

فقه سیاسی و دموکراسی

سید صادق حقیقت

محقق حوزوی و عضو هیأت علمی دانشگاه مفید
ss.haghighat@gmail.com

چکیده: فقه سیاسی به عنوان فربه‌ترین دانش سیاسی شیعه در صدد است احکام جزئی و هنجاری در حوزه مسائل مربوط به نسبت فرد و دولت را ارائه نماید. در نسبت‌سنجی فقه سیاسی و دموکراسی دو مسئله حائز اهمیت است: تنوع دیدگاه‌ها در فقه سیاسی شیعه، و مرتبه‌ای بودن مفهوم دموکراسی. در حالی که فقه سیاسی از دیدگاه حداقلی‌ها بی‌اعتبار است، حداکثری‌ها از آن انتظار حداکثری در پاسخ به مسائل مربوطه را دارند. بر اساس نظریه همروی، اما، فقه سیاسی هم اعتبار دارد، هم محدودیت. فربه شدن فقه سیاسی در طول تاریخ با زوال فلسفه سیاسی اسلامی نسبت مستقیم دارد. به نظر می‌رسد در فقه ظرفیت‌هایی وجود دارد که می‌تواند شاخص‌های برخی مفاهیم مدرن را به میزانی بریتابد.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، اندیشه سیاسی، دموکراسی، رویکرد حداکثری، رویکرد حداقلی، نظریه همروی.

مقدمه

این مقاله درصدد است نسبت فقه سیاسی شیعه را با دموکراسی بررسی کند. برای ورود به بحث، ابتدا به سه مفروضه اشاره می‌شود: مسئله اول این است که به دلیل مطلوبیت دموکراسی، امروزه کمتر کسی حاضر است به شکل مستقیم با آن مخالفت کند. هرچند ممکن است با دموکراسی لیبرال مخالفت شود، اما امروزه حتی رژیم‌های اقتدارگرا (مثل شوروی سابق) و شخصیت‌های مستبد (مثل صدام) خود را دموکرات می‌نامند. تمایل به جمع دین و دموکراسی را نیز باید در عقلانی بودن شاخص‌های دموکراسی و غیرعقلانی بودن اقتدارگرایی و استبداد جستجو نمود. مفروضه دوم آن است که دموکراسی (مخالفان) مبانی نظری متفاوتی دارد و به همین سبب دارای اتهامات تئوریک گوناگونی نیز هست. دموکراسی روسویی با دموکراسی هابز و لاک متفاوت است؛ بنابراین، انتقاداتی که به دموکراسی روسو وارد می‌شود (همانند ابهام در مفهوم اراده عمومی) به شکل الزامی به دیگر انواع دموکراسی وارد نمی‌شود. به نظر افلاطون، دموکراسی در نهایت به مردم‌فریبی (دماغوژی) می‌انجامد. از نظر ماکیاوول نیز نظام مردمی ثبات ندارد. نقد دموکراسی پس از انقلاب فرانسه در اندیشه مغز محافظه‌کاری - ادموند برک - به اوج خود رسید. هگل و هایدگر نیز به نحوی دیگر مفهوم دموکراسی را به چالش کشیدند. موسکا و دیگر نخبه‌گرایان نیز منتقد مردم سالاری بودند (بشیریه ۱۳۸۰: ۲۰۴-۱۹۵). بر اساس مفروضه سوم، هرچند دموکراسی در بستر لیبرالیسم رشد کرده، ولی از نظر منطقی با آن مساوی نیست. لاک بر خلاف لاسکی، شومپیتر و دال بین دموکراسی و لیبرالیسم تلازم می‌بیند. حتی در فرهنگ‌های علوم سیاسی و روابط بین‌الملل گاه دیده می‌شود که دموکراسی را به وسیله لیبرالیسم تعریف می‌کنند (Plano 1988: 67). بیتهام و بویل که هر گونه تلاش برای استقرار دموکراسی بدون وجود لیبرالیسم را محکوم به شکست می‌دانند (بیتهام و بویل ۱۳۷۶: ۳۶). در واقع از مسلک لیبرالی خود دفاع می‌کنند. در جهان غرب دموکراسی و لیبرالیسم مساوق یکدیگر بوده‌اند، تا آنجا که پارامی متفکران شاخص‌های آن دو را با هم خلط نموده‌اند. ۱ هر چند

۱. به‌طور مثال، هرچند بشیریه دموکراسی را نظام حکومتی و لیبرالیسم را نظام فکری معرفی کرده است (حسین بشیریه، تاریخ‌اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نشر نی، ج ۲، ۱۳۷۸، ص ۲۲)، ولی در جایی دیگر لیبرالیسم را مبنا و اساس دموکراسی می‌داند: «ایدئولوژی لیبرالیسم به مفهوم آزادی شهروندان در سایه حکومت محدود به قانون، اساس دموکراسی به‌شمار می‌رود. هدف اصلی ایدئولوژی لیبرالیسم از آغاز پیدایش خود، مبارزه با قدرت مطلقه و خودکامه و خودسر بود»

امروزه محور دموکراسی آزادی تلقی می‌شود و دموکراسی در بستر لیبرالیسم رشد کرده، ولی از نظر منطقی می‌توان دموکراسی بدون لیبرالیسم داشت. همنشینی دموکراسی با سوسیالیسم در نظام‌های سوسیال دموکراتیک شاهدهی بر این مدعا تلقی می‌شود. همان‌گونه که بوبیو اشاره می‌کند، نه هر حکومت دموکراتیکی به شکل الزامی لیبرال است، و نه هر حکومت لیبرالی دموکرات (بوبیو ۱۳۷۶: ۱۵). آریلاستر نیز با بیانی دیگر دموکراسی را از لیبرالیسم جدا می‌داند. به اعتقاد او، آزادی فقدان موانع و محدودیت‌هایی است که فرد را از آنچه می‌خواهد انجام دهد، باز می‌دارد؛ در حالی که دموکراسی چگونگی انتخاب حکومت‌هاست. پس بین این دو مسئله ضرورتاً پیوندی وجود ندارد. در مقابل لیبرالیسم، توتالیتاریانیسم قرار می‌گیرد و در مقابل دموکراسی و خودکامگی. پس این امکان وجود دارد که یک حکومت دموکراتیک توتالیترا باشد، و یک حکومت اقتدارگرا بر اساس اصول لیبرالی عمل کند. این واقعیت که حکومتی انتخابی است، فی‌نفسه مانع از آن نمی‌شود که آزادی مردم را محدود کند (آریلاستر ۱۳۶۸: ۱۱۵). به اعتقاد سروش نیز یکی شمردن لیبرالیسم و دموکراسی هم جهل به لیبرالیسم است و هم جفای بر دموکراسی. جامعه لیبرال دموکرات جامعه چند بنی است و اگرچه پایه‌هایش متزاحم نیستند، متلازم هم نیستند و منطقاً انفکاک برخی از برخی دیگر ممکن است (سروش ۱۳۷۶: ۳۰۸).

قبل از نسبت‌سنجی فقه سیاسی شیعه با دموکراسی، لازم است مفهوم یا مراد خود را از دو طرف مقایسه مشخص کنیم. به نظر می‌رسد، گام‌های زیر در راستای ایضاح فقه سیاسی ضروری باشد: بررسی چیستی فقه سیاسی، نظریه همرویی و اعتبار فقه سیاسی، فربه شدن فقه سیاسی در برابر فلسفه سیاسی و قرائت‌های مختلف در فقه سیاسی شیعه. از طرف دیگر، باید برای روشن کردن تعریف دموکراسی به چند مسئله اساسی بپردازیم: مفهوم تشکیکی دموکراسی، و ویژگی‌های آن. پس از مشخص شدن مفهوم فقه سیاسی و دموکراسی، برای مقایسه آنها دو گام مهم دیگر باید برداشته شود: ظرفیت‌سنجی مفاهیم مدرن در مقایسه با سنت (به شکل کلی)، و ظرفیت‌سنجی شاخص‌های دموکراسی در فقه سیاسی (به شکل خاص). در تعریف^۱، این پیش‌فرض از قبل پذیرفته شده که می‌توان مؤلفه‌های یک واژه را شناخت و به دیگران

(بشیریه، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران: مؤسسه پژوهش نگاه معاصر، ص ۲۰).

