

نظریه‌ی دموکراسی در اندیشه‌ی اسلامی (رهیافت سلبی)

مجله علمی پژوهش در علوم انسانی و تحقیقات میان رشته ای (سال ششم)
شماره ۲۱ / پاییز ۱۳۹۹ / ص ۲۰-۹

مهدی راستی^۱

دانش‌آموخته علوم سیاسی دانشگاه مفید قم.

نویسنده مسئول:

مهدی راستی

چکیده

اندیشه‌های وارد شده از غرب بخشی از سنت حیات عملی در ایران را در امر تفسیر مشروطه فعال کرد و ورود مفاهیم جدید گروهی از اندیشمندان اسلامی را به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به مبارزه فرا خواند. مقاله حاضر، با هدف بررسی و تحلیل مسئله سازگاری و عدم سازگاری شورا و دموکراسی با اندیشه‌ی سیاسی اسلامی به دیدگاه برخی علمای معاصر شیعی ایرانی پرداخته و به این سوال پاسخ داده است: رهیافت سلبی چگونه شکل گرفت و چه تحلیلی از دو مفهوم شورا و دموکراسی ارائه می‌دهد؟ برآیند تحلیل‌ها نشان می‌دهد که برخی علمای معاصر شیعی با استناد به جایگاه شریعت، موضعی منفی در برابر شورا و دموکراسی اتخاذ کردند. آنها علی‌رغم پذیرش تلویحی کارکرد شورا و دموکراسی در حل امور اجرایی و مسائل حوزه عمومی، نظریه دموکراسی را بیگانه با ارزش‌های اسلامی و شورا را ناتوان در ایجاد نظام سیاسی و تأسیس حکومت می‌دانند. در اساس، علمای معاصر شیعه بهترین قوانین را قانون الهی، و تلاش دارند تفسیری ارائه دهند تا ضمن رد هر نوع این‌همانی مفاهیم، راه را برای تشکیل نظام الهی مبتنی بر دیدگاه اسلام هموار کنند.

واژگان کلیدی: شورا، دموکراسی، اندیشه سیاسی شیعه، شریعت، رهیافت سلبی

مقدمه

با ترجمه آثار فیلسوفان کلاسیک یونان، مفهوم دموکراسی همزمان با آغاز دوره اسلامی و البته با کاربرد و برداشتی متفاوت در تقسیم‌بندی نظام‌های سیاسی و اجتماعات به کار رفت. فیلسوفان دوره اسلامی ایران تلاش کردند تا مفاهیم فلسفی را در پاسخ به بحرانی که خلاء اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی ایجاد کرده و نظام سیاسی در ایران را متأثر ساخته بود بکار بگیرند. پس از رویارویی با شکل زندگی جدید که از آن به تجدد تعبیر می‌شد، دموکراسی بار دیگر با الزامات و برداشتی متفاوت اندیشه سیاسی اسلامی را تحت تأثیر قرار داد. در مفهوم جدید اراده اکثریت و حکومت قانون ملاک اساسی ارزیابی از حکومت‌ها قرار می‌گرفت. در واقع، اندیشه‌های وارد شده از غرب بخشی از سنت حیات عملی در ایران را در امر تفسیر مشروطه فعال کرد و ورود مفاهیم جدید دو گروه از اندیشمندان اسلامی را به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به مبارزه فرا می‌خواند: برخی به دنبال برقراری ارتباط بین دو مفهوم شورا و دموکراسی برآمدند و کوشش کردند تا با تأکید بر «عقل جمعی» مفاهیم جدید را با سنت و آموزه‌های اسلامی هماهنگ سازند. این گروه با استناد به دو آیه قرآن «مرهم شوری بینهم...» «و شاورهم فی الامر...» که فرمان الهی خطاب به رسول مکرم اسلام می‌باشد تلاش داشتند تا لزوم مشورت و تکیه بر عقل جمعی را از آیات قرآن مستفاد کرده و با دموکراسی بعنوان مفهوم جدید ارتباط دهند. در برابر، برخی از اندیشمندان رویکردی متفاوت اتخاذ کرده و ضمن پذیرش تلویحی کارکرد دموکراسی در حوزه اجرایی و عمومی، از تعالیم و آموزه‌های اسلامی سخن گفتند و با تأکید بر شریعت «نظریه» دموکراسی را بیگانه با ارزش‌های اسلامی و شورا را ناتوان در تأسیس حکومت قلمداد کردند. بر این مبناء، رهیافت سلبی در اندیشه اسلامی معاصر شکل گرفت که در نقد نظریه دموکراسی استدلال می‌کرد. با توجه به چنین مقدمه‌ای محور پژوهش حاضر بر این سؤال اساسی استوار است: به رغم گسترش اندیشه حکومت دموکراتیک و کاربست آن در حل امور اجرایی و مسائل حوزه عمومی، اندیشه سیاسی معاصر شیعه چه رویکردی در خصوص «نظریه» دموکراسی اتخاذ می‌کند؟ مع‌هذا، این پژوهش به دنبال تبیین این موضوع است که رهیافت سلبی چگونه شکل گرفت و چه تحلیلی از دو مفهوم شورا و دموکراسی ارائه می‌دهد؟ در پی بررسی و تبیین پاسخ متفکران شیعی به سوال فوق، فرض اساسی ما در این پژوهش چنین است: «رهیافت سلبی در اندیشه اسلامی علی‌رغم اذعان به کارایی دموکراسی در حوزه عمومی و حل امور اجرایی، «نظریه دموکراسی» را بیگانه با ارزش‌های اسلامی و به نفع امکان تأسیس حکومت بر بنیان مفهوم «شورا» باور دارد.»

۱- کلیات و مفاهیم

به نظر می‌رسد در اندیشه سیاسی معاصر ایران دو رهیافت عمده نسبت به شورا و دموکراسی قابل طرح و بررسی است. البته ذکر این نکته مهم است که در این پژوهش رهیافت مترادف با approach به کار برده شده است. بنابراین اولین رهیافت، رهیافت «تطبیق‌گرایانه» شناخته شده است؛ رهیافت تطبیق‌گرایانه در مطالعه شورا و دموکراسی به طور عمده به اندیشمندانی اطلاق می‌شود که سعی دارند با عناصری از سنت به سراغ مفاهیم جدید و ناآشنا رفته و برای مباحث خود بدنبال مبنای دینی هستند. این رهیافت به دلیل پایه بحث مشترک، در عین حال که مفاهیم غربی را می‌پذیرد، اما تلاش دارند مشابهت‌ها یا موازی‌هایی در فرهنگ خودی بیابند. اصولاً تطبیق‌گرایی رهیافتی قلمداد می‌شود که سعی دارد مفهوم جدید را در کسوت مفهوم قدیم درآورد و به این طریق بار معنایی جدید را هم وزن معنای قدیم می‌داند. اینگونه رهیافت با تجدید نظر در انگاره‌ها با گسستی آشکار از سنت قدمایی خود شناخته می‌شود و با ماده‌ای که از درون سنت بیرون آمده به سراغ همسان‌سازی مفاهیم جدید با تجربه تاریخی خود است. در این چارچوب می‌توان به آراء اندیشمندانی از قبیل محقق نائینی، سید اسدالله خرقانی، سید محمود طالقانی، سید ابوالفضل موسوی زنجانی، سید محمد شیرازی، نعمت الله صالحی نجف آبادی، حسینعلی منتظری اشاره داشت.

در دومین رهیافت با جریانی فکری مواجه بوده که «ناتطبیق‌گرایانه» نامگذاری می‌شود. رهیافتی که با نام ناتطبیق‌گرایی شناخته می‌شود با پذیرفتن مرزهای مفهومی و مسائل همسان‌سازی، مفاهیم را دارای بار معنایی متفاوت و متباین می‌بیند. از این دیدگاه، دادن هرگونه مضمونی مشترک به دو مفهوم با دو نظام اندیشگی یا معرفتی متفاوت چیزی جز گمراهی در پی ندارد. در این رهیافت، با جریان فکری روبرو بوده که ضمن نقد دموکراسی ضرورتی نیز برای ایجاد طرح نظام شورایی متصور نیست. این رهیافت، بهترین قوانین را قانون الهی، و تلاش دارد تفسیری ارائه دهد تا ضمن رد هر نوع این‌همانی مفاهیم، راه را برای تشکیل نظام الهی مبتنی بر دیدگاه اسلام هموار کند. در این رهیافت که تمرکز مقاله بر آن است آراء اندیشمندانی از قبیل شیخ فضل‌الله نوری، سیدکاظم حائری، محمد تقی مصباح یزدی، عبدالله جوادی آملی مورد توجه قرار گرفته است.

