بررسى مبانى مشروعيت حكومت در فقه سياسى شيعه با تأكيد بر نظريه ولايت فقيه

معرفت سال بيست و يكم ـ شماره 182 ـ بهمن 1391، 47ـ56

ابراهيم شاليكار\*

چكيده

شيعه همواره مدعى بوده است كه در خاستگاه حكومت خلفاى پس از پيامبر صلى الله عليه و آله، نوعى دوگانگى پديد آمده است. از اين رو، حكومت خلفا را فاقد مشروعيت دانسته و معتقد است خليفه مشروع پيامبر صلى الله عليه و آله از حق شرعى خود براى حكومت محروم مانده است. در بررسى مبانى مشروعيت حكومت در فقه سياسى شيعه، اصل بر اين است كه تا وقتى حكومت كنندگان بر اساس ضوابط و چارچوب هاى شرعى و دينى گزينش نشوند، هيچ حكومتى مشروعيت ندارد. در فقه سياسى، مشروعيت به معناى حقانيت است و در برابر غصب به كار مى رود . فقه سياسى، منشأ اين حقانيت و مشروعيت را تنها خداوند مى داند. حكومت ولايت فقيه كه در طول ولايت اللّه، انبياء و ائمّه اطهار عليهم السلام است، مشروعيت الهى دارد. اين پژوهش درصدد است با روش تحليلى ـ اسنادى نشان دهد منشأ و مبدأ مشروعيت حكومت، الهى است و تعيّن آن نيز به مقبوليت مدنى است.

كليدواژه ها: فقه سياسى، حكومت، مشروعيت، حقانيت، مقبوليت، نصب، انتخاب.

\* كارشناس ارشد علوم سياسى دانشگاه علّامه طباطبائى. Ebrahim.shali@yahoo.com

مقدمه

مشروعيت، مبنايى است كه حكومت ها به واسطه آن مى توانند زمينه هاى استمرار و تداوم قدرت سياسى را فراهم سازند و در نهايت، اطاعت پذيرى مردم را به دست آورند. براى مثال، اصل سلطنت در طول تاريخ ايران و اروپا كه به منزله يك فرمول سياسى مورد استفاده قرار مى گرفت، موجب شد پرسابقه ترين و طولانى ترين حكومت ها، حكومت هاى پادشاهى باشند؛ به طورى كه براى شهروندان جامعه، همواره حاكميت پادشاه به رسميت شناخته شده بود. در حكومت جمهورى، دموكراسى به منزله يك فرمول سياسى، موجب تداوم و استمرار حكومت مردمى و ملى مى شود. از اين رو، مبناى مشروعيت غالب حكومت هاى جمهوريخواه، پذيرش اصول دموكراسى است.

ماكس وبر سه نوع اصلى مشروعيت از ديدگاه جامعه شناسانه را مطرح كرده است: اول. مشروعيت سنتى؛ دوم. مشروعيت كاريزمايى؛ سوم. مشروعيت قانونى. به گفته وبر، اقتدار سنتى «اقتدار گذشته ابدى؛ يعنى اقتدار رسومى است كه به واسطه تصديق و پذيرش از ديرباز قداست يافته اند.» انواع اصلى اقتدار و مشروعيت سنتى، پدرشاهى و پدرسالارى بوده اند. مشروعيت كاريزمايى «اقتدار ناشى از لطف عطيه خارق العاده و شخصى است؛ ارادت مطلقا شخصى و اعتماد شخصى نسبت به الهامات، خصال قهرمانى و ديگر ويژگى اى رهبرى فردى است.» سرانجام سلطه قانونى به حكم اعتقاد به اعتبار قوانين موضوعه پديد مى آيد و بر صلاحيت كاركردى مبتنى است (بشيريه، 1382، ص 43).

در يك نگاه كلان، حكومت ها به طور كلى دو مبنا براى مشروعيت سازى پيدا مى كنند؛ مبناى اول، الهى بودن، كه «مشروعيت الهى» ناميده مى شود؛ در اين نوع مشروعيت، فرض بر اين است كه اراده خداوند در تأسيس و تشكيل حكومت به رسميت شناخته شده است و قانون منشأ الهى دارد؛ مبناى دوم، بشرى بودن، كه به آن «مشروعيت مدنى» اطلاق مى شود. در اين مبنا، فرض بر اين است كه حكومت يك امر دنيوى و زمينى است، نه اخروى و آسمانى. به همين دليل، رضايت افراد بشر، شرط لازم و كافى تأسيس حكومت به شمار مى رود.