شناساند. برعکس، در تعیین مراد^۱ چون فرض می‌شود که امکان ارائه یک تعریف مشخص وجود ندارد، معنایی از طرف نویسنده مورد قصد و اراده قرار می‌گیرد. ذات‌گرایان^۲ همواره به دنبال تعریف واژگان هستند، چون این امر را از قبل پذیرفته‌اند که کلمات از ذات برخوردارند. نومینالیست‌ها^۳ یا تسمیه‌گرایان که به چنین ذاتی اعتقاد ندارند، هرگز سراغی از ذاتیات (جنس و فصل) نمی‌گیرند.

به اعتقاد نگارنده و بر اساس نظریه همروی ادله متنی^۴ و فرامتنی^۵، فقه سیاسی اعتباری فی‌الجمله پیدا می‌کند. حداقلی‌ها فقه سیاسی را دانشی مستقل و مفید نمی‌دانند در حالی که حداکثری‌ها و فقهای سنتی و حداکثری این پیش‌فرض را قبول کرده‌اند که فقه سیاسی می‌تواند به تمامی مسائل جدید پاسخگو باشد. به هر حال، در نسبت سنجی دین و فقه سیاسی جدولی از قرائت‌های موجود در فقه سیاسی و معانی دموکراسی به دست می‌آید به شکلی که نمی‌توان به سؤال نسبت فقه و دموکراسی پاسخی واحد داد. بنابراین، قبل از آنکه از نسبت فقه سیاسی و دموکراسی بحث شود، لازم است مراد خود را از معانی یا قرائت‌های این دو مشخص نماییم.

چیستی فقه سیاسی

دین اسلام شامل سه دسته مسائل است: برنامه‌های اعتقادی (که درباره‌ی جهان‌بینی، حقیقت آفرینش، مبدأ، معاد و رابطه آنها با خدا و انسان است)، سفارش‌های اخلاقی (که از منش‌های نیکو و ناپسند انسان بحث می‌کند) و احکام عملی (که حکم و دستورالعمل گفتار و رفتار انسان را در رابطه با خدا، خویشان و دیگران مشخص می‌نماید). علم فقه، درصدد است عمل مکلفان را از حیث وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت بررسی کند. جرجانی «فقه» را این چنین تعریف کرده است: «فقه در لغت به معنای فهم مقصود گوینده از طریق کلام او را گویند؛ و در اصطلاح، عبارت است از علم به احکام شرعی عملی که از ادله تفصیلی آن کسب می‌شود.»^۶

1. assaying
2. essentialists
3. nominalists
4. textual
5. meta-textual

۶. علی بن محمد الجرجانی، کتاب‌التعريفات، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۰۶ق، ص ۷۲: «الفقه فی اللغة عبارة عن فهم غرض

ابونصر محمد فارابی، نیز فقه را به علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی، مجهولات را استنباط نمود، تعریف می‌کند: «فقه صناعتی است که به واسطه آن انسان می‌تواند حکم چیزهایی که در شریعت مشخص نشده را از طریق احکام مشخص و در راستای هدفی که واضع شریعت قرار داده، استنباط نماید.»^۱ فارابی، نیاز به صنعت فقه را در صورت فقدان رئیس اول و ائمه ابرار که ملوک حقیقی هستند، ناگزیر می‌داند و آن را به دو بخش آرا و افعال تقسیم می‌کند (فارابی ۱۹۶۸: ۵). وی که شرع را قرینه عقل، و دین را شبیه فلسفه می‌داند، به علم مدنی عامی نظر دارد که از دو گفتمان فقه مدنی و فلسفه مدنی تشکیل می‌شود. احتمالاً این تقسیم دوگانه، مبنای تقسیم سه‌گانه اروین روزنتال (فلسفه سیاسی، فقه سیاسی یا شریعت نامه نویسی و اندرزنامه نویسی یا آینه شاهی) قرار گرفت (Rosenthal 1962: 62-84).

وظیفه علم فقه، کشف حکم یا دستورالعمل هر حادثه در زندگی انسان است و موضوع آن، احکام شرعی و یا وظایف عملی از نظر استنباط از ادله می‌باشد. فقه، در معنای عام خود، مساوی با دین است و به دو قسم فقه اکبر و فقه اصغر تقسیم می‌شود. منابع فقه، عبارت است از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. درباره‌ی اجماع گفته‌اند: اجماع منقول حجت نیست و اجماع محصل هم حاصل نمی‌شود (منقوله لیس بحجة و محصله لایحصل). مستقالات عقلیه، نیز در فقه سنتی به چند مثال همانند حسن عدالت و قبح ظلم محدود شده است. پس منابع فقه سنتی بیشتر بر کتاب و سنت تمرکز دارد. فقه اسلامی به حسب مضاف‌الیه خود، ممکن است به بخش‌های زیر تقسیم شود: فقه عبادی، فقه احوال شخصیه، فقه معاملات و عقود و ایقاعات، فقه اخلاق، فقه سیاست، فقه صنعت، فقه روابط بین‌الملل، فقه جهاد و دفاع، فقه حقوق و فقه قضا. بخشی از مسائل فقهی، به شکل مستقیم یا غیرمستقیم با سیاست ارتباط دارد. برخی از مسائل فقهی در ذات خود سیاسی‌اند (همانند ولایت و جهاد) و برخی دیگر (همانند عقود و قضا) به شکل غیرمستقیم با مسائل سیاسی مرتبط می‌شوند. قدمای شیعه به طرح مسائل فقه سیاسی به طور پراکنده در ابواب مختلف فقه، همانند جهاد، مکاسب، ولایات، قضاء، امر به معروف و نهی از منکر،

المتکلم من کلامه و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصیلیة.»
 ۱. ابونصر محمد فارابی، *احصاء العلوم*، مقدمه عثمان محمد امین، مصر: مطبعة السعادة، ۱۹۳۱، ص ۶۹. «و صناعة الفقه هی التي بها يقتدر الانسان علی ان يستنبط تقدير شیء مما لم یصرح واضع الشریعة بتحدیده علی الاشیاء التي صرح فیها بالتحدید و التقدير ان یتحرى تصحیح ذلك حسب غرض واضع الشریعة بالعلة التي شرعها فی الامة التي لها شرع.»

حسبه، حدود، دیات و قصاص اکتفا کرده‌اند. کتاب‌های احکام السلطانیة اهل سنت هم شامل مباحث سیاسی و هم شامل مباحث حقوقی و اقتصادی می‌باشد. عمید زنجانی فقه سیاسی را این چنین تعریف می‌کند:

فقه سیاسی اسلام عنوانی است که امروز ما بر کلیه مباحثی که در زمینه‌های فوق [جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، خراج، فیء، اموال، احکام سلطانی، ولایات و به‌ویژه ولایت فقیه] در فقه اسلام مطرح بود، اطلاق می‌کنیم. (عمید زنجانی ۱۳۶۷ ج ۱: ۱۹)

در فقه، مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع آوری وجوہات شرعیہ، مؤلفه قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت‌های دیگر، تولی و تبری، همکاری با حاکمان و نظایر آن، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، مطرح شده است که به آنها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود. به این ترتیب، فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی می‌شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل و نظایر آن مطرح می‌گردد. (عمید زنجانی ۱۳۶۷ ج ۲: ۴۱)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اولاً، برخی از این بحث‌ها، رابطه غیر مستقیم با مسائل سیاسی دارند؛ ثانیاً، همان‌طور که وی توضیح داده (عمید زنجانی ۱۳۶۷ ج ۲: ۴۲)، احکام سلطانیه در فقه اهل سنت، دایره گسترده‌تری نسبت به فقه سیاسی شیعه دارد؛ چرا که آنها زودتر از شیعه با مسئله حکومت درگیر بوده‌اند.

