اگر چه حاکمیت سیاسی متعلق به خداوند است ولی همان خداوند، مردم مسلمان را به سرنوشت خویش حاکم کرد و کسی حق ندارد حق الهی - مردمی را از ایشان سلب

نماید. مردم، رهبر و مدیران جامعه را از میان واجدین شرایط که خداوند مشخص کرده است انتخاب می‌کنند تا بر مبنای قانون اساسی سازگار با دین، امور عمومی جامعه را سامان دهند، از طرفی دیگر تکلیف دارند هر آنچه که به حفظ نظام منجر شود، از جمله شرکت در جهاد و انتخابات، با استناد به ادله عقلی و نقلی انجام دهند.

از سویی دیگر، حاکمیت نیز براساس آیات و روایات مکلف به مشارکت دادن مردم در امور جاری حکومت (در حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی) است، بنابراین مشارکت سیاسی از این طریق نیز حق مردم خواهد بود (و شاورهم فی الامر) با توجه به ظهور صیغه‌ی امر در وجوب و اطلاق واژه (الامر) که همه امور سیاسی را در بر می‌گیرد، دلالت بر حق بودن مشارکت سیاسی برای مردم دارد و آیه اعدوا لهم ما استطعتم من قوه (۶۰/انعام) قاعده و وجوب حفظ نظام بر تکلیف بودن مشارکت سیاسی برای مردم دلالت دارد. براساس مبانی نظری و کلامی اندیشه سیاسی اسلام و فقهای سیاسی شیعه، مشارکت سیاسی مردم در حکومت اسلامی، با توجه به ادله عقلی و نقلی فراوانی که وارد گشته است و فراهم گشتن حکم تکلیفی یکی از تکالیف شرعی در کنار سایر احکام فرعی اسلام محسوب می‌گردد. در حالی که بررسی ماهوی مشارکت سیاسی مردم در ادله به وضوح گویای این حقیقت است. ادعا بر سر سقوط حکم تکلیفی در ذات و اساس حکم یا استناد به قول برخی فقهای عصر مشروطه و پهلوی بدون در نظر گرفتن مبنای اصولی و اجتهادی خود به عنصر عقل و تحولات و عناصری همچون مقتضیات زمانی و مکانی، نادیده گرفتن ادله عقلی و نقلی و از همه مهمتر، عدم توجه به اصل تابعیت احکام شرعی بر مصالح و مفاسد ذاتی خود، برخی محققان این عرصه را بر این ادعا و فرضیه سوق دهد (همان: ۱۲۶).

مشارکت سیاسی اکسیری است که همه نظام‌های سیاسی بدان نیازمندند، در نظام‌های سکولار برای مشروعیت بخشی به نظام و در نظام‌های دینی برای کارآمدی و مقبولیت بیشتر حتی در نظام‌های استبدادی نیز حاکمان در شرایط بحرانی برای مشروع جلوه دادن خویش و فعالیت های حکومتی خود به مردم، رای مردم و مشارکت آنان هر چند بصورت ظاهری متوسل می‌شوند. همانگونه که در نظام‌های سکولار و دموکراتیک، بدون مشارکت سیاسی، نظام‌های سیاسی مشروعیت نمی‌یابند، در نظام اسلامی و دینی حتی نظام مبتنی بر ولایت فقیه نیز فقیه عادل و جامع الشرایط عملاً نمی‌تواند بدون رای و نظر مردم، اقدام به تاسیس حکومت اسلامی و دینی نماید، آنگونه که امام علی (ع) پس از بیعت و اصرار مردم، اقدام به تشکیل حکومت نمودند، امام خمینی (ره) نیز با رای مردم و همه پرسسی نظام اسلامی، اقدام به تشکیل

حکومت نمودند، هر چند مشروعیت حکومت‌های دینی الهی است، اما کارآمدی و مقبولیت نظام در گرو خواست و رای مردم می‌باشد.

نحوه و حدود مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش در هر جامعه‌ای تابع قوانین و مقررات و هنجارها و ارزش‌ها و چارچوب‌های پذیرفته شده در آن جامعه است با استناد به سیره عملی و نظری حضرت علی (ع) آن حضرت پنج نقش مهم برای مردم در سیاست و حکومت قائل شده است که عبارتند از: ۱- تعیین رهبران و حاکمان ۲- نظارت ۳- نصیحت و بیان حقایق تلخ ۴- بازخواست و استیضاح ۵- مخالفت.

در نظام اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی به رضایت عمومی و به اصطلاح بیعت و همه‌پرسی و نظر مساعد مردم بستگی دارد، خبرگان رهبری به رای مستقیم مردم انتخاب می‌شوند و این تجلی واقعی مشارکت سیاسی است وظیفه خبرگان رهبری، کشف و معرفی ولی فقیه از میان فقهای صاحب شرایط به مردم است در واقع ولی فقیه غیرمستقیم از سوی مردم انتخاب می‌شود. طبیعی است براساس آموزه‌های دینی، ولی فقیه دارای شرایط خاصی است که تشخیص فعلیت این شرایط در افراد خاص، باید بر عهده فقهای عادل باشد که از میان خود و یا در جامعه، فردی را با شرایط خاص به عنوان ولی فقیه معرفی کنند، امروزه در بسیاری از نظام‌های سیاسی از جمله ترکیه حتی رئیس‌جمهور یعنی بالاترین مقام سیاسی و اجرایی در کشور، از طریق پارلمان و با رای غیرمستقیم مردم انتخاب می‌شود و این در نظام دموکراتیک امری طبیعی است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره) با دکتترین ولایت فقیه، حکومت را بنا نهاد و در دو مرحله به تبیین اصول تئوریک و مباحث نظری و استدلالی آن پرداخت نخست با نوشتن رساله اجتهاد در تکلیف و بعد طرح بحث ولایت فقیه در نجف اشرف که بعدها به صورت کتاب تنظیم گردید که بعدها به طور عملی جزئیات آن نیز مطرح گردید، خود نظریه ولایت فقیه به طور کلی دارای تلقی‌های گوناگونی است که برای جستجو کردن از مباحث جزئی‌تری چون مشارکت سیاسی، می‌بایست حتماً به نوع تلقی از ولایت فقیه متوجه بود. علاوه بر تلقی و تبیین امام از ولایت فقیه، نظریه انتخاب در ولایت فقیه مطرح شده است که در این نظریه خداوند حق حکومت را مستقیماً به مردم می‌دهد و مردم حق خود را به فقیهی که انتخاب می‌کنند محول می‌نمایند (صالحی نجف آبادی، ۱۳۹۳: ۷۰-۵۰).

اگر چه در مباحث امام خمینی نامی از انتصاب و انتخاب برده نمی‌شود و اصولاً در آن زمان ایشان در مقام ارائه چنین تفکری نبوده‌اند، اما بدون شک نظریات امام در باب حکومت اسلامی و ولایت فقیه

منطبق با قائلین به نظریه انتخاب نیست هر چند ترویج کنندگان نظریه انتصاب این نظر را نظریه حضرت امام دانسته و بر آن پای فشرده‌اند، اما اثبات چنین مطلبی به آنان ممکن نیست، چه اینکه بعضی از اظهارنظرها و ابراز عقاید امام در طول حیات سیاسی ایشان نه تنها منطبق بر نظریه انتصاب نیست که با آن مغایرت و منافات دارد. از این رو در یک بازخوانی جدید از نظریات امام، نظریه مشروعیت ترکیبی، الهی - مدنی (مردمی) طرح شده که در این نظریه و بازخوانی جملات و شیوه عمل امام با این نظریه منطبق می‌شود.

در نظریه ی مشروعیت الهی - مردمی از آنجا که مشروعیت عنوان ولایت، الهی است و مشروعیت شخص فقیه، مردمی و مدنی است، بنابراین ولی فقیه دارای مشروعیتی الهی - مدنی می‌شود در این نظریه مردم حق عمل مستقل سیاسی و ابراز عقاید را دارند و بالتبع مشارکت سیاسی به معنای واقعی کلمه امکان تحقق بیشتری دارد و از آن جهت که مردم مستقیماً در قسمتی از مشروعیت ولی فقیه نقش دارند، حق اعمال نظر و ابراز نصیحت و نقد رفتار و عملکرد رهبری را نیز دارا می‌باشد، از سوی دیگر ولی فقیه نیز از آن حیث که بخشی از مشروعیت خویش را از آزادی مردم کسب می‌کند موظف به پاسخ گویی و در معرض نقد قرار گرفتن است و از جایی که نیمی از مشروعیت خود را از جانب خداوند می‌گیرد و عنوان ولایت مرهون رای مردم نیست، حق نظارت مقتدرانه بر عملکرد سیاسی مردم را نیز دارا می‌باشد (قائم مقامی، ۱۳۷۷: ۳۰ - ۲۰).

با بررسی نظریات امام خمینی می‌بینیم که مشارکت سیاسی نه تنها در نظر او پذیرفته شده بلکه در حد اعلامی آن سفارش شده است، واضح است که برجسته ترین جلوه حکومت‌های دموکراتیک همین مشارکت سیاسی است و امام نیز نه تنها بحث دموکراسی اسلامی را طرح می‌کند و در مقایسه با دموکراسی لیبرال و غربی آن را پیشرفته تر می‌داند در همین زمینه می‌گوید: «در اسلام دموکراسی مندرج است و مردم آزاداند در اسلام هم در بیان عقاید و هم در اعمال مادامی که توطئه در کار نباشد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ج ۴، ۲۳۴).

۲- تلفیق نظریه ولایت شرعی و نظریه توکیل با نگاه نقش مردم در حکومت

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تلفیقی از نظریه ولایت شرعی و نظریه توکیل مطرح گردید، در این دیدگاه فقهی، مردم در انتخابات دارای حق و تکلیف می‌باشند، بدین معنا که در چارچوب قوانین تشریعی که شارع معین نموده است در انتخاب حاکم اسلامی و به فعلیت رساندن حاکمیت فقیه، ذی

مدخلند، حاکمیت الهی و سیادت مردمی از اجزاء و عناصر این نظریه (توکیل) فقهی می‌باشد. بنابراین در انتخابات چنین نگرشی موضوعیت می‌یابد و در عین حال محدودیت‌هایی بر آن بار می‌شود که با دموکراسی به معنای غربی آن و حتی آن گونه که نظریه و کالت بر آن اعتقاد داشت تفاوت می‌یابد. نظریه توکیل بر مبنای این نظریه حاکم اسلامی پس از انتخاب مردم و به نیابت از آنها اعمال ولایت می‌کند، صالحی نجف آبادی در خصوص ولایت فقیه به مفهوم انشایی می‌نویسد: نقش اصلی در تعیین ولی امر و زمامدار با مردم است و هر کسی که از طرف اکثریت مردم بر طبق معیارهای اسلامی که همان معیارهای عقلی فطری است، انتخاب شود ولایت پیدا می‌کند (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۰: ۵۰).

وی عنوان می‌کند که ولایت فقیه به مفهوم انشائی محصول قرارداد طرفین است که بین مردم و ولی فقیه بسته می‌شود و ایجاب آن از طرف مردم و قبولش از طرف ولی فقیه است که طبعات در آن رضای طرفین شرط خواهد بود (همان: ۵۱). پس ولایت فقیه یعنی و کالت سیاسی فقیه از طرف مردم در اداره امور است و این همان مردم سالاری می‌باشد (همان: ۱۳۰). آیت اله منتظری هم در کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی عنوان می‌کند، انتخاب رهبر توسط مردم و واگذار کردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر مبحث و نفوذ آن هم دلایل که بر صحت عقود و نفوذ دلالت داشته، دلالت دارد (منتظری، ۱۳۶۷: ۲۰۹).

براساس این نظریه، اگر چه در اجرا و نحوه استدلال تفاوت‌هایی وجود دارد، اما در یک قاعده مشترک هستند و آن اینکه حاکم اسلامی، از طرف مردم باید انتخاب شود و لاجرم فرد منتخب وکیل مردم خواهد بود، بر این مبنا برخلاف نظریه حکم شرعی، مبحث انتخابات معنا و مفهوم پیدا می‌کند و شرکت در انتخابات به عنوان حق عمومی و نه تکلیف شرعی پذیرفته می‌شود. مردم در جامعه اسلامی باید از چنان رشدی برخوردار باشند که زمینه لازم برای حضور عاقلانه و مقتدرانه آنان در عرصه‌های مختلف فراهم آید. اگر در جامعه‌ای مردم از دخالت در امور بازداشته شوند به تدریج زمینه پیدایش استبداد فراهم می‌آید، جامعه ثبات و امنیت خود را از دست می‌دهد و بیشتر مردم از حقوق مسلم خود باز می‌مانند و به تدریج حالت انفعالی به خود گرفته و در مقابل دولتمردان باز خواهند ایستاد، یکی از مهمترین مصادیق مشارکت فعال مردم در عرصه‌ها، آزادی انتخاب و رأی می‌باشد که در کلام امیر المومنین (ع) بسیار مورد توجه قرار گرفته است. در اندیشه امام علی (ع) هر چند که مشروعیت حکومت به جنبه الهی دارد، اما بر رای و انتخاب مردم و تأثیر آن بر مشروعیت و تحقق حکومت نیز تاکید می‌شود.

امام علی (ع) همچنین یکی از معیارهای تفویض قدرت بر والیان خود را نیز، رضایت و مقبولیت مردم می‌دانست. اداره حکومت اسلامی گام مهمی در راستای اجرای احکام شریعت الهی به حساب می‌آید و اجرای کامل دین در عرصه‌های فردی و اجتماعی منوط به تشکیل و استمرار و اداره‌ی نظامی مبتنی بر دستورهای خداوند است، از سوی دیگر اداره‌ی هر حکومتی فارغ از نوع و محتوای آن مشارکت مردمی در آن حق همگانی محسوب می‌گردد و علاوه بر آن نیازمند مشارکت مردم در حیطه‌های گوناگون است و هیچ حکومتی بدون مشارکت مردم قادر به اداره امور خود نیست.

۳- ضرورت تشکیل حکومت در جوامع اسلامی

بررسی منابع دینی و احکام شرعی از جمله مقدمه‌ی واجب، بیعت، مسئولیت همگانی مسلمانان و ولایت مومنان نسبت به یکدیگر، امر به معروف و نهی از منکر و قاعده‌ی حفظ نظام، بیانگر دو نکته‌ی اساسی در زمینه‌ی مشارکت مردم در اداره حکومت اسلامی است، اول مطابق با دسته بندی ارائه شده از میزان مشارکت مردم در حکومت‌های گوناگون مشارکت در امور حکومت اسلامی در طیف مشارکت فعال دسته بندی می‌شود به عبارت دیگر در حکومت اسلامی افراد با حضور آگاهانه منسجم، مسئولیت پذیر و فعالانه در اداره و پیشبرد اهداف سهیم می‌شوند و حاکم اسلامی را یاری می‌کنند، نکته‌ی دوم آنکه مشارکت در امور حکومت اسلامی بر مبنای مبانی دینی بر عموم مسلمانان واجب است و به عبارت دیگر آنان در کنار حق مشارکت در اداره، مکلف‌اند در اداره‌ی امور حکومت اسلامی نیز مشارکت فعال کنند، شایان ذکر است که مشارکت حکومت اسلامی به حیطه‌های مشخص شده از سوی نظام محدود می‌شود و مردم موظف‌اند تا در عرصه‌های گوناگون اعم از اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ... تحت نظارت حاکم اسلامی و در چارچوب‌های قانونی به ایجاد راهکار و طراحی زمینه‌های فعالیت پردازند و از هر طریق ممکن به ایفای این حق و تکلیف شهروندی خود در موضوعات مختلف با ایجاد آمادگی برای تصدی امور اجتماعی و سیاسی مسلمانان در عرصه‌های مختلف مبادرت ورزند. بنابراین می‌توان گفت که مشارکت مردمی در امور حکومت اسلامی علاوه بر آنکه حق مردم است تکلیف شرعی آنان نیز محسوب می‌گردد (به نقل از: فصلنامه دانش حقوق عمومی، شماره ۱، ۸۲ - ۸۱).