بنابراين، در جوامع غيردينى، مشروعيت و مقبوليت مفهوم واحد داشته و هرگاه مردم كسى را به عنوان حاكم برگزينند، حق حاكميت براى او به وجود مى آيد و رأى مردم مشروعيت ساز است؛ زيرا اساس و شالوده حكومت و نظام سياسى در غرب بر قرارداد اجتماعى است. پس آن نظريه «معتقد است، مردم قدرت را به دستگاه حكومتى و رئيس حكومت مى بخشند و فقط قدرتى كه از مسير اراده و خواست عمومى مردم به فرد واگذار شود، مشروعيت دارد» (مصباح، 1379، ص 140). اما در نظام سياسى اسلام، مشروعيت غير از مقبوليت و مفهومى عميق تر و جايگاهى بلندتر از مفهوم مقبوليت را داراست. «مشروعيت در بينش اسلامى، ريشه در اعتقادات و معارف اسلامى دارد، براساس اعتقاد توحيدى خداوند، رب و صاحب اختيار هستى و انسان هاست و چنين اعتقادى ايجاب مى كند كه تصرف در امور مخلوقات خدا حتما با اذن خداوند صورت گيرد، چون تشكيل حكومت و تنظيم قوانين و ايجاد نظم، مستلزم تصرف در امور انسان ها و محدود ساختن آزادى افراد است و اين امر تنها از سوى كسى رواست كه داراى اين حق و اختيار باشد، از اين رو، در انديشه اسلامى همه چيز با اراده او به وجود مى آيد و مشروعيت پيدا مى كند، به عبارت ديگر، در نظام سياسى اسلام همه شئون و اركان حكومت بايد مستند به اراده الهى باشد» (همان، ص 146ـ147). لذا تنها منبع و سرچشمه حكومت در ديدگاه اسلامى، الهى بوده و از ولايت تشريعى الهى سرچشمه مى گيرد؛ زيرا اساسا هيچ گونه ولايتى جز با انتساب به نصب و اذن الهى مشروعيت نمى يابد، هرچند همراه با مقبوليت باشد. اين مقاله با همين رويكرد، سعى كرده است مبانى مشروعيت حكومت را با تأملى در فقه سياسى شيعه مورد بررسى قرار دهد.

تعريف، مؤلفه ها و كاربردهاى مشروعيت

الف. تعريف

مشروعيت در عرف سياسى برابر نهاد «Legitimacy» است. اين واژه از صفت «Legitimate» (قانونى) اشتقاق يافته است و تعاريف مختلفى دارد؛ مانند:

1. توجيه عقلى اعمال قدرت حاكم (وينسنت، 1376، ص 67ـ68)؛

2. قانونى بودن يا طبق قانون بودن (عالم، 1375، ص 105)؛

3. اصل دال بر پذيرش همگانى دست يافتن شخص يا گروهى معين به مقام سياسى (همان، ص 106).

ب. مؤلفه ها و كاربردها

مشروعيت دو ركن اساسى دارد:

1. تبيين اين براساس چه مجوزى شخص يا گروهى حق دارد يا مجاز است بر ديگران حكومت، و دستورهاى الزام آور صادر كند؛

2. چه چيزى لزوم پيروى جامعه از دستورهاى حكومت را توجيه مى كند. به عبارت ديگر، حكومت همواره با فرمان ها و قواعد الزام آور است و بين «حق حكومت» و «لزوم اطاعت»، نوعى رابطه منطقى لزومى و به اصطلاح تضايف وجود دارد. بنابراين هر ديدگاهى درباره مشروعيت، بايد هر نوع جنبه را پوشش، و توجيهى خردپذير از آنها ارائه دهد. واژه مشروعيت در علوم مختلف مرتبط با سياست، در معانى نسبتا متفاوتى به كار مى رود. جامعه شناسى سياسى كه دانشى توصيفى شمرده توضيح و تبيين، رفتارها و ساختارهاى سياسى به وسيله عوامل اقتصادى و فرهنگى و اجتماعى است و فارغ از داده هاى ارزشى، به ساختارهاى سياسى مى نگرد، مشروعيت را عمدتا به معناى «مقبوليت» به كار مى برد. در اين نگاه، رابطه مشروعيت و مقبوليت معنايى ندارد؛ زيرا بر اساس آن، «مقبوليت» و «مشروعيت» دو لفظ براى معناى واحدند. بنابراين، مسئله بايد با نگاه هنجارگرايانه بررسى شود. در فلسفه، كلام و فقه سياسى، مشروعيت به معناى «حقانيت» است و در برابر «غصب» به كار مى رود و در اصطلاح مى توان آن را «مشروعيت هنجارى» ناميد. دانش هاى يادشده، علومى هنجارگذارند و به دنبال روشن سازى بايسته ها و نبايسته ها در عرصه سياست و حكومت مى باشند. بنابراين نظريه مشروعيت در اين علوم، بيانگر آن است كه چه كسى يا كسانى، و براساس چه ضوابطى و چرا حق دارند بر مردم اعمال حكومت كنند و جامعه بايد از چه كسانى پيروى و فرمان بردارى كند.