ابوالفضل شکوری نیز فقه سیاسی را به شکل زیر تعریف می‌کند:

فقه سیاسی اسلام، مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیر مسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده و تحقق فلاح و آزادی و عدالت را منحصراً در سایه توحید عملی می‌داند. لذا فقه سیاسی عملاً دو قسمت و بخش عمده پیدا می‌کند: ۱. اصول و قواعد مربوط به سیاست داخلی و تنظیم روابط درون امتی جامعه اسلامی؛ ۲. اصول و قواعد مربوط به سیاست خارجی و تنظیم روابط بین‌الملل و جهانی اسلام. (شکوری ۱۳۶۱ ج ۱: ۷۲-۷۱)

فقه سیاسی را اگر به شکل پسینی تعریف کنیم، باید به بحث‌های بیان شده در ابواب یاد شده (مثل جهاد و امر به معروف) اشاره نماییم؛ اما اگر توجه به مستحدثات و مسائل جدید نیز داشته

باشیم باید آن را به دانشی که وظیفه مکلف را در برابر هرگونه مسئله سیاسی تعیین می‌کند، تعریف کنیم. براین اساس، ممکن است مسئله‌ای در فقه سنتی به شکل صریح مطرح نشده باشد اما فقیه با استفاده از ابزارهای استنباط بتواند پاسخی برای آن بیابد و یا حتی بابتی جدید در آن دانش بگشاید. به همین دلیل است که عمید زنجانی می‌نویسد:

ما امروز به تعریف جدیدی از فقه سیاسی نیاز داریم تا به مسائل جدید سیاسی پاسخ دهد؛ یعنی صرف نظر از مسائلی که در گذشته بوده است. در فقه سیاسی، ما باید در هر زمان موضوعات آن زمان را در نظر بگیریم و پاسخی از فقه داشته باشیم. این فقه، غیر از نظریات و آرای فقهاست. (عمید زنجانی بهار ۱۳۷۸: ۸-۷)

اعتبار فقه سیاسی

در حالی که فقه سیاسی نزد حداکثری‌های متنی معتبر، و نزد حداقلی‌های فرامتنی غیرمعتبر است، «نظریه هم‌روی»^۱، نظریه‌ای که نگارنده دنبال می‌کند، اعتباری فی‌الجمله برای آن قائل است. گرایش فرامتنی در بین روشنفکران دینی سابقه‌دار و پر طرفدار است. برخی روشنفکران دینی در استفاده از متون دینی در خصوص مسائل اجتماعی تردید دارند. بر اساس کتاب حکمت و حکومت از مهدی حائری یزدی که نظریه وکالت را مطرح کرده، حاکمان به این دلیل مشروعیت دارند که از جانب مردم وکیل هستند. حاکم اسلامی - حتی پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) - به این دلیل مشروعیت پیدا می‌کند که مردم به آنها وکالت داده‌اند. در کتاب حکمت و حکومت، استدلال این است که اگر خداوند بخواهد که به حاکمی مشروعیت دهد، دور پیش می‌آید. دور هم باطل است. پس خداوند نه تنها ولایت سیاسی به کسی نداده، بلکه اساساً نمی‌تواند این کار را انجام دهد. امثال تکلیف بر وجود وضعی تکلیف، و وجود وضعی تکلیف بر اراده‌ی تشریعی خداوند نسبت به حکم متوقف است. پس اگر خداوند بخواهد کسی را به ولایت سیاسی نصب کند، توقف شیء بر خودش لازم می‌آید. دور مضر هم باطل است. به عقیده حائری یزدی، هیچ فقیه شیعه و سنی از حق حاکمیت و رهبری فقیه، سخن نگفته است. بنابراین، نه از مفهوم نبوت و نه از مفهوم امامت، هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده گیرد استنباط نمی‌شود (حائری یزدی ۱۹۹۵:

۱۶۵-۱۵۱).

سروش نیز نه بین روحانیت و سیاست ارتباط مستقیمی می‌بیند، و نه بین دین و سیاست: جامعه دینی همچون درختی برومند، سیاست و حکومت متناسب با خود را می‌زاید و این طبیعی‌ترین نحوه‌ی پیوند سیاست و دین در مقام تحقق و وقوع خارجی است. روحانیان نیز چندان حق و تکلیف دخالت در سرنوشت جامعه را ندارند که دیگر آحاد مردم و به تناسب حرمت و مقبولیتی که نزد مردم دارند قدر خواهند یافت و بر صدر خواهند نشست و این مردمی‌ترین نحوه‌ی احراز منزلت اجتماعی و سیاسی است. (سروش ۱۳۷۶: ۶۳)

از دیدگاه سروش، سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع و تقدس‌زدایی از دین و مدیریت جامعه و نه عناد با خداوند. حکومت سکولار، دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود (سروش ۱۳۷۶: ۴۲۹-۴۲۳). مردم به دلیل فسادآور بودن قدرت، حق نظارت و حق عزل دارند و کسی که حق عزل دارد، حق نصب هم خواهد داشت و این نیست جز اثبات حاکمیت مردمی. قول به طبایع و ماهیات دست خدایان و جباران روی زمین را می‌بندد (سروش ۱۳۷۶: ۴۳۹ و ۳۶۱). حکومت دینی (و نه حکومت فقهی) دموکراتیک است، چرا که اصول پیشینی مردم‌سالاری در ذات خود اصولی اخلاقی‌اند. نه فقه معادل همه دین است، و نه بحث از حکومت دموکراتیک دینی بحثی فقهی است (سروش ۱۳۷۶: ۳۳۰ و ۳۲۲ و ۳۰۴). اصولاً مباحثی همچون عدالت و حقوق بشر برون متنی‌اند و نباید بار سنگین آنها را بر دوش ناتوان فقه گذاشت. ما عدالت را از دین نمی‌گیریم، بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم (سروش ۱۳۷۲: ۵۲؛ آذر و دی ۱۳۷۳). فقه دانشی است بشری، ناقص، حیل‌آموز و دنیوی، ظاهربین، متناسب با اخلاق نازل، مصرف‌کننده، حدافلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف مدار و قائل به مصالح خفیه (سروش فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸). از دیدگاه وی، دموکراسی چند رکن دارد: عقلانیت، کثرت‌گرایی و حقوق بشر. انگیزه روشنفکران دینی این است که حقوق بشر را به عنوان ناموس آدمیان معرفی و همچون ناموس از حقوق بشر دفاع کنند (سروش ۱۳۷۸: ۳۷۹-۳۷۸). ما به حکم انسان بودن، و نه به هیچ دلیل دیگری، واجد یک رشته حقوق و تکالیفیم، به طوری که این حقوق و تکالیف ماقبل دینی معین می‌کنند که شخص دیندار باشد یا نه. در اینکه بین حقوق بشر و تکالیف دینی، علی‌الخصوص تکالیف فقهی

در قرائت فعلی تعارض‌های بسیار وجود دارد، جای تردید نیست. اگر تکالیف یا حقوق درون متنی با تکالیف و حقوق برون متنی تعارض پیدا کردند، حقوق و تکالیف بیرون دینی مقدمند (سروش ۱۳۷۹: ۱۵۵-۱۵۰).

در گرایش متنی، اجتهاد نقشی بس مهم دارد. اجتهاد قوه‌ای است که به وسیله آن، فروع احکام از مبانی بر اساس اصولی مشخص برداشت می‌شود. منابع برای فقیه چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و عقل. یکی از منابع اجتهاد عقل است، ولی در عمل فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. اجماع هم به‌عنوان منبع مستقل محسوب نمی‌شود چون منقولش حجت نیست و محصلش هم حاصل نمی‌شود. بنابراین منابع چهارگانه فقه شیعه به منابع دوگانه قرآن و روایات تقلیل پیدا می‌کند. فقها عقول بشر را جزئی و غیرمعتبر می‌دانند. نظریه همرویی راه میانه‌ای بین دو گرایش متنی و گرایش فرامتنی است. در علوم انسانی، همرویی به «تلاقی و تعامل هر دو موضوعی» تعریف می‌شود (Oxford 2005: 319). ویلیام جیمز در بحث معرفت‌شناسی خود بر اساس اصول عمل‌گرایی، به همرویی روش‌های معرفتی میل می‌کند (James 1912: 92-122). بر اساس نظریه همرویی، ادله متنی و فرامتنی هر دو کارآیی دارند اما آنچه مهم است، این نکته است که میزان بهره بردن از هر یک از آنها بستگی به موضوع دارد. به‌طورمثال، در مباحثی که تخصص نقش والایی دارد و شارع مقدس ما را به عرف ارجاع داده (همانند مدیریت سیاست خارجی دولت اسلامی)، نقش متون مقدس به مراتب کمتر و در آنجا که عقل به تکافوی ادله می‌رسد و به منابع وحیانی نیاز پیدا می‌کند (همانند تعریف عدالت اجتماعی و اقتصادی)، نقش ادله متنی به مراتب برجسته‌تر می‌شود. در مثال اخیر، اندیشه سیاسی غرب گواه است که نزاع سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها در طول زمان نه تنها کاسته نشده، بلکه افزایش نیز یافته است. در این‌گونه مسائل نیاز به متون وحیانی دو چندان می‌شود هر چند لازمه این سخن آن نیست که دین در تمامی ابعاد گزاره‌هایی انشا کرده باشد. نکته مهم دیگری که در این قسمت لازم است به آن اشاره کنیم، این است که گرایش متنی و فرامتنی به تعبیر ماکس وبر نمونه مثالی^۱ هستند، و بنابراین در مصادیق همواره ترکیبی از آنها یافت می‌شود. فقها هم که در دسته اول قرار می‌گیرند، معمولاً مبانی برون دینی خود را از علم کلام می‌گیرند. بر خلاف جایگاه عقل نزد متنی‌ها، بر اساس نظریه همرویی، عقلی که نزد شارع مقدس حجت