۱.۱- مفهوم لغوی و اصطلاحی شورا

واژه شورا از نظر لغوی از «شارالعسل» به معنای بیرون آوردن عسل از کندو گرفته شده است. بیشتر کتاب‌های لغت اصل معنای شور و مشورت را بیرون آوردن و استخراج عسل از کندو یا شکاف کوه دانسته‌اند، در این عمل مفهوم عمومی کلمه که عرضه کردن و ظاهر نمودن چیز نفیس و خالص از درون محفظه محدودی است بخوبی آشکار است (بازرگان؛ ۱۳۶۱، ص ۲۳). اشاره نیز از مشتقات همین کلمه است، در اشاره کردن، انسان منظره یا موضوع مخفی و مجهولی را برای شخص بی اطلاع و جاهلی آشکار و اظهار می‌نماید. بنابراین شورا بر این اساس در روابط اجتماعی انسانها نیز به کار گرفته شده است. گره خوردن مفهوم شورا با نظام سیاسی آن را در مفهوم اصطلاحی جای می‌دهد. بنابراین مقصود از شورا در اصطلاح سیاسی مشارکت امت در امور سیاسی می باشد. در واقع شورا سازوکاری برای مشارکت سیاسی مردم است. سازوکاری که با دقت و همکاری شرکت کنندگان راه‌حل‌هایی مردمی درباره مسائل مختلف و مشکلات جامعه را فراهم می‌سازد.

۱.۲- شورا و مشورت در قرآن

الف) «فما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الامر فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين» رحمت خدا، تو (رسول اسلام) را با خلق مهربان گردانید و اگر تندخو و سخت دل بودی، مردم از گرد تو متفرق می‌شدند و چون به نادانی درباره تو بد کنند، از آنان درگذر و برای ایشان طلب استغفار کن و در کارها و امور با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی به خدا توکل کن که خدا توکل کنندگان را دوست دارد» (آل عمران، آیه ۱۵۹). اندیشمندان، درباره این آیه نظرهای مختلفی ارائه داده‌اند، ولی قدر مشترک نظر آنان این است که: در همه ابعاد زندگی چه فردی و چه اجتماعی مشورت وجود دارد. مرجع ضمیر در «شاورهم» همه مردم را شامل می‌شود نه افراد ویژه‌ای را. ضمیر، شامل افراد عاقل و اهل حل و عقد است (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۴). این ادعا، براساس قرینه حکمی است، نه از باب صراحت لفظی (منتظری، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۷۰). عده‌ای عقیده دارند منظور از «امر» فعالیت‌های حکومتی از قبیل تدبیر جنگ و جهاد است. این آیه، مشاورت و مشارکت امور سیاسی را برای مردم به رسمیت می‌شناسد. برخی علما «امر» را به معنای حکومت می‌دانند و به نامه امام حسین به معاویه استناد می‌کنند که امام به معاویه فرمودند: «... و لانی المسلمون الامر بعده» مردم حکومت را به من واگذار کرده‌اند (همان).

ب) «والذين استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم و مما رزقنهم ینفقون» (شوری، آیه ۳۸). کسانی که از پروردگارشان اطاعت کردند و نماز را به پا داشتند و کارهایشان را با مشورت بین خودشان انجام و از آنچه روزی دادیم اتفاق می‌کنند». این آیه در مکه نازل شده است. در مکه حکومت اسلامی تشکیل نشده بود؛ پس می‌توان دریافت که مشورت در آیه، همه موارد زندگی را شامل می‌شود و مختص به عمل خاصی نیست.

آیه شریفه «و امرهم شوری بینهم» در بیان اوصاف مؤمنان است؛ آنان که از گناهان بزرگ و زشتیها دوری می‌جویند و دعوت حق را اجابت می‌کنند. اما این دعوت الهی دارای مفهوم وسیعی است که در این آیات به بعضی از مصادیق عبادی و اجتماعی آن اشاره می‌شود، از جمله این مصادیق بپا داشتن نماز و شورایی بودن امور آنها است. در واقع ظهور سیاقی آیات فوق الذکر چنانکه مفسری چون امین الاسلام طبرسی برداشت کرده است، نشانگر آن است که مشورت «لازم» است نه «راجح»؛ چرا که دوری از گناهان بزرگ و زشتیها و برپا داشتن نماز از واجبات است. البته توکل و اتفاق نیز گرچه دارای مصادیق لازم و راجحی است، اما زندگی مؤمن نمی‌تواند به طور کلی از توکل و اتفاق خالی باشد (قاضی زاده، ۱۳۷۴: ش ۶۳).

از سوی دیگر برخلاف برداشت بعضی از مفسران که آیه را در مقام «اخبار» از زندگی مؤمنان دانسته‌اند آیه در مقام «انشاء» است. جملات «اسمیه» گرچه در اصل در مقام اخبارند، ولی در جایی که در کتاب تشریع، خداوند مؤمنان را وصف کند، مفهوم کلام آن است که هر مؤمنی موظف به انجام آن است و کلام از باب «انشاء به صیغه اخبار» می‌شود. نکته‌ای که در استدلال به آیه فوق، بررسی آن لازم است، مفهوم کلمه «امر» و مراد از آن در آیه شریفه است. راغب اصفهانی می‌نویسد: «امر، به معنای شأن و جمع آن امور است. امر لفظ عامی است برای همه اقوال و افعال. مراد از این کلمه در آیات مختلف یکسان نیست، برای یک کلمه وجوه گوناگونی ذکر شده است؛ گاهی مقصود از آن نظرها و حیلها، گاهی «عذاب» و گاهی مطلق افعال مراد بوده است. در آیه شریفه مورد بحث به نظر می‌رسد مقصود از «امر»، «امور حکومتی و اجتماعی» است و یا لااقل قدر متیقن از آن چنین است. اگر این مفهوم از «امر» مورد قبول باشد، طبعا مشورت در امور شخصی و جزئی و مشورت در دستیابی به حکم شرعی از مدلول آیه خارج است و اگر کسی به قراین سیاقی و یا انصراف معتقد نباشد، حداکثر آن است که آیه شریفه، همه امور را به طور مطلق در حیطه مشورت مطرح می‌کند، اما با قراین عقلی و نقلی قطعی، موارد حکم شرعی و یا امور جزئی خارج خواهد شد و مضمول «دلالت جدی» آیه نخواهد بود. حتی اگر مدلول لفظی «امر» را امور شخصی بدانیم و «امرهم» را نه امر مسلمانان که «امر کل واحد منهم» به حساب آوریم، باز هم از طریق «اولویت»، می‌توانیم لزوم مشورت در امور

اجتماعی و حکومتی را بدست آوریم؛ وقتی مؤمنان در امور فردی خویش ملزم به مشورت هستند، چگونه در اداره امور جامعه خویش چنین نباشند؟ در حالی که کشف حقیقت، در آن، به مراتب مشکل تر و تبعات تصمیم های نادرست به مراتب بیشتر است (همان).

۱.۳- کاربرد اصطلاحی شورا

گره خوردن مفهوم شورا با نظام سیاسی آن را در مفهوم اصطلاحی جای می دهد. در واقع، شورا امری اجتماعی است و اساساً زیست اجتماعی آدمی و لزوم تبادلات فکری، علمی، فرهنگی، تخصصی و حل پیچیدگی های روابط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... که از توان فرد یا افراد معدودی بیرون است انسانها را ناگزیر می سازد تا جهت بهبود این روابط از آراء و اندیشه های یکدیگر بهره بگیرند. با در نظر گرفتن آنچه از حکم آیات مستفاد می شد و با در نظر گرفتن حکم عقل صریح که هدف از مشورت، رسیدن به واقعیت است و با در نظر گرفتن جمله امیرالمومنین علیه السلام که «مشورت» را عین «هدایت» معرفی فرموده اند (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)، حقیقت اینست که حاکمیت مردم بر مردم از دیدگاه اسلام می تواند مطابق منطق واقع بینی تلقی شود. فی الواقع، وقتی پیامبر خدا از علم لدنی برخوردار است و مشورت با مردم چیز چندانی به دانسته های او نمی افزاید و به ریزنی با مردم فرمان داده می شود بی تردید هدف، وضع قاعده ای در عرصه حکمرانی است که با حضور مردم در امر سیاستگزاری از انحراف حکومت جلوگیری گردد.

