

حکومت دینی؛ قسیم دموکراسی و شوراگرایی

بررسی دیدگاه آیت الله مومن قمی، مصباح یزدی و سید کاظم حائری در باره سرشت دولت فقیه

عبدالوهاب فراتی^۱

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

به رغم اعتبار نظریه ولایت فقیه در آثار بسیاری از فقیهان معاصر، به نظر می رسد فقیه در چنین نظریه هایی واجد اختیارات و ساختار یکسانی از نظم سیاسی نباشد. دلایل چنین تفاوتی نیز به نوع نگاه آنان به سرشت دولت فقیه و نیز اختیارات فقیه در چنین دولت پیشنهادی اش باز می گردد. گرچه برخی از آنان همانند آیت الله بهجت و مدنی تبری تنها از نفس الامر حکومت فقیه سخن گفته و ما را از بیان جزئیات ساختار چنین دولتی محروم ساخته اند اما برخی دیگر، فراتر از نفس الامر چنین دولتی، اولاً خلوص دولت فقیه را در تمایز الگوهای نظم سیاسی در سنت غرب و نیز اهل سنت دانسته و در مرحله بعد نوع ساختار دولت فقیه را به خود او بازگردانده اند. در واقع، دولت فقیه در نظر آنان بدون اینکه تابعی از عرف زمانه یا ساختارهای گذشته در سنت تاریخی اسلام مثل دولت های متمرکز در مدینه و کوفه و نیز سیره های متداول عقلاء در دوره جدید مثل جمهوری و دموکراسی باشد، متغیری وابسته به اراده فقیه است و اوست که تصمیم می گیرد که چه ساختاری از قدرت را بوجود آید و آن را با عناصر جدید ترکیب نماید یا نه. این نگرش که صریح ترین قرائت از نظریه نصب است نظریه ای است که ابعاد آن در این مقاله مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

ولایت امر، حکومت معصوم علیه السلام، اختیارات حاکم، استعاره جد و اب، دموکراسی، شوری.

مقدمه

معمولا عالمانی که در باره حکومت دینی در عصر غیبت سخن می گویند واجد منظری واحد و نگاهی یکسان نیستند. برخی از آنها همانند آیت الله محمد تقی بهجت، فقط از نفس الامر حکومت دینی سخن به میان می آورند و بدون اینکه به ترسیم مختصات ساختاری و ویژگی های سازمانی آن پردازند صرفا بروجوب اقامه آن تاکید می کنند. این درحالی است که برخی دیگر، با غیریت سازی آن از الگوهای دیگری مثل دموکراسی و شوراگرسی تلاش می کنند از خلوص چنین حکومتی دفاع و از ترکیب آن با مدل های حکومتی موجود در جهان غرب و اهل سنت حذر نمایند. در واقع از نظر آنان، نظمی، آنگاه دینی می شود که تنها در «غیریت سازی» و غرابت از سایر نظم های سیاسی هویت پیدا کند. این «غیر» که در نگاه آنان اولاً «دموکراسی» و ثانياً «شوری» است اشکالی دیگر از قدرتند که در سنت دیگری شکل می گیرند و هرگز نمی توانند با سنت شیعی در هم آمیزند؛ به همین دلیل، موضع آنان، نسبت به دموکراسی و شوراگرسی و ترکیب احتمالی آنها با حکومت اسلامی، نظرا منتفی است و روش های جدیدی مثل انتخابات و تفکیک قوی و .. نمی توانند محدودیتی براراده فقیه در چنین ساختار قدرت، وانهند و او را مجبور به رعایت قواعد و اسلوب خاصی کنند. به سخنی دیگر، این رویه ها بدون اینکه حجیتی از پیش داشته باشند اعتباری پسینی دارند و به عنوان امری متاخر از اراده فقیه، ارزش می یابند. این بدین معناست که اگر فقیه به چنین رویه هایی تن ندهد خللی در حجیت نظم دینی اش وارد نمی شود و اوست که به کلیت نظم دینی اعتباری تام می بخشد. از این رو، فقیه مخیر است که مثلاً انتخابات را بپذیرد یا نپذیرد و هم چنین اختیار دارد که بخشی از مسئولیت های دولت اسلامی را به شخص رئیس جمهور واگذار کند یا نکند. همه این امور که از الزامات دوره جدیدند، حجیتی ذاتی ندارند و به تبع اراده فقیه حجیت می یابند. این نگرش که بر مبانی خاص فقهی و اصولی تکیه دارد نظرا می کوشد نظم دینی را در تمایز با شوراگرسی اهل سنت و نیز دموکراسی غرب باز تعریف نماید و بدین گونه بر هویت علیحده دولت دینی تاکید نماید؛ اما عملا ممکن است به نظریه سیاسی امام خمینی یعنی «جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه» احترام گذارد و تلاثم اسلام و دموکراسی در اندیشه آن فقید را به عنوان «قضیه خارجی» بپذیرد.

در این بخش بدون اینکه توانی بر تحلیل نظر همه فقهیانی که این چنین به دولت فقیه می پردازند، داشته باشم تنها می کوشم به بررسی مهم ترین متفکران آن پردازم. آیت الله محمد مومن قمی (متولد ۱۳۱۶ ش)، آیت الله محمد تقی مصباح یزدی (متولد ۱۳۱۳ ش) و آیت الله سید کاظم حائری (متولد ۱۳۱۷ ش) مهم ترین نمایندگان این نگاهند که هر یک از منظری خاص به تحلیل ایده های خود در این باره پرداخته اند. گرچه روایت آیت الله مصباح از نظم دینی، فلسفی تراز آثار دو بزرگوار دیگر است اما تحلیل آیت الله مومن و حائری، فقهی تراست و بهتر می تواند زوایای اختلافات فقهی در درون حوزه علمیه قم را برایمان برجسته تر سازد. مستندات اصلی ما در این بخش به جز برخی از مقالات و مصاحبه ها، عبارتند از: «بنیان حکومت در اسلام» نوشته آیت الله حائری، «الولاية الالهية الاسلاميه» نوشته آیت الله مومن قمی و «نظریه سیاسی اسلام»، «مردم سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه» و نیز «پرسشها و پاسخها» نوشته آیت الله مصباح یزدی است.

۱. مفهوم حکومت در نظم دینی

گرچه موضوع آثار این گروه از عالمان دینی بررسی مفهوم «حکومت» در اسلام است، اما آنان به ندرت در باره این مفهوم سخن گفته اند. اینکه حکومت چیست و بر چه مدلولی دلالت می کند؟ آیا حکومت امری است عرفی یا شرعی؟ آنچه امروزه از این مفهوم فهمیده می شود با مفهوم پیشین آن در گذشته چه تفاوت و تشابهی دارد؟ آیا کار ویژه های دولت های کنونی با دولتهای گذشته یکی است یا خیر؟ پرسش هایی است که در این آثار کمتر مورد توجه قرار گرفته اند. آیت الله مصباح یزدی به دلیل اهمیتی که به تحلیل فلسفی مفاهیم می دهد به تعریفی از حکومت پرداخته و آن را ارگانی رسمی می داند که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت داشته، و سعی می کند به رفتارهای اجتماعی مردم جهت ببخشد. اگر مردم از طریق مسالمت آمیز، جهت دهی را پذیرا شدند، مطلوب حاصل است وگرنه حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می کند. (مصباح یزدی ۹: ۱۳۷۷) این تعریف که شامل حکومت های مشروع و نامشروع می شود، همان تعریف متداول از حکومت است که به مهم ترین وظائف اش یعنی «نظارت»، جهت دادن به افعال مردم» و بهرمندی از ابزار سلطه» شناخته می شود. گرچه

آیت الله مصباح یزدی معتقد است «اسلام در باب سیاست و حکومت و مجموعه اصول و شیوه های کاربردی سیاسی و اجتماعی نقش ابتکاری و تاسیسی دارد» (مصباح یزدی ۲۰: ۱۳۷۸). اما تعریفی که از حکومت ارائه می دهد، همان چیزی است که در روش عقلاء وجود دارد. فارغ از اینکه حکومت نزد ایشان خصلت امضائی دارد یا تاسیسی؛ این تعریف، چیزی از هسته حکومت را بر ما نمی گشاید و معلوم نمی سازد که حکومتی که قرار است فقیه بر آن زعامت نماید، چه نوع حکومتی است؟ آیا مراد ایشان از این حکومت، حکومت های متعارف عصر فقیه اند و یا اینکه به لحاظ روش و الگو همانند حکومت های صدر اسلام می ماند؟ صرف تعریف دولت به کارکردهایش، در شرائطی که کارکردهای دولت جدید و قدیم به شدت متفاوت شده اند؛ اطلاعات دقیق تری به ما درباره حکومت در نظم دینی نمی دهد. آیت الله حائری نیز بدون اینکه از چنین مفهومی سخنی به میان آورد تنها بر ضرورت حکومت اسلامی و نیز صفات حاکم بر آن تاکید کرده است. ظاهراً در ادبیات ایشان همانند سنت فقهی بسیاری از فقهای معاصر، مفهوم دولت و حکومت را بدیهی می داند و بیشتر در باره مسائل متاخر از آن یعنی ضرورت و مشروعیت حکومت سخن می گوید. (حائری ۱۷: ۱۳۶۴) سکوت این قبیل آثار در باره ماهیت حکومت، هاله ای از ابهام را در نظم دینی گسترش می دهد و تصویری مبهم از آن باقی می گذارد. آنچه روشن می شود آن است این حکومت همانند دموکراسی و یا شورا کراسی نیست؛ اما خود آن از چه ماهیتی برخوردار است معلوم نیست. در واقع غیریت سازی نظم دینی با نظم غربی و سنی به جای اینکه در ایضاح مفهومی حکومت دینی کمک نماید بر ابهامات آن می افزاید.