1. ideal type

است، همین عقلی است که بین همگان مشترک است، و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند. آن عقلی که به عنوان یکی از منابع در فقه نام برده شده، همان عقل و فهم همگانی - بدون در نظر گرفتن جنسیت، ملیت، منافع، نژاد و مانند آن - است. مستقلات عقلیه اگر به مثال «العدل حسن» محدود شود، فقه شیعه به فقه اشعری تمایل پیدا خواهد کرد. فقه شیعه با به تحلیل بردن نقش عقل، در طول زمان فربه شده است و فلسفه سیاسی را که رقیب خود احساس می‌کرده به حاشیه برده است. نظریه همروی بر مبنای نقد دو گرایش متنی و فرامتنی شکل گرفته، و نسبت به استدلال‌های فوق موضع دارد.^۱ فقه (سیاسی) برای شخص متعبد، حجیت دارد. البته دایره این حجیت در دو بخش عبادات و معاملات (اجتماعیات) نیاز به بحث دارد. در دو طرف این طیف، حداکثری‌ها (که باور دارند دین اصول کلی و جزئی و شیوه‌های اجرا را در تمامی زمینه‌ها به ارمان آورده) و حداقلی‌ها (که باور دارند دین در مسائل سیاسی و اجتماعی هیچ‌گونه دخالتی نکرده) قرار دارند. ملاک و اصل اولیه در نظریه همروی تداوم احکام شریعت است: «اصل اولیه، اشتراک افراد در زمان‌ها و مکان‌های مختلف نسبت به احکام شرعی (حتی در باب معاملات) است و اگر گونه‌های مختلف تأثیر زمان و مکان به اثبات برسد، استثنائی بر این اصل تلقی می‌شود. ملاک تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، ایجاد اطمینان نسبت به تخصیص حکمی به زمان و مکان خاص از راه جمع ادله، قرائن و شواهد تاریخی، روایی، عقلی و مانند آن است» (حقیقت ۱۳۸۱: ۸۸-۳۷). در مجموع، نظریه همروی دارای ویژگی‌های زیر است: عنایت به براهین عقلی و تجربی و تقدم آنها بر نقل، توجه به دستاوردهای عقل بشر همانند حقوق بشر، احیای عقل شیعی به جای پناه بردن به عقل معتزلی، استفاده از روش‌شناسی‌های جدید همانند هرمنوتیک و گفتمان، توجه به پیش‌فرض‌های فهم مفسران متون مقدس و کشف تأثیر آنها و بالاخره ضرورت رجوع به خود آیات و روایات در مسائل مختلف و معتبر دانستن فی‌الجمله فقه (سیاسی). لازمه‌ی نکته اخیر، حداکثری بودن نسبت به متون نیست بلکه بر این اساس، «راهبردهای کلی» سیاسی و اجتماعی در آیات و روایات وجود دارد. مؤلفه‌های فوق، جز مورد اخیر، نقدی بر گرایش متنی محسوب می‌شود. به شکل خلاصه می‌توان گفت اولاً، هیچ دلیل عقلی و کلامی وجود ندارد که بتواند راه رجوع به کتاب

۱. برای نقد استدلال‌های فرامتنی‌ها ر.ک. به: سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: هستی‌نما،

و سنت در مسائل اجتماعی را سد کند؛ ثانیاً، اصل اولی، عدم تأثیر زمان و مکان در احکام است؛ ثالثاً، به روش‌های گوناگون، امکان خروج از این اصل وجود دارد. اگر سروش معتقد است مباحثی همانند عدالت و حقوق بشر تماماً فقهی نیستند، پس می‌توان نتیجه گرفت که فقه به شکل فی‌الجمله حجیت دارد. فقه (سیاسی) بر اساس صفات ده‌گانه‌ای که سروش برمی‌شمرد، حجیت بسیار محدودی پیدا می‌کند در حالی که فقه سیاسی در گرایش متنی در مقابل فلسفه سیاسی فربه شده و جایی برای حضور آن باقی نگذاشته است. بنابراین، اگر فقه مشکل‌گشای هر مسئله‌ای باشد، اساساً نیازی به دانش بدیل پیدا نمی‌شود. بر اساس نظریه همروی، فقه سیاسی و فلسفه سیاسی مکمل یکدیگرند و به حسب مورد، کارآیی‌های متفاوتی دارند.^۱

قرائت‌های مختلف در فقه سیاسی شیعه

وقتی از فقه سیاسی سخن می‌گوییم، در واقع از «دین دو» بحث می‌کنیم. «دین یک» همان متون وحیانی هستند که به عنوان یک متن مورد تفسیر قرار می‌گیرند. «دین دو» به برداشت‌های ما از دین یک اطلاق می‌شود. «دین سه» به عملکرد متدینان برمی‌گردد، که البته از بحث فعلی ما خارج است. دین یک در عالم ثبوت امری واحد و دارای تقدس است در حالی که تفاسیر و قرائت‌های مربوط به آن که به عنوان دین دو مطرح هستند، متکثرند و به شکل الزامی تقدس ندارند. اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که امکان وجود برداشت‌ها و قرائت‌های مختلف از یک متن وجود دارد، به‌ناچار باید از تقدس و صحت همه آنها دست برداشت؛ چرا که از نظر منطقی دو یا چند قول متناقض یا متضاد نمی‌تواند از یک جهت درست و مطابق واقع باشد. در فقه سیاسی، قرائت‌های مختلفی وجود دارد که می‌توان آنها را به دو گروه نظریه‌های مشروعیت الهی بلاواسطه و نظریه‌های مشروعیت با واسطه یا نظریه‌های الهی-مردمی تقسیم کرد. مشروعیت در نظریه‌های گروه اول تنها از جانب خداوند تأمین می‌شود هر چند حکومت‌ها معمولاً در مقام تحقق به آراء یا رضایت مردم نیاز پیدا می‌کنند. برعکس، نظریه‌های دسته دوم ترکیبی از مشروعیت الهی و مردمی هستند و حتی در این مقام نیز به رأی مردم نیاز دارند. مهم‌ترین نظریه‌های دسته اول در حوزه فقه سیاسی شیعه عبارتند از: نظریه سلطنت

۱. مقایسه تحلیلی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در خصوص موضوع قدرت سیاسی را در این منبع پیگیری نمایید: توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه.

مشروع، نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان، نظریه انتصابی عامه شورای مراجع تقلید و نظریه انتصابی مطلقه فقیهان. نظریه‌های مشروعیت الهی - مردمی نیز به نوبه خود شامل نظریه دولت مشروطه، نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت، نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه و نظریه دولت انتخابی اسلامی می‌شود (کدیور ۱۳۷۶: ۳۱۱-۲۵۴).

۱. سلطنت مشروع: این نظریه، از دو رکن، تشکیل شده است: ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه (اموری که شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست) و سلطنت سلطان مسلمان ذی شوکت. ممکن است سلطان قدرت خود را به هر وسیله‌ای به دست آورده باشد ولی مهم آن است که شیعه باشد و به ولایت فقیهان در حوزه فوق، احترام بگذارد. در این نظریه، فقیه و سلطان دو قدرت مستقل از یکدیگرند. از دیدگاه محمدباقر مجلسی، روایات بر بیش از قضاوت، افتا و امور حسبیه دلالت ندارد و ولایت شاه بر رعیت شعبه‌ای از سلسله مراتب ولایت الهی است. به نظر شیخ فضل الله نوری، اداره‌ی دنیای مردم در زمان غیبت کبری توسط «فقیهان عادل» و «سلاطین اسلام پناه» صورت می‌گیرد.