۱.۴- دموکراسی

دموکراسی نوعی نظام حکومتی است که در آن همه اشخاص بالغ در چهارچوب مقررات از این حق برخوردارند که به نحوی برابر در وضع خطمشی و قوانین همگانی شرکت کنند. به عبارت دیگر، دموکراسی حکومت به وسیله مردم است. این تعریفی است که اکثر کتاب های لغت بر آن صحه می گذارند و البته به گفته «کوهن» با ریشه شناسی اصطلاح نیز مطابقت دارد: دموکراسی، مردم، وکراتین؛ حکومت کردن، ریشه های یونانی آن هستند (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۱). فیلسوفان و دولتمردان باستانی این مفهوم را به صورتی کاملاً سر راست به کار می بردند. ارسطو بعد از مشخص کردن چند نوع دموکراسی می گوید: «به طور کلی می توان گفت نظامی که اجازه شرکت به همگان را می دهد نظامی است دموکراتیک»، در عصر جدیدتر نیز، عبارت معروف آبراهام لینکلن، «حکومت مردم، به وسیله مردم، و برای مردم» به همین فکر کلی دلالت دارد (همان).

دموکراسی را البته گاه حکومتی تعریف کرده اند که در آن خواست و اراده اکثریت شهروندانی که واجد شرائطند غالب است. بنابراین می توان نتیجه گرفت که هیچ تعریف یگانه ای از دموکراسی نیست که کاملاً رضایت بخش باشد. به گفته آربلاستر: «دموکراسی پیش از آنکه یک واقعیت باشد، یک مفهوم است و چون یک مفهوم است، هیچ نوع معنای دقیق و مورد توافقی ندارد» (آربلاستر، ۱۳۷۸: ۱۴). با این حال، حتی اگر در خصوص معنا و مفهوم کلمه دموکراسی اتفاق نظر وجود نداشته باشد، به نوشته «دوبنوا»، صرف اتفاق نظر موجود درباره اهمیت این لفظ نوعی مفهوم روحانی قریب به مقدس به آن می دهد که بحث درباره آن را مشکل می کند. دوبنوا به نقل از «تی.اس. الیوت» می نویسد: «وقتی کلمه ای مثل دموکراسی، در چهار گوشه جهان، این طور معنای مقدس پیدا می کند و وقتی آدم ها تا این اندازه معنایی را که خود می خواهند به این لغت نسبت می دهند، من از خود می پرسم آیا این کلمه هنوز معنا و مفهومی دارد؟» (دوبنوا، ۱۳۷۸: ۲۰). اگرچه می توان گفت حس تعلق خاطر افراد به حکومتی که خود در انتخاب و مشروعیت دهی به آن نقش ایفا نموده اند در تحقق این معنای قریب به مقدس بی تأثیر نیست.

۱.۵- رهیافت

در معنایی کلی، «رهیافت» را راه پرداختن به یک مسئله یا موقعیت و یا شیوه تفکر درباره آنها می دانند. این واژه معادل واژه «approach» در انگلیسی است و نباید آن را با معنای کلمه ای «methodology» در زبان انگلیسی اشتباه کرد. معادل methodology در فارسی روش انجام کار است، مانند: روش انجام تحقیق. در حالی که approach به معنای پایه و زیرساخت فکری انجام کاری است. از این رو در هر رهیافت ممکن است روش های متفاوتی وجود داشته باشد. نسبت رهیافت و روش همانند نسبت دیدگاه و ابزار است.

بنابراین، با ایضاح دو مفهوم شورا و دموکراسی و اینکه علیرغم مباحث گوناگون پیرامون این دو مفهوم، همچنان در جوامع مختلف بشری با روش های مختلف مورد پذیرش قرار گرفته و سامان دهنده روابط افراد در جامعه هستند، سعی بر آن است تا در ادامه به دشواری ها و فکر علمای معاصر شیعه در تحلیل دو مفهوم شورا و دموکراسی و نسبت آن با اندیشه سیاسی اسلامی در قالب رهیافت فوق پرداخته شود.

۱) اسلامیت و مجلس شورای ملی

شیخ فضل الله نوری از علمای به نام دوران مشروطه خواهی ایران، تأثیری عمیق بر تحولات فکری معاصر و اندیشه ورزی علمای معاصر شیعه داشته است. اهل تاریخ اندیشه او را مشروطه خواهی می دانند که ناگزیر از پاسخ دادن به دیدگاه های مخالف خود در آستانه تجدید ایرانی شده بود. پاسخ شیخ فضل الله به پرسش های مطرح شده در برخورد با مدنیت غرب، همه مبتنی بر سنتی بود که از قرن ها پیش وجه غالب اندیشه در ایران را تشکیل می داد. بر این اساس، اندیشه او از انسجام بیشتری برخوردار بود. در واقع شیخ از همان آغاز تکلیف خود را با میراث تمدن غربی روشن کرد. او هدف اصلی حکومت را اجرای اوامر و نواهی شرع می دانست.

قانونگذاری و تدوین قانون از مهمترین وظایف پارلمان در نظام مشروطه است که به زعم شیخ قانونگذاری بر خلاف مذهب اسلام است: «قرار بود مجلس شورا فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیأت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید، امروز می بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون توسعه قائل شده اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ بر نمی دارد، صادر آن شریعت در هر موضوع حکمی و برای هر موقع تکلیفی مقرر فرموده است» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۲-۳۱).

از نظر او اسلام خود از حداکثر کمال برخوردار است و نیازی به جامعه ای جدید نمی بیند. به هیچ روی مجتهدان حق تدوین قانون و قانونگذاری در برابر قوانین مذهب و یا افزودن به آن را ندارند. هر چند که به طور طبیعی و با نظر به نظام فکری شیخ، قوانین مجلس ضرورتاً می بایست مطابق قوانین شرع اسلام باشد. هم از این رو، در پاسخ به مشروطه خواهان تأکید می کرد: «من آن مجلس شورای ملی می خواهم که عموم مسلمانان آن را می خواهند، به این معنی که البته عموم مسلمانان مجلس می خواهند که اساسش به اسلامیت باشد و برخلاف شریعت محمدی و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانون نگذارند. من همچنین مجلسی می خواهم» (ترکمان، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۴۶-۲۴۵).

به نظر می رسد شیخ از همان ابتدا که زمزمه های مشروطه خواهی بلند می شد برای بنیاد حکومت شرع به پا خواسته بود. او سه گونه بدعت: «نوشتن یک قانون در برابر قانون اسلام» و «وارد کردن مردم از قانونی که به وسیله شریعت اسلام آورده نشده است» و «کیفر دادن مردم مسلمان به خاطر اطاعت نکردن آنها از قانون مدون» را در مشروطه خواهی می دید و نتیجه می گرفت که بر ضد اسلام و در نتیجه حرام است (انصاری، ۱۳۷۸: ۹۸).

شیخ فضل الله اساساً هرگونه قوانین عرفی را که از اروپا رسیده باشد منافی قواعد اسلام می دانست و می گفت ایران به دلیل ویژگی های خاص خود مستعد مجلس نیست و تا زمانی که این ویژگی ها باقی است از مجلس چیزی جز هرج و مرج عاید نخواهد شد. از دید وی وجود مذاهب مختلف عمده ترین ویژگی جامعه ایران بود که اگر مشروطه پا می گرفت، آن ها برای خود حق اظهار نظر قائل می شوند، امری که از نظر شیخ پذیرفتنی نبود (آبادیان، ۱۳۸۸: ۱۹۱). شیخ هرج و مرج را نتیجه اینگونه مشروطه خواهی می دانست. به واقع، او مشروطه را منافی مصالح دینی می دانست که برای آینده ایران مضر خواهد بود. به نظر می رسد این مهمترین وجه مخالفت نوری با مشروطه باشد که این وجه اختلاف مانع هر گونه گفتگویی با اندیشه ای نو و متفاوت می شد.

از نظر شیخ عرصه قانونگذاری «نسبیت» است و قانون دائماً در معرض تغییر و تحول قرار می گیرد و بنا به مقتضیات زمان چیزی از آن کم یا به آن اضافه می گردد (همان، ۱۰۷). قانون عرفی عهده دار امور جامعه است و اینگونه امور الزامات و لوازم خاص خود را دارد. او پیشاپیش این روند را محکوم می کرد؛ زیرا در آن شرایط، انتخاب شوندگان از هرجا در مرکز کشور جمع می شوند و با عقل عرفی قانونگذاری می کنند. این ها به مقتضیات عصر نظر می افکنند و با اکثریت آراء قانونی می نویسند بدون اینکه به موافقت یا مخالفت آن با شرع کاری داشته باشند. به نظر او این عده آنچه را به نظرشان نیکو و مستحسن می آید فقط به شرط اکثریت آراء، قانون کشوری قرار می دهند و تنها شرط صحت این قوانین هم این است که مبتنی بر آزادی و مساوات باشد و غیر آن چیزی را مورد توجه قرار نمی دهند (همان). در بیان تفکیک دین از سیاست این موضوع مطرح است و شیخ این مهم را دریافته بود.