شاید ابهام در ماهیت دولت سبب شده است تا آیت الله مومن از طریق تشبیه آن به مفهوم دیگری که مابازاء خارجی دارد آن را روشن تر سازد. ایشان نیز همانند برخی دیگر از فقهیان می کوشد دولت (حکومت) را از طریق استعاره یا همان صنعت تشبیه تعریف نماید و بدین گونه راهی به سوی فهم ما از دولت فراهم آورد. در فقه سیاسی استعاره های زیادی وجود دارد که بنیانی برای نظریه های سیاسی تدارک می کنند. از جمله این استعاره ها می توان به استعاره «عبد و مولی»، «وقف»، «قضاوت» اشاره کرد که هر یک شکل دهنده تصورات و پندارهای فقیهان از حوزه سیاست و ماهیت امر سیاسی می باشند. استعاره کمک می کند تا از طریق آنها به ماهیت نظریه های فقهی و سیاسی بیشتر نزدیک شویم. گرچه نظریه ها در فقه سیاسی بر مبنای خاصی

استوارند اما این مبانی نیز از استعاره‌هایی تغذیه می‌کنند که در درون فقه سیاسی تعبیه شده‌اند. این استعاره‌ها تصاویری از بیرون از زندگی و از رابطه «من» و «دیگری» در حوزه سیاست ایجاد می‌کنند و می‌توانند دریافت ما از ماهیت امر سیاسی را افزایش دهند. عطف به چنین مسئله‌ای اکنون می‌توان از استعاره دولت به «پدر» در ادبیات فقهی آیت اله مومن سخن گفت. این تشبیه و مقایسه در نظریه سیاسی وی قدرت زیادی دارد و می‌تواند شناخت ما از نگرش او به امر سیاسی را بیشتر نمایان سازد. از نظر او دولت شبیه «پدر» ی علیم، رحیم و ذی قدرت است که بر رواس مسلمین حکومت می‌کند. (مومن قمی ۱۴۳۲:۹) مفاد استعاره پدر، تشبیه رابطه حاکم و مردم به رابطه «پدر و فرزند» در عرف تاریخی به معنای آن است که حاکم هرآنچه به مصلحت می‌داند برای فرزندان خویش تصمیم می‌گیرد و بنا به صلاحدید خویش امری را به آنان واگذار و یا باز پس می‌گیرد. البته مشروط به اینکه پدر مطابق هوی خویش عمل نکند و حدود الهی را نادیده نگیرد. از این رو، پدر و پدربزرگی در کنار ملک، وصیت و سلطنت در فقه شیعه از اسباب ولایت به شمار می‌آید و می‌تواند در امورات مولی علیه از اختیارات زیادی برخوردار باشد. در رابطه طولی که میان پدر و فرزند وجود دارد، همواره اقتدار یک سویه از بالا به پائین جریان می‌یابد و تا هنگامی که فرزند بزرگ نشده و واحد مستقل دیگری را تشکیل نداده باشد همواره تحت ولایت پدر باقی می‌ماند. در ذیل چنین استعاره‌ای، اکنون پرسش آن است که چه کسی نقش پدر در جامعه سیاسی را ایفا می‌کند و کارویژه‌های او را به فرجام می‌رساند. پاسخ آیت اله مومن بسیار روشن است. در عصر حضور؛ امام معصوم علیه السلام و در عصر غیبت؛ این فقیه جامع الشرائط است که باید خانواده بزرگ مومنان را اداره کند.

۲. الگوی حکومت دینی و مختصات آن

نزد این گروه از عالمان دینی نیز حکومت، امری ضروری و لازم است و اقامه آن اولاً و بالذات متوجه فقیهان در عصر غیبت می‌شود. از نظر آنان با غیبت امام معصوم علیه السلام، حکومت به محاق نمی‌رود و لازم است زندگی سیاسی شیعیان نیز در چنین دوره‌ای تداوم یابد. حکومت ضرورت ذاتی دارد، خواه امام باشد و یا نباشد. به همین دلیل، از نظر آیت الله مومن، تاسیس حکومت در دوره غیبت برفقیه واجب است و او موظف است به این واجب عمل کند. حتی زمانی

که امام معصوم علیه السلام حضور دارد ولی نتواند خود اقدام به برپایی حکومت نماید؛ بر فقیه واجب است که چنین کند؛ چرا که آنچه از اقامه حکومت دینی مورد نظر است آثار متوقعی است که از حکومت دینی انتظار می رود خواه اینکه معصوم متولی آن باشد یا فقیه. فقیه هم خواه در حضور معصوم باشد یا در غیاب او. (مومن قمی ۱۴۳۲: ۶۴۵) حتی در شرائطی که فقیه واجد شرائطی یافت نشود و یا اینکه قادر بر تشکیل حکومت نباشد، بر عدول مومنان، فرض است که به اقامه حکومت دینی اقدام نمایند و مانع به تاخیر افتادن تشکیل حکومت دینی شوند. (همان ۱۴۳۲: ۶۴۶) در واقع این گروه از عالمان، برخلاف جریان حجتیه که اصرار می ورزید با فقدان عنصر عصمت، اقامه حکومت دینی تا بازگشت مجدد امام زمان علیه السلام به تعویق می افتد؛ اعتقاد دارند غیبت امام زمان علیه السلام دلیلی بر تعطیلی نظم دینی نمی شود و فقیه می تواند به گونه ای دیگر، فقدان او را جبران نماید. (مصباح یزدی ۱۴: ۱۳۷۷)

اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می شود آن است که فقیه بر حسب چه الگو و مدلی حکومت می کند؟ و از چه اختیاراتی برخوردار است؟ آنچه در ادبیات سنتی های این گروه از عالمان دینی وجود دارد آن است که نظراً این حکومت به دولت های غربی تاویل نمی رود. اعم از اینکه شما قرائت حداقلی از دموکراسی داشته باشید و یا قرائت حداکثری از آن^۱. مهم آن است که دولت فقیه دولت ناب دینی است و نباید با مفاهیم جدید آلوده شود. آنچه مهم است آن است که این دولت به دلیل اینکه استمرار بخش ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام در عصر غیبت است، باید شبیه و هم سنخ آن باشد. این شباهت سازی ممکن است در ابعاد مختلفی مثل «شورائی نبودن»، «مشروعیت انتصابی» و «قلمرو اختیارات» صورت گیرد و بر ماهیت دولت فقیه تاثیرات بسزایی گذارد.

۱. مراد از قرائت حداقلی از دموکراسی اشاره به تعریف جان استوارت میل از مقومات دموکراسی است که تنها سه شرط یعنی ۱. برخورداری از حق رأی عمومی، ۲. برخورداری از انتخابات آزاد و ۳. برخورداری از پروسه رأی مخفی؛ دارد. اما مراد از قرائت حداکثری از دموکراسی اشاره با تعریف جان لاک از آن است که در آن دموکراسی با لیبرالیسم به یگانگی می رسد. (رجوع شود به: مردم سالاری و دین؛ احتمالات نظری معطوف به مردم سالاری دینی، عبدالوهاب فراتی، فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی، ص ۶۹، ۱۳۹۲).