۲. ولایت انتصابی عامه فقیهان: طبق این نظریه و نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، در زمان غیبت ولایت خدا و معصومان به فقهای عادل منتقل شده است و مردم در شئون کلان سیاسی و امور عمومی و مسائل اجتماعی از تصدی ناتوان و در تدبیر امور، فاقد اهلیت، هستند. این مسئله با واگذاری برخی امور به مردم از طرف ولی امر، و با اشراف او منافاتی ندارد چرا که امضای نهایی همه آنها بر عهده فقیه می‌باشد و تا آنجا که ولی امر صلاح بداند، «میزان، رأی ملت است.» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۱۷۲) مردم، در نصب و عزل ولی فقیه هیچ دخالتی ندارند چون فقیهان عادل از سوی شارع نصب شده‌اند، و با از دست دادن صفات، خودبه‌خود عزل می‌شوند. ولایت فقهای عادل بر مردم، شکل قهری دارد نه اختیاری. بنابراین، مردم «موظف» به اطاعت از ولی فقیه خواهند بود. ولایت فقیهان بر مردم دائمی است و محدود کردن آن به وقت مشخص جایز نیست.

۳. ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید: در این نظریه به جای فقاقت، مرجعیت شرط است اما به عکس تصور رایج، ولایت شورایی جایگزین ولایت فردی شده است. محدوده ولایت در این نظریه، همانند نظریه پیشین، فراتر از امور حسبیه و فروتر از اختیارات مطلقه معصومان^(ع) است. اقبال مردمی به بعضی فقها و رسیدن آنها به مقام مرجعیت، غیر از حق

انتخاب مردم است.

۴. ولایت انتصابی مطلقه فقیهان: این نظریه، با نظریه‌ی دوم نقاط اشتراکی دارد. در اینجا، فقط تذکر این نکته لازم است که مقصود از «ولایت مطلقه» عبارت است از:

(الف) تقید به امور عمومی، حکومت و سیاست؛

(ب) تقید به مصلحت جامعه اسلامی؛

(ج) عدم تقید به امور حسبیه؛

(د) عدم تقید به چهارچوب احکام فرعیه الهیه اولیه و ثانویه؛

(ه) عدم تقید به قوانین بشری از جمله قانون اساسی.

مورد الف، ب و ج در نظریه ولایت عامه نیز وجود داشت؛ ولی مورد د و ه با این توضیح مخصوص این نظریه است که حکومت یکی از احکام اولیه است و بر احکام فرعیه مانند نماز و روزه و حج مقدم می‌باشد. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی که خود با مردم بسته، در موقعی که آن قراردادها مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، به شکل یک جانبه لغو نماید. ولی فقیه هر گاه صلاح بداند و مصلحت اسلام و مسلمانان را در راهکارهای پیش‌بینی نشده در قانون اساسی بیابد، حق دارد قانون را نقض کند؛ اما در واقع، این نقض ظاهری است چون دستورهای ولی فقیه، خود حکم قانون را دارد.

۵. دولت مشروطه: این نظریه را باید در ظرف زمانی جنبش مشروطه در ایران، بررسی کرد. از دیدگاه نائینی، وظایف مربوط به حفظ و نظم حکومت بر دو قسم است: منصوصات دینی (که زمان و مکان در آنها راه ندارد)؛ و غیر منصوصات (که به دلیل عدم اندراج تحت ضوابط خاص، به نظر ولی نوعی یا مأذون از جانب او موکول است). قسم اخیر، تابع مقتضیات زمان و مکان است و موضوع شورا است. معظم سیاسات نوعیه از نوع دوم، و در دست حکومت حقه می‌باشد. نیابت عامه فقیهان لاقلاً از باب امور حسبیه و دلیل قدر متیقن اثبات می‌شود. قوام حکومت مشروطه، بر دو امر موقوف است: تدوین قانون اساسی (شامل کلیه حقوق ملت، آزادی ایشان، وظایف و محدوده اختیارات زمامداران و شرایط عزل آنها)؛ و نظارت (مراقبت و محاسبه و کلای مجلس شورای ملی در اقامه وظایف نوعیه). نظارت‌پذیری سلطنت اسلامی از آن رو است که سلطنت اسلامی محدود است، نه مطلق. در امور غیر منصوص، مشارکت عمومی با مشورت عقلای امت حاصل می‌شود. دو اصل حریت و مساوات، از مبادی حکومت مشروطه است.

۶. خلافت مردم با نظارت مرجعیت: سیدمحمدباقر صدر، در باب حکومت اسلامی سه نظریه دارد: حکومت انتخابی بر اساس شورا، ولایت انتصابی عامه فقیهان، و خلافت مردم با نظارت مرجعیت. بر اساس نظریه اخیر، خداوند انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده و سیاست و اداره جامعه را به او واگذار نموده است. برای حفظ خلافت الهی انسان، شاهدان خود (انبیاء امامان و علمای دین) را برانگیخته است. بنابراین امت، خلافت خود را بر اساس دو قاعده اعمال می‌کند: اول قاعده شورا (که مربوط به موارد غیر منصوص است) و دوم ولایت مؤمنین و مؤمنات بر یکدیگر به طور مساوی. امت، حق خداداد خلافت خود را از راه‌های زیر اعمال می‌کند: انتخاب رئیس قوه مجریه و انتخاب اعضای قوه مقننه. بر اساس این نظریه، در حوزه منطقه الفراغ، وضع قوانین مورد نیاز به عهده قوه مقننه است. در این نظریه، برخلاف نظریه قبل، حقوق سیاسی مردم، مستقل از ولایت فقیهان، به رسمیت شناخته شده و مرجعیت بیشتر نقش نظارتی دارد، تا اجرائی. رئیس قوه مجریه از طرف مرجعیت نامزد می‌شود و سپس مردم به او رأی می‌دهند.

۷. ولایت انتخابی مقیده فقیه: بر اساس این نظریه، شارع مقدس کسی را به ولایت منصوب نکرده بلکه وجود صفاتی را برای حاکم اسلامی اعتبار کرده است. خداوند اصل انتخاب فرد واجد شرایط را از سوی مردم امضا کرده اما شکل حکومت، نحوه انتخاب، ویژگی‌های انتخاب‌کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عقلا واگذار کرده است. بر اساس این نظریه، بیعت بعد از مقاوله و رضا وسیله انشای تولیت است. در زمان غیبت، مشروعیت حکومت در چهارچوب شرع، مستند به مردم است. انتخاب، یکی از اقسام وکالت به معنای اعم است و می‌تواند با سازوکار شرایط ضمن عقد، اختیارات حاکم را به قانون اساسی مقید کند. همچنین می‌شود ولایت حاکم را به مدت مشخصی محدود نمایند (مثلاً ده سال). ولی امر، در دو صورت قابل عزل است: صفات معتبر را از دست دهد یا از تعهدات خود (شرایط ضمن عقد در قالب قانون اساسی) تخلف نماید. دولت، متصدی امور عمومی جامعه است و مردم در زندگی خصوصی و امور شخصی آزادند. بنا بر نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه، گرچه تبعیت از رأی اکثریت بر حاکم، واجب نمی‌باشد، ولی وی از سازوکار مشورت استفاده می‌کند.

۸. دولت انتخابی اسلامی: این نظریه به سیدمحمدباقر صدر (در کتاب *الاسس الاسلامیه*)، محمدجواد مغنیه (در *الخمینی والدوله الاسلامیه*) و محمد مهدی شمس الدین (در *نظام الحکم*)

و الاداره فی الاسلام و فی الاجتماع السياسی) منتسب است. به نظر صدر، دولت اسلامی صاحب حق شرعی در سراسر کره زمین است. اهداف حکومت اسلامی عبارت است از: بیان احکام شرعی (قوانین ثابت دینی)، وضع تعالیم (تفصیلات قانونی که بر اساس احکام شرعی در شرایط زمانی متفاوت جعل می‌شود)، تطبیق احکام شرعی (اعم از ثابت و متغیر) بر امت، قضاوت بین افراد امت و دولت بر اساس احکام شرعی. در عصر غیبت، شورا شکل جایز حکومت است و امت در حوزه منطقه الفراغ اقتدار خود را اعمال می‌نماید. از بین چهار وظیفه دولت، وظیفه اول و چهارم (افتا و قضاوت) و وظیفه مجتهدان است.