شیخ، همیشه بر این مبنا پای می فشرده که احکام «فقهی» ابدی اند، به همین دلیل اینکه قوانین و مفاهیم شرعی باید با اوضاع و احوال عصر انطباق داده شود، صریحاً مورد انکار او قرار می گرفت و آن را «یکی از عوامل وحشت رؤسای روحانی و قاطبه مقدسین و متدینین می دانست» (همان). هدف نوری حفظ خلوص شریعت شیعه بود و هر آن چیزی که آن خلوص را مورد مخاطره قرار می داد با مخالفت وی مواجه می شد. او به هیچ وجه مدافع این نبود که از جائزانه بودن سلطنت دفاع کند، در حقیقت شیخ هم مثل اعقاب خود سلطان را بانی «ملک عاریه» می دانست. به همین دلیل چنین شخصی باید مشروعیت خود را از نهاد دینی به دست می آورد که البته این نهاد هم در اختیار روحانیت بود. هم از این رو با «پارلمنت فرنگ» مخالفت می ورزید، زیرا که آن را باعث خدشه دار شدن حوزه شریعت می دید.

مع الوصف، او تصویب قانون با اکثریت آراء را غیر شرعی و منافی با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین می دانست که با این تفسیر قانونگذاری یعنی اینکه چیزی وجود دارد که در شریعت نیست، حال آنکه شریعت کلیه ابعاد زندگی انسان را از تولد تا مرگ در بر می گیرد و قانونی نیست که در شرع از آن سخنی نرفته باشد. او حتی تصویب قانون به شرط عدم مغایرت با شرع را از طرف اهل عرف نمی

پذیرفت و این موضوع را در حوزه وظایف مجتهدین قرار می‌داد و اگر نمایندگان نیز در آن دخالت می‌کنند این دخالت از مصادیق استحسان عقلی و حرام است؛ زیرا در فقه شیعه فقط قرآن، سنت، اجماع و عقل حجیت دارند و قیاس و استحسان که از ادله فقهی اهل سنت است، حرام می‌باشد:

«اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد امور شرعیه عامه است، این امور به ولایت است نه وکالت، ولایت در زمان غیبت با فقها و مجتهدان است نه فلان بقال و بزاز، و اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط است و قانون نویسی چه معنی دارد، قانون ما مسلمانان همان اسلام است» (انصاری، همان، ۲۰۲-۲۰۱).

به نظر می‌رسد شیخ فضل الله در هر شرایط امتناع گفتگو با اندیشه غیر را برگزیده و بهترین قانون را قانون الهی دانسته است. او بدون تمسک به لزوم مشورت در قرآن و انطباق آن با اوضاع و احوال آن روز، اساساً با هرگونه مجلس شورایی که قانون وضع کند مخالف است. به نظر او یا مجتهدین قانون اسلامی وضع می‌کنند و به فعل می‌رسانند یا اینکه طرقی برای تدوین نظامی نوآیین باقی نخواهد ماند. مشروطه امری «مستحدثه» به شمار می‌آید و باید هرچه زودتر تکلیف آن روشن می‌شد.

۲) نظام شورایی و دارالاسلام

سید کاظم حائری با تلمذ نزد سید محمد باقر صدر و بعد از سال‌ها حضور در عراق و مراودات فقهی با حوزه نجف به قم بازگشت و ضمن تبیین دیدگاه‌های خود به تدریس در این نظام حوزوی پرداخت. حائری علی‌رغم دیدگاه‌های مغایر تشکیل حکومت در زمان غیبت بر ضرورت حکومت اسلامی بعد از دوران غیبت اشاره می‌کند و حکومت صالح را حکومتی می‌داند که اولاً مبتنی است بر ولایت مشروع برخاسته از پایگاهی صحیح و ثانیاً دربرداشتن برنامه‌هایی برای سعادت جامعه و تحقق بخشیدن به مصالح آن (حائری، ۱۳۷۸: ۲۰-۱۶). ایشان منشأ و خاستگاه حکومت را دو موضوع می‌داند: مردم و خداوند متعال؛ و در بیان «مردم» به دموکراسی اشاره می‌کند و در تعریف آن می‌نویسد: «مراد از دموکراسی در تعریف ما این است که حق تعیین راه و روش به دست خود مردم باشد، مردم به اراده خود نظم و قانون را برقرار سازند و قوای اجرایی را برگزینند...» (همان، ۲۱). او در این بیان به اصل مشروعیت حکومت باز می‌گردد و می‌گوید به فرض آنکه ما بپذیریم حکومت باید مصالح عمومی را رعایت کند و فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی‌های آن توسط خود مردم رسیدگی شود؛ اما این موضوع هیچ ارتباطی به مشروعیت و منشأ و خاستگاه قانونی حکومت ندارد، حتی اگر مراقبت و کنترل ملی صورت پذیرد (همان، ۲۸). حائری سعی دارد به این بپردازد که حق حکومت و حاکمیت برای دولتمردان از کدام مبدأ و خاستگاه مشروعی نشأت گرفته و در واقع آنان بر چه پایگاه قانونی اعتماد نموده‌اند. از همین رو، نارسائی‌های نظم دموکراسی را متذکر شود تا پاسخ مناسب را دریابد. بنابراین در این باب به مواردی اشاره می‌کند:

«عدم آگاهی اکثریت؛ او معتقد است بیشتر مردم نسبت به مصالح خود و اجتماعشان آگاهی ندارند و غالباً انگیزه‌های عاطفی و خصلت‌های نفسانی آنان را به حرکت و تصمیم وا می‌دارد. جلب و جذب آراء؛ پیوسته اقلیتی انگشت شمار، قدرت و امکانات را در دست گرفته با جنجال برانگیزی آرای اکثریت را به سود منافع خود جلب کرده‌اند. مصلحت‌گرایی برگزیدگان؛ ما نمی‌توانیم امید داشته باشیم که این برگزیدگان ملت، منافع محدود شخصی خود را در صورت تضاد و ناسازگاری با مصالح همگانی بر آن مقدم ندارند» (همان، ۳۲-۲۹).

از آنجا که تأکید حائری بر مشروعیت حکومت می‌باشد، که پائین‌تر در اندیشه سیاسی دیگر متفکر مورد بررسی نیز بازتاب پیدا می‌کند و به آن خواهیم پرداخت، بحث نارسائی‌های فوق که بدان اشاره شد او را به سمتی می‌برد که برای از بین بردن این فرعیات در نظام دموکراسی آن را در اسلام جستجو کند. هم از این روست که به پیوند «دموکراسی» و «دین» اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مسئله بدیهی آن است که در دین هیچگونه جایی برای نظام دموکراسی وجود ندارد و کمترین روزنه‌ای برای نفوذ به پایگاه وحی در زمینه مسائل اجتماعی دیده نمی‌شود» (همان، ۳۴-۳۳). به عنوان مثال به «وطن» از دیدگاه اسلام اشاره می‌کند و می‌گوید وطن از دیدگاه اسلام آن است که در فقه اسلامی به نام «دارالاسلام» خوانده می‌شود. اما در اصطلاح غربی آن را بر اساس اختلاف قراردادهای اجتماعی می‌دانند که بین دو گروه از مردم وجود دارد و یا ملاک اختلاف وطن را تفاوت‌های ملی، نژادی، جغرافیایی و... معرفی می‌کنند. در حالی که از دیدگاه اسلام، اختلاف وطن فقط و فقط به مسئله «کفر و ایمان» بازگشت می‌کند و نه چیز دیگر (همان، ۴۵). به نظر می‌رسد امت به جای ملت در اندیشه حائری دارای بار معنایی خاصی هست که می‌تواند اساس طرح خود را بر پایه این مفهوم بنا کند.