ج. ويژگى ها و بايسته هاى مشروعيت

معيار مشروعيت بايد شمول و كليت داشته باشد و حكومت بر همه آحاد جامعه و افراد تحت اطاعت را توجيه كند، نه آنكه تنها بر بخشى از اعضاى جامعه انطباق پذير، و در توجيه حكومت بر ديگر اعضا ناتوان باشد. مقصود از ملاك و منبع مشروعيت، منبعى است كه به طور ذاتى داراى اين ويژگى باشد و در مشروعيت، وامدار منشأ و سبب ديگرى نباشد. در غير اين صورت، مشروعيت از منشأ نخستين است و استناد آن به وام گيرنده، مجازى و بالعرض خواهد بود. معيار و ضابطه مشروعيت بايد از جامعيت برخوردار باشد و پرسش هاى اساسى در گستره توجيه اعمال قدرت سياسى را بى پاسخ نگذارد؛ به عبارت ديگر، از آنچه كه نظريه مشروعيت توجيه گر دو عنصر «الزام» و «اطاعت» است، بايد به سه پرسش اساسى پاسخ دهد: 1. چه كسى و با چه خصوصيتى حكومتش مشروع و اطاعتش لازم است؟ به عبارت ديگر، نظريه مشروعيت بايد روشن سازد كه آيا شخص يا گروه حاكم بايد ويژگى هاى خاصى داشته باشد يا اساسا چنين عنصرى در مشروعيت دخالت ندارد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آن ويژگى ها چيست؟ 2. مشروعيت و روش هاى كسب قدرت سياسى چه رابطه اى باهم دارند؟ به عبارت ديگر، آيا مشروعيت حكومت در گرو كسب قدرت از راه هاى ويژه است، يا به چگونگى كسب قدرت ارتباطى ندارد؟ 3. آيا نحوه اعمال و به كارگيرى قدرت در مشروعيت سياسى دخالت دارد؟ به بيان ديگر، آيا مشروعيت افزون بر شرايط پيشين، از شرايط رفتارى نيز برخوردار است؟

مشروعيت در فقه سياسى شيعه

الف. منبع و منشأ مشروعيت

در بررسى مبانى مشروعيت حكومت در فقه سياسى شيعه، ابتدا بايد منشأ مشروعيت و منبع شناخت آن را تفكيك كرد. منشأ مشروعيت همان تكيه گاه اصلى و خاستگاه مشروعيت، و مراد از آن، ادله و منابع كشف خاستگاه مشروعيت در اسلام است؛ مانند كتاب و سنت اسلامى كه نصوص دينى به شمار مى آيند. در اسلام، منشأ ذاتى مشروعيت تنها خداوند است؛ زيرا آفريدگار جهان و انسان، مالك همه هستى و تنها قدرت مستقل تأثيرگذار و اداره كننده جهان و پروردگار عالم و آدم است. در اسلام، حكومت و حاكميت سياسى نيز كه نوعى تصرف در امور مخلوقات است، از شئون ربوبيت شمرده مى شود و توحيد در ربوبيت الهى، در نظام تكوين و تشريع، هيچ مبدأ و منشأ ديگرى را نمى پذيرد. قرآن كريم در اين باره مى فرمايد: «حاكميت نيست، مگر از آن خدا» (انعام: 57)؛ «آيا براى خود سرپرستانى جز خدا گرفته اند، همانا تنها خداوند صاحب ولايت است» (شورى: 9). همان گونه كه بيان شد، هيچ كس از حق حاكميت و تصرف در شئون اجتماعى مردم برخوردار نيست؛ مگر خداوند يا آن كسى كه به دليل شرعى منصوب يا مأذون بودنش به وسيله خداوند اثبات شده باشد. نصب يا اذن الهى مى تواند به صورت مستقيم يا غيرمستقيم، يعنى از طريق پيامبر صلى الله عليه و آله يا اوصياى او عليهم السلام بيان شود. از سوى ديگر، همه مسلمانان پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله را منصوب خداوند مى دانند. اين حقيقت را قرآن كريم در آيات متعددى بيان كرده است. «پيامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است» (احزاب: 6)؛ «خدا را فرمان بريد و از پيامبر و ولى امر اطاعت كنيد» (نساء: 59)؛ «هيچ زن و مرد مؤمنى حق ندارد وقتى خدا و فرستاده اش حكمى كنند، در كار خويش اختيارى داشته باشند، و هر كه نافرمانى خداى تعالى و فرستاده اش كند، گمراه شده است» (احزاب: 36)؛ «همانا ولى و سرپرست شما خداوند است و فرستاده او و مؤمنان؛ همان كسانى كه نماز به پاى دارند و در حال ركوع صدقه مى پردازند» (مائده: 55). همچنين شيعه بر اساس ادله قطعى، ائمّه اطهار عليهم السلامرا امامان منصوب به نصب خاص خداوند مى داند (ر.ك: مكارم شيرازى، 1377، ج 9). ابلاغ ولايت حضرت على عليه السلام توسط پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله در مقام جانشين بعد از خود، به اين موضوع اشاره دارد: «اى پيامبر آنچه از خدا بر تو نازل شد به خلق برسان، كه اگر نرسانى، تبليغ رسالت و اداى وظيفه نكرده اى و خدا تو را از شر و آزار مردمان محفوظ خواهد داشت» (مائده: 67).