تشکیل حکومت در معنای سازمان اجرایی درونی دولت همواره از ضروریات زندگی بشری است و در همه‌ی اعصار هیچ دوره‌ای حتی در عصر حجر، حیات انسانی از نظم اجتماعی شبیه به مفهوم دولت خالی نبوده است (پیشین، منتظری: ۱۰۱). چرا که انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی لازمه

ی حیات اوست و زندگی فردی باتوجه به زندگی مسئولانه انسان همسانی ندارد و ضرورت تشکیل حکومت همچنین از آن دولت که حکومت برای مقابله با هرج و مرج و حفظ نظم اجتماعی می‌باشد علاوه بر آنکه تشکیل حکومت به منزله ضرورت عقلی از نیازهای دائمی بشر است مجموعه ی احکام و دستورهای الهی و شرعی بیانگر لزوم تاسیس نظام سیاسی مبتنی بر احکام اسلامی است (فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۴: ۲۸) که برای استقرار حکومت اسلامی دلایل متعددی از جمله ۱- اهداف عالی اسلام (اقامه قسط و عدل (حدید ۲۵)، رها کردن انسان‌ها از اسارت‌ها (اعراف ۱۵۷)، آزادی مردم از بند استکبار و طاغوت (شعرا/ ۲۲) رساندن مستضعفان به حاکمیت (قصص / ۵). هدایت انسان به سوی خدا، اجرای فرمانها و حدود (مائده ۴۹) ۲- سیره ی نبوی در تشکیل حکومت اسلامی یکی از دلایل ضروری بودن تشکیل حکومت در اسلام، تمسک به سیره ی عملی پیامبر (ص) است که ایشان پس از هجرت به مدینه حکومت اسلامی تشکیل داد و خود در راس حکومت به اداره امور مسلمین پرداخت ۳- جامعیت احکام اسلامی و ماهیت اجتماعی احکام، دین اسلام نه تنها محدود به تعدادی از آداب و دستورهای عبادی فردی نیست بلکه طبق آیات و روایات و اقوال فقها و ... این دین سرتاسر آمیخته با دستورهای اجتماعی می‌باشد و این امر اسلام را دارای همه ی وجوه لازم برای هدایت بشر می‌داند که از جمله آیات اجتماعی عبارتند از ... محاربه و افساد فی الارض (مائده/۳۳). حد مجازات جرم سرقت (مائده ۳۸) - ایجاد صلح و آشتی میان گروه‌های مسلمان در حال جنگ و معارضه (حجرات ۹). در کنار آیات، آثار فقهای شیعه نیز بیانگر احکامی است که با استناد به منابع فقهی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) به استنباط آنها پرداخته‌اند، که حیطة اجرای آن احکام را اجتماع مسلمانان می‌دانند. ۴- نیاز قانون به وجود مجری، قانون گذاری در عرصه ی اجتماعی لزوم وجود مجری را نیز در پی دارد. در همین راستا شارع در کنار قانون گذرای برای بشر، اجرایی کردن احکام را به حاکمان منصوب خویش سپرده است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲۶) ۵- حرمت مراجعه به طاغوت ۶- سیادت اسلام و ضرورت نفی سلطه حکمت‌های غیراسلامی بر مسلمانان ۷- وحدت همیشگی امت اسلامی؛ در کل، تشکیل حکومت اسلامی مقدمه‌ای بر اجرای احکام الهی است و احکام اجتماعی بدون تشکیل حکومت محقق نمی‌شود و به بیان دقیق تر، تشکیل حکومت اسلامی از جنبه تحقق احکام اجتماعی اسلام، امری ضروری و لازم است (همان: ۳۸ - ۳۰).

۴- فقه شیعه و نظریه های مشروعیت در جمهوری اسلامی ایران

نظام جمهوری اسلامی، به لحاظ عملی و نظری، بر پایه آموزه های اعتقادی و حقوقی شیعه استوار شده است. اما فقه شیعه، با توجه به ماهیت نظام اجتهادی آن که به طور تاریخی شکل گرفته است، بیش از آن که به نظریه و نظام سیاسی واحدی بیندیشد و بیانجامد، تمایل به تفرق و تکثر دارد. از نظر تبارشناختی، حوزه ها و جوامع شیعی، نظریه های بسیار متعدد و متنوعی را درباره نظام سیاسی دوره غیبت، در درون خود زاده و پرورانده است. این نظریه ها از اندیشه «تحریم و تعطیل حکومت» تا «وجوب انقلاب و تأسیس نظام اسلامی به رهبری ولایت فقیه» امتداد دارند. هر چند که بسیاری از این آراء و اندیشه ها در درون متون تاریخی دفن شده اند و غبار گذشت زمان آن ها را به فراموشی سپرده است، اما هنوز بسیاری از این اندیشه ها نیز حیات و حضور دارند و با توجه به نظامی از ادله و استنباط که به همراه دارند، زندگی سیاسی امروز شیعه را به لانه اضداد تبدیل کرده اند. این وضعیت، اندیشه شیعه را بالقوه مستعد بحران آفرینی یا تقویت بحران های سیاسی- اجتماعی- در شرایط مساعد- نموده است.

اختلاف نظرها در سطح مراجع و مجتهدان و دیگر تصمیم سازان اندیشه شیعه درباره سیاست گذاری ها و سیاست های خرد و کلان نظام جمهوری اسلامی از ابتدای شکل گیری آن تاکنون، حضور و تأثیر نظریه های متفاوت شیعه در تحولات جمهوری اسلامی را نشان می دهد. این اختلافات به ویژه بین مجتهدان حوزه های علمیه و رهبران سیاسی- مذهبی، دولت، شورای نگهبان، مجلس، قوه قضائیه و... بیشتر بروز داشته و در مراحل مختلف جلوه های متفاوت پیدا کرده و می کند. به عنوان مثال، شکاف های نظری- اجتهادی در دوره حیات امام خمینی (ره) درباره حدود اختیارات فقیه و مطلقه یا مقیده بودن ولایت فقیه نسبت به احکام اولیه و ثانویه شریعت صورت بندی شده بود که از بحران معروف به رابطه احکام شرعی مالکیت خصوصی و قانون کار مصوب مجلس شورای اسلامی برخاسته بود و منجر به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام گردید، اما اختلاف نظرهای مذهبی- اجتهادی در سال های اخیر بیشتر درباره مسئله نصب یا انتخاب فقیه حاکم صورت بندی شده و موجب ظهور تفسیرها و مواضع مختلف درباره منشأ مشروعیت ولایت فقیه شده است. به هر حال، این نوع شکاف های مذهبی- سیاسی، همواره موجبات بالقوه شکاف در فرهنگ سیاسی شیعه و مواضع فعالان سیاسی را شکل داده یا حمایت و تقویت نموده است و در عین حال خود، بازتابی از رقابت های سیاسی در نظام اسلامی نیز می باشد. (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۷۷).

۵- جایگاه مردم در نظریات انتصابی و انتخابی حاکم اسلامی

قائلان نظریه انتصاب ضمن تفکیک بین دو عنصر مشروعیت و مقبولیت در نظریه ولایت فقیه، مقبولیت را به معنای پذیرش مردمی حکومت می‌دانند و هر چند مردم در مشروعیت بخشی به فقیه جامع شرایط برای اعمال ولایت نقشی ندارند، عدم پذیرش و قبول مردم نیز در عمل موجبات عدم تشکیل حکومت اسلامی را فراهم می‌آورد. بنابراین انتصابیون معتقدند حتی در زمان حضور امام معصوم که در انتصاب و مشروعیت الهی او هیچ تردیدی وجود ندارد، عدم پذیرش مردم منجر به عدم تشکیل حکومت اسلامی می‌شود. (همان: ۶۴ - ۶۳).

براساس نظریه انتخاب، مردم در حکومت اسلامی نقش مشروعیت بخشی را بر عهده دارند و علاوه بر اینکه قدرت و حکومت ناشی از اراده‌ی مردم است، آنان حق نظارت بر متصدیان امور را نیز دارند. و این مبنا مشروعیت و اساس نظام و حکومت وابسته به پذیرش مردم است و حتی اگر زمانی اکثریت جامعه‌ای خواهان حکومت غیردینی باشند، کسی حق تحمیل قوانین دینی، جامعه را ندارد. «اگر خدای نکرده روزگاری اکثریت مردم از دین روی گردانند، فقها و دانشمندان دینی وظیفه‌ای جز بیان احکام و ارشاد و تبلیغ با منطق و زبان روز را ندارند، و هیچ گاه وظیفه ندارند قوانین دین را با زور به جامعه تحمیل نمایند». (منتظری، ۱۳۶۷: ج ۸، ۲۹۸).

بر این اساس صاحبان و قائلان هر دو نظریه در این موضوع اشتراک دارند که عدم پذیرش حکومت اسلامی توسط مردم منجر به عدم تشکیل حکومت می‌شود قائلان به انتخاب عدم پذیرش مردم را مانعی برای مشروعیت نظام اسلامی برمی‌شمرند. (پیشین، فیرحی: ۶۵). طبق آیات قرآن هم تشکیل حکومت براساس زور و اکراه ناپسند بوده و چنین اذنی از ناحیه خداوند به اولیاء الهی داده نشده است، مثل آیه ۹۹ یونس «و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است همه‌ی آنها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگردند؟» و آیات ۲۱ و ۲۲ غایشه «پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای تو بر آنها مسلط نیستی».

از آنجایی که تشکیل حکومت مقدمه‌ای برای انجام احکام اسلامی و حضور مردم یکی از ارکان تشکیل حکومت اسلامی است و بدون حضور آنان حکومت شکل نمی‌گیرد برای آنکه امر شارع مقدس به عرصه ظهور برسد تشکیل حکومت اسلامی بر تمامی مردم واجب است و از طرفی دین اسلام احکام مختلفی دارد که تحقق آنها نیازمند تشکیل حکومتی با مختصات اسلامی است، احکام اجتماعی اسلام مانند احکام جزایی، مالی، نظامی و ممنوعیت رجوع به حکومت طاغوت و اطاعت از آن بیانگر مطلوبیت

و الزامی بودن تشکیل نظام اسلامی از دیدگاه اسلام است. این حکم الزامی به دلایلی همچون قاعده اشتراک در تکلیف، در همه ی دوره‌ها و بر تمامی افراد واجب است (همان: ۸۴ - ۸۳) که البته با توجه به ماهیت احکام اسلام و ضرورت اجرای کامل دین در عرصه‌های فردی و اجتماعی تشکیل حکومت به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه اداره و استمرار نظام سیاسی مبتنی بر احکام اسلامی زمینه‌ساز تحقق این امر است، بنابراین اداره حکومت اسلامی خود دارای موضوعی است و از طرف دیگر اداره حکومت بدون مشارکت مردم در عرصه‌های گوناگون غیرقابل تصور می‌باشد و هر حکومتی برای اداره ی امور خود نیازمند مشارکت‌های عمومی است.

۶- نقش مشارکت مردمی در تشکیل جمهوری اسلامی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با توجه به گزاره‌های مقبولیت (مردمی) و مشروعیت (الهی) و ارتباط مستقیم آن‌ها با تشکیل حکومت، نقش و جایگاه مردم را در تشکیل حکومت جمهوری اسلامی ایران به عنوان عنصر عینیت بخش به حکومت که با اراده و خواست خویش علیه حکومت غیراسلامی انقلاب کرده و تحت لوای فقیه عادل نظام اسلامی تشکیل داده بیان می‌کند، در مقدمه و اصول متعددی از قانون اساسی می‌توان گزاره‌های یاد شده را یافت که از جمله: اصل ۵۶ قانون اساسی: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و همو انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است...».

اصل اول قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بیانگر جایگاه مردم در جمهوری اسلامی ایران می‌باشد و «حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، براساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن در پی انقلاب اسلامی پیروزمند خود به رهبری امام خمینی، در همه پرسی دهم و یازدهم فروردین ۱۳۵۸ با اکثریت ۹۸/۲٪ کلیه کسانی که حق رأی داشتند، به آن رأی مثبت داد.» این اصل دو رکن مشروعیت و مقبولیت را در کنار یکدیگر بیان می‌کند، جایگاه مردم در تشکیل حکومت به عنوان رکن مقبولیت از یک سو با اشاره به نقش مردم در تحقق انقلاب اسلامی و تأکید بر آرای آنان و همه پرسی سال ۱۳۵۸ (۹۸/۲٪) در راستای استقرار حکومت از سوی دیگر - مزید ادعای مذکور است در حالی که عنصر مشروعیت الهی نیز با عبارات اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن و رهبری مرجع عالیقدر تقلید آیت الله العظمی امام خمینی بیان شده است (فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۴: ۱۹۷ - ۱۹۶).

در این زمینه یکی از مهمترین آثار حقوقی نقش مردم در تشکیل حکومت اسلامی در اصل ۱۷۷ قانون اساسی بیان شده است. هنگامی که هرگونه تغییر در متن قانون اساسی و بازنگری در آن را پس از

تایید رهبری منوط به همه پرسی و پذیرش مردم می‌داند، به عبارت دیگر هرگونه بازنگری در عالی‌ترین مسند حقوقی و سیاسی حکومت جمهوری اسلامی ایران پس از تایید رهبری منوط به پذیرش مردمی است و در صورت عدم پذیرش مردم، هیچ قانونی عملاً اجرا شدنی نخواهد بود. از مصادیق دیگر مشارکت مردم در حکومت اسلامی، می‌توان به انتخاب مستقیم رهبری توسط مردم به عنوان یکی از راه‌های انتخاب رهبری در اصل ۱۰۷ قانون اساسی اشاره کرد.

اصول مختلفی از قانون اساسی لزوم مشارکت مردم در حکومت اسلامی را اشعار می‌دارد. برای نمونه لزوم مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش مطابق بند ۸ اصل ۳ و همچنین اصل هفتم قانون اساسی، طبق دستور قرآن کریم (و امرهم شورا بینهم) (وشاورهم فی الامر)، شوراها، مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا و نظایر اینها از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند. (همان: ۲۰۲ - ۱۹۸) و اصل ششم قانون اساسی نیز امور کشور را با اتکا به آرای عمومی و از طریق انتخابات و همه پرسی معطوف نموده است.

یکی از جنبه‌های مهم مشارکت مردم در حکومت‌های گوناگون، دخالت آنان در سرنوشت اجتماعی خویش است که نظام جمهوری اسلامی با برگزاری انتخابات‌های متعدد در سطح ملی و محلی (اعم از انتخابات خبرگان قانون اساسی، مجلس شورای اسلامی، ریاست جمهوری و شوراهای شهر و روستا و ...) این امکان را برای عموم مردم فراهم کرده است تا نمایندگان منتخب خویش را برای اداره امور انتخاب کنند. در نتیجه می‌توان گفت که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با توجه به قاعده‌ی کلی تکلیف مشارکت مردمی در حکومت اسلامی، در اصول گوناگونی هم بر اصل لزوم مشارکت تأکید کرده و هم عرصه‌های گوناگونی را برای مشارکت مردمی و حکومتی طراحی کرده است و بر همین اساس نهادهای حکومتی اعم از نهاد تقنین، اجرا و قضا موظفند در انجام وظایف خویش این اصول را به کار گیرند، در مقابل مردم نیز باید با حسن استفاده از فرصت پدید آمده وظیفه‌ی شرعی خود در راستای مشارکت فعال در نظام اسلامی را محقق سازند.

رویکرد سنتی اجتهاد زمانی که به فقه سیاسی وارد می‌شود هم شئون سیاست و حکومت را خدایی و ملهم از وحی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۰۴) در نظر آنها معنی ندارد که مردم در خصوص شکل حکومت نظر دهند، چرا که پروردگار حکیم برای انسانها بهترین نظام و سودمندترین احکام را که متضمن سعادت حقیقی آنهاست، نازل فرموده است و اوست که صاحبان قدرت را تعیین می‌کند. (حائری، ۱۳۶۴: ۶۷). در مقابل، رویکرد نوگرای اجتهاد شکل حکومت را در حوزه‌ی مباحات می‌داند که

به خود مردم واگذار شده است. هرگز لازم نیست برای شکل حکومت نص یا تاییدی از شرع جستجو شود، آنچه مهم است محتوای حکومت است که بیان گردیده است و دیگر لازم نیست که شکل و رنگ آن بیان گردد. بلکه شکل و رنگ آن تابع مقتضیات زمان می‌باشد و مسلمانان با حفظ محتوا می‌توانند هر زمان مطابق مصالح موجود دست به تاسیس حکومت بزنند (سبحانی، ۱۳۷۰: ج ۱، ۲۰۵).