از نظر او در تعالیم اسلام حکومت منحصر به خدای یگانه است. هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد، بلکه ولایت خود را از سوی خداوند و به امر او به دست می‌آورد. از همین جا به پیمان و قرارداد اجتماعی اشاره می‌کند که از نظر فقه اسلامی هیچگونه توانایی برای حل مشکلات ندارد. دولت در بسیاری موارد نیازمند اقداماتی است که باید هیأت حاکمه به آن بپردازد، در حالی که اینگونه اقدامات در وهله اول و بعد از بستن پیمان و قرارداد حرام است. این حرمت از نظر او برطرف نمی‌شود مگر با ولایتی که از جانب بنیانگذار اسلام تفویض شده باشد (همان، ۵۷-۵۶). حائری هر اقدامی را سعی دارد به اراده باری تعالی پیوند دهد و اساساً قانون و قانونگذاری برای مردم معنا و مفهومی نمی‌تواند داشته باشد مگر آنکه اسلام فرمان داده باشد، یا آن را به نوعی جایز شمرده باشد. از این رأی نتیجه می‌گیریم که

نظام دموکراسی در نظر حائری فاقد ارزش است و از اینجاست که به خاستگاه دوم حکومت یعنی انتساب به مقام ربوبی می‌رسد و هم اوست که صاحبان قدرت را تعیین می‌کند. حائری در مقام طرح حکومت اسلامی خود به اختلاف بنیادین نظام شورایی و نظام دموکراسی می‌پردازد. او می‌نویسد: اگر نظام شورایی در زمان غیبت مشروعیت داشته باشد با دموکراسی اختلاف بنیادینی دارد. در نظام شورایی اسلامی، قانونگذاری به هیچ روی به مردم واگذار نمی‌شود، بلکه این حق فقط برای خداست که بوسیله فرستادن قرآن و تبیین احکام شرعی توسط رسول، مردم را به وظایف خود آشنا نموده است (همان، ۶۸-۶۷). به واقع حائری نظام شورایی را طبق پیش‌فرض‌های الهیاتی خود ناتوان از ساماندهی نظم اسلامی می‌داند. چه آنکه او می‌گوید اگر اسلام نظام حکومت را بر محور شورا استوار کرده چرا در قرآن و سنت نبوی، نشانی از این بیانات نمی‌یابیم؟ طبیعتاً پیامبر می‌بایست مسلمانان را از اصول، فروع و جزئیات این قانون مهم آگاه سازد (همان، ۷۳).

به نظر می‌رسد تفسیر و برداشت حائری در مقابل قائلین به شورا چندان هم نادرست نباشد. فی الواقع، چگونه می‌توان از دو آیه تفسیری ارائه داد که طرح نظامی سیاسی پیاده شود! دو آیه‌ای که همچنان محل تفاسیر و تعبیرهای مختلفی می‌باشد. در مقابل، قائلین به شورا نیز نتوانسته‌اند از این آیات پی به چگونگی تشکیل حکومت ببرند؛ اما این به منزله نفی مشورت نمی‌باشد. در هر صورت حائری بر این نظر است که چون سازوکار تکوین نظام شورایی در نص به صراحت به آن پرداخته نشده است نمی‌توان به شورا استناد کرد و نظامی با مبنایی دینی پی‌ریخت. حائری در پایان می‌نویسد اگر قرار بود شیعه در دوران غیبت به روش شورا و انتخاب هدایت شود، باید این هدف را پیامبر و امامان به طور کامل ارائه می‌کردند و ویژگی‌ها و شرایط نظام شورایی را تبیین می‌نمودند (همان، ۸۷). به نظر او بدون شک بر شارع فرض است که از نظام شورایی «ناتوان» درگذرد و نظام تعیین پیشوای صاحب ولایت یا لاقلاً نظام «اعطای ولایت عامه به انسانهای شایسته و دارای صفات مشخص» را برای امت مسلمانان برگزیند (همان).

حائری از آنجا که توجه خود را معطوف مشروعیت حکومت‌ها کرده، بنابراین دموکراسی را دارای نارسائی‌هایی می‌داند که اندیشه‌ورزان غربی نیز در نقد دموکراسی به آن اذعان دارند. نظام دموکراسی در مقام کارکرد اجتماعی و سازوکار بخشیدن به آن، قسمی مجزا می‌باشد که حائری سعی می‌کند از آن عبور کند. چه آنکه اساس بحث او در مشروعیت است و جایی برای طرح شاخصهای دموکراسی باقی نمی‌ماند. هر چند که با طرح ولایت عامه شایستگان به حکومت نخبگان نزد اندیشمندان غربی نزدیک می‌شود اما اساس اینگونه نخبگی، دینی است که باز در خصوص مرز آن با سیاست توضیح مشخصی داده نشده است.

۳) اسلام، منطقه الفراغ و دموکراسی

محمدتقی مصباح یزدی بعنوان نظریه‌پرداز ولایت فقیه و یکی از شاگردان امام خمینی (ره)، شناخته می‌شود که دیدگاه‌های او به یک سوی مناقشات فکری و سیاسی در ایران بالاخص بعد از انقلاب تبدیل شده است. آنچه که مصباح یزدی را از دیگر علما متمایز می‌سازد رویکردی است که به جایگاه «مردم» در نظام سیاسی حکومت اسلامی دارد. از نظر مصباح یزدی حکومت ارگان رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت داشته و سعی می‌کند به رفتارهای اجتماعی مردم جهت ببخشد. وی همانند حائری به ضرورت حکومت در دوران غیبت استناد می‌کند و می‌نویسد: «از نظر شرع دستگاه حکومت مثل امور دیگر مورد نیاز جامعه به صورت واجب کفایی لازم است که باشد و حتی اگر حکومتی، ناصالح باشد بهتر از هرج و مرج و بی‌حکومتی است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۲۹). از نظر او یکی از ویژگی‌های حکومت‌ها مشخص کردن راه رسیدن به اهداف، تأمین نیازمندی‌های شهروندان، برقراری امنیت داخلی و برقراری روابط با کشورهای دیگر است؛ دیگر اینکه حکومت از نظر او باید مورد اعتماد مردم باشد یعنی مردم مطمئن باشند در سایه این حکومت آبرو، مال و جانشان حفظ می‌شود (مصباح یزدی، ج ۲، ۱۳۸۰: ۹).

به نظر می‌رسد در منظومه فکری مصباح یزدی در باب حکومت، زمامدار و قدسی بودن حکومت دینی، تأمین امنیت و نظم عمومی در جامعه و اطاعت مردم از حاکم دینی پس از استقرار نظام سیاسی و کارآمدی نظم سیاسی نقش و جایگاه والایی دارد. چه آنکه او معتقد است در عصر غیبت حکومت از آن فقیه واجد شرائط است که با سه شرط (آگاهی به قانون، تقوا و صلاحیت اخلاقی و قدرت و مهارت برای اداره امور) می‌تواند حکومت دینی را در دست بگیرد. با این وجود، آنچه برای مصباح مهم است نقش زمامدار دینی است که «حافظ قوانین و امانت‌دار دین و نوامیس مردم و احکام خداست» (مصباح یزدی، پیشین، ۱۵۱).

از نظر مصباح اگر ارزشهای اسلامی و احکام اسلامی رعایت شود، هیچ منبع قانونگذاری حق مخالفت با قوانین قطعی اسلام را ندارد و این یک اصل پذیرفته شده است. مصباح به دموکراسی اشاره می‌کند و می‌گوید: «اگر معنای دموکراسی این است که تجاوز به حدود الهی و مخالفت با احکام الهی هم جایز است، قاطعانه آن را رد می‌کنیم» (مصباح یزدی، ج ۱، ۱۳۷۸: ۳۱۰). مصباح، سه تفسیر و سه معنا برای دموکراسی در نظر می‌گیرد: یک؛ اینکه دموکراسی به معنای دخالت مستقیم مردم در امور حکومتی که در مدت زمان کوتاهی در یکی از شهرهای یونان اجرا شد و سپس منقرض گشت. دوم؛ اینکه دخالت مردم در حکومت به وسیله انتخاب نمایندگان، همان شیوه‌ای که در

کشورهای امروزی و حتی در کشور ما وجود دارد. و معنای سوم دموکراسی این است که تمام شؤون حکومت اعم از قانونگذاری و اجرا از دین جدا باشد؛ یعنی شرط دموکراتیک بودن، سکولار و لائیک بودن است (همان، ۲۹۶).

او بر این نظر است که بر طبق تفسیر جدیدی که دولت‌های استعماری ارائه می‌دهند و در راستای منافع و مقاصدشان آن را به اجرا در می‌آورند، دموکراسی مساوی است با رژیم لائیک و سکولار؛ رژیمی که از نظر او به هیچ نحوی به دین اجازه نمی‌دهد که در شؤون سیاسی و اجتماعی آن رژیم دخالت داشته باشد (همان، ۲۹۵). دموکراسی که در آن نامی از لائیک و سکولار باشد هیچ جایگاهی در دستگاه فکری مصباح نخواهد داشت، یعنی دموکراسی خواهان عمل به اعتقادات دینی در حوزه جامعه را مغایر با نظام سیاسی خود دانسته و مصباح از آن به «دیکتاتوری بی‌دینان» (همان، ۳۰۲) نام می‌برد که به نام دموکراسی دین را به حاشیه رانده‌اند.