ب. دوگانگى در خاستگاه مشروعيت حاكمان پس از پيامبر صلى الله عليه و آله

پس از پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله توجه به فرد حاكم و ويژگى هاى او، به مراتب بيش از توجه به اصل حكومت مطرح بوده و موقعيت حاكمان به حكومت تسرى داده مى شده است. از منظر انديشه سياسى شيعه، از آغاز، در خاستگاه حاكمان پس از پيامبر صلى الله عليه و آلهنوعى دوگانگى پديد آمد كه از واقعيت هاى تاريخى ناشى مى شد. شيعه خلفاى حاكم را داراى مشروعيت الهى ندانسته و همواره معتقد است خليفه مشروع پيامبر صلى الله عليه و آله از حكومت محروم مانده است؛ به همين دليل، اين انديشه تقويت شد كه تا وقتى حكومت كنندگان براساس ضوابط و چارچوب هاى شرعى و دينى گزينش نشوند، هيچ حكومتى مشروعيت ندارد. با اين ذهنيت تاريخى است كه بحران خلافت بر محور خليفه و حاكم دور مى زند، نه بر محور حكومت و خلافت. همچنين همه شبهات و پرسش ها درباره حاكمان است و از طريق آنها حكومتى مشروع يا نامشروع تلقى مى شود. هنگامى كه خوارج نهروان بر نفى حكومت حضرت على عليه السلام و معاويه شعار «لا حكم الا للّه» را سر مى دادند، حضرت على عليه السلام با تصديق اين شعار فرمود: «ولى اينها مى گويند زمامدارى جز براى خدا نيست؛ در حالى كه مردم به زمامدارى نيك يا بد نيازمندند» (نهج البلاغه، خ 40). با اين استدلال حضرت على عليه السلام آشكار مى شود كه مقصود خوارج از نفى حكومت، نفى حاكمان بوده است.

حضرت على عليه السلام گاه با اشاره به «حق شرعى» خود براى حكومت ـ كه در كودتاى سقيفه غصب شده بود ـ مردم را به ياد وصاياى پيامبر اكرم صلى الله عليه و آلهمى انداخت، و گاه راه جدال احسن را درپيش مى گرفت؛ براى مثال، در برابر كسانى كه انتخاب خليفه را شورايى مى دانستند فرمود: «اگر ادعا مى كنى با شوراى مسلمين به خلافت رسيدى، چه شورايى بود كه رأى دهندگان حضور نداشتند؟» (نهج البلاغه، حكمت 190).

مشروعيت و نظريه ولايت فقيه

عالمان شيعه براساس ادله عقلى و نقلى، فقيهان عادل و باكفايت را منصوب به نصب عام از سوى شارع، و نايب امام عصر عليه السلام در امر حكومت و رهبرى سياسى و اجتماعى امت در عصر غيبت مى دانند. يكى از دلايل عقلى مشروعيت الهى ولايت فقيه، غيبت و عدم حضور امام معصوم عليه السلام است؛ بدين معنا كه به حكم عقل، وجود حكومت در هر عصرى، براى حفظ و تداوم زندگى اجتماعى انسان ضرورت دارد. بنابراين حكومت در انحصار امام معصوم عليه السلام نيست؛ آنچنان كه در انحصار پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله نيز نبود؛ زيرا حكومت و ولايت يك جايگاه حقوقى است، نه حقيقى و قائم به افراد؛ زيرا مهم ترين دليل فلسفه تشريع حكومت در اسلام و ضرورت نياز به رهبرى سياسى، همانا تشكيل جامعه بر اساس عدل و قسط اسلامى و فراهم كردن زمينه هاى لازم براى رشد فكرى و دينى توده مردم و رساندن آنها به كمال مطلوب اسلامى در سايه پياده كردن احكام اسلامى و قرآن است، و اين شاخص پيوسته در هر عصرى وجود دارد. بنابراين با توجه به اينكه احكام و قوانين اسلام به زمان و مكان خاصى محدود نيست، تشكيل حكومت و اداره آن نيز به ضرورت عقل و شرع، پس از امام معصوم لازم است. اين موضوع مهم در انديشه هاى امام خمينى قدس سره و علّامه طباطبائى نيز متجلى است. همچنين وجود اصل «اجتهاد» در فقه شيعه و استنباط احكام، خود گواه روشنى است بر وحدت ارگانيكى و ادغام ساختار دو نهاد دينى و سياسى از راه گره گشايى معضلات فردى و اجتماعى با وضع قوانين موردنياز هر عصر و رفع تنگناهاى قانونى از پيش پاى دولت. چنان كه امام خمينى قدس سره مى فرمايد: «حكومت در نظر مجتهد واقعى، فلسفه عملى تمامى فقه در تمامى زواياى زندگى بشريت است. حكومت نشان دهنده جنبه عملى فقه در برخورد با تمامى معضلات اجتماعى، سياسى، نظامى و فرهنگى است» (امام خمينى، بى تا، ج 21 ، ص 98). از اين رو، حضرت امام صرفا به طرح نظريه حكومت اسلامى (ولايت فقيه) اكتفا نكرد و آن را عملى ساخت. از سوى ديگر، لزوم وحدت اسلامى و حفظ وحدت ميان مسلمانان و ضرورت نجات محرومان و مبارزه با ظالمان، وظيفه عالمان اسلامى را در ايجاد دولت اسلامى مشخص مى كند.