نوگرایان معتقدند آنچه در منابع فقهی بدان استناد شده است تنها معیارها و اصول ثابت است و ارائه یک نظام حکومتی مشخص از سوی فقه امری غیرمنطقی است و چنین نظامی هیچگاه در منابع فقهی عرضه نشده است، تنظیم شکل اجرایی و سازماندهی حکومتی و ارائه یک نظام اسلامی بر عهده متخصصان و کارشناسان است تا آن را بر پایه مقتضیات زمان سازماندهی نمایند (معرفت، ۱۳۷۸: ج ۱، ۶۹). رویکرد نوگرا، برای تبیین وجوه فقهی نقش مردم در حکومت به بحث خود از همین واژه «حق» آغاز می‌کند، در حالی که دیگر مکاتب فقهی، برای یافتن مبنای فقهی، نقش مردم در حکومت به دنبال احکام تکلیفی آنهایند، رویکرد نوگرا، با قرار دادن موضوع در سپهر (ماسکت عنه الشارع و عمل به اصاله الاباحه)، عرضه‌ی فراخی را برای آزادی عمل مکلفان باز می‌کند، اباحه راهی برای حقوق یا اختیار مکلفان و معبری برای آزادی مومنان در حوزه‌ی اجتماعیات است، اما نگاه تکلیفی کماکان به دنبال یافتن وظیفه‌ای حکمی برای جامعه شیعی است، این تلقی راهی به حضور انتخاب گرانه مردم در عرصه سیاست ندارد

رویکرد نوگرا پس از طرح نقش مردم در سپهر حقوق، آثار سیاسی معتنابهی بر آن مترتب می‌کند از جمله آنکه پس از خدا و امام از حق مردم سخن می‌گوید و معتقد است اعمال قدرت در نظام سیاسی به هر میزانی که این حقوق را رعایت کند مشروع خواهد بود. لذا نظام سلطنتی مطلقه به دلیل عدم مراعات این حقوق هرگز مشروعیت ندارند، اما در سلطنت مشروطه به دلیل محدود شدن اختیارات حاکم، دست کم حق خدا و مردم رعایت می‌شود و به همین نسبت به حکومت مشروع نزدیکتر است، پس از بنای مشروعیت حکومت بر خواست مردم، نوگرایان، درصدد برمی‌آیند ساز و کارها برای ایفای این حقوق بیابند تا عملاً عرصه را برای حضور نوع مردم در صحنه‌ی سیاست فراهم کنند. در این صورت، مجلس قانون گذار و همچنین وکالت و دخالت همه‌ی مردم در انتخاب کارگزاران معنا می‌یابد، این حق به صورت فردی به دست نخواهد آمد و راه استیفای آن نیز روش‌های فقه خصوصی نیست بلکه نیازمند ساز و کارهای تازه است، اجتهاد نوگرا در جهت بازتعریف روابط مفاهیم درون فقهی تلاش می‌کند از دیگر ابواب فقهی برای تحقق (حقوق نوعی) بهره برداری کند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۳۳ - ۱۳۲).

نوگرایان با التزام به پارادایم فقهی، معتقد به حق مجعولی وضعی و ناشی از خواست یا جعل شارع است، آزادی نیز در محدوده‌ی شرع و در حوزه «ما لانص فیه» معنا می‌یابد، اتکا به عقل آدمی در محدوده‌های خاص و با شرایطی معتبر است و در انتخابات افراد الزاماً باید شرایطی را لحاظ کنند که از سوی شارع آمده است. حضور مردم در حکومت از مسائلی است که طی سده‌های اخیر نزد رویکرد نوگرایی اجتهاد به جد مطرح شده است، ایشان از سکوت شرع در قبال وجوه مختلف نقش مردم در حکومت، آزادی عمل آنان را برداشت و تلاش کردند حق آزادی و تساوی مردم در این عرصه را به زبان فقهی بیان کنند و بسیاری از آنچه را که فقها ذیل عنوان اجتماعیات نامیده‌اند در حوزه‌ی تکلیف قرار ندارد بلکه گستره‌ی حقوق مردم است و ایشان می‌توانند با بهره‌گیری از عقل در این گسترده وارد عمل شوند (همان: ۴۵۶-۴۵۳).

اسلام از آن جهت که دین الهی و از آن جهت که کامل و خاتم همه مکتب‌هاست برای اجرای احکامش و برای ایجاد قسط و عدل در جامعه حکومت و دولت می‌خواهد، رهبری این حکومت افرادی مانند حضرت علی (ع) وقتی که مردم با او هماهنگ نباشد و او را نپذیرند هرگز پیروز نمی‌شود، بنابراین حکومت اسلامی هیچ‌گاه بدون خواست و اراده‌ی مردم محقق نمی‌شود و تفاوت اساسی حکومت اسلامی با سایر حکومت‌ها در همین است که حکومت اسلامی حکومتی مردمی است و بر پایه‌ی زور و خیر نیست بلکه بر اساس عشق و علاقه‌ی مردم به دین و حاکم اسلامی صورت می‌پذیرد و هر چه مردم از اخلاق و معارف دینی بهره‌مند نمی‌باشند و هر چه احکام دینی را بیشتر عمل کنند و هر چه از اتحاد و همبستگی و الفت الهی برخوردار می‌باشند، حکومت اسلامی نیز استوارتر و در رسیدن به اهدافش موفق‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۳).

تفاوت اساسی اکثریت در نظام دموکراسی با اکثریت در نظام اسلامی در این است که در حکومت اسلامی حق و قانون، پیش از اکثریت و مقدم بر آن است و اکثریت، کاشف حق است نه مولد به وجودآورنده‌ی آن، ولی در نظام دموکراسی و غیردینی، اکثریت، پیش از حق و قانون و به وجودآورنده آن است، اکنون در نظام جمهوری اسلامی، رأی اکثریت مجلس شورای اسلامی و اکثریت شورای نگهبان و اکثریت مجلس خبرگان معتبر است و در هر جایی که کار با شورا انجام گیرد، همین‌گونه است. جایگاه دوم اکثریت در اسلام، مقام عمل و اجراست. به این معنا که رأی اکثریت مردم، در کارهای اجرایی خودشان معتبر است. مردمی که در بخش قانون‌گذاری و در حوزه‌ی نبوت و امامت معصوم و در بخش حاکمیت و ولایت و رهبری پذیرای حق می‌باشند. در مسائل اجرایی، تشخیص‌شان حجت است و

با حضور و رأی آزادانه و اندیشمندان در سر نوشت خود سهیم هستند و برای رفع مشکلات و تأمین نیازهای خود، افرادی را به عنوان وکیل انتخاب می نمایند و به مجلس شورای اسلامی، مجلس خبرگان و مانند آن می فرستند. بنابراین در نظام دینی و اسلامی دو نوع رأی اکثریت محترم و معتبر است یکی در مقام اجرا و عمل، دیگری در مقام تشخیص قانون الهی که توسط وحی و دین ارائه گردیده است. کسانی که خود توانایی تشخیص قانون دنیا را ندارند، قانون شناسان را با رأی اکثریت تعیین می کنند و قانون شناسان با رأی اکثریت خود قانون را می شناسند (همان: ۹۲ - ۹۱).

نقش مردم در مقام اثبات و تحقق و اجرا، چه درباره ی اصل این چه درباره ی نبوت چه درباره ی امامت بالاصل و چه درباره ی نصب خاص، نقش کلیدی است، تا چه رسد به ولایت فقیه که نصب عام است مردم اگر اصل دین را قبول نکردند، دین فراموش شده می باشد، اگر مردم نبوت پیامبری را قبول نکردند، آن پیامبر مهجور می شود و اگر امامت امامی مثل حضرت علی (ع) را قبول نکردند آن امام مهجور می شود.

اگر کشور بخواهد اداره شود تا مردم نخواهند حضور نداشته باشند، نه نبوت نه امامت نه نیابت خاص و عام، هیچ یک در خارج محقق نمی شود، کشور با صرف رأی علمی اداره نمی شود و در مقام اجرا، کار کلیدی در دست مردم است. حکومت اسلامی نیز حکومت سلطه و یا تحمیل نیست، اگر جبر و سلطه باشد، می شود همان حکومت باطل اموی و مروانی که پس از مدتی هم از بین خواهد رفت (همان: ۴۰۲). اعتبار مشروعیت مجلس خبرگان، وابسته به آراء عمومی است، چنانکه اعتبار ریاست رئیس جمهور و مشروعیت نمایندگان مجلس شوراها ی اسلامی متکی به رأی مردم می باشد. با این تفاوت که نفوذ ریاست جمهوری نیازمند تنفیذ مقام رهبری است و اصل اعتبار مجلس شورای اسلامی نیز که اعضای آن در سایه ی مشروعیت آن، صاحب اعتبار و مشروعیت می شوند به تحقق شورای نگهبان است. با عنایت به اقتضای بحث مورد نظر و تطبیق بحث مشارکت سیاسی و نقش مردم در حکومت دوره ی جمهوری اسلامی ضروری است که به دیدگاه های فقهای این عصر در رابطه مردم و حکومت اسلامی بپردازیم:

۷ - دیدگاه فقها و علمای دینی در دوره جمهوری اسلامی در خصوص نقش مردم

در حکومت

۷-۱ - مبانی نظری امام خمینی (ره) در دفاع از نقش مردم در حکومت اسلامی

امام خمینی (ره) حضور مردم در سیاست را با دین گره زد و تبلور این مشارکت، نه مانند گذشته در یک مبارزه ضداستعماری یا پارلمانی، بلکه در چارچوب حکومت اسلامی نمایان ساخت و توانست در نهایت، نظام پادشاهی سلطنتی استبدادی را از مملکت سرنگون سازد و به جای آن، حکومت جمهوری اسلامی را مبتنی بر اسلام و مشارکت مردمی بنا نهاد، وی درباره حکومت اسلامی می‌گوید: شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است، جمهوری به معنای این که متکی به آرای اکثریت است و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است.

در جهان بینی امام خمینی (ره) همانگونه که دین از سیاست جدا نیست، حکومت هم از مردم جدا نیست، همه ی حکومت از آن مردم است و مردم پشتیبان و یاور حکومت هستند چون آن را از آن خود می‌دانند، او می‌گوید هم ملت از دولتند و دولت هم از ملت است، دولت و هر چه متعلق به دولت است خدمتگذار ملت است و ملت هم پشتیبان دولت و تا این هماهنگی میان قشرها هست جمهوری اسلامی آسیب نخواهد دید (موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ۳۸۸). امام خمینی نقش مردم در حکومت را از اصول اساسی و محوری در تشکیل حکومت اسلامی می‌داند و در همین راستا مولفه‌هایی بر این موضوع عنوان می‌نماید که به شرح ذیل می‌باشد: ۱- ضرورت عدم تحمیل بر مردم. ایشان تحمیل بر مردم را غیرشرعی و اقدامی مخالف با شریعت می‌داند، (ما بنایی بر این نداریم که یک تحمیل به ملتمان بکنیم و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم، ما تابع آرای ملت هستیم، ملت ما هر طوری راضی شود ما هم از آن‌ها تبعیت می‌کنیم. خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است همچنین به ما حق نداده است که به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم) (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ج ۱۱، ۳۴) ۲- مردم، مقدمه‌ای واجب برای تشکیل حکومت و استمرار آن: از دیدگاه امام بدون همراهی مردم امکان تحقق و استمرار حکومت اسلامی وجود ندارد و در واقع حضور مردم مقدمه‌ای واجب برای این منظور است ۳- حق تعیین سرنوشت، به گفته امام، از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد، طبیعی است که چون ملت ایران بیش از نود درصد مسلمان‌اند، باید این

حکومت بر پایه‌های موازین و قاعده اسلامی بنا شود (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ج ۴، ۳۶۷). باید اختیار دست مردم باشد، این یک مسئله عقلی است، هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هر کسی به دست خودش باشد (همان: ۴۹۴) ۴- تکلیف مسلمانان در مشارکت سیاسی، اما با تاکید بر رابطه دین و سیاست و لزوم تأثیر مسلمانان در حوزه‌ی سیاسی، از حضور آنان در این حوزه دفاع می‌کند او به کرات با اشاره به دور شدن بیشتر مردم از صحنه سیاسی آن را برای کشور فاجعه بار دانسته است.

۵- وجوب امر به معروف و نهی از منکر: از نظر امام امر به معروف و نهی از منکر بر همه مسلمانان واجب است، ایشان تبلور امر به معروف را حضور مردم در صحنه‌ی سیاسی و دخالت در این حوزه و نظارت بر آن می‌داند و آن را فریضه‌ای می‌شمارد که زمینه‌ساز مشارکت سیاسی است، وی با اشاره به حدیث نبوی (کلکم راع و کلکم مسئول) از این مشارکت یاد می‌کند و بدین رو مردم را موظف می‌داند که بر امور سیاسی و حتی بر رهبری نظارت داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ج ۸، ۵) ۶- صالح بودن بیشتر مردم، بحث نقش مردم، به نوع نگاه امام به سرشت انسان‌ها باز می‌گردد. به باور ایشان (مردم که همه غیر صالح نیستند، مردم اکثرشان صالح‌اند ... دلشان می‌خواهد مملکتشان صالح باشد، سالم باشد و ... قهراً وقتی که انتخابات آزاد شد و این اشخاص غیر صالح دخالت در آن نکردند در مجلس اشخاص صالح می‌روند، وقتی اشخاص صالح در یک مجلس رفتند دولت صالح به پا شد، رئیس جمهور صالح شد، این مخالف مصلحت مملکت عمل نخواهد کرد برنامه ما این است که رجوع کنیم به آرای عمومی به آرای مردم (موسوی خمینی ۱۳۶۵: ج ۵، ۳۲۲ و ۳۲۱).

۷- اعتبار رای اکثریت، امام معتقد است رای اکثریت در امور اجتماعی از نظر شریعت دارای اعتبار است، زیرا درک اکثریت از مصلحت اجتماعی به واقع نزدیکتر است، بر همین اساس معتقد است، «آرای عمومی نمی‌شود خطا بکند، یک وقتی یکی می‌خواهد یک کار بکند اشتباه می‌کند یک وقت یک مملکت سی میلیونی نمی‌شود اشتباه بکند، کسی بگوید خوب لعل یک آدم غلطی را گذاشتند ... قدم اول را که برداشت، همین ملت عزلش می‌کنند (همان: ۳۲۳).

۲-۲ - دیدگاه‌های آیت الله خامنه‌ای در خصوص نقش مردم در حکومت

وی مشارکت سیاسی مردم از جمله انتخابات را تکلیفی شرعی و عقلانی معرفی می‌کند، لکن با توجه به شرایط زمانی ایشان نسبت به امام خمینی، مسأله مشارکت عمومی مردم در حکومت را در یک

نقطه تعادل بین جنبه ابزاری بودن و حق بودن آن قرار می‌دهد. از نظر ایشان انتخابات نقطه وصل افکار و آرای مردم به بدنه نظام اجرایی است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۰).

آیت الله خامنه‌ای مشروعیت حکومت را مبتنی بر دو رکن دینی و مردمی دانسته و در مورد نقش مردم و اهمیت رضایت آنان می‌فرماید: رکن دوم قبول و پذیرش مردم است، اگر مردم آن حاکمی را، آن شخصی را که دارای ملاک‌های حکومت است، نشناختند و او را به حکومت نپذیرفتند او حاکم نیست پس قبول و پذیرش مردم، شرط حقیقی در حاکمیت است.

وی در این راستا عنوان می‌نماید: «تردید نیست که حضور مردمی در صحنه‌های مختلف به منظور حمایت از سیستم به معنای وجود مشروعیت مردمی سیستم ترجمه می‌شود». در نگاه وی مشروعیت رهبری بدون رای مردم مقبولیت و کارایی ندارد، در اسلام تقوا و عدالت پایه اصلی مشروعیت است، اما این مشروعیت بدون رای مردم، مقبولیت کارایی ندارد، لذا در اسلام رای مردم، اهمیت ویژه‌ای را دارا است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۲). البته بدیهی است مشروعیت مردمی امری سیال است و مستمراً نیاز به بازتولید دارد و از سوی دیگر دشمن نیز در پی مقبولیت زدایی و بحران مشروعیت مردمی است. علاوه بر ایشان فقهای دیگر از جمله آیت اله فاضل لنکرانی، آیت اله مکارم شیرازی، نوری، همدانی، سیستانی، صافی گلپایگانی و مصباح یزدی نیز بر همین عقیده می‌باشند و مشارکت مردم در حکومت را تکلیفی مشروع به حساب می‌آورند.