۹. نظریه وکالت: این نظریه که از سوی مهدی حائری یزدی ارائه شده ولی ماهیت فلسفی‌اش قوی‌تر از ابعاد فقهی‌اش می‌باشد. در نظریه وکالت، نه تنها بین شئون روحانیت و سیاست ارتباطی وجود ندارد، بلکه اساساً سیاست امری عرفی تلقی می‌شود و بدین لحاظ با دین ارتباط چندانی پیدا نمی‌کند و حکمت از حکومت جدا می‌شود. به اعتقاد وی، حتی پیامبر و ائمه معصومین^(ع) نیز ولایت سیاسی نداشته‌اند و بالاتر از آن نمی‌توانستند دارای چنین شأنی باشند چرا که لازمه آن دور مضمَر (دور با واسطه) است.^۱

براین اساس، حتی می‌توان ادعا کرد که زمامداری سیاسی معصومان^(ع) نیز، به ابتکار مردم صورت گرفته است. مسئولیت اجرا بر عهده خود مکلفان است و مقام نبوت یا امامت هیچ‌گونه نقش تشریحی در اجرائیات تکالیف ندارد. به عقیده مهدی حائری یزدی، هیچ فقیه شیعه و سنی از حق حاکمیت و رهبری فقیه، سخن نگفته است. بنابراین، نه از مفهوم نبوت و نه از مفهوم امامت، هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده گیرد استنباط نمی‌شود. (حائری یزدی ۱۹۹۵: ۱۶۵-۱۵۱) فارغ از آنکه به طور مثال می‌توان به نظریه‌های بالا نظریه حسب حکومتی^۲ را نیز افزود، به نظر می‌رسد تقسیم فوق مبنای مناسبی

۱. به عقیده وی، امثال یا عصیان تکلیف، پس از وجود وضعی آن، قابل تصور است و وجود وضعی تکلیف، نیز از اراده تشریح حکم، مؤخر می‌باشد. پس ضامن اجرای هر قانونی، از وضع و تشریح قانون بیرون است. اگر خداوند بخواهد ضمانت اجرای قانون (ولایت سیاسی) را مشخص کند، لازمه آن تقدم شیء بر نفس، به دو رتبه، و دور مضمَر، خواهد بود. نتیجه آن است که، چون امثال یا عصیان تکلیف (که مربوط به اجرا می‌باشد)، دو رتبه از اراده تشریحی مؤخر است، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح آن باید بیرون باشد، و هیچ قانون وضعی نمی‌تواند قوه مجریه خود، تلقی شود (مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵، صص ۱۷۰-۱۶۵).

۲. ر.ک. به: عباسعلی عمید زنجانی، «دیدگاه حکومتی در نظریه حسب»، حکومت اسلامی، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶) صص

برای ظرفیت‌سنجی شاخص‌های دموکراسی باشد. بر اساس نظریه اخیر، دایره حسبه (اموری که شارع راضی به ترک آنها نیست) چنان وسیع فرض می‌شود که حتی می‌توان از تشکیل حکومت سخن گفت.

مفهوم تشکیکی دموکراسی

به اعتقاد مجتهد شبستری، در هر جامعه‌ای یا دموکراسی وجود دارد یا دیکتاتوری و حد واسط دموکراسی و دیکتاتوری متصور نیست (مجتهد شبستری ۱۳۷۹: ۱۴۴). در مقابل، دیوید بیتهم و کوین بویل در تعریفی که از دموکراسی برای یونسکو ارائه کرده‌اند، به درستی این مفهوم را طیفی می‌دانند:

وجود دموکراسی مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری‌های جمعی و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت می‌باشد. هر اندازه که این دو اصل در تصمیم‌گیری‌های یک اجتماع بیشتر تحقق یابد، آن اجتماع دموکراتیک‌تر خواهد بود. دموکراسی امری مطلق نیست که یک اجتماع به طور کامل از آن برخوردار و یا به کلی از آن بی‌بهره باشد. (بیتهم و بویل ۱۳۷۶: ۱۸-۱۷)

البته مراتب داشتن دموکراسی در اینجا، با کمی تسامح مطرح شده است؛ چرا که مشکک بودن فرع ذات داشتن است در حالی که دموکراسی ذات ندارد (حقیقت زمستان ۱۳۸۲). عیار مشکک بودن یک مفهوم آن است که در آن، مابه‌الاختلاف قابل ارجاع به مابه‌الاشتراک باشد. پس تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که حکومت‌ها به درجاتی می‌توانند دموکرات باشند؛ و به بیان دیگر، حکومت‌ها را می‌توان به حسب مراتب شاخص‌های مردم‌سالاری طبقه‌بندی نمود. دارای مراتب بودن دموکراسی منافاتی با این مسئله ندارد که در عرف سیاسی کشور یا حاکمی را به طور کلی غیر دموکراتیک می‌خوانند. در هر علمی - و از جمله علم سیاست - برای آسان کردن تعلیم از طبقه‌بندی استفاده می‌شود. وقتی در علم سیاست حکومت‌ها را به دو نوع دموکراتیک و اقتدارگرا تقسیم می‌کنند، مقصود آن نیست که هیچ یک از ویژگی‌های یک نوع

۱۴-۲۰؛ و جواد تبریزی، *صراط النجاة*، ج ۱، ص ۱۰: «والذی نقول به هو ان الولاية علی الامور الحسبة بنطاقها الواسع و هی ما علم ان الشارع یطلبه و لم یعین له مکلفاً خاصاً، و منها بل اهمها ادارة نظام البلاد و تهيئة المعدات و الاستعدادات للدفاع عنها، فانها ثابتة للفقیه الجامع الشریط».

به هیچ درجه‌ای در دیگری وجود ندارد.

ویژگی‌های دموکراسی

در راستای شناخت هر چه بیشتر دموکراسی، در اینجا به سه ویژگی دموکراسی اشاره می‌شود: مدرن بودن مفهوم دموکراسی، مدل‌ها و شاخص‌های آن. دموکراسی در یونان باستان مبتنی بر مفهوم خاص شهروندی در آن زمان بود و به همین دلیل، شامل زنان و بردگان و غیر آتنی‌ها نمی‌شد. در مقابل، دموکراسی مدرن در طول قرون جدید به منظور تحدید قدرت و مقابله با استبداد به شکل عمده در بستر لیبرالیسم شکل گرفت. مفهوم شهروندی در دنیای معاصر به کلی از دنیای قدیم متفاوت است علاوه بر آنکه بدبینی‌های یونان باستان امروزه دیگر وجود ندارد. اساساً تفکر مدرن چگونگی حکومت کردن را جایگزین سؤال کلاسیک «چه کسی باید حکومت کند؟» کرد. از آنجا که دموکراسی ذات ندارد، تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. برخی محتوای اصلی دموکراسی را تبدیل رأی به قانون توسط مردم (ملکیان تابستان ۱۳۸۲). و برخی دیگر آن را یک نظریه و یا یک روش می‌دانند.^۱

دموکراسی انواع مختلف دارد و در واقع، ما با انواع دموکراسی روبرو هستیم. دیوید هلد در کتاب *مدل‌های دموکراسی* از نه نوع دموکراسی نام می‌برد (هلد ۱۳۶۹). حسین بشیریه نیز از دموکراسی مستقیم، دموکراسی اجتماعی، دموکراسی صنعتی، دموکراسی مسیحی و دموکراسی‌های مبتنی بر اصل نمایندگی منافع و گروه‌ها بحث می‌کند (بشیریه ۱۳۸۱): ۱۹۰-۱۷۵). برخی از انواع دموکراسی تنها مشابهت ظاهری با انواع دیگر دارند. منظور از دموکراسی صوری^۲ یا نمایشی، نوعی نظام الیگارشسی است که دارای برخی نهادهای دموکراتیک صوری و نمایشی باشد. وقتی اشکال و تشکیلات مذکور خصلت ماهوی بیشتری پیدا کنند، حرکتی به سوی شبه دموکراسی^۳ تداوم می‌یابد (بشیریه ۱۳۸۱: ۵۷-۵۱). به هر حال، آنچه

۱. به طور مثال، نوع تعریف سرروش از دموکراسی در قضاوتش نسبت به امکان جمع آن با دین مؤثر است: «دموکراسی شیوه‌ای از سازماندهی جامعه به نحوی است که بتواند همه تحولات ضروری را بدون توسل به اقدامات خشونت‌آمیز پذیرا باشد. دموکراسی مجموعه‌ای از نهادها برای به حداقل رساندن خطاهای اداره جامعه از طریق به حداکثر رساندن مشارکت عامه و تقلیل نقش فرد در اتخاذ تصمیمات است»: عبدالکریم سرروش، *فربه‌تر از لیدل‌ولویژی*، تهران: صراط، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹.

2. facade democracy

3. quasi democracy

انواع دموکراسی را تحت یک عنوان جمع می‌کند، نه قدر مشترک ذاتیات آنها، بلکه به قول ویتگنشتاین شباهت خانوادگی بین آنهاست.