در كنار نظريه نصب كه نزد عالمان شيعه مشهور بوده است، عده اى ديدگاه ديگرى را مطرح كرده اند كه براساس آن، ولى فقيه منصوب شارع نيست. شارع، مردم را موظف ساخته است فقيه عادل باكفايت را به رهبرى انتخاب كنند. پس از انتخاب مردم، او ولايت خواهد يافت و مجاز است در شئون اجتماعى تصرف كند و رهبرى را به دست گيرد. بررسى تطبيقى يا ارزش داورى درباره اين ديدگاه ها، از گستره اين مقاله خارج است؛ ولى توجه به اين نكته ضرورت دارد كه آيا براساس اين دو ديدگاه، پاسخ پرسش اساسى اين بحث متفاوت خواهد بود؟ اگر متفاوت است، تفاوت در چيست؟ گروهى نظريه اول را نظريه «انتصاب» و نظريه دوم را نظريه «انتخاب» يا نظريه «مشروعيت الهى ـ مردمى» ناميده اند؛ ولى بايد توجه داشت كه مبناى اساسى هر دو ديدگاه، همان نظريه «مشروعيت الهى» است؛ زيرا هر دو ديدگاه، منشأ ذاتى مشروعيت را خدا مى دانند و در عرض مشروعيت الهى، مبدأ مشروعيت ديگرى نمى پذيرند. بنابراين، افزودن قيد «مردمى» را بايد نوعى مجاز و مسامحه گويى و در طول مشروعيت الهى به شمار آورد. به عبارت ديگر، خاستگاه مردمى نوعى شرط وضعى و اعتبارى است كه شارع مقدس در جعل ولايت، براى ولايت فقيه يا تأييد و تنفيذ ولايت او قرار داده است. از اين رو، اگر نظريه انتخاب اساسا حكومت را امرى زمينى و از پايين به بالا بداند، به كلى از نگرش اسلامى دور شده است؛ اگر به دو مبدأ نخستين آسمانى و زمينى قائل باشد، دچار التقاط و اعتقاد به ثنويت در مبدأ مشروعيت شده است؛ اگر آن را در طول مشروعيت الهى بداند، ديگر نظريه اى در مقابل نظريه مشروعيت الهى نيست، بلكه قسمتى از اقسام آن و يكى از قرائت هاى آن است و چنين انگاره اى با نظريه نصب نيز سازگار است. به عبارت ديگر، نظريه نصب و جعل، ولايت الهى را به دو صورت قابل تصور مى سازد:

1. نصب مطلق: بر اساس آن، شارع، انتخاب و عدم انتخاب مردم را در جعل ولايت براى فقيه دخالت نداده، در هر صورت، براى فقيه صالح و باكفايت، ولايت قائل است. تصرفات اجتماعى اش را مجاز و اطاعت از او در امور اجتماعى را واجب مى داند.

2. نصب مقيد: يعنى شارع، پس از انتخاب مردم، براى ولى فقيه جعل ولايت مى كند. قبل از انتخاب امت، شارع برايش جعل ولايت نمى كندواجازه تصرفات حكومتى ندارد.

اكنون مى توان گفت: نتيجه دو ديدگاه در مسئله رابطه مشروعيت و مقبوليت متفاوت خواهد بود:

الف. بر اساس نظريه انتخاب، رابطه مقبوليت و مشروعيت، «عموم و خصوص مطلق» و مقبوليت اعم از مشروعيت است؛ زيرا مقبوليت به شرط وجود شرايط ديگرى مانند فقاهت و عدالت، به مشروعيت مى انجامد. مقبوليت تصورپذير نيست. بنابراين، مشروعيت اخص مطلق از مقبوليت خواهد بود؛ زيرا مشروعيت همواره به مقبوليت مشروط است. به عبارت ديگر، در اين باره سه فرض متصور است:

1. وجود مقبوليت عمومى همراه با ساير شرط هاى شرعى لازم براى رهبرى و مديريت كلان اجتماعى؛ در اين صورت، نتيجه مشروعيت است.

2. وجود مقبوليت بدون ديگر شرط هاى شرعى موجب عدم مشروعيت است.

3. وجود همه شرط هاى مقررشده در شرع، به استثناى مقبوليت عام، مساوى با عدم مشروعيت است.