۲-۱. قلمرو اختیارات

محدوده اختیارات فقیه در حکومت که یکی از مناقشات فکری در باب ولایت فقیه است، نزد این گروه از عالمان دینی محدودیت خاصی ندارد. از نظر آیت الله مصباح، اصل آن است که فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت همه اختیارات وسیع معصوم را داشته باشد مگر آنکه دلیل خاصی وجود داشته باشد که فلان امر از اختصاصات معصوم است. مثل جهاد ابتدائی که مشهور بین فقهاء است که این چنین است. (همان ۵۹، ۶۰: ۱۳۷۷) فراگیرتر از ایشان، آیت الله مؤمن اختیارات گسترده و مطلق را بر مبنای «یکسان» بودن قلمرو ولایت غیر معصوم با ولایت معصوم علیه السلام، برای فقهاء ثابت می داند و معتقد است که آنچه درباره ی امامان معصوم به اثبات رسیده، عیناً بدون یک کلمه کمتر، برای فقهاء که معصوم نیستند، وجود دارد:

«تقتضی ولایة امره (الامام علیه السلام) سعتها بالنسبه الی جمیع الامور الاجتماعیه المرتبطه بامه الاسلام، فهكذا الامر فی اقتضاء ولایة غیرهم من العلماء، ... فهكذا المقال فی ولایة الفقیه غیر المعصوم حرفاً بحرف (مومن قمی ۵۳۴: ۱۴۳۲) ... و حیث انه علیه السلام من وظایفه اعمال النظر فی جمیع الامور المنتهیه الی نظر ولی الامر، فالعلماء ایضاً حجة له فی هذا المعنی ایضاً، فهم ایضاً من وظایفهم ابداء الرأی فی هذه الامور.» (همان ۵۲۵: ۱۴۳۲)

این رأی در مقابل کسانی مثل آیت اله منتظری است که به تفاوت حکومت معصوم و غیر معصوم، باور دارند و تأثیر عصمت را در اختیارات حاکم، نفی نمی کنند. از این رو، از نظر آیت الله مصباح و مومن، وجود یا فقدان عنصر «عصمت» دخلی در میزان اختیارات ندارد و فقیه در هر امری که به امور جمعی مومنان باز می گردد صاحب اختیار است. مبنای چنین رویکردی از نظر آیت الله مومن، آن است که بسیاری از اختیارات و شوونات دولت به عنوان «ولایه امر» باز می گردند که مصداق خاصی ندارد و می تواند معصوم و غیر معصوم را در برگیرد: «فلا ینبغی الریب فی ثبوت هذه الاختیارات فی الشریعه الاسلامیه لکل من له اداره امر الامه بلافرق بین المعصوم والفقیه و غیره و فان ثبوتها لازم قطعاً بولایه الامر» (همان ۵۴۹: ۱۴۳۲) در واقع آیت الله مومن به جای ولایت / حکومت معصوم یا فقیه از مفهوم دیگری به نام «ولایه الامر» استفاده می کند که اختیاراتی مطلق دارد خواه متولی این ولایه الامر معصوم باشد یا غیر معصوم. از جمله این اختیارات می توان به تاسیس ادارات مختلف در بلاد اسلامی و حتی جهاد ابتدائی

اشاره کرد. (همان ۵۸۸:۱۴۳۲) علاوه بر این، فقیه هم می تواند مثل امام معصوم علیه السلام به اجرای حدود و قصاص و دیات پردازد. (همان ۵۲۹:۱۴۳۲) میان مردم به قضاوت همت گمارد و خود را مشمول صحیححه سلیمان بن خالد از امام صادق علیه السلام بداند که فرمود: «اتقوا الحکومه فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین کنبی ووصی نبی» چون فقیه هم همانند امام معصوم عالم به قضاء و عادل است. (همان ۵۳۴:۱۴۳۲) حتی ولایه الامر می تواند در اموال شخصی مردم مداخله کند و در مابقی دارائی های شهروندان مثل آزادی تصرف نماید. با این همه، آیت الله حائری از حدود ولایت فقیه به یکسان سازی اختیارات فقیه و معصوم تعبیر نمی کند ولی از آنجا که ولایت از نظراو «به خاطر رفع کاستی ها و کمبودهای افراد تحت ولایت و جبران نارسائی های ایشان» است می تواند مفهوم گسترده ای در برگیرد؛ مثل: تصرف در اموال قاصرین، اجرای حدود، رفع نزاع و خصومت، رهبری جامعه، دخالت در مصالح فردی امت و تصمیم گیری در رویدادها. (حائری ۲۰۵، ۲۱۱:۱۳۶۴) تاملی در گستره این موارد نشان می دهد که آیت الله حائری، چیزی در قلمرو ولایت فقیه فروگذار نمی کند و به او در اداره کشور اختیاری تام می دهد.

۲-۲. نظم دینی و اعتبار رأی مردم

اما آنچه میان اینان و دیگر اندیشمندان حوزوی، به یک مناقشه دامنه دار تبدیل شده، مسئله مشروعیت ولایت فقیه و جایگاه مردم است. عالمان سنتی با اتکاء بر سنت فقهی پیشینیان که فاقد ادبیات انتخاب است، معتقدند که فقیه نیز همانند نبی و امام معصوم علیه السلام ولایتی فعلی دارد و در ثبوت آن نیازی به انتخاب و بیعت مردم ندارد. فقیه به دلیل ولایتی که بدو اعطاء شده باید امور مردم را اداره کند و بر مردم نیز واجب است از او اطاعت کنند. عصیان و عدم امتثال مردم تنها به معنای آن است که اعمال ولایت فقیه امکان ندارد و به عبارتی دیگر، تکلیف اقامه حکومت از او ساقط می شود. از این رو فقیهیی که شرائط کامل را دارد به شرط اینکه برای تصدی این مسئولیت قیام کند ولایت فعلی بر امت دارد. هرگاه فقهی متصدی امور مردم شود بر آنان است که از او اطاعت کنند و بر فرامین او گردن نهند. (همان ۴۷۸:۱۳۶۴)

«وقد ثبت بوضوح بان الله تعالی زمن الغیبه قد جعل الفقیه الواجد للشرائط صالحا لان

یتولی اداره امرهم و انه يتصدیه لها تصیر ولایته فعلیه فالمعصومون والفقهاء قد جعلهم الله اولیاء امرالامه ولایتوقف فعلیه ولایتهم ولا وجوب الاطاعه عنهم علی بیعه الناس لهم وان كانت البیعه واجبه علی الناس و البیعه ایضا توجب علی من بايع اتباع البیعه» (همان ۵۰۹: ۱۳۶۴)

فعلیت ولایت آنان از یک سو و نیز لزوم اطاعت مردم از آنان از سوی دیگر، متوقف بر بیعت مردم نیست. علت اینکه بیعت شرط ثبوت ولایت فقیه نیست؛ آن است چرا که پیش از بیعت مردم با فقیه، ولایت برای او جعل شده و نیازی به جعل دوباره ندارد. (همان ۴۸۰: ۱۳۶۴) یا به تعبیر آیت الله حائری، برفرض که بیعت را بتوان عاملی برای تحقق ولایت دانست تنها بیعت با کسی تعهد آوراست که پیش از آن ولایتی نداشته و کسی او را به علت نبودن نص صریحی دارای مقام ولایت نمی دانسته است، مثل بیعت با خلفای سه گانه بعد از پیامبر گرامی اسلام. در چنین شرائطی بیعت برای تفویض حق ولایت به شخص بیعت شونده انجام می شده و بر این گمان که بیعت به خودی خود می تواند فردی را دارای مقام ولایت نماید، متکی بوده است. اما بیعت با کسی که قبل از بیعت، برای وی حق ولایت می شناختند مانند بیعت مومنان با نبی گرامی اسلام و بیعت شیعیان با امامان معصوم علیهم السلام در این موارد معلوم نیست که چنین بیعتی به عنوان یکی از شروط محقق شدن ولایت اوست تا بدین وسیله اطلاق آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» را مقید به بیعت کنیم. به همین دلیل احتمال نمی رود که از نظر اسلام، بیعت با رسول الله صلی الله علیه و آله شرط وجوب فرمان برداری از او باشد. (همان ۲۰۴، ۲۰۵: ۱۳۶۴) از این رو، فقیه به غیر از شروط الزامی جهت تصدی ولایت مثل؛ فقاها و عدالت و امثال ذالک، شرط دیگری در مرحله ثبوت ندارد و او پیش از دست نهادن مردم در دستش، صلاحیت حکومت کردن داشته است.