آیت الله خامنه‌ای در خطبه‌های نماز جمعه تهران و جلسات مختلف پیرامون نقش مردم در حکومت اسلامی اظهار نظر نموده و در این راستا معتقد است: در اسلام به نظر مردم اعتبار داده شده، رأی مردم در انتخاب حاکم و در کاری که حاکم انجام می‌دهد مورد پذیرش قرار گرفته است، امیر المومنین با اینکه خود را از لحاظ واقع منصوب به پیغمبر و صاحب حق واقعی برای زمامداری می‌داند اما آن وقتی که کار به رأی مردم و انتخاب مردم می‌گردد، روی نظر مردم و رأی مردم تکیه می‌کند، یعنی آن را معتبر می‌شمارد و بیعت در نظام اسلامی یک شرط برای حقانیت زمامداری زمامدار است، اگر یک زمامداری بود که مردم با او بیعت نکردند یعنی آن را قبول نکردند، ن زمامدار خانه نشین خواهد شد و مشروعیت ولایت و حکومت به بیعت مردم وابسته است یا بگوئیم فعلیت زمامداری و حکومت به بیعت مردم وابسته است (خطبه‌ای نماز جمعه تهران: ۱۳۶۶/۰۳/۲۲).

وی در همین راستا معتقد است: در اسلام مردم یک رکن مشروعیت می‌باشد نه همه پایه آن، نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه‌ی اساسی دیگری هم که تقوا و عدالت نامیده می‌

شود استوار است، اگر کسی که برای حکومت انتخاب می شود از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه مردم هم که بر او اتفاق نظر کنند از نظر اسلامین حکومت، حکومت نامشروعی است (بیانات): در دیدار استادان و دانشجویان قزوین، ۱۳۸۲/۰۹/۲۶). وی در همین راستا با ارزش قائل شدن به آرای مردمی اذعان می نماید که: هیچ کس در نظام اسلامی نباید مردم، رأی مردم و خواست مردم را انکار کند، حالا بعضی ها رأی مردم را پایه ی مشروعیت می دانند لااقل پایه ی اعمال مشروعیت است. بدون آراء مردم، بدون حضور مردم و بدون تحقق خواست مردم، خیمه ی نظام اسلامی سرپا نمی شود و نمی ماند (خطبه های نماز جمعه تهران: ۱۳۷۸/۰۳/۱۴). ایشان معتقدند: در تفکر دینی، اساس حاکمیت دین و نفوذ دین و قدرت دین، تکیه ی به مردم است. تا مردمخواند، تا ایمان نداشته باشند، تا اعتقاد نداشته باشند، دین حاکم نمی شود، در قانون اساسی همه ی مراکز قدرت هم مستقیم یا یر مستقیم با آراء مردم ارتباط دارند و مردم تعیین کننده و تصمیم گیرنده هستند و اگر مردم حکومتی را نخواهند این حکومت در واقع پایه ی مشروعیت خودش را از دست داده است (بیانات در جلسه پرسش و پاسخ با مدیران مسئول و سر دبیران نشریات دانشجویی، ۱۳۷۷/۱۲/۰۴).

آیت الله خامنه ای در دیدار با دانشجویان استان قم ۸۹/۸/۴ نیز به اهمیت و جایگاه مردم سالاری در اندیشه و عمل امام (ره) اشاره و در این خصوص عنوان نموده اند: امام از اول اعلام کرد که مردم باید نظر بدهند چه در اصل انتخاب جمهوری اسلامی، چه در تدوین قانون اساسی چه در پذیرش آن قانونی که در مجلس خبرگان تصویب شده بود، چه در انتخاب رئیس جمهور، چه در انتخاب مجلس در دوران جنگ تحمیلی، این تهران زیر بمباران بود اما انتخابات تعطیل نشد، دوران جنگ در شهرهایی که موشکباران رژیم صدام بود، انتخابات تعطیل نشد، در یکی از دوره های مجلس فشار آوردند شاید بتوانند به دلایل سیاسی خودشان انتخابات را تاخیر بیندازند اما موفق نشدند تا امروز در انتخابات جمهوری اسلامی و حضور مردم یک روز تاخیر نشده است این مردم سالاری است، روز اول امام گفت و جمهوری اسلامی بر سر این مردم سالاری ایستاد. (خامنه ای، ۱۳۹۲: ۲۰۹).

وی همچنین در رابطه با اهمیت مجلس و نقش مردم در نظام اسلامی اظهار داشته است: مجلس، مظهر حضور و اراده ی مردم در صحنه های گوناگون سیاسی و اقتصادی است، اگر مردم چیزی را در زمینه های اقتصادی یا سیاسی بخواهد که بشود یا نشود و چیزهایی را بخواهند که به سرنوشت کشور ارتباطی پیدا می کند، باید اراده ی خویش را از حنجره و زبان نماینده خود بیرون بدهند و به صورت قانون در آورند و این قانون در سطح کشور عمل بشود، این، تأثیر مردم در قانون گذاری است، بنابراین مجلس

بسیار مهم است و قشرهای مختلف مردم کوشش کنند که امر انتخابات و مجلس را همیشه مهم بشمارند. (خامنه ای، بیانات، در جمع دست اندرکاران انتخابات ۶۸/۹/۲۲).

آیت الله خامنه ای در زمینه اهمیت انتخابات و حضور فعال مردم در آن عنوان نموده است: انتخابات، آن نقطه‌ی اساسی وصل افکار و آرای مردم به بدنه‌ی نظام اجرایی است. اگر انتخابات با حضور مردم، با اراده‌ی مردم با آزادی کامل مردم و انتخابات آزادانه آنها انجام بگیرد نظام اسلامی می‌تواند مطمئن باشد که در جهت آرزوها و هدف‌های خود در حرکت است. این نقش انتخابات و شان والای انتخابات است (خامنه ای، بیانات، در جمع وزیر کشور و استانداران (۷۰/۹/۲۷)).

در خصوص تدوین قانون اساسی نیز با اشاره به امام خمینی اذعان نموده است که: امام خبرگان ملت را از طریق انتخابات مامور کرد که قانون اساسی را تدوین کنند، آن تدوین کنندگان قانون اساسی، با انتخاب ملت این کار را انجام دادند، اینجوری نبود که امام یک جمع خاصی را بگذرد که قانون اساسی بنویسد به عهده‌ی ملت گذاشته شد، ملت خبرگانی را با شناسایی خود، با معرفت خود انتخاب کردند و آنها قانون اساسی را تدوین کردند، بعد امام همین قانون اساسی را مجدداً در معرض آراء مردم قرار داد و رفرا دوم قانون اساسی در کشور تشکیل شد (پیشین، خامنه ای: ۲۰۹).

۷-۳- آیت الله حسینعلی منتظری و ولایت فقیه و نقش مردم در حکومت

آیت الله منتظری پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به عنوان ریاست مجلس خبرگان رهبری انتخاب شدند و در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز نقش مهمی را ایفا کردند و همینطور نقش بسیار مهمی در قرار دادن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی داشتند (موسوی خمینی، ۱۳۵۷: ج ۲۰، ۱۳۰-۱۳۸) و در تیرماه ۱۳۶۴ از سوی مجلس خبرگان به عنوان قائم مقام رهبری انتخاب شد ولی بعدها به دلایلی از جمله اختلافات سیاسی وی با امام خمینی در نحوه‌ی اداره کشور، حمایت وی از باندهای مهدی هاشمی - که دست به جنایت‌ها و ترورهای زیادی زده بود - و انتقاداتش از طولانی شدن جنگ ایران و عراق و نیز مخالفت وی با فرمان امام خمینی در خصوص اعدام منافقین و... موجب عزل وی از سمت یاد شده گردید (موسوی خمینی، ۱۳۵۷: ج ۴، ۹).

وی با نگارش کتاب دو جلدی «ولایت فقیه» به عنوان یکی از حامیان اصلی نظریه ولایت در سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۶۰ شناخته می‌شد و همواره به منصوب بودن حاکمان فقیه از سوی خدا تأکید می‌کرد اما بعد از این دیدگاه‌های خود و دیدگاه‌های امام خمینی فاصله گرفت و در سال ۱۳۷۷ طی مصاحبه

ای با "پیام هاجر" عنوان نمود: «نظریه انتصاب فقیه پایه ی شرعی ندارد» و پس از تغییر دیدگاه های خود در خصوص ولایت فقیه در این خصوص مطرح نمود: «اینجانب ادله نصب ولی فقیه را از نظر ثبوت و اثبات محدودش می دانم و بنا بر نظریه انتخاب مشروعیت ولایت مطلقه فقیه جامع الشرایط موقوف به انتخاب صحیح او توسط مردم و بیعت آنان با اوست و قهرا مردم که یک طرف عقد بیعت هستند حق دارند ضمن بیعت و انتخاب، مدت ولایت را محدود و نیز شرایطی را که خلاف شرع نباشد و مصلحت می بینند در آن مقرر نمایند و فقیه منتخب نیز شرعا باید مطابق شرایط مندرج در بیعت عمل کند... بر این اساس همان گونه که مشروعیت ولایت فقیه جامع الشرایط موقوف به رأی مردم است مشروعیت اجرایی قانون اساسی که ظوابط کلی مدیریت کشور را معین می کند نیز بستگی به آراء مردم دارد، زیرا اعمال قانون اساسی در کشور نوعی تصرف در مقدرات مردم و ایجاد محدودیت برای سلطه آن نسبت به نفوس و اموال و کشورشان می باشد و تصرف در سلطه دیگران بدون اجازه شارع مقدس و رضایت آنان جایز نیست (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۸۴ - ۲۸۱).

اکثر ایده های آیت الله منتظری مورد تأیید بسیاری از روحانیون طیف اصلاح طلب در دوران کنونی نیز می باشد، در مقطعی که مبحث ولایت فقیه به قانون اساسی وارد می شد وی به ولایت انتصابی متمرکز فقیه و مشروعیت الهی آن قایل بود و به تفکیک قوا اعتقادی نداشت و از سال ۱۳۷۶ نظر وی متمایل به تفکیک قوا شد و بر نفی ولایت اجرایی فقیه و اکتفا به نظارت فقیه اعلم بر تقنین نیز تأکید نمود و قبلا معتقد بود که فقهای عادل از جانب ائمه بر ولایت مردم منصوب شده اند (ولایت انتصابی عامه) و انتخاب والی و رهبر مسلمانان از طریق انتخابات عمومی پذیرفته نیست ولی بعد از ۳۶ سال با برگشت از نظر اولیه ی خود بر ولایت انتخابی فقیه معتقد شد و ولایت مطلقه فقیه را نیز به شدت زیر سوال برد و مطرح نمود که در زمان غیبت که افراد معصوم نیستند این وظیفه مردم است که در چارچوب شرایطی که خداوند مشخص کرده فرد صالحی را از میان واجدین شرایط برای این مسوولیت انتخاب نمایند.

وی معتقد است که در زمان حضور امام معصوم برای تشکیل حکومت، امام معصوم احق است و مردم موظفند که از او اطاعت و تبعیت کنند اما در زمان غیبت که افراد معصوم نیستند این وظیفه بر عهده مردم است که در چهارچوب شرایطی که خداوند مشخص فرموده فرد صالحی را از میان واجدین شرایط برای این مسوولیت انتخاب نمایند. ما در قانون اساسی وظایفی را برای ولی فقیه مشخص کرده ایم که تخطی از آنها جایز نیست و این معنایش آن است که او فراتر از قانون نیست و مردم هم در چارچوب قانون اساسی با ولی فقیه واجد شرایط بیعت می کنند. وی اذعان می نماید که مردم می توانند برای ولایت

ولی فقیه، زمان هم مشخص نمایند، مثلاً برای چهار سال یا پنج سال او را انتخاب کنند، می توانند این مسئولیت را به چند نفر به صورت شورایی یا بر شورایی (تفکیک قوا) واگذار کنند، مردم می توانند اگر او فاقد شرایط شد او را عزل کنند بلکه در برخی موارد قهراً منعزل است، ما در قانون اساسی دست مردم را باز گذاشته ایم و این حق مردم است، حتی در زمان امام معصوم هم اگر چه حاکمیت او به عقیده ما از طرف خداوند است ولی اگر پشتیبانی و حمایت مردم نباشد امام معصوم هم عملاً نمی تواند حکومت به معنای مصطلح تشکیل دهد (منتظری، ۱۳۷۹: ج ۱، ۴۵۸ - ۴۵۷).

۷- ۴ - حکومت اسلامی و نقش مردم در آن از منظر آیت الله مکارم شیرازی

وی در ضمن توضیح حکومت اسلامی به پیشینه آن در طول تاریخ از زمان انبیاء اشاره نموده و اذعان می نماید که در طول تاریخ هر یک از پیامبران که قدرت پیدا کردند تشکیل حکومت دادند از جمله حضرت داود، سلیمان، موسی و پیامبر اکرم (ص) و اگر پیامبران دست به آن نزدند فرصت یا امکانات کافی در اختیار نداشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۸۷). و نخستین گامی که پیامبر اسلام (ص) در مدینه برداشت تشکیل حکومت اسلامی بود و آن یکی از ارکان مهم اسلام و ضامن اجرای تمام قوانین آن می شمرد (همان: ۱۶) زیرا هیچ برنامه اجتماعی و اصلاحی بدون اتکاء به یک حکومت صالح، جنبه عینی و عملی پیدا نمی کند بلکه در یک مشت ذهنیات خلاصه می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱).

وی معتقد است حکومت از دیدگاه یک مسلمان موحد باید از سوی بالا تعیین شود، حتی حقی که برای مردم قائل می شویم آن حق نیز باید از سوی خدا معین گردد هرگز یک موحد خداپرست نمی تواند اراده خلق را بی آنکه منتهی به اراده خالق شود به عنوان اساس حکومت بپذیرد (همان: ۲۶). در تفکر توحیدی این خداست که ولایت را به کسی می دهد و به حاکمیت او عینیت می بخشد و اگر مردم در این زمینه حقی دارند آن هم به اذن و فرمان اوست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۵).

۷- ۴ - ۱ - نقش مردم در تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه مکارم شیرازی

با قبول توحید، حق حکومت اولاً بالذات از آن خدا شمرده می شود، سپس از آن هر کسی که او بخواهد و برای این منصب قرار دهد، بنابراین حکومت اسلامی نه حکومت دیکتاتوری و استبدادی است و نه حکومت دموکراسی بلکه نوعی حکومت برتر یعنی حکومت خدایی و الهی است. ولی این بدان معنا نیست که اصل مشورت و توجه آراء مردم در بافت حکومت اسلامی نقش نداشته باشد و نسبت به آن

بی توجهی شود، زیرا هنگامی که خداوند دستور به مشورت و توجه به آراء مردم بدهد، این امر مشروعیت پیدا می‌کند. بدین ترتیب جوهره حکومت اسلامی حکومت الهی است ولی این حکومت در نهایت سر از حکومت مردمی درمی‌آورد، تعیین پیامبران و امامان و جانشینان آنها جوهره‌های حکومت را تشکیل می‌دهد و مأمور بودن این افراد به مسأله مشورت و احترام به آراء مردم که آن نیز به فرمان خداست جوهره مردمی آن را تشکیل می‌دهد (همان: ۳۷ - ۳۱).

وی اذعان می‌نماید که آنچه سبب تقویت امامت امامان و حاکمیت حاکمان می‌شود همکاری و هماهنگی مردم است اگر اطاعت و همکاری مردم نباشد نظام امامت نیز به هم می‌ریزد، از این رو در مسائل مربوط به حکومت اسلامی نیز می‌گوییم حمایت مردم و آرای ملت از اساسی‌ترین پایه‌های حکومت است، زیرا امامی می‌تواند نظام امت را برقرار کند که مبسوط الید باشد و مبسوط الید بودن جز از طریق همکاری مردمی حاصل نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ص ۱۰۴). در هر حال نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که مشارکت مردم در امر حکومت به حاکمان قدرت و قوت می‌بخشد و بدون مشارکت آنها هیچ کاری از آنان ساخته نیست.