ب. بر اساس نظريه انتصاب، رابطه مشروعيت و مقبوليت، «عموم و خصوص من وجه» است؛ يعنى در فرض سوم، با ديدگاه پيشين تفاوت مى يابد. بنابراين وجوه مفروض به شرح ذيل است:

1. مقبوليت عمومى همراه با شرط هاى شرعى موجب مشروعيت است.

2. مقبوليت عمومى بدون شرط هاى شرعى مساوى با عدم مشروعيت است.

3. شرط هاى شرعى بدون مقبوليت عمومى مساوى با مشروعيت است.

البته بر اساس اين ديدگاه نيز چنان نيست كه ولى فقيه مجاز باشد در هر شرايطى و به هر شكلى قدرت سياسى را به دست گيرد؛ زيرا بدون حد نصابى از مقبوليت، امكان تأسيس حكومت و موفقيت آن در عمل، بسيار ناچيز يا ناممكن خواهد بود. آنچه بر اساس نظريه انتصاب اهميت دارد، اين است كه ولى فقيه در زمان عدم اقبال اجتماعى، از ولايت برخوردار است؛ هرچند داراى حكومت نيست؛ چنان كه اميرمؤمنان على عليه السلام در دوران خلفاى سه گانه ولايت و مشروعيت داشت؛ اما از حكومت ظاهرى بى بهره بودند. ثمره اين مشروعيت آن است كه اگر ولى امر در چنين موقعيتى حكم حكومتى صادر كند، در صدور اين حكم مجاز، و اطاعت از او بر مردم واجب است؛ در حالى كه بر اساس نظريه انتخاب، اساسا ولايتى ندارد تا حكم صادر كند و در صورت صدور آن، اطاعت از وى بر مردم واجب نيست. اميرمؤمنان على عليه السلام مى فرمايند: «پيامبر صلى الله عليه و آله با من عهد بست و فرمود: اى پسر ابوطالب! ولايت امت من بر عهده توست. پس اگر به سلامت قدرت را به تو سپردند و در مورد زمامدارى تو با خشنودى اتفاق كردند، سرپرستى امرشان را بر عهده گير؛ ولى اگر در مورد تو رأى ديگرى ابراز داشتند، آنان را به حال خود رها كن» (ابن طاووس، 1386، ص 280). اين روايت نشان مى دهد:

1. اميرمؤمنان عليه السلام از سوى پيامبر صلى الله عليه و آله به ولايت منصوب شده است.

2. اعمال ولايت آن حضرت به مقبوليت و پذيرش مردمى مشروط است.

بنابراين وقتى كسى از سوى خدا به ولايت منصوب مى شود، ولايتش بدون توجه به استقبال يا عدم استقبال مردم، همواره پابرجاست و جامعه وظيفه دارد از او پيروى كند؛ اما تشكيل عملى حكومت به وسيله ولى امر، به آراى عمومى و وجود شرايط و بستر مناسب اجتماعى مشروط است؛ به عبارت ديگر، همان گونه كه جامعه به پيروى از ولى امر موظف است، ولى منصوب نيز وظيفه دارد مسئوليت سنگين اداره و رهبرى جامعه را انجام دهد؛ ولى شرط اعمال اين رسالت، وجود موقعيت و بستر مناسب اجتماعى است، كه پذيرش و مقبوليت مردمى مهم ترين ركن آن به شمار مى آيد. امام خمينى قدس سره درباره ولايت فقيه مى فرمايد: «اگر براى فقها امكان اجتماع و تشكيل حكومت نباشد، هرچند نسبت به عدم تأسيس حكومت اسلامى معذورند، ولى منصب ولايت آنها ساقط نمى شود؛ با اينكه حكومت ندارند، بر امور مسلمين و بلكه بر نفوس مسلمين ولايت دارند» (امام خمينى، 1372، ج 2، ص 466).

با توجه به آنچه بيان شد، نقش و كاركرد مقبوليت حاكم دينى بر اساس هريك از دو ديدگاه چنين است:

الف) نقش مقبوليت بر اساس نظريه نصب:

1. مشاركت در ايجاد حكومت دينى و زمينه سازى براى انتقال قدرت به ولى منصوب از سوى خدا؛

2. مشاركت به منظور كارآمدسازى، حفظ و حمايت پايدار از حكومت دينى؛

3. در صورت وحدت شخص واجد شرايط رهبرى در ميان فقيهان متعدد، رأى و انتخاب عمومى مردم، شركت غيرمستقيم آنان در فرآيند تشخيص و كشف ولى منصوب و مرضى خداوند از طريق خداوند است. در صورت تعدد واجدان شرايط، رأى آنان ايجادكننده بسترى عقلايى براى اعمال ولايت، به وسيله يك نفر از منصوبان شارع است.