آیت‌الله مصباح، بر این اعتقاد است که اسلام قانون مبتنی بر رأی اکثریت را نمی‌پذیرد. چرا که اسلام خود دارای قانون در امور گوناگون کشورداری است. ولی در عین حال اسلام به دستگاه حکومتی مشروع اجازه می‌دهد در «منطقه الفراغ» با توجه به نیاز قوانین جدید، قانونگذاری کند (همان، ۲۹۷-۲۹۶). رأی مردم را به مثابه پیشنهاد به رهبری دانسته و در واقع آن را پیمانی می‌داند که با ولی فقیه می‌بندند که اگر او را برای ریاست بر آنها نصب کنند؛ از او اطاعت می‌کنند. به زعم او این تئوری حکومت اسلامی است که با تعبیر دوم از دموکراسی که ذکر آن رفت منافاتی ندارد (همان، ۲۹۹).

به نظر می‌رسد مصباح یزدی با هرگونه تعبیری که مفاهیمی مانند لائیک و سکولار را به ذهن متبادر کند مخالف است. ایشان نظام مورد نظر خود را دینی، و دموکراسی مشروط را می‌پذیرد. هر چند دموکراسی در مقام اجرا به بررسی و تأمل نیاز دارد اما به نظر می‌رسد مصباح دموکراسی را در حیطه اجرا با رعایت موازین اسلامی پذیرفته باشد اگر چه با معنایی که خود تلاش می‌کند از نوعی سازگاری بین دین و دموکراسی بیابد. او می‌نویسد:

«دموکراسی به معنای سوم که امروز جهان استکباری تفسیر می‌کند و می‌خواهد بر دیگران تحمیل کند صد در صد مخالف اسلام است زیرا به معنای نفی اسلام است، اما دموکراسی به معنای دوم، با رعایت شرایطی که اسلام برای حکام، قانونگذاران و مجریان قانون و برای قضات تعیین کرده، پذیرفته شده است. یعنی مردم در انتخاب افرادی که صلاحیت قانونگذاری و اجرای قانون را دارند مشارکت جدی داشته باشند و با این مشارکت همدلی خود را با دولت اسلامی اثبات کنند و خودشان را سهم و شریک در امور کشور بدانند. این شکل از دموکراسی در اسلام قبول شده است و در کشور ما هم بدان عمل می‌شود» (همان).

مصباح همانطور که اشاره شد در مقام تأسیس این اصل نیست که قانون حاکم بر جامعه و زمامدار و رهبر مردم، باید توسط خود مردم تعیین شود بلکه همانگونه که در پائین تر نیز در تفسیر آیات شورا به آن خواهیم پرداخت در پی این است که زمامدار و رهبر مردم چگونه می‌تواند به بهترین شیوه، قانون معتبر جامعه را اجراء کند و به نظر می‌رسد مردم بعد از به فعل درآوردن مقام رهبر یا کشف او توانایی درک و فهم انحراف رهبر از وظایف محوله را نداشته، چه آنکه مردم دیگر طرف قرارداد نخواهند بود. او در زمینه تعیین حاکم، الهی بودن ولایت و حکومت پیامبر را از ضروریات دین اسلام می‌داند که از موضع نزاع بیرون است و اختلاف را در بعد بیرونی دانسته و می‌نویسد: «هیچ مسلمانی نمی‌تواند بپذیرد که کسی حق دارد احکام الهی را دگرگون کند یا اعتبار همه قوانین حاکم بر جامعه اسلامی در گرو «شورا» است» (مصباح یزدی، ج ۱، ۱۳۷۷: ۲۸۹). شورا در منظومه فکری مصباح نمی‌تواند ترسیم‌کننده قواعد و قوانین جامعه باشد. به تعبیر او چنین توهماتی خلاف ضرورت اسلام است. مصباح بر این نظر است که ضرورت اسلام حق وضع همه قوانین را از شورا سلب می‌کند، فقط بحث را در این می‌داند که آیا شورا می‌تواند قوانین جزئی و موقت یا به تعبیری احکام ثانویه را که مورد حاجت جامعه مسلمین در هر مقطع خاص تاریخی است وضع کند یا نه؟ لیکن نتیجه می‌گیرد نفی یا اثبات این امر از ضروریات اسلام نیست (همان، ۲۹۵).

او هم چنین، به صدر اسلام اشاره می‌کند و می‌گوید اگر پیامبر اسلام در کارها و به هنگام وضع احکام سلطانی با مسلمین مشورت نمی‌کرد، عدم مشاوره وی سبب می‌شد که مردم او را شخص مستبدی بپندارند. ولی خداوند از باب لطف و مرحمتی که به همه آدمیان دارد، به پیامبرش امر می‌کند که به هنگام وضع قوانین جزئی و موقت، با آنان به مشورت بنشینند و به رایزنی بپردازد (همان، ۳۰۱-۲۹۶).

در پایان برای نفی لزوم مشورت و اساساً پایبندی به شورا به هر یک از آیات شورا به صورت مجزا می‌پردازد:

«آیه «و مشاورهم فی الامر» دستوری است همانند «اعف عنهم» و «استغفر لهم» یعنی امر به مشاوره هم، مانند امر به عفو و استغفار برای جذب قلوب مردم و جلب موافقت جامعه و در نهایت حفظ مصالح اجتماعی است... در این باب پس از پایان مشاوره، «ولی امر» بر اساس مصلحت جامعه اسلامی تصمیم می‌گیرد، خواه بر طبق نظر اکثریت و یا غیر اکثریت. آیه «امرهم شوری بینهم» نیز در مقام این نیست که آیا مشورت حکم شرعی و قانونی نیز می‌آورد یا نه... این آیه در مقام مدح اصل مشاوره است و البته رجحان عمل بر وفق رأی اکثریت مستشاران را نیز می‌رساند. لیکن هیچگاه بر وجوب نفس مشورت و وجوب عمل به نتیجه مشورت دلالت ندارد» (همان).

مصباح اساس استدلال خود را بر مشروعیت حکومت‌ها گذاشته و از این رو می‌گوید نظامی لائیک و سکولار نه تنها نمی‌تواند با دین همزیستی داشته باشد بلکه اساساً نامشروع است. بنابراین شورا و دموکراسی در اندیشه سیاسی مصباح نسبتی با هم برقرار نمی‌کنند. او سعی دارد قانونگذار اکمل را خدای یکتا قرار دهد و به این طریق رأی شورا را در آن تعیین‌کننده نمی‌یابد. اگر چه به حضور شوراها

متعددی در جامعه اسلامی اشاره می‌کند و هریک از آنها را در یک بخش از امور و شؤون زندگی مشاور ولی فقیه قرار می‌دهد؛ لیکن برداشت او بر عدم وجوب از آیات است، اگر چه در کل با نفس شورا بر خلاف حائری مخالف نیست؛ تصمیم نهایی را به حاکم شرع یعنی ولایت فقیه سپرده که مردم آن را با رأی خود مورد کشف قرار داده و این ولایت را از قوه به فعل در می‌آورند و نقش حداقلی و مشروعیت دهنده خود را ایفا می‌کنند.

۴) مردم و قانون الهی

عبدالله جوادی آملی از مراجع تقلید شیعه در حوزه قم، بحث ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را از ضرورت وجود نظم و قانون در جامعه آغاز می‌کند و به ضرورت وجود دین، قانون الهی و حکومت در اسلام می‌رسد. ایشان اصل وجود نظم و قانون در جامعه را امری ضروری می‌داند و می‌نویسد: «هیچ عاقلی نمی‌تواند بپذیرد که جامعه انسانی، بدون نظم و قانون باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۷-۸۶). آملی نیاز به قانون در نظام‌های غیر دینی را که بر پایه انسان‌شناسی و جهان‌بینی مادی استوار است، با نظام‌های دینی که بر پایه انسان‌شناسی و جهان‌بینی الهی و توحیدی مبتنی هستند متفاوت می‌داند و بر این نظرند که در نظام‌های دینی که بر پایه جهان‌بینی الهی شکل گرفته‌اند، ضرورت وجود قانون از جامعه ناشی نمی‌شود؛ بلکه انسان برای رسیدن به سعادت مادی و معنوی و کمال خویش نیازمند قانون است (همان). به نظر می‌رسد موضوع رابطه شورا و دموکراسی در اندیشه جوادی آملی به طور مستقیم و به روشنی مورد بحث قرار نگرفته است؛ چه آنکه همچنان که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، او اگرچه ناگزیر به طرح مسائلی در ارتباط با شورا می‌شود اما این سیاق، حاصل ناگزیری‌هایی است که با ارجاع به مبنای اختیار شده نزد ایشان قابل توجیه است. آملی سعی دارد برای کمال و سعادت انسانها منشأ و مبنای تحقق این موضوع را قانون الهی قرار بدهند که همه جنبه‌های اساسی زندگی را در می‌گیرد.