حتی بنابر تردید در ذات‌گرایی نیز می‌توان شاخص‌هایی را برای دموکراسی در نظر گرفت؛ چرا که شاخص نوعی نشانه و معرف محسوب می‌شود و ضرورتاً به معنای ذاتی بودن یک مفهوم نیست. قبلاً دیدیم بیتهم و بویل دو اصل کلی برای دموکراسی معرفی کردند: نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری‌های جمعی، و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت. بشیریه هم برای دموکراسی شاخص‌هایی همچون حقوق مدنی، اصل نمایندگی، تفکیک قوا، نظارت قوا، پارلماناریسم و مسئولیت‌پذیری را مطرح می‌نماید (بشیریه ۱۳۸۰: ۱۳۸-۱۰۵). در کتاب توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه هم هشت شاخص برای توزیع غیراقتدارگرایانه قدرت در نظر گرفته شده است: قانون‌گرایی، اصل انتخاب زمامداران، اصل رأی‌گیری، اصل وجود و استقلال سه قوه، اصل آزادی، قوت جامعه مدنی، محاسبه‌پذیری و قداست‌زدایی از هیأت حاکمه (حقیقت ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۷۰). یکی از مهم‌ترین ابزارهای مهار قدرت، وجود ابزارهای قانونی در یک نظام است. در نظام‌های اقتدارگرا به جای قانون، فرمان^۱ حاکم یا هیأت حاکمه وجود دارد و استفاده از ابزار خشونت، به هنگام ضرورت، تجویز می‌شود. قانون‌گرایی، در التزام به مجموعه مدونی به نام «قانون اساسی» متجلی می‌شود. در اصل قانون‌گرایی، این نکته حائز اهمیت است که محتوای قانون، نیز مدنظر می‌باشد. عدالت تشریحی به محتوای قانون، و عدالت توزیعی به شکل آن نظر دارد. لازمه قبول اصل انتخاب زمامداران، دوره‌ای بودن زمامداری و قبول اصل کارگزاری دولت است. اگر کسی به رأی اکثریت پایبند نباشد، بی‌تردید، اصل رأی‌گیری را نیز زیر سؤال می‌برد. دموکراسی تنها با «حکومت اکثریت و حقوق اقلیت»^۲ رعایت می‌شود. اصل تفکیک قوا که توسط مونتسکیو ارائه شد، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های دموکراسی‌های نمایندگی قرار گرفته است. در این صورت است که قدرت به شکل عادلانه توزیع می‌شود و قوا بر یکدیگر نظارت خواهند داشت. در دموکراسی، اصل بر این است که افراد و گروه‌ها از آزادی‌های مربوط به خود برخوردار باشند، جز آنکه به دیگران آسیب برسانند. مفاد اصل رضایت آن است که هیچ‌کس مجبور نیست از قدرت سیاسی حمایت یا اطاعت کند، مگر آنکه شخصاً به امریت آن

1. decree

2. majority rule and minority rights

رضایت داده باشد (وینسنت ۱۳۷۶: ۱۶۸). لازمه اصل آزادی، جدا کردن مرز حقوق خصوصی و حقوق عمومی است تا زمامداران نتوانند به حقوق خصوصی افراد، تجاوز نمایند. اگر در جامعه‌ای، احزاب و گروه‌های فشار و گروه‌های رسمی و غیررسمی قدرت نقش فعال داشته باشند، مشارکت سیاسی و تکثرگرایی سیاسی^۱ تحقق می‌یابد و در مقابل، دولت از نظر سیاسی کوچک‌تر می‌شود. در دولت مدرن، کارآمدی نهاد دولت مطرح است نه متصف بودن شخص حاکم به صفات خاص. بر اساس اندیشه سیاسی کلاسیک، همواره حاکمی با صفاتی مشخص مطرح می‌شود تا قدرت بی‌لگام را به او واگذارند. روند محاسبه‌پذیری و حسابرسی واقعی، حاکمان غیر قانونی را محدود می‌کند. هیأت حاکمه اگر در مقابل مردم پاسخگو نباشد، راه‌های فساد قدرت و سوء استفاده از آن باز می‌شود. در جامعه مدرن، این فرض مقبول واقع شده که قدرت به خودی خود، مقدس نیست. قدرت هرچند در ذات خود بی‌رنگ است و نه فرّ انسانی است، و نه شرّ شیطانی، ولی به لحاظ توانایی و قوتی که در آن هست، به راحتی زمینه فساد و یا بروز خوی منفی انسان را مهیا می‌کند. نتیجه منطقی این سخن، لزوم مهار درونی و برونی قدرت است. تنها قدرت، می‌تواند قدرت را مهار کند. دموکراسی با سازوکارهایی که اشاره شد، در صدد مهار قدرت است.

ظرفیت‌سنجی مفاهیم مدرن

فقه (سیاسی) بر منابع سنتی تکیه می‌زند و در تقابل با تجدد این مسئله قابل فرض است که چه نسبتی بین دو دسته مفاهیم سنتی و مدرن وجود دارد. با مفروض گرفتن این مطلب که مفاهیم سیاسی مدرن غیر از مفاهیم موجود در سنت هستند، می‌توان گفت نسبت بین این دو دسته مفاهیم تباین نیست و می‌توان شاخص‌های مفاهیم مدرن را به سنت عرضه نمود و میزان برتافتن ظرفیت سنت در برابر آن شاخص‌ها را بررسی نمود. در اینجا «ظرفیت‌سنجی» عبارت است از ارائه شاخص‌های مفاهیم نوین به سنت و بررسی میزان برتافتن یا برنتافتن آن.

1. political pluralism

پس هر چند مفاهیم مدرن^۱ در خود سنت^۲ نیستند، ولی می‌توان شاخص‌های آنها را به سنت ارائه کرد و میزان سازگاری یا ناسازگاری آن دو را سنجید. به نظر می‌رسد این مطلب روشن باشد که مفاهیم مدرن به خودی خود در سنت وجود ندارند. دموکراسی مدرن از دموکراسی یونان متمایز است چرا که دموکراسی در یونان حکومت توده‌های غیر دانا بود و به همین دلیل، جزء نظام‌های حافظ خیر عمومی محسوب نمی‌شد. در جامعه‌ای که افراد آن به عنوان «رعیت» و تحت سرپرستی «چوپان» (راعی) مطرحند، و به جای داشتن «حقوق» ملزم به تبعیت از «تکالیف» هستند؛ بنابراین، دموکراسی امکان تحقق ندارد. پس می‌توان نتیجه گرفت:

الف) صغری: مفاهیمی همچون «دموکراسی» نوین (مدرن) هستند؛

ب) کبری: متون دینی بخشی از سنت‌اند؛ بنابراین نوین نمی‌باشند؛

ج) نتیجه: متون دینی (و فقه سیاسی) به شکل مستقیم به مفاهیم مدرن نپرداخته‌اند. پس در تأیید یا رد مفاهیم مدرنی همچون دموکراسی و احزاب نمی‌توان به شکل مستقیم از مفاهیم دینی استفاده کرد یا به سراغ مبانی فقهی - کلامی آن (مثل عقل‌گرایی، آزادی و مسئولیت فرد) رفت. دین آن‌گونه که به مفاهیم شورا و بیعت و ولایت - به شکل مستقیم - پرداخته، از پدیده‌هایی چون حزب و پارلمان و قانون سخن نگفته است. پس مجتهد برای استنباط نمی‌تواند مستقیماً سراغ مفاهیم مدرن برود. دموکراسی نیز - به خودی خود - در دین و متون فقه سیاسی وجود ندارد چه رسد به مفهوم «مردم‌سالاری دینی» که هم نوین است، و هم بدیع و جعلی (حقیقت تابستان ۱۳۸۶).

از گزاره قبل به این نتیجه رسیدیم که مبانی و متون دینی به شکل مستقیم به پدیده‌های نوین نپرداخته‌اند. به شکل منطقی، جای این سؤال باز می‌شود که آیا نسبت مفاهیم سنتی و مدرن تباین است (به این معنا که نسبتی بین آنها برقرار نباشد)، یا دین ظرفیت‌هایی دارد که با

۱. بدون شک باید بین مدرنیسم (modernism) یا تجددگرایی که ایدئولوژی عقل جدید است، و مدرنیته (modernity) یا عصر نواندیشی و خردباوری که همراه با نقد دوران‌های ماقبل مدرن بوده، و نوسازی (modernization) در قالب شهرنشینی و صنعتی شدن و امثال آن تفاوت قائل شد.