ب) نقش مقبوليت بر اساس نظريه انتخاب: اين ديدگاه در كاركرد اول و دوم با نظريه انتصاب همسوست؛ اما نسبت به كاركرد سوم رويكردى ديگر دارد و معتقد است نقش رأى مردم يا گزينش خبرگان منتخب مردم به منزله جزء شرعى موضوعيت دارد، نه طريق عقلايى؛ به عبارت ديگر، آراى عمومى مانند عدالت و فقاهت، از شرط هاى شرعى ولايت است و بدون آن، فقيه جامع الشرايط از نظر شرعى حق اعمال ولايت ندارد. از اين رو، در اين نگاه، بين تعدد يا وحدت واجدان شرايط رهبرى تفاوتى نيست.

چگونگى تعيين حاكم اسلامى: انتصاب يا انتخاب؟

يكى از مباحث جدى درباره نظريه ولايت فقيه، مسئله چگونگى گزينش ولى فقيه براى امر ولايت و حكومت اسلامى است؛ زيرا مفاد ادله مثبت ولايت فقيه، نه انتصاب مطلق است، به معنايى كه درباره معصومان عليهم السلام مطرح است كه با نص خاص تعيين و معرفى مى شوند، و نه انتخاب مطلق، به گونه اى كه مردم آزادى و اختيار مطلق داشته باشند تا هر كسى را بدون هيچ ملاك و معيار شرعى برگزينند؛ بلكه هم انتصاب است و هم انتخاب؛ بدين معنا مردم بايد در چارچوب تعيين شده از جانب شارع، زعيم شايسته را برگزينند. در حقيقت، انتخاب در اينجا به معناى يافتن و سپس پذيرفتن است كه مرز بين انتصاب و انتخاب، و بلكه جامع ميان هر دو است. توضيح آنكه انتخاب ولى فقيه به وسيله مردم، شرط وجود است، نه شرط وجوب؛ يعنى هرچند مشروعيت حكومت فقيه از سوى شارع است؛ ولى تحقق خارجى آن به انتخاب و حمايت مردم بستگى دارد. به بيان روشن تر، استقرار حكومت ولايت فقيه به دو امر بستگى دارد: از نظر ثبوتى به نصب و نص، و از جنبه اثباتى به پذيرش جمهور؛ يعنى دلايل مثبت ولايت فقيه، فقيه واجد شرايط را از نظر ثبوتى منصوب خداوند مى داند؛ ولى در مرحله اثبات و تحقق خارجى، منوط به پذيرش و تولى مردم مى داند و از مردم مسلمان و مؤمن مى خواهد چنين فقيه جامع الشرايطى را براى منصب ولايت و حكومت بر شئون سياسى ـ مذهبى خود برگزينند و دستورها و فرامينش را اجرا كنند. نتيجه آنكه حاكم اسلامى بايد داراى دو ويژگى مشروعيت و مقبوليت باشد. مشروعيت به حاكم، حق حاكميت مى بخشد؛ زيرا كسى كه حكومتش مشروع نيست، حق ندارد بر مردم حكمرانى كند؛ حتى اگر مقبول آنان باشد؛ اما مقبوليت به حاكم قدرت اجرايى مى بخشد. از اين رو، كسى كه حكومتش مقبول مردم نيست، قدرت عملى و كارآيى نخواهد داشت؛ هرچند حكومتش از مشروعيت الهى برخوردار باشد.

اساسا در بينش سياسى اسلام، حضور مردم در صحنه سياسى و حمايت و پشتيبانى از رهبر جامعه اسلامى ـ هرچند پيامبر صلى الله عليه و آلهو امام معصوم عليه السلامباشد ـ بسيار كارساز است. همچنان كه مشروعيت الهى نيز براى رهبرى و تداوم حكومتش امرى حياتى و تعيين كننده است. قرآن كريم با توجه به نياز حكومت دينى و رهبرى جامعه اسلامى به اين دو پشتوانه مهم مى فرمايد: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: 64)؛ اى پيامبر! خداوند و مؤمنانى كه از تو پيروى مى كنند، براى حمايت تو كافى است [فقط به آنها تكيه كن]. درباره ارزش و اعتبار رأى مردم در حكومت دينى روايات بسيارى وارد شده است. براى نمونه، حضرت على عليه السلام مى فرمايد: «... اگر نبود كه جمعيت بسيارى گرداگردم را گرفته و به ياريم قيام كرده اند، و يا اينكه كار حجت (بر من) تمام شده است... مهار شتر خلافت را رها مى ساختم و از آن صرف نظر مى كردم» (نهج البلاغه، خ 40). با توجه به كلام حضرت، با بيعت و حمايت مردم، ولى فقيه تكليف شرعى پيدا مى كند و حجت بر او تمام مى شود. در اين صورت، بايد زعامت و رهبرى جامعه اسلامى را بر عهده گيرد و احكام الهى را اجرا كند.