از نظر ایشان، 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 است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۸). او همچنین می‌نویسد: «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 جمعی دارد، این نشان می‌دهد که اسلام یک تشکیلات همه جانبه و یک حکومت است» (همان، ۷۶-۷۵). در نظر جوادی آملی ضرورت حکومت اسلامی، ضرورت تعیین حاکم اسلامی را به همراه دارد؛ زیرا برای اجرای احکام و دستورات اسلام، صرف وجود قانون الهی و حکومت اسلامی کافی نیست و نیاز به مجربانی دارد که این قوانین را به طور دقیق اجرا کنند و این مجربان باید از سوی خداوند برگزیده شوند. بر این اساس حقیقت حکومت و حاکم اسلامی به حاکمیت وحی و قانون الهی باز می‌گردد (همان، ۹۷-۹۴).

قانون موضوعه در نظر جوادی آملی برای طراحی نظام سیاسی جایگاهی ندارد و به این طریق به حکومت اسلامی می‌رسد که مجری قانونی است که مبدأ و منشأ خود را از خداوند به ارث برده است. حال ایشان چگونه به حاکم این حکومت نگاه می‌کنند؟ و «مردم» با توجه به نظام‌های سیاسی عرفی در نزد ایشان چه شأن و جایگاهی دارند؟

جوادی آملی عنصر و محور اصلی نظام اسلامی خود را «رهبر» آن نظام می‌داند. از نظر او در نظام اسلامی، حاکمیت از آن دین و مکتب است، نه از آن اشخاص؛ حتی اگر آن شخص، خود پیامبر یا امام معصوم باشد. و اگر فقیه عادل بر اداره کشور حکومت کند، شخص فقیه حکومت نمی‌کند، بلکه «شخصیت فقیه» که همان فقاقت و عدالت و ... است حکومت می‌کند (همان، ۲۵۷). در این بیان معلوم نیست چگونه خطا پذیری شخص فقیه توجیه می‌شود و آیا با از دست رفتن عدالت و فقاقت، شخص فقیه نیز مشروعیت خود را از دست می‌دهد و در واقع چه الزاماتی در دست است که با آنها تشخیص داده شود که شخصیت فقیه از بین رفته و یا مورد کشف قرار گرفته است. با این همه، وظیفه حکم‌شوندگان چیست؟ آیا در این شرایط مقاومت در برابر فرامین چنین فردی حکم بغی را ندارد؟

با این وجود، ایشان در تبیین حوزه مشارکت امت اسلامی در نظام اسلامی دو حیطه «امرالله» و «امراناس» را از یکدیگر جدا دانسته‌اند و حوزه مشارکت و دخالت مردم را منحصر به حوزه دوم می‌دانند:

«عرصه امرالله، عرصه تبعیت از احکام و دستورهای الهی است که توجه کامل و حفظ حریم همه آنها در حکومت دینی، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. امرالناس به اموری از زندگی بشر اطلاق می‌شود که شارع مقدس الزام خاصی درباره آنها ندارد. در این عرصه، حکومت بر اساس نظرات و آراء مردم، هدایت و اداره می‌شود و دولتمردان موظفند بر طبق خواسته و اراده آنان به مدیریت جامعه بپردازند؛ خداوند در چنین حیطه‌ای است که به پیامبر خود امر می‌کند با مردم، تبادل نظر و مشورت کند و آنان را نیز به مشورت با یکدیگر ترغیب کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۱۲).

با این بیان، جوادی آملی مشورت در حیطه اجرایی را پذیرفته و لیکن تصمیم‌گیری نهایی را بر عهده حاکم اسلامی قرار داده است. او در بیان آیات شورا می‌نویسد؛ خداوند به رسول می‌فرماید تو با مؤمنین و مردم مشورت کن و هنگامی که عزم نمودی، بر خداوند توکل کن، به اعتقاد او در این آیه نفرموده «فاذا عزموا» یعنی هنگامی که امت اعزام شد، یا نفرموده‌اند «فاذا عزمتم» هنگامی که تو و آنها عزم کردید؛ این نشان می‌دهد که تصمیم‌گیری نهایی، برعهده خود آن حضرت است و مشورت، جنبه مقدماتی و کارشناسی و موضوع‌شناسی و مانند آن دارد (جوادی آملی، پیشین، ۴۳۳-۴۳۲).

او هم‌چنین در بیان آیه «وامرهم شوری بینهم» معتقد است محدوده مشورت امرالناس است و نه امرالله؛ از نظر ایشان قانون، قضا و حکم امرالله است و مشورت‌پذیر نیست. این امور تنها به اراده خداست و با قرآن و سنت از یک سو و عقل برهانی از سوی دیگر روشن می‌شود (همان). ایشان در پاسخ به این مهم که آیه شورا بیانگر آن است که تشکیل حکومت، برعهده مردم نهاده شده؛ می‌گوید: «در این آیه اگر حکم عامی باشد، این است که مؤمنین در امور مربوط به خود مشورت کنند و استدلال به این آیه بر مسأله حکومت و رهبری، وقتی درست است که نخست اثبات شود که امر حکومت، از زمره امور مردم است؛ اما تا وقتی که ثابت نشود که حکومت امرالناس است استدلال به آیه مزبور درست نیست» (همان). با این بیان، تا زمانی که حکومت مشروعیتش الهی است نمی‌توان از دیدگاه آملی انتخاب زمامدار را بر دوش ناتوان «امرناس» گذاشت و در کل استدلال در آیات جهت توجیه این موضوع را ناصحیح می‌داند. البته مشخص نیست مطابق با این معنا، مراجعه به آرای عمومی در نظام اسلامی ایران چه توجیهی پیدا می‌کند و چگونه و چه زمانی می‌توان ثابت نمود که حکومت، امرالناس است؟ او در ادامه می‌نویسد:

«خود قانون اسلامی، مشورت‌پذیر و اکثریت‌بردار نیست و قانون اسلام را خداوند تعیین می‌کند. ولی در تشخیص قانون الهی، آنجا که دقیقاً روشن نباشد، مشورت و نظر اکثریت کارشناسان فقهی معیار است. تشخیص قانون، غیر از تأسیس قانون است، بنابراین تشخیص، امرالناس است نه امرالله، ولی قانون امرالله است که محقق و مدون است و مردم باید بفهمند که قانون خدا چیست و این تشخیص اگر راجع به حکم باشد، با مشورت فقیهان حاصل می‌شود و اگر راجع به موضوع باشد، با مشورت کارشناسان حاصل می‌گردد (همان، ۴۳۳).

در نظر ایشان معلوم نیست که مردم چگونه می‌توانند بفهمند که قانون خدا چیست. آیا نظر کارشناسان و فقیهان فصل‌الخطاب و مصون از خطا است؟ در هر حال ظرف زمانی و مکانی برای فهم قانون خداوند یکسان و یکنواخت نیست و تفاسیر و تعبیر مدام در حال تحولند و انسانها نیز به مقتضیات زمان به اوضاع و احوال خود می‌نگرند و روابط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به نسبت شرایطی که در آن قرار دارند بطور نسبی درک می‌کنند.

مع الوصف، به مطلق بودن ولایت اشاره می‌کند؛ یعنی اینکه فقیه، اولاً ملتزم است همه احکام اسلام را تبیین نماید و ثانیاً همه آنها را اجرا کند؛ زیرا هیچ حکمی از احکام الهی در عصر غیبت، قابل تعطیل شدن نیست:

«هنگام اجرای دستورهای خداوند در موارد تزام احکام اسلامی با یکدیگر، ولی فقیه برای رعایت مصلحت مردم و نظام اسلامی، اجرای بعضی از احکام دینی را برای اجرای احکام دینی مهمتر موقتاً تعطیل می‌کند و اختیار او در اجرای احکام و تعطیل موقت اجرای بعضی از احکام مطلق بوده و شامل همه احکام گوناگون اسلامی است زیرا در تمام موارد تزام، اهم بر مهم مقدم بوده و این تشخیص علمی و تقدیم عملی به عهده فقیه جامع الشرایط رهبری است» (همان، ۲۵۱).