۲-۵ - دیدگاه آیت الله جوادی آملی در مورد حکومت و نقش مردم در آن

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی ساختار حکومت اسلامی براساس نظام امامت و ولایت استوار می‌باشد و در عصر غیبت، فقیه جامع‌الشرایط به عنوان نزدیکترین فرد به امام معصوم رهبری و ولایت امر را برعهده دارد. وی اذعان دارد که ماهیت احکام اسلام به خوبی ضرورت تشکیل حکومت را ترسیم می‌کند، زیرا با یک نگاه اجمالی به مجموعه احکام اسلام روشن می‌شود که روح جمعی در همه احکام اسلام منتشر و مفروش است، همانگونه که گلاب در برگ گل مفروش و منتشر گشته است و همانگونه که با گرفتن گلاب از گل برگ‌های گل فاقد طراوت و عطر پویا و منظره زیبا می‌شود. اگر از احکام اسلامی، دستوره‌های اجتماعی آن، دور و از مسلمانان روح جمعی آنان گرفته شود بی‌خاصیت می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶۸).

بنابراین اگر اسلام، نظارت و ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و دفاع دارد و اگر حدود و مقررات و قوانین اجتماعی و جامع دارد این نشان می‌دهد که اسلام یک تشکیلات همه‌جانبه و یک حکومت است و تنها به مسأله اخلاق و عرفان وظیفه فرد نسبت به خالق یا نسبت به انسانهای دیگر

نپرداخته است. بنابراین اگر اسلام آمده تا جلوی همه مکتب‌های باطل را بگیرد و تجاوز و طغیان طواغیت را در هم بکوبد، چنین انگیزه‌ای بدون حکومت و چنین هدفی بدون سیاست هرگز ممکن نیست.

۷-۵-۱- ضرورت حکومت در عصر غیبت از نظر آیت الله جوادی آملی

اگر ضرورت حکومت را در ماهیت احکام اسلام دانستیم و صدر و ساقه شریعت را بیانگر این ضرورت یافتیم، این ضرورت مختص به زمین و یا زمان خاصی نبوده و دامنه و گسترده‌ی آن زمان عدم دسترسی به حاکم معصوم را نیز فرامی‌گیرد، زیرا در هیچ زمانی بشر بی‌نیاز از قوانین الهی و مجریانی که منصوب از ناحیه او هستند نمی‌باشد، لذا در زمان غیبت نیز هر چند مجریان قوانین الهی معصوم نیستند ولی آشنایی و آگاهی لازم از مسائل و دستورات دینی را داشته و از عدالت و تقوا برخوردارند، بر این اساس در زمان غیبت امام معصوم (ع) همه حقایق و اصولی که در عصر قبل (عصر رسالت، امامت) وجود داشت، محفوظ است. در نظام اسلامی حاکمیت از آن دین و مکتب است نه از آن اشخاص، حتی اگر آن شخص پیامبر یا امام معصوم باشد، شخص فقیه نیز تابع شخصیت دینی خویش می‌باشد و چنین انسانی امین مکتب و متولی اجرای دین است و خود او نه تنها همراه مردم، بلکه پیشاپیش آنان موظف به اجرای فرامین فردی و اجتماعی دین می‌باشد.

از نظر وی ساختار حکومت اسلامی در عصر غیبت بر اساس ولایت فقیه استوار است، وی مشروعیت ولایت فقیه را به نصب از سوی خداوند می‌داند و معتقد است که همان گونه که مردم در جریان سمت افتاء و قضاء فقیه را انتخاب نمی‌کنند که وکیل آنانی باشد برای به دست آوردن فتوا یا برای استنباط احکام قضایی و اجرای آنها، مسأله ولایت نیز همانگونه می‌باشد و مردم او را وکیل خود برای حکومت نمی‌کنند بلکه طبق روایت مقبوله عمر بن حنظله امام (ع) می‌فرمایند (فارضوا به حکماً) یعنی شما به حکمیت چنین فقیه‌ی راضی باشید و عبارت فائى قد جعلته علیکم حاکماً نیز مربوط به حکومت و ولایت می‌باشد، بنابراین امامان معصوم سمت‌های سه‌گانه، افتاء، قضاء، و ولایت و حکومت را حق فقیه جامع‌الشرایط و وظیفه او قرار داده‌اند و نکته دیگر این است که این سمت‌های سه‌گانه، پیش از رجوع مردم نیز برای فقیه وجود دارد و با رجوع مردم، تحقق عملی و خارجی می‌یابند (همان: ۳۹۰-۲۵۷).

ایشان با استناد به نامه حضرت علی (ع) به مالک اشتر، مردم را در مقابل نظام، ستونی می‌داند که باید استوار بماند، این ستون (مردم) هر وزنی را می‌تواند تحمل کند چه اینکه در دوران ۸ ساله جنگ ایران و عراق سنگین‌ترین مسئولیت‌ها را همین ستون مردم تحمل کرد. وی درباره نقش مردم در حکومت اسلامی تأکید می‌نماید: حکومت اسلامی هیچگاه بدون خواست و اراده‌ی مردم محقق نمی‌شود و تفاوت اساسی

حکومت اسلامی با حکومت‌های جابر در همین است که حکومت اسلامی حکومتی مردمی است و بر پایه زور و جبر نیست بلکه بر اساس عشق و علاقه‌ی مردم به دین و حاکم اسلامی صورت می‌پذیرد. (همان: ۸۰).

از نظر وی مشروعیت حکومت از ناحیه خداوند است و مردم هیچ نقشی در مشروعیت بخشیدن به نظام اسلامی ندارند اما تحقق و فعلیت نظام اسلامی مرهون حضور و مشارکت مردمی است، در حکومت دینی مردم به معنای واقعی در سرنوشت خود نقش دارند و مقدرات خود را رقم می‌زنند، آنان می‌توانند با استفاده از حق تکوینی خود، بالاترین حقیقت که پیروی از دین و تعالیم الهی است و عالی‌ترین حقوق خود را که تدین و دین‌داری است در عرصه حکومت بپذیرند یا به کنار بگذارند. لذا حکومت دینی بدون حمایت مردم نه توان تشکیل دارد و نه توان استمرار (برگرفته از مقاله علی مجتبی‌زاده، محقق حوزه علمیه، پیرامون آرای سیاسی آیت الله جوادی آملی).

۷-۶ - آیت‌الله نوری همدانی و دیدگاه وی در خصوص نقش مردم در حکومت

اسلامی

وی ضمن ضروری خواندن تأسیس حکومت اسلامی به لحاظ اجرای مطلوب احکام اسلامی عنوان نموده است: اسلام خواسته طبق آیات قرآن یک ملت یک رنگ و دارای شخصیت اجتماعی به وجود بیاورد به صورتی که پیشینه آنها دینی و شرعی و اسلامی باشد به صورتی که اگر کسی از جوامع دیگر بین آنها آمد احساس کند که در بین آنها دین حضور دارد، وی می‌گوید، اسلام این وظیفه را به عهده خود مردم گذاشته است یعنی مردم مسئول هستند که با اراده و سعی و کوشش، جامعه و حکومتی بسازند که در واقع طراحی آن با خداوند متعال می‌باشد.

۷-۶-۱ - دیدگاه آیت‌الله نوری همدانی در مورد ولایت فقیه

دیدگاه وی در مورد ولایت فقیه دیدگاهی همانند حضرت امام خمینی (ره) می‌باشد وی در استدلال خود برای ولایت فقیه مقدمات چهارگانه‌ای را تبیین می‌نماید: ۱- از بزرگترین نیازمندی‌های جوامع انسانی وجود یک مدیر برای آن جامعه است والا شیرازه آن جامعه از هم می‌پاشد و حضرت علی (ع) هم در این باره فرموده‌اند: (لابد للناس من امیر) یعنی مردم حتماً باید امیر داشته باشند. ۲- از آنجا که دین اسلام کامل‌ترین ادیان است یقیناً نیاز بسیار ضروری بشر را نیز فراموش نکرده و به آن پرداخته است.

همانطور که پیامبر(ص) نیز متولی امور سیاسی و قضایی اداره جامعه بودند و پس از خود حضرت علی(ع) و ائمه را برای این امر منصب نمودند، ۳- روایات بسیار زیادی نیز از ائمه(ع) برای بیان ضرورت وجود حاکم در جامعه آمده است (از جمله در خطبه ۱۳۱ و ۲۰۷ نهج البلاغه). ۴- روایات بسیاری به طور واضح و روشن دلالت دارند بر اینکه ولایت برای فقیه عادل ثابت است از جمله اینکه «فقها پناهگاه اسلام هستند و وارثان پیامبرانند و جانشین رسول اله هستند و شأن آنها شأن انبیاء بنی اسرائیل است و بهترین مخلوقات بعد از ائمه اطهار(ع) هستند و مانند اینها، وی در پایان نتیجه می‌گیرد با توجه به این مقدمات چهارگانه بحث وجود حق ولایت مطلقه و در تمام شئون اجتماعی برای فقیه عادل از امور بدیهی است که حتی احتیاج به استدلال (خاص) هم ندارد و با اندک التفاوتی ضرورت آن روشن می‌گردد، در واقع بحث ولایت فقیه یک بحث عقلی است که روایات ائمه و پیامبر(ص) نیز آن را تأیید می‌کند (نوری همدانی، ۱۳۷۶: ۱۳۸ - ۱۲۸).

۷-۷- دیدگاه آیت الله جعفر سبحانی در مورد حکومت و نقش مردم در آن

وی معتقد است شیوه‌ی حکومت اسلامی در عصر غیبت تنصیصی است، اما نه تنصیص بر نام و شخص حاکم بلکه تنصیص بر صفات و خصوصیات او که امت اسلامی باید فرد واجد شرایط آن را برگزیند، وی اذعان می‌نماید: سیستم حکومتی اسلام در عصر غیبت آینده‌ای از حکومت الهی و مردمی است. الهی است از این نظر که اوصاف حاکم اسلامی در تعالیم اسلام بیان شده است و مردمی است از نظر اینکه انتخاب او طبق ضوابط شرعی در دست مردم است (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۶۸) و به عبارت دیگر بر این باور است که حکومت در زمان عدم امکان دسترسی به امام ترکیبی از حاکمیت الهی و سیادت مردم می‌باشد، بنابراین ایشان مشروعیت حکومت اسلامی در عصر غیبت را الهی- مردمی می‌داند و پذیرش مردم را به عنوان یک پایه از پایه‌های مشروعیت حکومت اسلامی و ولایت فقیه می‌داند و معتقد است که عناصر پدیدآورنده‌ی حکومت اسلامی، ولایت فقیه و پذیرش مردم است (همان: ۱۷۰).

وی همچنین عنوان می‌نماید: «حکومت ولایت فقیه، حکومت دموکراسی مکتبی است که اساس آن را آراء مردم تشکیل می‌دهد اما نه به هر صورت و بدون قید و شرط، بلکه در چهارچوب قوانین اسلامی یعنی مردم حق رأی دارند و می‌توانند انتخاب بشوند و انتخاب نکنند، اما با در نظر گرفتن مقررات مکتبی، طبیعی است در این نوع دموکراسی هر کسی را نمی‌توان انتخاب کرد و حکومت را به او سپرد، به عبارت دیگر دموکراسی مکتبی یعنی در عین احترام به آراء ملت و مردم در گزینش ارکان حکومت، مکتبی

بودن و ضابطه‌دار بودن آن لازم و ضروری است و برای احراز این عنصر تنفیذ و نظارت او در قوای سه‌گانه لازم است» (همان: ۲۲۳).

۷-۸- نقش مردم در حکومت از منظر آیت الله مصباح یزدی

آیت الله مصباح یزدی معتقد است نقش مردم در حکومت در دو جنبه قابل بررسی است: یکی در مشروعیت بخشیدن به حکومت اسلامی و دیگری در عینیت بخشیدن به آن. به اتفاق نظر مسلمانان مشروعیت حکومت رسول الله از سوی خدای متعال بوده است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرمود و رای و نظر مردم هیچ نقشی در مشروعیت حکومت آن حضرت نداشت. ولی در تحقق حکومت پیامبر نقش اساسی از آن مردم بوده؛ یعنی آن حضرت با یک نیروی قهری حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرد، بلکه خود مسلمانان از جان و دل با پیامبر بیعت کرده، با رغبت حکومت نبوی را پذیرا شدند. کمک‌های بی دریغ مردم بوده که باعث تحکیم پایه‌های حکومت پیامبر گشت (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۰). در زمان غیبت مشروعیت حکومت از سوی خداست نه از سوی آرای مردم. نقش مردم در زمان غیبت فقط عینیت بخشیدن به حکومت است، نه مشروعیت بخشیدن به آن. برخی خواسته‌اند نقش مردم در حکومت اسلامی - در زمان غیبت - را پررنگ‌تر کنند؛ از این رو گفته‌اند آنچه از سوی خدا توسط امامان معصوم به فقها واگذار شده، ولایت عامه است؛ یعنی نصب فقها همانند نصب معصومان برای حکومت و ولایت نیست به او باید از آرای مردم کمک گرفت؛ پس اصل مشروعیت از خداست، ولی تعیین فقیه برای حاکمیت به دست مردم است. این نقش افزون بر نقشی است که مردم در عینیت بخشیدن به حکومت فقیه دارند.

وی معتقد است که در زمان غیبت حکومت فقیه مشروعیتی تلفیقی دارد، بدین معنا که مشروعیت ولایت فقیه به نصب الهی و نیز رای مردم است و به تعبیر دیگر، رای مردم همراه با نصب الهی جزء تعیین‌کننده برای مشروعیت حکومت فقیه است و یا اینکه مقصود این است که عامل اصلی مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت، نصب الهی است ولی خداوند شرط کرده است تا آرای مردم نباشد فقیه حق حاکمیت ندارد، یعنی رای مردم شرط مشروعیت حکومت فقیه است نه جزء دخیل در آن، به صورت فقیه در زمان غیبت حق ولایت دارد این حق با موافقت مردم تحقق عینی می‌یابد، افزون بر این لازم می‌آید که در صورت عدم موافقت مردم، جامعه اسلامی بدون حکومت مشروع باشد. آرای مثبت و موافق مردم عامل تحقق حاکمیت دینی است، یعنی اگر مردم موافق نباشند، حاکمیت دینی برقرار نمی‌گردد.

وی در تبیین و معنای مورد قبول از دموکراسی در اسلام عنوان می کند که اگر منظور از دموکراسی این باشد که مردم در چارچوب احکام الهی و قوانین شرعی در سرنوشت خود موثر باشند، چنین تغییری با این مخالفت ندارد، در قانون اساسی این معنا به روشنی تایید شده و مقصوم امام خمینی که فرمودند: «میزان رای مردم است»، بدون تردید همین بوده است، نه آنکه هر چه مردم خواستند حتی اگر مخالف حکم خدا باشد ارزش و اعتبار دارد، میزان، رای مردم است تا زمانی که از قوانین الهی خارج نشود و با مبانی شرع مخالفتی نداشته باشد، در غیر این صورت، رای مردم ارزشی ندارد (همان: ۴۱-۲۰).

۷ - ۹ - دیدگاه‌های آیت الله مهدی حائری یزدی در مورد مبانی مشروعیت

حکومت (شیعی)

مهدی حائری یزدی (۱۳۰۲ ش - ۱۳۷۸ ش) فیلسوف و فقیه شیعه و فرزند شیخ عبدالکریم حائری یزدی است که مشهورترین اثر وی در حوزه سیاست «حکمت و حکومت» نام دارد، وی نظریه سیاسی خود یعنی «وکالت مالکان شخصی مشاع» را بیان می کند و در این کتاب با نقدی درون دینی بر حکومت دینی و نظریه ولایت سیاسی فقیه از نظریه وکالی بودن حکومت و مشروعیت دمکراتیک دولت جانبداری می کند. بر اساس نظریه حائری افراد جامعه نسبت به کشور خود نوعی مالکیت شخصی مشاع دارند و اداره آن را به وکالت از خود به شخص حاکم واگذار کرده اند، وی با استناد به ارسطو، حکومت را نماد هر جامعه دانسته و معتقد است که حکومت متناسب با جامعه شکل می گیرد. در این دیدگاه، نحوه ارتباط افراد با جامعه همانند مالکیت شخصی در ملک مشاع است که همه به نحو مساوی و مشترک در آن سهم اند. سپردن حاکمیت به شخص یا گروه خاص نیز توسط مردم انجام می شود، به این ترتیب، در نظر حائری حکومت از مقوله وکالت است نه ولایت (حائری یزدی، ۱۹۹۴: ۱۷۸-۱۷۷).