«مسئله بیعت به دو طریق قابلیت تحقق دارد: نخست آنکه بیعت عقدی است شرعی که بوسیله آن فرد بیعت شونده بر فرد بیعت کننده ولایت و حق تصرف پیدا می کند، به طوری که اگر این بیعت صورت نمی گرفت فرد مزبور ولایت نمی یافت. این نوع از بیعت همان «قرار داد اجتماعی» است که در بحث دموکراسی از آن سخن گفتیم. دوم، عقد یا شرطی است که به هیچ وجه حرام را حلال نمی کند و اختیارات بی حد و حصری به کسی نمی بخشد. مثلا اگر کسی از نظر شرع شایستگی اقامه حدود را ندارد بر اساس قرار داد نمی توان این اختیار را به او اعطاء کرد.

ولی ولایتی که برای حاکم اسلامی لازم است ولایت گسترده ای است که شامل اختیارات بسیار و گاهی حلال کردن بعضی از کارهایی که از اصل حرام است می باشد، ضرورت می یابد. این بدین معناست که عقد و شرط فقط در محدوده احکام اولیه اسلام قابل قبول است و حال آنکه ولایت دامنه گسترده تری از این محدوده دارد.» (همان ۱۸۸، ۱۸۹: ۱۳۶۴)

به همین دلیل، نقش مردم در عصر غیبت فقط در بسط ید فقیه یا عینیت بخشیدن به حکومت مساعدت می کنند و نه در مشروعیت بخشیدن به آن. از این رو، رضایت و یا بالاتر از آن یعنی انتخاب مردم نقشی پیشین در مشروعیت دولت فقیه ندارند و مراجعه مردم به فقیه و رضایت آنان به حکومتش، شرط منصب سیاسی فقیه نیست. به سخنی دقیق تر، رضایت مردم از شروط پیشامنصب نیست بلکه لوزام پسامنصب فقیه است. مراد از «عینیت بخشیدن» به تعبیر آیت الله مصباح یزدی بدین معنا نیست که فقهاء به عنوان کلی به ولایت منصوب شده اند و برای معین شدن یک فقیه و واگذاری حکومت به او باید از آراء مردم کمک گرفت. این نقش، افزون بر نقشی است که مردم در عینیت بخشیدن به حکومت دارند و به نوعی حق حاکمیت آنان را پذیرفتن است. به همین دلیل از نظرایشان این افزوده، غیر قابل قبول است چون «یا مقصود این است که حکومت فقیه مشروعیتی تلفیقی دارد و یا اینکه عامل اصلی مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت، نصب الهی است ولی خداوند شرط کرده تا آرای مردم نباشد فقیه حق حاکمیت ندارد، یعنی رأی مردم شرط مشروعیت حکومت فقیه است نه جزء دخیل در آن.» در هردو حالت با این اشکال مواجه می شویم که حاکمیت به مردم واگذار شده و حق انحصاری خدا در حاکمیت نادیده گرفته شده است. (مصباح یزدی ۲۱: ۱۳۷۷) از این رو، رجوع به مردم نیازمند حجت شرعی است که به گفته آیت الله مومن در این جا اساسا وجود ندارد. (مومن قمی ۴۸۰: ۱۴۳۲) این نشان می دهد که این گروه از عالمان دینی برخلاف میرزای نائینی که حکومت کردن را نوعی قرار داد و عقد میان مردم و والی می دانست که طبق آیه مبارکه «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» لازم است به مفاد این تعهد عمل شود را نمی پذیرند و معتقدند که این نحوه از انتخاب همان سیره ی عقلانی است که شارع آن را ردع نموده و خود او ولی امر را تعیین نموده است. بفرض هم که چنین باشد تعهد به این عقد برای کسانی لازم است که با ولی امر عهد بسته اند و الا کسانی که جزو متقاعدین نیستند و یا اساسا با فرد دیگری پیمان

می بندند تعهدی نسبت به این مسئله ندارند. (همان ۴۸۳:۱۴۳۲) البته این به معنای بی حد و حدود بودن ولایت فقیه نیست؛ حد ولایت فقیه آن است که تمام احکام اسلامی را رعایت نماید. در واقع بعد از وجوب رعایت احکام شرعی، به فقیه چنین اختیاراتی اعطاء شده است تا آنگونه که مصلحت می داند امور مملکت را اداره نماید. چیزی زائد بر آن بر او واجب نشده است. «و بالجمله فکیفیه اداره امر البلد الاسلامی فی جمیع الموارد الیه یختار فیها کما راه مصلحه» (همان ۵۱۵:۱۴۳۲) در جایی دیگر نیز می افزاید: «فجمیع الامور الاجتماعیه موقوفه الی الفقیه، فهو المحق و الموظف بأخذ التصمیم المناسب فیها، لیس لاحد غیره فیها اختیار، بل علی غیره وجوب الطاعه» این مضمون بارها در کلام وی تکرار می شود که «همه اختیارات» از آن ولی فقیه است، و «هیچ کس» به شکل مستقیم یا غیر مستقیم، حق دخالت ندارد: «فهی بمنزلة دلیل واحد لتفویض جمیع هذه الامور الی الولی الفقیه، و لعدم جواز التعریض لها لغير ولی الامر و لو بالواسطة.» (همان ۵۲۶:۱۴۳۲) بر این اساس، نتیجه آن است که قانونگذاری در حکومت اسلامی، حق ولی امر است و همان کاری که در نظام سیاسی دیگر توسط «مجلس نمایندگان» انجام می گیرد، در اینجا حق شخص رهبری است؛ زیرا اداره ی کشور و تدبیر امور مردم، به او واگذار شده است و لازمه آن اختیار قانونگذاری در موارد مورد نیاز است. البته او می تواند این کار را «شخصاً» انجام دهد و یا در صورتی که مصلحت بدانند، از افراد خاصی مانند نمایندگان مجلس، کمک بگیرد. (همان ۵۲۷:۱۴۳۲)

«ان مشروعیه مجلس التشریح والتقنین مثل سائر الدوائر المختلفه فی نظام الولاية موقوفه علی رأی ولی المسلمین فانه الذی جعله الله تعالی ولیا علیهم. فاذا رأی مصلحه الامه فی تاسیس مجلس تقنین یجتمع فیهِ وکلاء الناس و ممثلوهم کان رایه و عزمه لازم الاتباع و هو الموجب لصیورہ آرائهم آراء لازمہ التبیعہ و ذات القیمه و الا فالملاک و الاصل هو ما راه ولی المسلمین» (مومن قمی ۲۰:۱۳۷۳)

مشروح این نظریه را با صراحت بیشتری چنین بیان فرموده است:

«ولی فقیه باید احکام شرعی را رعایت کند، ولی بجز آن، مقتد به شیوه و روش خاصی برای اداره کشور نیست. او ناچار نیست که مثلاً رئیس جمهور در رأس حکومت قرار دهد و یا الزامی ندارد که مجلس نمایندگان مردم به شکل خاصی تشکیل دهد و یا برای کشور

قانون اساسی قرار دهد و بپذیرد و یا شورای نگهبان را مقرر نماید و برای قوه قضائیه و یا نیروهای مسلح رئیس و فرمانده قرار دهد و یا روش خاصی برای تصویب قوانین در مجلس قرار داده و محدود گردد، و نه و نه و نه ... بلکه او پس از رعایت احکام شرعی، در اداره ی مملکت و تدبیر کار مردم، صاحب اختیار است، او می تواند خود شخصاً قانونگذاری را برعهده گیرد و یا به گروهی که خود معین می کند بسپارد، می تواند قضاوت کند و یا کسی را برای آن معین کند، می تواند فرماندهی نیروهای مسلح را شخصاً بعهده بگیرد و یا تعیین فرمانده کند، و بهرحال، در کلیه شئون حکومت، او براساس مصلحت که خود تشخیص می دهد، حق تصمیم گیری و اقدام دارد.» (مومن قمی ۱۴۳۲:۵۱۵)

در این دیدگاه، رأی مردم برای انتخاب نمایندگان مجلس، ذاتاً اعتباری ندارد و صرفاً با تأیید و صلاحدید رهبری، اعتبار پیدا می کند و لذا شهروندان نمی توانند چنین رأیی را به عنوان «حق» خود تلقی کرده و آن را مطالبه کنند. از این رو نظامی که در آن امکان انتخابات آزاد وجود ندارد، می تواند «اسلامی» باشد، و اساساً اسلامی بودن نظام را با چنین شاخص هایی نمی توان سنجید، بلکه وقتی رهبری به مردم اجازه رأی دادن می دهد، این رأی، جایز است و وقتی رهبری این کار را به مصلحت نمی داند و یا محدود می سازد، این رأی حرام است. در اینجا نباید پنداشت که چون قرآن دعوت به مشورت کرده است، پس حاکم اسلامی هم «موظف» است بر مبنای مشورت تصمیم گیری کند، و به همین دلیل مردم هم در تصمیمات کشوری حق نظر دادن. مستقیماً یا توسط نمایندگانشان. دارند. پاسخ به این توهم آن است، مشورت بر ولی امر واجب نیست، او اگر مصلحت بداند، مشورت می کند و اگر مشورت را به مصلحت نداند، مشورت را تعطیل می کند. مشورت برای حاکم در امور حکومت مثل مشورت کردن برای افراد عادی در امور شخصی است که لزومی ندارد و وقتی ولی امر، مشورت را تعطیل و یا مجلس را منحل می کند، کسی نمی تواند آن را خلاف مصلحت بداند و به آن اعتراض کند، چون «تشخیص مصلحت» در تدبیر جامعه با خود اوست:

«مفاد هذه الآيات، ليس ازید من حُسن المشاورة لا وجوبها، و لا محاله تكون امور الامه المفوضه الى ولی الامر كسائر الامور يستحسن فيها الاستشارة اذا رآها ذات مصلحة، و كما ان الاستشار في الاعمال ليست واجبه على الناس فهكذا الامر في ولی الامر.» (همان ۱۴۳۲:۵۲)

البته آیت الله مؤمن، همان حداقلی را هم که دیگران برای «انتخاب مردم» پذیرفته شده بود، نمی پذیرد. آن حداقل این بود که مردم در گزینش رهبر، حق انتخاب دارند. هر چند برای تشکیل مجلس حقی ندارند. چه اینکه در انتخابات مجلس هم در صورت شرط با رهبری بر طبق قانون اساسی، مردم می توانند حق انتخاب نمایندگان را داشته باشند. ولی آیت الله مؤمن، اولی را به صراحت انکار می کند، و به دومی هم اشاره نمی کند شاید به این دلیل که اساساً در امور اجتماعی و حکومتی، نمی توان از ادله و جوب وفای به شرط و عقد استفاده کرد، زیرا همه ی مردم در این عقد شرکت نمی کنند تا برای همه حق یا تکلیفی را اثبات کند. به علاوه که پیوسته نسل هایی به سن رشد می رسیدند که در هنگام انعقاد عقد و شرط، حضور نداشته اند. (همان ۱۴۳۲:۴۸۳)

قهرآ کسانی که با این دیدگاه مواجه می شوند، می پرسند براساس این نظریه ی فقهی که مردم نه در انتخاب رهبری، و نه شکل گیری نهادهای حکومتی مانند مجلس و ریاست جمهوری، و نه تصمیمات مربوط به اداره ی جامعه، بالأصله حقی ندارند، پس «جمهوری» بودن نظام، به چه معناست؟^۱ این سؤال متأخر از مباحث فقهی است و چه بسا فقیهی که این نظریه را دارد خود را موظف به پاسخ به آن نبیند. ولی آیت الله مؤمن به این اعتراض که از سوی دکتر مهدی حائری مطرح شده بود، در بحث های فقهی خود پاسخ داده و می گوید، تحقق ولایت فقیه، نیازی به رأی مردم ندارد و حتی فعلیت آن هم ناشی از رأی مردم نیست، بلکه حمایت مردم عملاً زمینه به قدرت رسیدن فقیه را فراهم می کند و حجت را بر وی تمام می کند، و امام خمینی هم که جمهوری اسلامی را به رأی مردم گذاشت برای آن بود که در دنیا نگویند این حکومت مبتنی بر زور است و مردم با آن مخالف اند، و چون رأی نزدیک به ۱۰۰٪ مردم، موافق با این حکومت بود لذا «جمهوری» نام گرفته است. (همان ۱۴۳۲:۵۱۲) با این حساب جمهوریت، اشاره به یک «حادثه تاریخی» است که در گذشته اتفاق افتاده است، نه آنکه جنبه ی حقوقی و فقهی داشته، و نظام ولایت فقیه در استمرار خود، مقید به آن باشد، بلکه اگر فرضاً جمهوریت نظام به طور کلی حذف شود، اسلامیت نظام به طور کامل می تواند باقی و برقرار باشد.^۲ در این

۱. رک: امکان سنجی انتخابات در فقه سیاسی، پایگاه اطلاع رسانی سروش محلاتی.

۲. شبیه به این بحث در مسأله امامت هم در کلام مطرح است مثلاً ابن ابی الحدید به «عصمت» امیرالمؤمنین اعتقاد دارد ولی

دیدگاه هم‌اگر نیازی به انتخابات باشد، از آن روست که با این نمایش می‌توان جلوی یاوه‌گوئی‌های دشمنان و معاندان را گرفت^۱ ولی از نظر اعتبار شرعی، چنانچه زمینه به قدرت رسیدن فقیه از راه‌های دیگری غیر از انتخابات هم وجود داشته باشد، شرعاً منعی برای تصاحب قدرت نیست، زیرا رأی مردم، از باب «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر» لازم است و وجود ناصر، همیشه به رأی اکثریت و رضایت اکثریت نیست، بلکه اگر بتوان اقلیت را به صحنه‌ی حمایت آورد و اکثریت را هم به شیوه‌ی مختلف ساکت کرد و جلوی اظهار مخالفتشان را گرفت، کافی است پس جمهوریت، نه از «ذاتیات» یک نظام اسلامی است، و نه «لازمه‌ی» آن.

۳. ولایت فقیه و نظم‌های معارض آن

از این رو، نظم دینی، عنوان عامی است که اختصاصی به عصر حضور و غیبت ندارد و فقیهان به عنوان نایبان صادق^۲ امام عصر علیه السلام موظف به اقامه آنند. این حکومت ساختاری از پیش تعریف شده‌ای ندارد و نمی‌تواند الگوی خاصی را برفقیه تحمیل نماید. در واقع این فقیه است که ساختار دولت پیشنهادی خویش را می‌چیند و به آن اعتبار می‌بخشد. نه نظم‌های گذشته اعتبار همیشگی دارند و نه هم نظم‌های کنونی. اینکه امروزه مثلاً دموکراسی، نظامی است که سیره عقلاء بر آن تعلق گرفته است الزامی برفقیه روا نمی‌دارد تا به اصول و اسلوب آن تن دهد. بسیاری از سیره‌هایی که امروزه جاری هستند مورد تأیید شرع مقدس نیستند و نمی‌توانند دلیلی عرفی بر اقتباس فقیه شوند. بدین ترتیب، فقیه جامع‌الشرائط به دلیل اینکه مستظهر به ادله متقن فقهی است لازم است به قدرت برسد و مقدمات چنین واجبی را نیز خود فراهم آورد. این ادله که به او مشروعیتی انتصابی می‌بخشند به او نیز اختیارات تامی می‌دهند تا او بنا به مصالحی که خود تشخیص می‌دهد به اداره دولت پردازد. شرط دولت او رأی مردم

عصمت را «شرط امامت» نمی‌داند، یعنی شخصی که فاقد این وصف هم باشد، برای امامت، چیزی کم ندارد. لذا وی در حالی که عصمت حضرت را به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد، ولی آن را مبنای امامت و شرط لازم برای امام نمی‌داند لذا در نزد وی، عصمت هرگز از یک کمال شخصی، به سطح یک ضرورت کلامی و عمومی، ارتقا پیدا نمی‌کند. و به تعبیر دیگر، عصمت برای او در «تاریخ» مطرح است، ولی در کلام جایی ندارد..

۱. شبیه همین استدلال در ادبیات استاد مصباح نیز وجود دارد.

۲. مراد از نایبان صادق امام زمان علیه السلام در مقابل نایبان کاذب ایشان مثل فرقه‌های بابیه و بهائیه است.

نیست و فقدان اموری مثل انتخابات به اسلامی بودن دولتش ضربه نمی زند. به همین دلیل، هویت دولت فقیه بیش از آنکه جنبه ایجابی داشته باشد بیشتر در غیریت سازی با دولت های که خارج از دیانت و تمدن ما شکل گرفته اند معنای دقیق تری می یابد. دموکراسی که خارج از تمدن اسلامی است در کنار شوراگرایی اهل سنت که خارج از دیانت شیعی ماست؛ دو الگوی سیاسی اند که به عنوان « غیر » های دولت فقیه شناخته می شوند.