جايگاه اكثريت در حكومت اسلامى

در انديشه سياسى اسلام، اكثريت از حيث عدد و كميت، اعتبار و ارزشى ندارد و مبناى هيچ گونه مشروعيت و مقبوليتى قرار نمى گيرد؛ بلكه اكثريت از آن نظر كه نمودار ارزش هاى انسانى ـ اسلامى و مدافع حقايق راستين دينى و فضايل و كرامت هاى انسانى است، يعنى از جنبه كيفيت، محترم و مورد قبول است. در قرآن كريم و ديگر منابع اسلامى به اين دو نوع اكثريت اشاره شده است: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: 18)؛ [بندگان خدا ]كسانى هستند كه سخنان را مى شنوند و بهترينش را پيروى مى كنند. اين آيه معيار «احسن» براى گزينش مطرح مى كند و مى گويد با انتخاب احسن، از آن پيروى كنيد. حضرت على عليه السلام نيز مى فرمايد: «اى مردم! در راه راست از كمى روندگان نهراسيد؛ زيرا اكثريت مردم بر گرد سفره اى جمع شدند كه سيرى آن كوتاه، و گرسنگى آن طولانى است» (نهج البلاغه، خ 201).

در اسلام، سيره عقلا و رأى اهل خبره در هر مسئله و مانند آن حجت شرعى به شمار مى رود؛ اما از آنجاكه اكثريت در گمراهى به سر مى برند، نه تنها رأيشان فاقد اعتبار و ارزش لازم است، چه بسا پيروى از آراى آنان باعث بدبختى و گمراهى شود. چنان كه قرآن كريم فرموده است: «وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ» (انفال: 116)؛ و اگر از بيشتر مردم روى زمين پيروى كنى، تو را از راه [درست] خدا گمراه مى كنند؛ زيرا آنها تنها از گمان پيروى مى كنند و تخمين و حدس [واهى] مى زنند.

بنابراين اسلام براى اكثريت مؤمن، مسلمان و آگاه به مسائل ارزش بسيارى قائل است؛ بدين معنا كه اگر جامعه در چارچوب اسلام و اصول و ارزش هاى آن و با آگاهى و هوشيارى در مسائل سياسى وارد شود و در دستيابى به حقايق و عدالت، و يا تشخيص قانون درست از نادرست اختلاف پيش آيد، رأى چنين اكثريتى بر رأى اقليت ترجيح دارد؛ زيرا آراى چنين اكثريتى را عقل و شرع تأييد مى كند. در يك جامعه دينى كه بيشتر مردم براساس فلسفه الهى و جهان بينى اسلامى رشد يافته اند، به انسان ها، جامعه و حكومت از منظر دين مى نگرند و در عرصه سياست و قدرت، به نظام ولايى رأى مى دهند. فرد مسلمان وقتى ولايت خدا، رسول و امامان معصوم عليهم السلام را مى پذيرد، به طور طبيعى در زمان غيبت امام معصوم عليه السلام نيز ولايت فقيه اصلح را خواهد پذيرفت.

نتيجه گيرى

از آنچه در اين مقاله مورد بحث و بررسى قرار گرفت نتيجه گرفته مى شود كه:

1. در فقه سياسى شيعه، حكومت اسلامى، مشروعيت خويش را از خداوند و اذن و اراده او مى گيرد، ولى در مرحله تحقق و عينيت يافتن منوط به خواست و اراده مردم است.

2. حكومت ولايت فقيه كه در طول ولايت اللّه، انبياء و ائمّه معصوم است مشروعيت الهى دارد. بنابراين، مردم در نسبت با ايجاد حكومت اسلامى داراى دو وضعيت سلبى و ايجابى هستند.

3. در وضعيت سلبى، رأى مردم در حقانيت و مشروعيت نظام اسلامى دخالتى ندارد و در وضعيت ايجابى، مردم در استقرار نظام اسلامى به طور مستقيم دخالت دارند.

4. اصل پذيرش اسلام و جهان بينى مذهبى به وسيله مردم، اساس تبعيت آنان از حكومت مبتنى بر قوانين اسلام مى باشد. بنابراين، منشأ و مبناى مشروعيت نظام اسلامى، الهى، و مقبوليت آن مدنى است.

منابع

ـ نهج البلاغه (1379)، ترجمه محمد دشتى، قم، الهادى.

ـ ابن طاووس، على بن موسى (1368)، كشف المحجة لثمره المهجه، ترجمه اسداللّه مبشرى، تهران، نشر فرهنگ اسلامى.

ـ امام خمينى (1372)، البيع، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره.

ـ ـــــ (بى تا)، صحيفه نور، تهران، جامعه مدرسين.

ـ بشيريه، حسين (1382)، آموزش دانش سياسى: مبانى علم سياست نظرى و تأسيسى، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.

ـ عالم، عبدالرحمن (1378)، بنيادهاى علم سياست، تهران، نى.

ـ مصباح، محمدتقى (1379)، نظام سياسى اسلام، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره.

ـ مكارم شيرازى، ناصر (1377)، پيام قرآن: روش تازه اى در تفسير موضوعى قرآن، تهران، دارالكتب الاسلاميه.

ـ وينسنت، اندرو (1376)، نظريه هاى دولت، ترجمه حسين بشيريه، تهران، نى.