از نظر حائری، با توجه به قانون انسانی و اسلامی «الناس مسلطون علی اموالهم» انسان ها بدون هیچ نیازی به گردهم آیی و قرارداد جمعی و تنها به خاطر اعمال حق مالکیت و حاکمیت، بر اموال شخصی مشاع خود حق انتخاب نماینده یا هیأت نمایندگی برای اداره حکومت را دارند (حائری، ۱۹۹۵: ۱۰۸). بر اساس نظریه "وکالت مالکان شخصی مشاع" مورد نظر حائری، حکومت یک نوع مأموریت و وکالت از سوی شهروندان است و چون ماهیت وکالت، یک قرارداد و عقد است که هیچ گونه الزامی را برای موکل یا موکلین به وجود نمی آورد، لذا هرگاه که موکلین بخواهند، می توانند وکیل خود را

از وکالت عزل کرده و شخص دیگری را به جای او انتخاب و منصوب کنند. در مورد نظریه وکالت دولت از سوی شهروندان باید توجه داشت که مفهوم وکالت در برابر مفهوم ولایت قرار می گیرد. در واقع در تمام نظریه های دولت در فقه شیعه که مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه قرار دارد ولایت بر مردم مهم ترین نحوه رابطه حاکم دینی و مردم است؛ اما رابطه حاکم دینی و مردم در کلیه نظریه های مبتنی بر مشروعیت الهی - مردمی وکالت است؛ یعنی زمامدار دینی وکیل مردم و نماینده ایشان در انجام خدمات عمومی است (همان: ۱۵۰).

در واقع حائری یزدی تلاش می کند مانند اندیشمندان قرون هجدهم و نوزدهم حق حاکمیت مردم و تعیین سرنوشت سیاسی آن ها به دست خودشان را اثبات کند، البته نباید فراموش کرد که حائری علاوه بر روسو، از اندیشه ها و آثار سایر فلاسفه و اندیشمندان غربی پس از وی نیز استفاده کرده و بعضاً به آثار آن ها خصوصاً کانت و هگل استناد می کند وی با ارائه نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع، منشا مشروعیت حکومت را مردم عنوان می کند و طبق این نظریه حاکم وکیل مردم می شود و عزل و نصب و اختیارات حاکم منوط به آرا و نظرات شهروندان آن جامعه، تابع همان قراردادی است که بین مردم و رهبر ایجاد شده است. وی منبع اصلی مشروعیت حکومت را مردم میدانند و لذا دین و منابع دینی نمی توانند منشا مشروعیت به حساب آیند؛ لذا با تئوری ولایت فقیه مخالفت می نماید (برگرفته از: فصل نامه سیاست، سال سوم، شماره نه، ۱۳۹۵).

حائری یزدی همچنین در رابطه با رأی و بیعت استدلال می کند: «همانگونه که مشاهده کردیم همین مقام رهبری اجتماعی و سیاسی و اخلاقی که پیامبر(ص) به خاطر تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است، همانگونه که از آیه مبارکه "لقد رضی الله ان المومنین اذ یبایعونک تحت الشجره" (فتح/۱۸) استفاده می شود، چنان نیست که این رهبری سیاسی پیامبر بخشی از مأموریت و رسالت ایشان شمرده شود (موسویان، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

وی همچنین در رابطه با بیعت و انتخاب اذعان می نماید: «به هر حال چه بیعت را منشأ مشروعیت بدانیم و چه موجب مقبولیت، حاکمی موفق خواهد بود که مردم با میل و رغبت و اراده او را پذیرفته و با او بیعت کرده باشند و او از همه ابزارهای مشروعیت در بین مردم استفاده کند تا با قدرت بیشتری بتواند به اهداف الهی خود دست یابد، پیامبر(ص) و علی(ع) اگر منصوب هم بوده اند از طرق شناخته شده دستیابی به قدرت در میان مردم (یعنی بیعت و مشورت) نیز استفاده می کردند و حکومت آنان صرف نظر از

نصب، به راستی یک حکومت مردمی برخاسته از خواسته‌ی مردم بوده است و آنان هرگز به دلیل نصب چیزی را بر جامعه تحمیل نکرده اند (همان: ۱۴۵).

۸- دیدگاه‌های روشنفکران دینی معاصر پیرامون حکومت و نقش مردم در آن

۸ - ۱- دیدگاه محمد مجتهد شبستری پیرامون حکومت و مشروعیت حکومت و

نقش مردم در آن

محمد مجتهد شبستری که در گفت‌وگوهای روشنفکری دینی چهره‌ای برجسته به شمار می‌آید، نگاه متمایزی به دین و به تبع آن در مفاهیم سیاسی دارد و راه حلی متفاوت ارائه می‌کند، این گفت‌وگوها به اسلام اعتقاد دارد و دیندار قلمداد می‌شود، ولی با رویکردی فیلسوفانه و معرفت‌شناسانه به بازنگری انتقادی در متون و تفاسیر اسلامی می‌نگرد. ویژگی مهم و برجسته گفت‌وگوهای روشنفکری دینی جدایی دین از سیاست می‌باشد. نشانه‌های این گفت‌وگوها را که حول دال مرکزی "جمهوری" مفصل بندی شدند عبارتند از "مردم"، "قانون"، و "آزادی" پس از پیروزی انقلاب اسلامی و با آغاز تاسیس نظام جمهوری اسلامی، اختلافات میان این دو گفت‌وگوها در عرصه‌های مختلف در سال‌های پس از انقلاب اسلامی تبلور یافت و اوج این اختلاف نگرش‌ها در تدوین قانون اساسی بود. بتدریج تفاوت‌های این دو گفت‌وگوها در سطح جامعه نمایان گردید و تحولات سیاسی و اجتماعی دوران پس از انقلاب را تحت تاثیر قرار داد، وی بر حداقلی بودن دین باور داشته و شکل حکومت را بر عهده مردم می‌داند و قائل به سکوت دین در امر نوع حکومت است وی و روشنفکران دینی با قرار دادن شریعت در ذیل تفاسیر عقلانی و قرار دادن عقل در جایگاهی برتر، اسلام سکولار را پایه ریزی می‌کند (ترابی، ۱۳۹۵: ۷۱ - ۷۰).

مجتهد شبستری اسلام را ذاتاً غیر سیاسی می‌داند و غیر سیاسی بودن اسلام را به مفهوم عدم تعیین نوع خاصی از حکومت تلقی می‌کند و معتقد است که این مسئله منافاتی با تأکید بر ارزشهای سیاسی و اجتماعی خاصی ندارد. وی با تفکیک ارزش‌ها از ساختار و شکل حکومت‌ها، بر این باور است که در کتاب و سنت، تنها اصول ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان شده است نه شکل‌های آن. آن‌چه از مسائل شکلی حکومت در کتاب و سنت وارد شده، مربوط به شرایط ویژه در اسلام است. طبق دیدگاه وی، مسلمانان موظفند در همه پیچ و خم‌های تحولات مادی و معنوی،

اصول ارزشی مربوط به حکومت را حفظ کنند، ولی موظف نیستند شکل های خاصی از حکومت را حفظ کنند. بدین ترتیب، چنین دیدگاهی به معنی انکار ابتدای حکومت و زندگی سیاسی بر شریعت اسلامی و پذیرش ابتدای آن بر ارزش های دینی است، به باور شبستری، شریعت شامل قواعد و قوانین و بایدها و نبایدها است و در آن قوانین و ساختارهای زندگی سیاسی وجود ندارد. به عبارت دیگر در این نظریه، ساختار سازی مبتنی بر عقل بشری است (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۱۹).

وی بر این باور است که خداوند انسان را بر سرنوشت خود حاکم کرده است و دلیل آن را اینگونه بیان می کند که خداوند انسان را آزاد و توانا آفریده است. لذا شبستری حکومت را امری بشری

می داند نه الهی و فوق بشری به نظر وی، تنظیم زندگی سیاسی و شکل گیری حکومت بر اساس تکامل عقلانی بشر صورت می گیرد و در هر دوران، متناسب با شرایط زمانی و مکانی، نوع خاصی از حکومت و نظم سیاسی شکل می گیرد. در نتیجه این نوع نظام حکومتی محصول فکر و اندیشه خود مسلمانان به تعبیری دیگر در اسلام است و عین شریعت نیست (شبستری، ۱۳۸۱: ۶۵) شکل ثابت یا نوع خاصی از حکومت توصیه نشده و از کتاب و سنت نمی توان نظام سیاسی خاصی را بیرون کشید، بلکه خداوند یک سلسله اصول ارزشی را به شکل کلی بیان داشته اند که نظام سیاسی نباید مغایر یا ناسازگار با آن اصول باشد.

بنابراین حکومت دینی بشری است، و این بدین معناست که الگوی حکومت دینی در عصر غیبت معصوم (ع) (تعبدی، توصیفی و تأسیسی نیست و بر اساس عقل جمعی مسلمانان و تجربه بشری تعیین می شود (شبستری، ۱۳۷۹: ۹۰ - ۶۴) بدین ترتیب، مجتهد شبستری با این نگاه خاصی که به خدای ارزشگذار و انسان موجود در جامعه دارد، انتخاب و تعیین بسیاری از مسائل را در حیطه اختیارات انسان می داند، حتی در رابطه با ارسال انبیا و حکومت انبیا بر این باور است که انبیا پیام خداوند را آورده اند و حق حکومت اختصاصی برای انبیا وجود نداشته است و لذا نقش انبیا در طول تاریخ انسان، نقش یک پیام آور بوده است نه نقش یک حکومت کننده.

وی می گوید در جامعه ای که دولت متولی تفسیر و اداره دین و یا حتی متولی احکام و قوانین دینی شود، مردم سالاری ناممکن می شود، زیرا قداست دین باعث قداست بخشیدن به قدرت و دولت می گردد و تقدیس قدرت و دولت مانع از نقد آنها می گردد، از دیدگاه مجتهد شبستری، حکومت و حاکمیت سیاسی یک حق ویژه برای رده ای خاص نیست، بلکه حق خود مردم است و عموم مردم

مختار هستند بر اساس عقل و تجربه بشری و متناسب با واقعیات اجتماعی و فرهنگی هر عصر، شکل و چارچوب مورد نظر خود را طراحی نمایند، زیرا نه در اسلام و نه در هیچ دین الهی دیگری، هیچ نوع چارچوب کلی برای حکومت معین نشده است، بلکه حکومت و حاکمیت مانند هر یک از امور دنیوی دیگر حق مردم بوده و در اختیار آن‌ها می‌باشد (پیشین، شبستری: ۳۰۰).

۸-۲ دیدگاه عبدالکریم سروش پیرامون حکومت در عصر حاضر و نقش مردم در

آن

تقدس زادینی از حکومت دینی یکی از اصول ایدئولوژی سروش بود، موضع مشروعیت دولت‌ها در اندیشه سروش به طور کلی متأثر از نظریه‌ی ماکس وبر بود. وبر مشروعیت سیاسی حکومت‌ها را به سه نوع مشروعیت کاریزماتیک، سنتی و قانون (مدرن) تقسیم می‌کرد. وی به پیروی از این تقسیم بندی و در تعیین مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی، دوران امام خمینی (ره) را که دوران تأسیس حکومت بود به دلیل جاذبه‌های کاریزماتیک و شخصیت فرهمند ایشان دارای مشروعیت سیاسی از نوع کاریزماتیک می‌دانست و دوران نهادینه شدن حکومت جمهوری اسلامی را که مبتنی بر باورهای فقهی - کلامی شیعه بود و نشان از سنت‌های دیرینه‌ی تاریخ اعتقادی ایرانیان داشت دارای مشروعیت سنتی می‌شمرد و می‌گوید که دوران اندیشه‌ی ولایت فقیه که مبتنی است بر ولایت ائمه‌ی شیعه از طریق فقها سپری شده و حکومت‌ها نباید مشروعیت خود را از این اعتقادات دینی و کلامی بگیرند، نباید بگوییم جمهوری اسلامی مشروعیت دارد چون فقیهی جامع الشرایط که نیابت عام از امام زمان دارد بر رأس آن حکومت می‌کند، بگوییم حاکمیت از آن خداست و این حق از طریق پیامبران و معصومین به نایبان عام واگذار شده است، این تلقی از مشروعیت سیاسی، سنتی است و باید جای خود را به یک مشروعیت سیاسی مدرن بدهد؛ به نظر آن‌ها مشروعیت سیاسی باید دو رکن دموکراسی و کارآمدی استوار باشد. در واقع این مباحث، نوعی با فلسفه حقوق مباحث نظری، حقوق اساسی و حقوق بشر غربی پیوند می‌خورد (حسینی: ۱۳۹۵).

نکته مهمی که از مباحث سروش به دست می‌آید این است که دموکراسی تنها و تنها بر این مبنا تعریف می‌شود که مردم در قانون اساسی منشأ قدرت معرفی می‌شود و هیچ نامی از خدا و موجودی الهی به میان نمی‌آید، تحلیل گفتمانی دال مردم نیز مبتنی بر این نکته است که دموکراسی باید سکولاریستی باشد اگر نه خود مردم موضوعیت ندارند، لفظ مردم برای آن استفاده می‌شود که

ما را از مفاهیم دینی و مذهبی دور سازد؛ لذا به متن و توده ای جامعه اشاره ندارد، دال مردم بر این نکته دلالت دارد که حکومت دموکراتیک نمی تواند برآرد و فلسفه های کلامی، مذهبی استوار باشد و نمی تواند مردم منشأ قدرت را به خداوند، پیامبران و دیگر شخصیت های دینی نسبت دهد، مردم در این جا به صراحت به سکولاریسم، دنیوی شدن و برکندن از آسمان دلالت دارد، بر همین اساس است که این ایدئولوژی اصولاً به متن مردم و توده ها توجه ندارد و در فرآیند تحولات خود به گرایش های الیتسی «نخبه گرایی» منتهی می شود. (سروش، ۱۳۷۴: ۶).

در نظر وی، حکومت امری ذاتاً غیر دینی است که به تبع جامعه، دینی می شود، یعنی چون مردم دیندارند حکومت دینی می شود نه این که چون حکومت دینی است مردم را دیندار میکند (سروش، ۱۳۷۶: ۲۰۸).

حکومت مطلوب مورد نظر سروش برگرفته از مبانی نظری مدرنیته است. حکومت دینی مورد نظر سروش، حکومتی است پلورال، سکولار، لیبرال و منطبق با حقوق بشر مدرن غربی و تحقق بخش آن است. اندیشه سیاسی سروش نشانگر آن است که وی در پی تقدس زدایی از حکومت دینی و منشأ الهی قدرت است و استخراج قوانین جاری در جامعه از دستگاه فقهی را نادرست می شمرد و در پی آن است که مشروعیت سیاسی مدرن را جایگزین مشروعیت سیاسی دینی کند، وی هم چنین معتقد است جوهر حکومت دینی با دموکراسی سازگاری ندارد؛ لذا وی مردم سالاری دینی را ترکیبی نامتجانس و پارادوکسیکال می داند، از دیدگاه سروش حکومتی مشروع است که بازتاب رای اکثریت مردم باشد.

وی معتقد است که تئوری ولایت فقیه، عین استبداد دینی است، با این تئوری اصولاً نمی توان نظم دموکراتیک به وجود آورد، حتی هیچ کس نمی تواند در ذیل تئوری ولایت فقیه، عدالت بورد چون همان گونه که فیلسوفان قدیمی گفته اند، قدرت مطلقه فساد مطلق می آورد. پارساترین فرد هم اگر در رأس جامعه با قدرت غیرپاسخگو قرار گیرد بعد از چند سال از عدالت فاصله خواهد گرفت، لذا تئوری ولایت فقیه آیت الله خمینی از همان آغاز یک تئوری غیر اخلاقی بود ولی در عمل هم خوشبختانه ماهیت خودش را نشان داد و اکنون بیش از گذشته با تجربه تلخ جمهوری اسلامی مشخص شده که تئوری ولایت فقیه، تئوری عدالت ورزانه ای نبوده و نیست. اگر چیزی باید قربانی شود آن قدرت مطلقه و اختیارات مطلقه فقیه است، اگر این سایه شوم از سر ایران برداشته شود و آفتاب عدالت بتابد مردم ایران میتوانند رنگ آزادی و عدالت را ببینند. (وبگاه جرس: بهمن ماه ۱۳۸۸).