۳-۱. دموکراسی قسیم حکومت دینی

همه اینان متفق القولند که نظم دینی با نظام دموکراسی که بر بنیان های غیر الهی استوار است قابل جمع نیست و هیچ راهی به سوی تاویل و یا ترکیب آن دو وجود ندارد. نقد دموکراسی در ادبیات این گروه از عالمان دینی معمولا سخنی واحد است که البته در عبارات مختلف مطرح شده است. آیت الله مومن که کمتر از واژه دموکراسی استفاده می کند در بخش پیشین به خوبی توضیح دادند که رأی مردم جزئی از مشروعیت دولت فقیه نیست و بدون برگزاری نمادهای دموکراتیک هم می توان از اسلامی بودن دولت دینی دفاع کرد. در واقع ایشان نیز همانند آیت الله حائری، دموکراسی را نه صرف گزینش کارگزاران سیاسی بلکه « قانون گذاری توسط مردم » می داند که تبعاً این مفهوم با حاکمیت خداوند ناسازگاری دارد. آیت الله مصباح یزدی نیز که از دموکراسی تفسیری حداکثری دارد آن را با لیبرالیسم یکسان می انگارد. از نظراو، دموکراسی و لیبرالیسم مفهوم یگانه ای هستند که در آن، علاوه بر تساهل دینی، سود جوئی، فردگرایی، رضایت مردم، دموکراسی هم جزء اصلی لیبرالیسم محسوب می شود. در واقع دموکراسی نه یک روش صرف بلکه همان لیبرالیسم است که به نسبی گرایی و سکولاریسم منتهی می شود و بنیان های نظم دینی را تخریب می کند. (مصباح یزدی ۴۰، ۳۷؛ ۱۳۷۷) بهر حال آنچه نزد همه آنان مسلم است آن است که نظم دینی با نظم دموکراسی تغایر دارد و ریشه چنین تغایری هم به تعبیر آیت الله حائری به ریشه حکومت برمی گردد. از نظر آنان، ریشه قدرت سیاسی را می توان در دو گونه مبدء مورد بحث قرار داد:

الف. مردم

ب. خداوند متعالی

هدف از این تقسیم بندی دوگانه، آن است که نشان دهند ثقل دموکراسی بر تحلیل ولایت انسان استوار است و بر مدار ولایت خداوند نمی چرخد. از این رو دموکراسی نزد آنان یعنی «ولایت مردم» که در مقابل ولایت خداوند قرار می گیرد. ولایت مردم در تعبیر آیت الله مصباح یزدی، یعنی آنکه «مردم بالغ اند و می توانند مصلحت و مفسده خود را تشخیص دهند و مطابق با رأی خود، قانون وضع کنند و یا هر چه را دوست دارند تصویب کنند یا تغییر دهند.» (همان ۱۳۷۷:۳۸) بر اساس این نظریه، ملاک خوب و بد، خواست مردم است. خوب و بد مفاهیمی اعتباری اند که تابع سلیقه مردم اند. به عبارتی دیگر در دموکراسی خوب و بد حقیقی و عینی از میان می رود و همه چیز به اعتبار سلیقه مردم وابسته می شود، و این چیزی است که ولایت خدا در عرصه اجتماعی را نادیده می گیرد و بر جدائی دین از سیاست صحنه می گذارد. (همان ۱۳۷۷:۳۹) در واقع، دموکراسی گونه ای از حکومت است که به تعبیر حائری، مردم در «آن واحد هم قانون گذار و هم مجری قانون» اند. دموکراسی صرف گزینش کارگزاران حکومتی توسط مردم نیست تا برخی از مومنان خیال کنند که می توان بین اسلام و دموکراسی جمع کرد بلکه دموکراسی یعنی «قانون گذاری توسط مردم» (حائری ۱۳۶۴:۲۴، ۲۵) و این چیزی است که آنان را در شمار منتقدین دموکراسی قرار می دهد. اما آنچه در اینجا، اهمیت دارد آن است که امروزه، دموکراسی «به عنوان بهترین شیوه حکومت شناخته می شود» احتمالاً دموکراسی از نظر طرفداران آن، بهترین روشی است که مردم را به تعهدات مدنی پایبند نگه می دارد اما همین روش سه نقص عمده دارد که مانع دل بستن به آن می شود:

۱. عدم آگاهی اکثریت: اغلب مردم نسبت به مصالح خود و اجتماعشان آگاهی ندارند و غالباً انگیزه های عاطفی و خصائص نفسانی آنان را به حرکت و تصمیم وامی دارد. (همان ۱۳۶۴:۲۴)

۲. جلب و جذب آراء: در تمام جوامعی که مدعی استقرار دموکراسی اند پیوسته اقلیتی انگشت شمار قدرت و امکانات را در دست می گیرند و با تبلیغاتی گسترده آراء اکثریت را به خود جلب می کنند.

۳. مصلحت گرایی برگزیدگان: معمولاً افرادی که توسط مردم منتخب می شوند برای خود راه های انحراف از مصالح و خواسته های واقعی مردم را گشوده می یابند و بدین گونه یکی از

ارکان دموکراسی یعنی رعایت مصالح عمومی را نقض می کنند. بویژه آنکه دموکراسی نظامی است کاملامادی و عوامل معنوی و قدسی که منتخبین را از چنین عدولی منصرف سازد هم وجود ندارد.

« مسئله بدیهی آن است که در دین، هیچ گونه جائی برای نظام دموکراسی که حق قانون گذاری و اجراء را به مردم می کند، وجود ندارد و کمترین روزنه ای برای نفوذ به پایگاه وحی در زمینه مسائل اجتماعی دیده نمی شود.» (همان ۳۹: ۱۳۶۴)

عبارت فوق نشان می دهد که منازعه اصلی میان اسلام و دموکراسی را در ولایت مردم یا خدا است که در اولی، حق قانون گذاری و اجراء قانون به مردم و در دومی به خداوند سپرده شده است. اما سوال مهمی که در اینجا مطرح می شود آن است که چرا مردم بویژه در حوزه رخص یا منطقه الفراغ تشریحی حق قانون گذاری ندارند و نمی توانند از اراده آزاد خویش بهره گیرند؟ پرسش مهمی است که باید به پاسخ آن از منظر سنتی های سیاسی پرداخت. از آنجا دایره زندگی فراخ تراز دایره دین است ممکن است مواردی وجود داشته باشد که دین تعدا در باره آنها سخن نگفته است مثل بیمه، نوع ساختار قدرت سیاسی و برخی از قرارداد های بین المللی. در این موارد که نصی وجود ندارد چه باید کرد؟ این پرسش که در نهضت مشروطه نیز مطرح گردیده بود، پاسخی متفاوت یافت. در مشروطه این حوزه به اراده آزاد انسان واگذار شد تا خود آزادانه تصمیم گیری نماید. در چنین حوزه ای مردم می توانستند قرارداد مدنی تنظیم کنند و قوانینی برای بهبود بخشیدن زندگی خویش وضع نمایند. وفای به مفاد این قرارداد هم از نظر شرعی واجب بود. این در حالی است سنتی های سیاسی با عدم توجه به چنین تجربه ای در مشروطه، کوشیدند از طریق ادله ولایت به پر کردن حوزه های خالی از نص بپردازند و بدین گونه قرارداد های مدنی را به رسمیت نشناسند. آیت الله حائری در باره ناتوانی پیمانهای اجتماعی استدلال کرد که برخی از اقدامات دولت، حرام است و هیچ پیمانی با مردم نیز نمی تواند از حرمت آنها بکاهد مگر با ولایتی که از جانب شارع مقدس به حاکم اسلامی تفویض شده باشد. یا مثلاً اشخاصی که حق تصرف در اموال خویش ندارند و یا نمی توانند حدود شرعی را اقامه کنند بر اساس هیچ قرارداد اجتماعی نمی توانند چنین حقی بدست آورند. از این رو، حاکمیت خدا با آنچه از پیمانهای اجتماعی سر بر می آورد تمایزات ماهوی دارد و صرف پیمان نمی تواند

بر مشروعیت عملی صحه گذارد. مردمی که اغلب از آگاهی نسبت به خود بی بهره اند و از اسرار خلقت غافلند چگونه می توانند جایگزین خداوند شوند و بجای او به قانون گذاری کنند. این همان تمایز میان خاستگاه مشروعیت مردم با خاستگاه مشروعیت خداوند متعال وجود دارد و مومنان را قانع می سازد که به دموکراسی گرایش پیدا نکنند و پیمانهای اجتماعی را بدلیل ربوبیت خداوند قرار ندهند. حتی در مورد گزینش قوه مجریه مگر آنکه اسلام به انجام چنین کاری فرمان داده باشد. (همان ۶۶، ۶۷: ۱۳۶۴)