در اندیشه جوادی آملی این سوال مطرح است که ملاک و مرجع سنجش صحت و سقم اقدام ولی فقیه در تعطیلی موقت اجرای احکام الهی چیست و یا چه کسی است؟ این ابهام نیازمند روشن شدن می‌باشد که به نظر می‌رسد جزئیات به نفع کلیات کنار گذاشته شده است. او، تفاوت اساسی اکثریت در نظام دموکراسی با اکثریت در نظام اسلامی را در این می‌بیند: «که در حکومت اسلامی، حق و قانون، پیش از اکثریت و مقدم بر آن است و اکثریت، کاشف حق است نه مولد و بوجود آورنده آن، ولی در نظام دموکراسی و غیر دینی، اکثریت، پیش از حق و قانون، بوجود آورنده آن است» (همان، ۹۱). ایشان همچنین بر این اعتقاد است که رأی اکثریت مردم در کارهای اجرایی خودشان معتبر است. مردمی که در بخش قانونگذاری و در حوزه 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 اندیشمندانه، در سرنوشت خود سهیم هستند (همان، ۹۳-۹۲). ایشان سعی دارند بدی‌ها و معایب دموکراسی را متذکر شوند؛ بر این اساس می‌گوید که ضعف و عیب و نقص نظام دموکراتیک در این است که قانون آن نظام، از آداب و رسوم و اندیشه‌های بشری آنان گرفته می‌شود، بشرهای عادی می‌اندیشند و قانونی خاص وضع می‌کنند و گاهی نیز چیزهایی را تجویز می‌کنند که عقل انسان سلیم الفطره، از پذیرش آنها استنکاف دارد (همان، ۵۱۳). این بیان در واقع همانیست که آیت‌الله حائری و آیت‌الله مصباح نیز بر آن اصرار می‌ورزیدند. در مجموع به نظر می‌رسد که جوادی آملی محور تقنین را وحی الهی قرار داده و از این طریق فقیه به نیابت امام معصوم زمامدار امت می‌شود. در منظومه فکری ایشان همانطور که در بالا و در اندیشه متفکران دیگر نیز نمایان بود با تکوین و صورت‌بندی نظام سیاسی بدون در نظر گرفتن وحی اساساً نمی‌توان جامعه را به راه کمال و سعادت رهنمون ساخت. بنابراین، «امرناس» حوزه‌ای است که با فرض تقدم حق و قانون تشخیص مردم حجت است و حکم نهایی از آن خداست و امامان و در نهایت فقیه عادل جامع‌الشرایط؛ بدین سان است که شورا و مشورت ممدوح پنداشته شده است. به تعبیر او حکومت و کالتی نیز که غرب مدعی آن است چنین حکومتی «هوا بر هوا خواهد بود» (همان، ۲۱۲-۲۱۱).

نتیجه گیری

رهیافت سلبی به نظریه‌ی دموکراسی، از مشروعیت نظام‌های سیاسی شروع می‌کند و به مقام اجرا می‌رسد. اساساً در نظام فکری علمای مورد بررسی، حکومتی که مبتنی بر قانون الهی نباشد از بعد مشروعیت ساقط است. در مقام بعد کارکردی و اجرایی اگر چه علمای معاصر شیعی به کارکرد دو مفهوم «شورا» و «دموکراسی» برای تنظیم مناسبات شهروندی اذعان دارند ولیکن آنها با هدف مخالفت با نظریه دموکراسی، و ناتوان دانستن شورا در تشکیل بنیان یک نظام سیاسی به سوی تبیین عناصر حکومت الهی حرکت می‌کنند. با این وجود، متناسب با مبنای اختیار شده در نظام فکری شیخ فضل‌الله نوری که قانون شرع را برتر می‌دانست، حائری و دیگر شخصیت‌های فکری مورد بررسی نیز تلاش داشتند تا اندیشه‌های خود را در این راستا نظام‌مند کنند. در مجموع علمای معاصر شیعه با نظریه‌پردازی پیرامون دو مفهوم قدیم و جدید توانسته‌اند به شکل‌گیری جریانی اسلامی کمک کنند که آثار این جد و جهد‌ها در حراست از اندیشه ولایت فقیه در بعد از انقلاب به خوبی نمایان است. دموکراسی و شورا با توجه به تحلیل گفتار علمای معاصر شیعی و در چارچوب رویافت فوق، از بعد نظری برای تبدیل به نظام شدن مورد مخالفت قرار می‌گیرد، اگر چه ممکن است در مقام بعد کارکردی و اجرایی، نزد علمای شیعه معاصر، با مقبولیتی شکننده مواجه شود. در اساس، علمای معاصر شیعه بهترین قوانین را قانون الهی، و تلاش دارند تفسیری ارائه دهند تا ضمن رد هر نوع این‌همانی مفاهیم، راه را برای تشکیل نظام الهی مبتنی بر دیدگاه اسلام هموار کند.

فهرست منابع

۱- قرآن کریم.

- ۲- آبادیان، حسین (۱۳۸۸)، مفاهیم قدیم و اندیشه جدید: درآمدی نظری بر مشروطه ایران، تهران، انتشارات کویر.
- ۳- انصاری، مهدی (۱۳۷۸)، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۴- آنتونی، آریلاستر (۱۳۷۹)، دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، انتشارات آشیان.
- ۵- بازرگان، عبدالعلی (۱۳۶۱)، شورا و بیعت؛ حاکمیت خدا در حکومت مردم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۶- برگر، پیتر. ل. توماس لوکمان (۱۳۷۵)، ساخت اجتماعی واقعیت (رساله ای در جامعه شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز تهران مجیدی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- بورشه...و دیگران (۱۳۷۸)، زبان شناسی و ادبیات (تاریخچه چند اصطلاح)، ترجمه کورش صفوی تهران، انتشارات هرمس.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، انتشارات اسراء.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، قم، انتشارات اسراء.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، انتشارات اسراء.
- ۱۱- حائری، سید کاظم (۱۳۷۸)، بنیاد حکومت در اسلام، ترجمه حسن طارمی راد، تهران، انتشارات کنگره.
- ۱۲- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۸)، قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی، تهران، انتشارات کویر.
- ۱۳- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷)، روش شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- ۱۴- دال، رابرت (۱۳۷۹)، درباره دموکراسی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، انتشارات شیرازه.
- ۱۵- دایره المعارف فارسی، زیر نظر مارتین لپیست (۱۳۸۳)، ترجمه کامران فانی، نورالله مرادی و...، تهران، وزارت امور خارجه، ج ۲.
- ۱۶- دوبنوا، آلن (۱۳۷۵)، تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادر زاده، تهران، انتشارات چشمه.
- ۱۷- رضوانی، هما (۱۳۶۲)، لویح شیخ فضل الله نوری، تهران، انتشارات تاریخ ایران.
- ۱۸- شمس الدین، محمد مهدی (۱۳۷۹)، جامعه سیاسی اسلامی: «مبانی فقهی و تاریخی»، ترجمه مرتضی آیت الله زاده شیرازی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۹- علی بن ابیطالب (ع) (۱۳۸۰)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی حضور.
- ۲۰- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی در جهان اسلام، تهران، ج ۱، جهاد دانشگاهی.
- ۲۱- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۲- قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۴)، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، انتشارات عروج.
- ۲۳- کوهن، کارل (۱۳۷۳)، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۴- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۵- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، پرسش و پاسخ ها، قم، ج ۲، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۶- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، نظریه سیاسی اسلام، قم، ج ۱، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۷- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷)، حقوق و سیاست در قرآن، قم، ج ۱، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۸- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، حقوق و سیاست در قرآن، قم، ج ۲، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۹- نائینی، محمد حسین (۱۳۶۱)، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات.
- ۳۰- نجف آبادی، صالحی (۱۳۶۸)، ولایت فقیه حکومت صالحان، بی جا، انتشارات رسا.
- ۳۱- ناطق، هما (۱۳۳۷)، از ماست که بر ماست، تهران، انتشارات آگاه.
- ۳۲- نوری، شیخ فضل الله (بی تا)، رسائل مکتوبات و اعلامیه های شیخ فضل الله نوری، گردآورنده، محمد ترکمان، تهران، ج ۱، انتشارات رسا.