سروش درباره نقش فتوا در حکومت دموکراتیک، اذعان داشته است که باید به سویی برویم که در آن نتوان با فتوای هیچ مفتی ای کسی را نصب کرد یا کسی را عزل کرد. تمام نکته همین است که در یک نظام دموکراتیک اساساً این بساط باید جمع شود، ما قانون داریم و قانون داریم و همین (سروش: گاهی چراغ دین دود می زند، وبگاه بی بی سی فارسی، ۱۳۸۸). به اعتقاد او حکومت اسلامی در تئوری خیلی خوب است اما در عمل ناشدنی است. او گفته است که با قدرت نمی توانید ایمان بسازید مشکل این است که شما با قدرت می توانید خیلی چیزهای دیگر بسازید اما با قدرت نمی توانید ایمان بسازید (همان: تیر ۱۳۸۸) وی معتقد است انقلاب اسلامی، انقلابی بی تئوری بود با این توضیح که "با انقلاب به جای دیکتاتوری پادشاهی یک دیکتاتوری مذهبی به پا کردیم" (وبگاه بی بی سی فارسی، اسفند ۱۳۸۸).

۸-۳- محسن کدیور و دیدگاه های وی در خصوص حکومت و نقش مردم در آن

وی در رابطه با حکومت در عصر حاضر از منظر فقهی و سیاسی خود معتقد است: «نظریه های متعددی درباره دولت، زمامداری و اداره امور جامعه از سوی فقیهان شیعه به ویژه فقه های متأخر مطرح گردیده است، تعدد این نظریه ها نشان می دهد که در باب دولت هیچ نظریه ای ضروری دین و مذهب یا ضروری فقه محسوب نمی شود، به نحوی که انکارش مستوجب عقوبت باشد، حتی نظریه متفق علیه فقیهان در دست نیست اعتقاد به برابری انسان ها در تمامی شئون یا بعضی شئون با اندیشه ولایت شرعی در تضاد است، لازمه غیر قابل انفکاک ولایت فقهی، محجوریت است، مولی علیهم (افراد تحت ولایت) کسانی هستند که در حوزه ولایت شرعا ناتوان از تصدی امور خود، فاقد اهلیت تدبیر و به نحوی از انحاء قرار نمی گیرند، ولایت شرعی فقیه بر مردم فاقد مستند معتبر عقلی و نقلی (کتاب، سنت و اجماع) است، لذا مورد تحت اصل عدم ولایت باقی می ماند، یعنی فقیهان ولایت شرعی بر مردم ندارند، به عبارت دیگر حکومت ولایی فاقد دلیل موجه دینی است» (کدیور، ۱۳۷۸: ۳۰ - ۲۰).

وی معتقد است ولایت فقیه مطلقاً با مردم سالاری ناسازگار است، ثانیاً این ناسازگاری ذاتی است و با اصطلاحات جزئی رفع شدنی نیست از این رو مردم سالاری اسلامی با فرض پذیرش ولایت فقیه هم متناقض است، ثالثاً جامعه اسلامی با شیوه ی دموکراتیک اداره شدنی است (کدیور، ۱۳۷۸: ۶۴). وی با انتقاد از نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه معتقد است که این نظریه با مردم سالاری متعارض است یعنی یکه سالاری دینی یا در خوشبختانه ترین قرائت، نوعی اشراف سالاری دینی است، در واقع چنین ادعا

شده است که ولی فقیه به عنوان نماینده و جانشین خدا در زمین بوده و مقام غیر مسئول، دائمی، نظارت پذیر، مقدس و با اختیارات مطلقه است، به بیان دیگر این نظریه، نظریه «فقیه سالاری» است که با مردم سالاری تفاوت جوهری دارد.

محسن کدیور در رابطه با حکومت و مردم نیز اذعان داشته است: در تقسیم بندی حکومت، حکومت یک فرد نخبه و یا یک فرد فقیه بر جامعه به نام مشروعیت سنتی تعریف می شود، هنگامی که رهبری از نیروی اجتماعی برخوردار شود که مردم مریدانه از او اطاعت کنند حکومت مشروعیت کاریزماتیک دارد، در جوامع امروزی مردم به این نتیجه می رسند که بهترین شکل اداره جامعه قرارداد اجتماعی است که این گونه حکومت مشروعیت قانونی یا عقلانی دارد. وی دو دیدگاه در رابطه با مشروعیت حکومت پرداخته و اذعان داشته است: ۱- مشروعیت سیاسی به معنای آن است که اعتبار امر حکومت و شهروندان در اختیار خداوند است و مردم هیچ دخالتی در این امر ندارد و حتی رأی مردم در آن نیز در نظر گرفته نمی شود که این نوع از مشروعیت، مشروعیت بلا مانع الهی نامیده می شود که فقها باید ضوابط یک حاکمیت را از درون متون دینی استخراج و به مردم ارائه نمایند به این معنی که خداوند اختیار مردم را در حوزه عمومی به فقهای عادل سپرده است و آنان به نیابت از معصوم اداره امور عمومی را بر عهده دارند که مهمترین وظیفه مردم در این گونه از حکومت ها، اطاعت از فقهای عادل است که در این راستا مردم با پذیرش و اطاعت خود، حکومت دینی را فعلیت می بخشند و با بیان مقبولیت خود در این زمینه به دین خدا کمک می کنند. ۲- از نظر این دیدگاه حکومتی مشروع است که ضوابط دینی را مراعات نماید که این دیدگاه از این جهت با دیدگاه فوق شباهت دارد، که علاوه بر این، رعایت ضوابط دینی باید مورد رضایت اکثریت مردم جامعه نیز باشد، در صورتی که رضایت شهروندان حاصل نشود، حکومت مشروعیت نمی یابد یعنی اگر رضایت مردم داخل مشروعیت در نظر گرفته نشود از تغلب سر در می آورد و در ادامه تأکید می کند که حکومتی مشروع است که برای اجرای اوامر خود به زور محتاج نباشد و افرادی که پشتوانه مردمی ندارند، هر چند که با اکثریت آراء به حکومت رسیده باشند برای ادامه حکومت خود چاره ای جز سرکوب و ارباب و توسل به خشونت ندارند (برگرفته از: خبرگزاری دانشجویان ایران، ایسنا، ۱۳۸۰).

نتیجه گیری:

بررسی رویکرد فقه سیاسی شیعه در دوره ی معاصر نشان دهنده آن است که اکثر فقهای دوره ی معاصر معتقد به تشکیل حکومت در عصر غیبت می باشند، اما آنها طبق مشی اصولی و اجتهادی خود و با توجه به عنصر عقل و تحولات و مقتضیات زمان و مکان، دیدگاه های یکسانی در این خصوص ندارند، زیرا هر کدام از این فقها براساس مقتضیات زمانی از زاویه ای به موضوع نگاه کرده اند که دیگری بدان توجه نداشته است، نایینی و فقهای عصر مشروطه و پهلوی از نگاه مطالبه مردم از حکومت و امام خمینی و فقهای عصر انقلاب از زاویه مطالبه حکومت از مردم مسأله را تبیین کرده است. حال در دوره مشروطه، مشارکت مردم در سیاست با توجه نظری نظام مشروطه به عنوان ابزاری برای محدود کردن قدرت پادشاهی به کار رفت که فقهای مثل آخوند خراسانی و مازندرانی و نائینی با استفاده از رهیافت اصولی و استنباطات فقهی، با استناد به متون دینی، حضور مردم را در تعیین سرنوشت خود فراهم ساختند.

در همین راستا نظریه مشروطه شیعه اولین نظریه ای است که در حوزه ی تمدن شیعی - ایرانی به نوعی مردم سالاری دینی در دوره ی غیبت می اندیشید و به نوعی دموکراسی شیعی رسید، اما اجرایی شدن همه آرمانهای آن به طور مطلوب، با مشکلات و مسائل بنیادینی مواجه گردید که در این خصوص دو دلیل فقهی - سیاسی برای آن از سایر جوانب و عوامل مهمتر شمرده شده که عبارتند از: ۱- ساختار نا استوار قانون اساسی ۲- زمینه سنتی فقه. که این عوامل به مرور زمان، زمینه های ظهور رادیکالیسم شیعی را حدود نیم قرن فراهم ساخت که البته در این زمینه عوامل داخلی و خارجی نقش فراوانی ایفا نمودند که در حوزه داخلی، به سلطنت رسیدن محمد علی شاه - که مخالف سرسخت مشروطه بود -، وضع نابسامان اقتصادی ایران بعد از انقلاب مشروطه و منازعات فکری، سیاسی و عقیدتی جریانات فکری دخیل در شکل گیری مشروطه نقش داشته و در حوزه خارجی نیز، دخالت های مستقیم کشورهای انگلستان و روسیه در روند آن بر اساس منافع خود و حضور غرب زدگان در صفوف مشروطه خواهان که از سوی دولتهای روس و انگلیس حمایت جدی داشتند در بین مردم نیز اختلاف افکنی کرده و در ناکامی و انحراف مشروطه نقش آفرینی نمودند.

اما مدتی پس از ناکامی اندیشه مشروطه خواهی، فقهای شیعی ضمن عدم فراموشی مولفه های اساسی آن در عصر پهلوی به اجرایی شدن قانون اساسی از سوی حکومت وقت (پهلوی) نیز تأکید نمودند که این تأکیدات به دلایلی که در فوق هم اشاره گردید عملیاتی نگردید اما در دوره ی معاصر گفتمان امام خمینی (ره) و فقهای همسو و بعضاً مخالف وی آشکارا اسلام شیعی را با مفاهیم اساسی دموکراسی های

مدرن همنشین کرده است. این همنشینی چنان محکم و استوار است که علاوه بر توصیه های شفاهی و مکتوب وی، به عنوان سند حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز ثبت گردیده است و از اصول تغییرناپذیر محسوب می شود.

اما ماسوای موارد یاد شده، مشروعیت حکومت در دوره های مختلف اسلامی و به ویژه در دوره ی جمهوری اسلامی نیز توسط فقهای همین عصر مورد بررسی قرار گرفته است به این معنا که در این دوره عنوان نظام از سویی به اسلام و از سوی دیگر به جمهور مردم مربوط است و در جمهوری اسلامی به قدرت رسیدن حاکم به دو منشأ منوط گردیده: اولاً واجد شرایط دینی باشد یعنی مجتهد عادل و آگاه به مسائل روز باشد، ثانیاً فرآیند انتخاب وی از طریق مردم و خبرگان رعایت شود و با توجه به اینکه مشروعیت در اندیشه اسلامی تنها از جانب خداوند است و بر اساس اذن الهی، پیامبر (ص) و اوصیای او اذن حکومت دارند و در دوره ی غیبت این مسئولیت بر عهده فقهای واجد شرایط است، اما این مشروعیت به منشأ دیگری تحت عنوان مقبولیت یا خواست مردمی نیازمند است و بر اساس میثاق امضا شده در قانون اساسی و اقدام بر اساس اصول آن، رای مردم موجد و زمینه ساز این مشروعیت می باشد، یعنی علاوه بر مشروعیت الهی به رای مردم نیز به عنوان مشروعیت مردمی (حقانیت مردم در تعیین سرنوشت خود) نیاز است و بدون هر کدام، مشروعیت حکومت نیز ناتمام خواهد بود. بر همین اساس صاحبان و قائلان نظریه های انتصاب و انتخاب در این موضوع اشتراک دارند که عدم پذیرش حکومت اسلامی توسط مردم منجر به عدم تشکیل حکومت می شود.

فقهای دوره جمهوری اسلامی نیز از جوانب مختلف به بررسی حکومت و مشروعیت آن در دوره های مختلف و به ویژه دوره جمهوری اسلامی پرداخته اند و معتقدند با توجه به اینکه تشکیل حکومت در دوره غیبت نیز مقدمه ای برای اجرای احکام اسلامی می باشد و مشارکت سیاسی مردم نیز نقش اساسی در عینیت بخشیدن به این موضوع بوده و یکی از ارکان تشکیل حکومت اسلامی محسوب می گردد، لذا واجب بودن حمایت تمامی مردم - مسلمانان - از این مقوله را در دوره ی حاضر طبق مختصات اسلامی (بیعت، شورا، انتخابات) و به ویژه عنصر انتخابات را در تعیین سرنوشت خود در قالب مولفه های دینی به صراحت اثبات و اعلام نموده اند.

فهرست منابع و مآخذ:

الف) کتاب ها

- ۱- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴)، **مبانی سیاست**، تهران، توس.
- ۲- احمدی، بابک (۱۳۷۲)، **ساختار و تأویل متن**، تهران، نشر مرکز.
- ۳- احمدی، مجتبی (۱۳۸۸)، **چشم و چراغ مرجعیت**، قم، بوستان کتاب قم.
- ۴- ارسطا، محمد جواد (۱۳۹۴)، **نگاه به مبانی تحلیل نظامی جمهوری اسلامی ایران**، قم، بوستان کتاب.
- ۵- اسکینر، کوئنتین (۱۳۷۲)، **ماکیاولی**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- ۶- _____ (۱۳۹۳)، **بینش های علم سیاست**، مترجم: فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.
- ۷- اسماعیلی، محسن (۱۳۸۴)، **مشارکت عمومی حاکمیت ملی و نظارت همگانی در فقه سیاسی**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- اکبری، کمال (۱۳۸۵)، **رابطه مشروعیت و مشارکت سیاسی**، تهران، نشر معارف.
- ۹- _____ (۱۳۹۴)، **فقه سیاسی و جمهوری اسلامی ایران**، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۰- ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۶)، **مشارکت سیاسی در فقه سیاسی شیعه**، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۱- آبادی، محمدعلی (۱۳۷۸)، **الگوی زعامت**، قم، عصمت.
- ۱۲- بای، حسینعلی (۱۳۹۴)، **حکومت اسلامی**، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۳- بسته نگار، محمد (۱۳۶۲)، **زندگی نامه ابوذر زمان از زبان خودش و دیگران - یادنامه ابوذر زمان**، تهران بنیاد فرهنگی آیت اله طالقانی و شرکت سهامی انتشار.
- ۱۴- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، **جامعه شناسی سیاسی**، تهران، انتشارات نی
- ۱۵- بهداروند، محمد مهدی (۱۳۹۰) **تبیین مشروعیت، حکومت دینی، امام خمینی (ره) و حکومت اسلامی**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۶- پور فرد، مسعود (۱۳۸۴)، **مردم سالاری دینی**، تهران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۷- جعفریان، رسول (۱۳۷۳)، **تاریخ تحول دولت و خلافت**، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم.
- ۱۸- جمعی از شاگردان، (۱۳۷۹)، **خاطرات آیت الله منتظری**، تهران، شرکت کتاب.