۲-۳. نظام شورائی قسیم ولایت فقیه

گرچه نظام شورائی در تقابل با دموکراسی دیوار به دیوار نظریه ولایت فقیه است اما خود او هم، قسیم ولایت فقیه به شمار می آید و از منظر آیت الله حائری «هیچ گونه پایگاه مشروعیتی» ندارد. در باب مشورت و شوری دو وجه مورد توجه قرار می گیرد. یکی بحث لزوم مشورت حاکم با مومنان است که از نظر آیت الله مومن آیات مربوط به شوری دلالتی بر لزوم مشورت کردن ندارد. آیه ۳۸ از سوره مبارکه «و امرهم شوری بینهم» مربوط به امور جاری بین خود مومنان است و هیچ نظری به امر ولایت ولی امر ندارد. علاوه بر این، آیه «و مشاورهم فی الامر» در سوره مبارکه آل عمران، که به نظری رسد دلالت بیشتری بر وجوب مشورت کردن داشته باشد؛ چنین دلالتی ندارد؛ چرا که اولاین آیه، مربوط به واقعه خاصی یعنی غزوه احد است و ثانیاً نشان دهنده احترام و اکرام فراوان مومنان از سوی خداوند و رسول اکرم است. در واقع وجوب رفق و مدارا با مومنان بر پیامبر واجب شده است نه چیز دیگری. ثالثاً بر فرض که مشورت بر حاکم اسلامی واجب باشد اما اطاعت از او مشروط به مشورت کردن نیست. (مومن قمی ۸۰، ۹۱: ۱۳۸۷)

وجه دیگر مبحث شوری، خارج شدن نظم دینی از تفرد به سمت جمعی یا شورایی بودن آن است که امروزه در ادبیات برخی از متفکرین شیعه و سنی مورد توجه قرار گرفته است. نظام شورائی، نظریه ی جدید بسیاری از متفکران اهل سنت است که به تدریج جایگزین «نظریه خلافت» شده است. در حالی که متفکرین اهل تسنن می کوشند از شوری پلی به سوی دموکراسی بزنند و نظریه «شورا کراسی» را باز تولید نمایند، آیت الله حائری شورا و دموکراسی را دو گفتار غیر قابل تاویل به هم می داند که به هیچ وجه در طول هم قرار نمی گیرند. از نظر

حائری شوری زیرمجموعه تکالیف شرعی تلقی می شود و بر حاکم اسلامی واجب است که با اهل خبره به مشورت نشیند، در حالیکه در دموکراسی از حقوق مردم سخن به میان می آید که در آن، مردم در نظام های دموکراسی حق قانون گذاری و حق حاکمیت پیدا می کنند. حق چیزی است قابل اعمال و اسقاط، و آدمی می تواند آن را به اراده و مصلحت خویش اعمال و یا ساقط نماید. این در حالی است که شوری نه ذیل حق بلکه به عنوان تکلیفی است که بر عهده حاکم به عنوان طرف مشورت کننده و جمعی از مردم به عنوان طرف مشورت دهنده نهاده شده است. به سخنی دیگر، شوری نیز همانند ولایت فقیه ذیل «ولایت خداوند متعال» قرار می گیرد و دموکراسی ذیل «ولایت مردم». شورا همانند امر به معروف و نهی از منکر با تکلیف شناخته می شود و دموکراسی با حق. به همین دلیل از حیث مبانی نظری هیچ راهی از شوری به سمت دموکراسی باز نمی شود. گرچه ممکن است در برخی از فروع، این سه نظریه به هم رسند اما نظرا راهی به هم ندارند.

نکته دوم در نظرگاه آیت الله حائری در باره شوری، آن است که او همانند استادش شهید صدر، نه تنها با نظریه شوراگرایی اهل سنت اختلاف پیدا می کند بلکه راهی که مرحوم میرزای نائینی در مشروطه به سوی دموکراسی باز نموده بود را هم می بندد. در فقه سیاسی مشروطه بدون اینکه از مسیر شوری به دموکراسی پلی زده شود نائینی کوشید تا در حوزه مباحات که حکمی الزامی وجود نداشت، حقوق مردم را به رسمیت شناسد و قانون گذاری را به آنها واگذار نماید. این بدین معنا بود که در امور نوعیه که حکمی الزامی وجود ندارد، دموکراسی نیز می تواند پیدا شود و راهی برای اعمال حقوق مردم فراهم گردد. در حالیکه این راه نزد حائری بسته می شود و حق در حوزه عمومی ظهور نمی کند. این نشان می دهد که حائری، تجربه مشروطه را نادیده می گیرد و تریابط دین و دموکراسی از طریق حقوق مشترک نوعیه بوسیله وکالت را نادیده گرفته است. به همین دلیل وقتی از «حق» سخن می گوید به دموکراسی و یا ولایت الناس اشاره می کند و آن را در تقابل با شوری و ولایت فقیه قرار می دهد.

این نشان می داد که حائری ولایت فقیه را از زاویه نقد دموکراسی و شوری تبیین می کند. در ادبیات حائری شوری از جنس حکم و دموکراسی از جنس حق است. این بدین معناست که شورا می تواند جزو نظریه های حکومت اسلامی قرار گیرد و به گونه ای در نظریه ولایت فقیه

مندرج گردد اما دموکراسی قابلیت تاویل رفتن به حکومت اسلامی را ندارد. در شورا سخن اصلی اهل سنت آن است که افراد جامعه به عنوان عضو یک جامعه لازم است به شریعت عمل کنند. در چنین شرائطی اگر نوصی وجود داشته باشد که بدان عمل می کنند و الا باید با هم به مشورت نشینند و بهترین نظر را برگزینند. بهترین نظر، نیز نظر شارع مقدس است. در حالی که در دموکراسی من مخیرم از میان الف یا ب یکی را انتخاب کنم و دنبال نظریه خوب نیستم. اما در شورا اگر الف بر ب ترجیح یافت حق ندارم ب را انتخاب کنم؛ چرا که ب از ارجحیت افتاده است. لذا در شورا به افراد حق انتخاب الف یا ب را نمی دهند بلکه به افراد اختیار تصمیم گیری می دهند در مقابل کسانی که این اختیار را ندارند.

همچنانکه گفته شد شماری از متفکران اهل سنت، پیکره دولت اسلامی را بر اساس شورا طرح ریزی نموده و آن را به عنوان روح حکومت اسلامی معرفی کرده اند. از نظر آنان، اسلام اصل شوری را بدون محدود کردن روش و دستوری خاص بیان و تشخیص آن را به امت واگذار کرده است. این بدین معناست که شوری در اسلام، نظریه ای انعطاف پذیر اما آمیخته با صلابت است که متناسب با عوامل گوناگونی همچون وسعت سرزمین و شماره نفوس، شایسته حاکمیت در هر زمان و مکان می شود. به عنوان مثال در عصر نبوی ﷺ که طبیعت دولت ساده و بسیط بود شورا به گونه ای برگزار می شد که امروزه لازم است به گونه ای دیگر برگزار شود. اما اینکه اعضای شورا کیانند؟ و چه کسانی حق مشارکت در شوری را دارند؟ بنا به آیه مبارکه « و امرهم شوری بینهم » ضمیر در هر دو کلمه « امرهم » و « بینهم » یکی است و این بدین معناست که همه افرادی که مسئله شورا به آنان مربوط می شود باید در این امر شرکت کنند.

با این همه حائری معتقد است، اینکه گفته می شود حقیقت شوری، ثابت و شکل آن به مردم در هر عصر و زمان واگذار شده است حرف نادرستی است. چرا اولاً شوری برخلاف ادعای اهل سنت مدل روشنی ندارد که اصل آن ثابت و شکل آن متفاوت باشد؛ نظام شورایی در اسلام بگونه ای تبیین نشده است که ابهام و نارسائی نداشته باشد. گرچه شوری در دو آیه شریفه از قرآن کریم بیان شده است اما کم و کیف آن برای مومنان هرگز تبیین نشده است. صرف بیان مسئله شوری در نصوص دینی به معنای وضوح دلالت آن نیست و نمی توان از آن به مثابه الگویی روشن سخن گفت. ثانیاً ممکن است ما در یک زمان اشکال گوناگونی از شوری داشته