- ۱۹ - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۷) ولایت فقیه رهبری در اسلام، قم، رجا.
- ۲۰ - _____ (۱۳۸۵)، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، قم، مرکز نشر اسرار.
- ۲۱ - حائری، سید کاظم (۱۳۶۴)، بنیان حکومت در اسلام، تهران، وزارت ارشاد.
- ۲۲ - حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵)، حکمت و حکومت، لندن، نشر شادی.
- ۲۳ - حسینی شاهرودی، سیدعبدالهادی (۱۳۹۰)، تبیین حکومت دینی، تهران، هزاره ققنوس.
- ۲۴ - حقیقت، صادق (۱۳۸۷)، روش شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.
- ۲۵ - خامنه ای، سید علی (۱۳۹۲)، انتخابات ليله القدر نظام اسلامی، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۲۶ - خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۹۴)، مبانی فقهی - فکری مبارزات فدائیان اسلام، قم کلبه شروق.
- ۲۷ - موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، مکاسب محرمة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). ۲۸ - خوش نیت، سیدحسن (۱۳۶۰)، سیدمجتبی نواب صفوی اندیشه‌ها - مبارزات و شهادت او (بی جا) منشور برادری.
- ۲۹ - دهنوی، محمد (۱۳۶۲)، مجموعه پیام های آیت الله کاشانی، تهران، چاپخش.
- ۳۰ - دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۴)، مقدمه ای بر علوم انسانی، مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ ققنوس.
- ۳۱ - رحیمی، مصطفی (۱۳۵۷)، قانون اساسی ایران، و اصول دموکراسی، تهران، امیر کبیر.
- ۳۲ - روزبه، محمد حسین (۱۳۸۵)، مبانی مشروعیت در نظام سیاسی اسلام، تهران، کانون اندیشه جوان.
- ۳۳ - ریکور، پل (۱۳۶۸)، رسالت هرمنوتیک، مترجم: مراد فرهادپور، تهران، نشر فرهنگ.
- ۳۴ - زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران، کویر.
- ۳۵ - زیباکلام، صادق (۱۳۷۹)، سنت و مدرنیته، تهران، انتشارات روزنه.
- ۳۶ - سبحانی، جعفر (۱۳۷۰)، مبانی حکومت اسلامی، قم، انتشارات توحید.
- ۳۷ - سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، صراط.
- ۳۸ - سعیدی، مهدی (۱۳۹۲)، مردم سالاری دینی از منظر آیت الله خامنه ای، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۳۹ - سلطان، یحیی (بی تا)، انتخابات از نظر اسلام و قانون اساسی، قم، پاسدار اسلام.
- ۴۰ - سنهوری، عبدالرزاق (۱۹۲۶)، فقه حکومت اسلامی و تحول آن، مترجم صباح زنگنه، نشر نی.
- ۴۱ - شریعتی، محمد تقی (۱۳۵۱)، خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، چاپ دوم، تهران، موسسه

حسینیہ ارشاد.

- ۴۲ - شوکراس، ویلیام (۱۳۷۴)، آخرین سفر شاه، مترجم: عبدالرضا هوشنگ مهدی، نشر البرز تهران.
- ۴۳ - صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۰)، ولایت فقیه (حکومت صالحان)، امید فردا.
- ۴۴ - صدر، سید محمد باقر (بی تا)، جمهوری اسلامی، ترجمه سید جعفر حجت، تهران، روزبه.
- ۴۵ - _____ (۱۳۶۳)، خلاقه الانسان و شهاده الانبیا، تهران، انتشارات بنیاد بعثت.
- ۴۶ - _____ (۱۳۹۲)، المدرسه القرآنیة (پژوهش های قرآنی)، مترجم: سید جلال میر آقایی، تهران، انتشارات دارالکتاب الاسلامی.
- ۴۷ - _____ (۱۳۹۶)، الاسلام یقود الحیاه (اسلام، راهبر زندگی)، مترجم: مهدی زندیه، ج پنجم، تهران، انتشارات دارالصدر.
- ۴۸ - صدرا، علیرضا (۱۳۸۷)، مشروعیت سیاسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۴۹ - طالقانی، سید محمود (۱۳۵۹)، طرح نظام جمهوری اسلامی به کوشش میرزاده تهرانی، تهران، نشر ناس.
- ۵۰ - طباطبایی فر، سید محسن، (۱۳۹۰)، وجوه فقهی نقش مردم در حکومت، تهران، نشر نی.
- ۵۱ - طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۸)، تاریخ طبری، تهران، انتشارات سروش.
- ۵۲ - عارفی، محمد اکرم (۱۳۸۶)، اندیشه های سیاسی آیت الله خویی، قم، بوستان کتاب قم.
- ۵۳ - عبدالهادی، حائری (۱۳۷۸)، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۵۴ - قاضی زاده، کاظم (۱۳۷۸)، ولایت فقیه و حکومت اسلامی در منظر امام خمینی (ره)، تهران، نشر کنگره.
- ۵۵ - علی رحمان، ناصر (۱۳۹۶)، راهکارهای فقه سیاسی شیعه برای گسترش مشارکت سیاسی، تهران، مرکز ترجمه و اندیشه المصطفی.
- ۵۶ - علیمحمدی، حجت الله، (۱۳۸۷)، سیر تحول اندیشه ولایت فقیه در فقه سیاسی شیعه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۵۷ - عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶)، فقه سیاسی، تهران، امیر کبیر.
- ۵۸ - _____ (۱۳۷۷)، ابعاد فقهی مشارکت سیاسی، به اهتمام علی اکبر علیخانی، تهران، سفیر.
- ۵۹ - عنایت، حمید (۱۳۶۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، تهران،

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

- ۶۰ - _____ (۱۳۶۲)، تفکر نوین سیاسی اسلام، ابوطالب صارمی، تهران، امیر کبیر.
- ۶۱ - _____ (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- ۶۲ - مسجد جامعی، محمد (۱۳۶۹)، زمینه های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، تهران، الهدی.
- ۶۳ - فاضلی، میرزا حسین (۱۳۹۰)، جایگاه مردم در نظام سیاسی - دینی از منظر آیت الله نائینی و شهید صدر، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ۶۴ - فتاحی زفرقندی، علی (۱۳۹۴)، مردم و حکومت اسلامی، تهران، پژوهشکده شورای نگهبان.
- ۶۵ - فیرحی، داود (۱۳۸۲)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، نشر سمت.
- ۶۶ - _____ (۱۳۸۵)، قدرت اندیشه مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.
- ۶۷ - _____ (۱۳۹۰)، دین و دولت در عصر مدرن، تهران، رخ دادنو.
- ۶۸ - _____ (۱۳۹۱)، فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران، نشر نی.
- ۶۹ - _____ (۱۳۹۳)، فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران، نشر نی.
- ۷۰ - _____ (۱۳۹۵)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- ۷۱ - قائم مقامی، سید عباس (۱۳۷۷)، حقوق طبیعی انسان، خط قرمز، نشر قطره، تهران.
- ۷۲ - کدیور، محسن (۱۳۷۶)، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی.
- ۷۳ - _____ (۱۳۷۸)، حکومت ولایی، تهران، نشر نی.
- ۷۴ - حلبی، علی اصغر (۱۳۷۰)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات بهبهانی.
- ۷۵ - شکوری، ابوالفضل (۱۳۶۱)، فقه سیاسی اسلام، تهران، مولف.
- ۷۶ - سبحانی، جعفر (۱۳۷۰)، مبانی حکومت اسلامی، نگارش داود الهامی، قم، سیدالشهدا.
- ۷۷ - کواکبیان، مصطفی (۱۳۷۸)، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، تهران، موسسه نشر عروج.
- ۷۸ - لک زایی، شریف (۱۳۸۵)، بررسی تطبیقی نظریه های ولایت فقیه، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۷۹ - لک زایی، نجف (۱۳۸۱)، اندیشه سیاسی آیت اله مطهری، قم، بوستان کتاب.

- ۸۰- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، ایمان و آزادی، چاپ سوم، تهران، طرح نو.
- ۸۱- _____ (۱۳۸۱)، تاملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو.
- ۸۲- مجید کفایی، عبدالحسین (۱۳۵۸)، مرگی در نور: زندگانی آخوند خراسانی، بی جا، زوار.
- ۸۳- محلاتی، محمد سروش (۱۳۹۴)، امکان سنجی انتخابات در نظام اسلامی، تهران، میراث اهل اقدم.
- ۸۴- مدنی، جلال الدین (۱۳۶۱)، تاریخ سیاسی معاصر ایران، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۸۵- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸)، مشکلات هدایت، نگارش کریم سبحانی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۸۷- _____ (۱۳۷۶)، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۸۸- _____ (۱۳۷۹)، پرسش ها و پاسخ ها، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۸۹- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ نهم، قم، انتشارات صدرا.
- ۹۰- _____ (۱۳۷۴)، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات صدرا.
- ۹۱- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۸)، جامعه مدنی، ج ۱، قم، التمهید.
- ۹۲- _____ (۱۳۷۸)، نقش بیعت در عصر حضور و غیبت، تهران مرکز مطالعات فرهنگی و بین المللی.
- ۹۳- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۷)، بررسی فشرده پیرامون طرح حکومت اسلامی، قم، هدف.
- ۹۴- _____ (۱۳۶۰)، خطوط اقتصاد اسلامی، قم، انتشارات امام علی ابن ابی طالب (ع)، قم.
- ۹۵- _____ (۱۳۷۵)، پیام امام امیرالمومنین شرح تازه و جامعی از نهج البلاغه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۹۶- _____ (۱۳۷۷)، پیام قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۹۷- _____ (۱۳۸۸)، اهداف قیام حسینی، قم، انتشارات امام علی ابن ابی طالب (ع).
- ۹۸- ملک زاده، مهدی (۱۳۸۷)، تاریخ انقلاب مشروطه، تهران، سخن.
- ۹۹- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۲)، تقریرات درس آیت اله بروجردی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

- ۱۰۰ - _____ (۱۳۶۷)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، تهران، نشر تفکر.
- ۱۰۱ - _____ (۱۳۸۷)، دراسات فی ولایت فقیه (مبانی فقهی حکومت اسلامی)، مترجم: محمود صلواتی، تهران، سرایی.
- ۱۰۲ - موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۸)، صحیفه نور، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۰۳ - _____ (۱۳۷۲)، ولایت فقیه و جهاد اکبر، موسس تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۰۴ - _____ (۱۳۷۳)، حکومت اسلامی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۱۳۷۸)، البیع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۰۵ - موسویان، ابوالفضل (۱۳۸۱)، مبانی مشروعیت حکومت، تهران، موسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- ۱۰۶ - مهرپور، سیدحسین (۱۳۷۲) دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۰۷ - میر احمدی، منصور (۱۳۹۰)، اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۰۸ - میر علی، محمد علی (۱۳۸۵)، جایگاه شورا در نظام مردم سالاری دینی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۰۹ - میر خلیلی، سیدجواد (۱۳۸۷)، درآمدی بر اندیشه سیاسی در اسلام، قم، انتشارات تا ظهور.
- ۱۱۰ - نائینی، محمد حسین (۱۳۸۲)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم، بوستان کتاب.
- ۱۱۱ - نبوی، سید عباس (۱۳۷۹)، مردم سالاری در حاکمیت اسلام، تهران، تمدن و توسعه اسلامی.
- ۱۱۲ - نجفی، موسی (۱۳۷۵)، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱۳ - نجفی، محمد حسن (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرایع الاسلام، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، مترجم: ابراهیم سلطانی نسب.
- ۱۱۴ - نراقی، ملا احمد (۱۳۶۵)، حدود ولایت حاکم اسلامی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ۱۱۵ - قطب، محمد (۱۳۵۹)، اسلام و دموکراسی، مترجم: سعید یوسفی، تهران، مرکز نشر اندیشه اسلامی.

- ۱۱۶ - جعفریان، رسول (۱۳۶۹)، بررسی و تحقق در جنبش مشروطه، قم، طوس.
- ۱۱۷ - جزینی، بیژن (۲۰۱۴)، انقلاب مشروطیت ایران، کاینک، استانبول.
- ۱۱۸ - ولایتی، علی اکبر (۱۳۹۰)، مقدمه فکری نهضت مشروطیت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۱۹ - شاکرین، حمید رضا (۱۳۹۶)، ولایت فقیه و جمهوری اسلامی، تهران، معارف.
- ۱۲۰ - واعظی، احمد (۱۳۸۵)، حکومت اسلامی (درسنامه اندیشه سیاسی اسلام)، قم انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۱۲۱ - واعظی، احمد (۱۳۸۵)، حکومت اسلامی، قم، حوزه علمیه قم.
- ۱۲۲ - هدایت نیا، فرج‌اله (۱۳۸۸)، اندیشه‌های حقوقی شهید بهشتی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۲۳ - هرندی، محمد جعفری (۱۳۷۹)، فقها و حکومت، پژوهش در تاریخ فقه سیاسی شیعه، تهران، روزنه.

ب) مقالات:

- ۱ - اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۸۷)، «ارزیابی کاربرد هرمنوتیک در پژوهش‌های سیاسی اسلامی»، فصلنامه سیاست، شماره ۴.
- ۲ - اسماعیلی محمد مهدی و دیگران (۱۳۹۲)، «مبانی اندیشه‌ای در تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با تأکید بر سیره علمی و عملی امام خمینی (ره)»، جستارهای سیاسی معاصر، شماره چهارم.
- ۳ - بهشتی سرشت، محسن و حاتمی، (۱۳۸۷)، «انقلاب اسلامی شبکه اطلاع‌رسانی و رسانه‌های جمعی در دوره اقامت امام خمینی در پاریس»، مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۲۲.
- ۴ - ترابی، محمد، (۱۳۹۵)، «مقایسه مباحث کلامی و تبیین قلمرو دین از دیدگاه شهید مرتضی مطهری و مجتهد شبستری در باب حکومت»، سپهر سیاست، شماره ۹.
- ۵ - ذاکر اصفهانی، علیرضا (۱۳۹۴)، «ناکامی انقلاب مشروطه و تأثیر آن بر ذهنیت نخبگان سیاسی فکری عصر پهلوی»، مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ۶ - روشن، امیر، (۱۳۸۷)، «کوئنتین اسکینر و هرمنوتیک قصدگرا در اندیشه سیاسی»، رهیافت سیاسی و بین‌المللی.
- ۷ - سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، «معنا و مبنای سکولاریسم»، کیان، شماره ۲۶.

۸- کدیور، محسن (۱۳۸۶)، «جایگاه دین و حقوق مردم در حکومت مشروطه از دیدگاه آخوند، خراسانی»،
مجله آیین.

۹- محمود پناهی، سید محمد رضا، (۱۳۹۴)، «بررسی روش شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر»،

فصلنامه سیاست پژوهی، شماره ۳.

۱۰- نظری، فهیمه، (۱۳۹۴)، «انتخابات نمایشی و مجلس فرمایشی در عصر رضاشاه»، تاریخ ایرانی

۱۱- نوذری، حسینعلی و مجید پورخداقلی، (۱۳۸۸)، «روش شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدولوژی

کوئنتین اسکینر»، علوم سیاسی، شماره ۱۱.

۱۲- ویژه، محمد رضا، (۱۳۸۵)، «ساختار قانون اساسی مشروطه نخستین جنبش برای قانون مداری»،

روزنامه شرق، شماره ۸۳۳.

Surname: Kohansal	name: Sadegh
Thesis Title : A study of the Relationship between Political Participation and the legitimacy of government in Shia Political jurisprudence from Constitutional Era to Islamic Republic	
Supervisor Faramarz Tagilo:(Ph.D.) Advisor Rajab Izadi(Ph.D.)	
Grade: Masters Field: political science University of Tabriz Pardis Branch	
Graduation date: October 2018 number of pages:146	
Key words: legitimacy, government, Islam, jurisprudence, Shia	
<p>Abstract : Since the formation and expansion of political thought in various communities and schools of thought One of the most important discussions among scholars of each period A study on how communities are managed and the role of people in this regard In the meantime, the religion of Islam and the Shi'a religion has not been the same. Accordingly, in answering the question of how Shiite jurists in contemporary times have established the relationship between the concept of political participation of the people in the government and its legitimacy The relationship between political participation and the legitimacy of the government and the role of the people in it from the perspective of some contemporary Shiite scholars (from the Constitutional Revolution to now) have been investigated. And because of the acceptance of the issue of contemporary democracy in different political trends and its entry into the political literature of Islam, The Shi'a jurists have to deal with this issue with a religious approach and regard it as a major issue in the school of Islam and attribute its history to the early days of Islam. But given their views on the nature of government in Islam and in the period of absence and the role of people in relation to it, they have different positive or negative attitudes in this regard. In the meantime, the majority of them believe that people play a pivotal role in the formulation and objectivity of the state, both during the infallible time and in the time of the innocent absence. However, they do not play a role in legitimizing the ruling sovereign (the infallibles or the supreme leader) because they are installed by God from the standpoint of this spectrum. And on the other hand, some also have the divine legitimacy - a people for the ruler and they believe that according to the teachings of revelation and narrative, by identifying some of the indexes for the ruler, God has set the course of destiny and the choice of ruler to the people themselves. In this paper, this descriptive-analytical method has been investigated.</p>	



University of Tabriz
Tabriz University Campus
Department of Political Science

Thesis is Approved for Degree of M.A.in Political Science

Title:

A Study of the Relationship between Political Participation and the Legitimacy of Government in Shia Political Jurisprudence from Constitutional era to Islamic Republic

Supervisor:

Faramarz Tagilo(Ph.D.)

Advisor:

Rajab Izadi (Ph.D.)

Student:

Sadegh Kohansal

October 2018