باشیم. در این صورت کدام یک از این اشکال صحیح اند و مطابق عمل به کدامیک از آنها عمل به شریعت قلمداد می شود؟ به عنوان مثال اگر در یک زمان دو نظریه داشته باشیم که اکثریت، نظریه ای را برگزینند و اقلیت (که همه اهل خبره هستند) نظریه دیگری را. در این صورت کدام نظرا را مقدم شماریم؟ آیا کمیت را معتبر بدانیم یا کیفیت را؟ اگر هر دو از نظر کمی و کیفی برابر باشند چه باید کرد؟ علاوه بر این، چه کسی سزاوار شرکت در شوری است؟ اینکه گفتید همه افرادی که مسئله شوری مربوط به آنهاست باید در این امر شرکت کنند، موارد بسیاری پیش می آید که تن دادن به نتیجه شوری را مشکل می سازد. به عنوان مثال اگر در باره مسائل بانوان قرار است شوری تصمیم بگیرد، آیا حق رأی در این موضوع منحصر به زنان است یا همگان حق اظهار نظر دارند؟ و اگر در این زمینه اکثریت بانوان بگونه ای نظر دادند و اکثریت مردم بگونه ای دیگر، کدامیک از این دو اکثریت را بردیگری ترجیح دهیم؟ و در شرائطی که مردم از شرکت در شوری سرباز زنند، آیا شوری باطل است؟ آیا کسانی که نا آگاه به مسائل اجتماعی و سیاسی اند؛ می توانند در شوری مشارکت کنند؟ و یا اینکه تنها لازم است عده خاصی از مردم که آگاه و بصیر به امورند، در آن مشارکت می نمایند؟ در چنین فرضی، ضابطه و معیار آن چیست؟ اینها از جمله پرسشهایی است که در نظام شورائی بدون پاسخ مانده اند. این نشان می دهد که نظام شورائی، فاقد تبیینی روشن است و نمی تواند در کلیت همان چیزی که در آیات شریفه آمده برای مومنان الگویی واضح بشمار آید. (همان ۸۰، ۹۱: ۱۳۸۷)

« اینکه گفته می شود اداره دولت و نحوه اداره حکومت مسئله ای است مربوط به دنیا، و ضرورتی ندارد که دین اسلام پیرامون آن اظهار نظر کند، همچنانکه در دیگر کارها دنیائی دخالت ننموده است؛ حرف نادرستی است. نمی توان باور کرد که اسلام این مسئله پراهمیت را به عقل مردم واگذار کرده است. عقل هایی که از جوانب گوناگون گرفتار ضعف و ناتوانی هستند. ثانیاً اسلام، نظامی است کامل که همه ابعاد زندگی بشر را فرا گرفته و هرگز در تنظیم برنامه های دنیایی مردم کوتاهی ننموده است. » (همان ۸۰، ۹۱: ۱۳۸۷)

مشخص نشدن حدود و شکل نظام شورائی به بهانه اینکه شارع مقدس به تنوع شرائط زمانی و مکانی مومنان توجه لازم داشته است، تکرار همان سخنی است که سراز نقصان در رسالت اسلام در می آورد. یعنی اینکه اسلام از تنظیم حیات اجتماعی مومنان در شرائط مختلف عاجز

است و آن را به زمانه حواله داده است. به صرف اینکه هم گفته شود که شوری ارزشمندتر از هرج و مرج و نابسامانی است و اسلام شوری را در همان کلیت گفته شده، بیان نموده تا مشکل آشوب و بی‌دولتی را برطرف کند، نمی‌توان برارحجیت نظام شورائی بر نظام مبتنی بر ولایت صحه گذاشت. همه صور گوناگون شوری در سوق بشریت به سعادت ناتوانند و شوری به عنوان «نظامی در هم ریخته و بی‌ارزش» (همان ۸۰،۹۱: ۱۳۸۷) نمی‌تواند عهده دار سعادت آدمیان باشد.

«بدون شک بر شارع فرض است که از نظام شورائی ناتوان درگذرد. نظام تعیین پیشوای صاحب ولایت یا لاقول نظام اعطاء ولایت عامه به انسانهای شایسته و دارای صفات مشخص را برای امت مسلمان برگزیند. از این طرق است که آئین آسمانی اسلام به صورت مستقیم در سعادت بشر دخالت می‌یابد، بدون اینکه متهم به نقص و نارسائی باشد.» (همان ۸۰،۹۱: ۱۳۸۷)

اگر نبی گرامی اسلام ﷺ الگوی نظام شورائی را بر سایر طرحها ترجیح می‌داد، لازم بود اصول و جزئیات آن را برای مومنان بیان فرماید. اینکه در بیانات امیرالمومنان علیه السلام نیز می‌بینیم که آن حضرت از شوری سخن می‌گوید و مثلاً اتفاق انصار و مهاجرین بر کسی به عنوان امام را خشنودی خداوند می‌داند، تصمیم شوری را بر همگان لازم می‌شمارد که نه حاضرین در شوری حق در بازگشت دارند و نه غائبان حق مخالفت^۱، صرفاً در مقام احتجاج با مخالفین بر پایه نظریه ای بوده که آنها خود را بدان ملزم می‌دانسته‌اند. این نکته را حضرت امیر علیه السلام در خطبه شششنبه به صراحت نیز بیان نموده است. «فبالله وللشوری، متی اعتراض الریب فی مع الاول منهم حتی صرت اقرن الی هذه النظائر، لکننی اسففت اذ اسفوا و طرت اذ طاروا» یعنی، پناه به خدا از این شوری (شورای شش نفره بعد از خلیفه دوم) راستی کدام زمان بود که مرا با نخستین فرد آنان مقایسه کنند و اکنون کار من به جائی رسیده که مرا هم ارزو همسنگ اینان (اعضای شورا) قرار دهند، ولی باز هم کوتاه آمدم و با آنان هماهنگی ورزیدم^۲ اشاره به همین مطلب دارد.

۱. امام علی علیه السلام در نامه ای به معاویه می‌نویسد: انه با یعنی القوم الذین بايعوا ابابكر و عمرو و عثمان علی ما بايعوهم فلم یکن للشاهد ان یختار ولا للغائب ان یرد، و انما الشوری للنهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما كان ذالک الله رضی. (نهج البلاغه، نامه ششم)

۲. نهج البلاغه، خطبه سوم.

البته برخی معتقدند که جمع میان ادله ولایت فقیه و ادله شوری، آن است فقیه باید در امور گوناگون، روش مشورت را در پیش گیرد و از اندیشه دیگران یاری بجوید نه اینکه مثلاً رأی اکثریت مشاورین را برگزیند. در واقع این یک رویه عقلانی است که آدمی قبل از هراقدامی لازم است از نظرات دیگران آگاهی یابد و تجربیات آنان را برای خود گرد آورد. اما چنین رویه ای ربطی به تأیید دموکراسی ندارد که در آن لازم باشد از همه افرادی که داخل در یک موضوعند نظر خواهی شود و آراء آنها استقراء کامل شود؛ زیرا در بسیاری از موارد مشورت کردن در بسیاری از موارد به صورت بحث و تبادل نظر بین گروهی محدود صورت می پذیرد.

نتیجه‌گیری

برآیند گفتگوهای ما در این مقاله نشان داد که نظریه های نصب مبتلی به قرائت های متفاوتی در تحلیل ماهیت و سرشت دولت فقیه شده اند. در واقع، فقیه در درون نظریه نصب می تواند الگوهای متعددی از دولت را تجربه کند و اشکال متفاوتی از آن را اقامه نماید. اینکه دولت فقیه چه دولتی است و بر چه ساختاری از سازمان های سیاسی تکیه می زند؟ سوالی است که نفس نظریه نصب بدان اشاره نمی کند و نشانه هایی فراتر از شکل خاصی از دولت دارد. تعیین ساختار این دولت متغیری است وابسته از رویکرد متفاوت فقهیان به این دولت. به همین دلیل است که نظریه نصب می تواند در تلائم یا ناسازگاری با الگوهای دیگری مثل دموکراسی و شوراگرایی اشکال متفاوتی یابد و تاثیرات متفاوتی بر نوع مدنیت دینی نهد. از این رو، نظریه ولایت به رغم تفاوتی که با نظریه های رقیبی مثل وکالت و نظارت دارد در درون نیز به الگوهای متعددی می رسد و بر نوع خاصی از آن دلالت ندارد.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۷) پاسخ‌ها و پرسش‌ها. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۲. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۸) نظریه سیاسی اسلام. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۳. حائری، سید کاظم. (۱۳۶۴) بنیان حکومت در اسلام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات
۴. مومن قمی، محمد (۱۴۳۲هـ) الولاية الالهية او الحكومة الاسلامیة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی
۵. مومن قمی، محمد (۱۳۷۳) کلمات سدیدیه فی مسائل جدیدیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی
۶. سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۴) امکان‌سنجی انتخابات در نظام اسلامی. تهران: میراث اهل قلم
۷. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۲) مردم‌سالاری و دین؛ احتمالات نظری معطوف به مردم‌سالاری دینی. فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدرا، زمستان ۱۳۹۲.
۸. مومن قمی، محمد (۱۳۸۷) اختیارات ولی فقیه در قانون‌گذاری. مجله فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)، سال ۱۳۸۷ شماره ۵۵، صص ۸۰-۹۱.