۲. همچنین باید بین سنت (tradition) که در مقابل تجدد است با تفکر سنتی (traditionism) به معنای تفکر متعلق به سنت (همانند اندیشه مشهور فقها) و سنت‌گرایی (traditionalism) یعنی اندیشه‌ای که در مواجهه با متون مقدس به معنا توجه بیشتری دارد (در مقابل بنیادگرایی که به ظاهر خود الفاظ تحفظ دارد، و در مقابل تجددگرایی که به سازگاری متون با مدرنیته دل بسته است) تفکیک قائل شد.

مفاهیم نوین نسبت پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد گرایش حداقلی در دین به این پرسش پاسخ منفی دهد؛ چرا که اساساً دین را متکفل پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی نمی‌داند و آن را به حوزه فردی فرو می‌کاهد. به اعتقاد سروش:

بحث دموکراسی دینی را نباید بر شانه ناتوان شورا و اجماع گذاشت. بحث حکومت دینی را باید از حقوق بشر و عدالت آغاز نمود. استبداد دینی صعب‌ترین استبدادهاست، چرا که حاکم دینی مستبد نه تنها حق، بلکه تکلیف خود را در آن می‌داند. تنها در پناه دموکراسی دینی می‌توان امان یافت. جمع دین و دموکراسی تدبیری فرادینی و معرفت‌شناسانه است. اکتفا به احکام فقیهانه کاری ناسنجیده است. حکومت فقهی در جامعه‌ای مقلد چندان از دموکراسی دور است که عشق از صبوری، و دیو از قرآن. (ر.ک. به: سروش ۱۳۷۶)

شبستری هم معتقد است دین نسبت به مفاهیمی همچون دموکراسی ساکت است: حقیقت این است که گفته‌ها و عملکرد پیامبر اسلام درباره این قبیل موضوعات فلسفی، اخلاقی و سیاسی ساکت است. شأن نبوت بیان امور غیر دینی نیست. (مجتهد شبستری ۱۳۷۹: ۲۷۷-۲۷۵)

وی سپس پرسش اصلی را در سطح عمل تنزل می‌دهد و می‌گوید باید سؤال کنیم پیام توحیدی پیامبر در چه شرایطی امکان تحقق بهتری دارد. به نظر می‌رسد متون دینی نسبت به همه مفاهیم مدرن لایشرط و ساکت نباشد؛ چرا که اولاً، بالوجدان می‌بینیم ادیان الهی با استبداد سر سازگاری ندارند (چیزی که خود شبستری هم به آن اذعان دارد) و نتیجتاً با شاخص‌های دموکراسی سازگاری بیشتری پیدا می‌کنند. در درجه بعد می‌توان از صریح کلام فقها و فلاسفه سیاسی، و همچنین از لوازم سخنان ایشان دریافت که قرائت‌های دینی در حوزه اسلام دو نسبت به شاخص‌های مفاهیم مدرن یک وضعیت ندارند. به طور مثال، نظریه دولت انتخابی یا نظریه ولایت مقیده فقیه به میزان بیشتری می‌تواند شاخص‌های دموکراسی را برتابد. در مقابل، حداکثری‌ها و منطقه‌الفراغی‌ها تباینی بین سنت و مفاهیم برخاسته از تجدد نمی‌بینند. بر اساس هم‌روی دو حوزه فقه سیاسی و فلسفه سیاسی نیز دین دارای ظرفیت‌هایی است که به درجاتی با مفاهیم مدرن سازگاری یا ناسازگاری پیدا می‌کند. پدیده‌های مدرن همانند هر مسئله مستحده دیگری در برابر دین قرار می‌گیرد و چاره‌ای جز پاسخ نسبت به

آنها وجود ندارد. مبانی فقهی- کلامی هر چند مستقیماً به پدیده‌های نوین مربوط نمی‌شود، ولی می‌تواند نوعی سازگاری و تلائم (یا عدم سازگاری و عدم تلائم) با آن پدیده‌ها داشته باشد. دین دارای پیش فرض‌ها، مبانی، ارزش‌ها و احکامی است که به شکل غیرمستقیم با مفاهیم نوین نسبت پیدا کند. به طور مثال، می‌توان گفت عقل‌گرایی و اعتقاد به حسن و قبح و مسئولیت فردی و اختیار با اندیشه‌های آزادی‌خواهانه، و اخباری‌گری و اعتقاد به جبر و اشعری‌گری با اندیشه‌های توتالیتر سازگار نسبی دارد. همچنین، آن‌گونه که خواهیم دید، در نظریه‌های فقه سیاسی می‌توان طیفی از نظریه‌های ولایت مطلقه تا نظریه وکالت در نظر گرفت که با مفاهیمی همچون مردم‌سالاری و توزیع قدرت نسبتی خاص پیدا می‌کنند.

بر تافتن تشکیکی شاخص‌های دموکراسی از جانب فقه سیاسی

چون دموکراسی از خود ذاتی ندارد، نه می‌توان گفت ذات دموکراسی با فقه سیاسی سازگاری دارد، و نه ناسازگاری. قائل شدن به تسمیه‌گرایی و شباهت خانوادگی انواع دموکراسی، ما را به این نتیجه می‌رساند که در نسبت‌سنجی دموکراسی (با فقه سیاسی)، به طور کلی از تحلیل ذات اشیاء صرف نظر نماییم. فقه سیاسی را می‌توان در مقابل شاخص‌های دموکراسی «ظرفیت سنجی» نمود. هرچند فقه از مقوله سنت است و در بدو امر نسبتی با دموکراسی مدرن ندارد، ولی این امر مانع از آن نمی‌شود که بتوانیم فقه سیاسی را در برابر شاخص‌های دموکراسی ظرفیت سنجی نماییم. به هر حال، نظریه‌های موجود در فقه سیاسی- که در حوزه اسلام دو قرار می‌گیرد- ممکن است به شکلی برخی از شاخص‌های دموکراسی را برتابند (یا برنتابند). این امر با هم با مراجعه به صریح سخنان صاحب نظریه‌های فوق قابل برداشت است، و هم با توجه به لوازم دعاوی ایشان. به طور مثال، نظریه وکالت بیش از نظریه انتخاب، و نظریه انتخاب بیش از نظریه‌های نصبی می‌توانند شاخص‌های دموکراسی را برتابند.

نسبت فقه سیاسی و دموکراسی نسبت تباین نیست، همان‌گونه که دموکراسی می‌تواند با دین و حکومت دینی جمع شود. به اعتقاد بشیریه، دموکراسی مفهومی پیچیده و چند بعدی دارد و در عمل نیز اغلب حکومت‌ها برخی از وجوه دموکراسی و برخی از وجوه رژیم‌های غیردموکراتیک (همانند نظام‌های الیگارشی، اشرافی و یا حتی مستبد دینی) را ترکیب کرده‌اند. به علاوه، پسوند‌های گوناگونی به دموکراسی افزوده‌اند، مثل «دموکراسی ارشادی» و «دموکراسی

دینی» (بشیریه ۱۳۷۸: ۲۳ - ۲۲). به اعتقاد سروش نیز دین و دموکراسی با هم جمع می‌شوند: جامعه دموکراتیک دینی، جامعه‌ای است برخاسته از انفکاک منطقی دموکراسی و لیبرالیسم. مخالفان دموکراسی دینی چنین قیاسی در سر می‌پرورانند که دموکراسی عین لیبرالیسم یا لازمه آن است و لذا دینداری با دموکراسی قابل جمع نیست. اما مقدمه اول سقیم است و لذا قیاس آن عقیم. (سروش ۱۳۷۶: ۳۰۸)

به اعتقاد او، حکومت دینی نمی‌تواند دموکراتیک نباشد (سروش ۱۳۷۶: ۳۲۲). پس بر اساس عدم تباین دموکراسی و فقه سیاسی، می‌توان قرائت‌های مختلف از فقه سیاسی را با شاخص‌های دموکراسی مقایسه نمود.

فقه سیاسی و دموکراسی یک نسبت ندارند. پس نباید انتظار داشت در پاسخ به سؤال نسبت آن دو، تنها با یک پاسخ روبرو شویم. چون دموکراسی دارای معانی و انواع مختلفی است، و چون قرائت‌های گوناگونی از فقه سیاسی وجود دارد، جدولی از نسبت آن دو می‌توان ترسیم نمود و بر اساس آن به نسبت سنجی تفصیلی آنها پرداخت. لذا باید به شکل دقیق‌تر مشخص کنیم که از کدام معنای دموکراسی و کدام قرائت فقهی سخن می‌گوییم. چون دموکراسی دارای مراتب است، به جای آنکه به شکل مطلق بگوییم فقه سیاسی با دموکراسی جمع می‌شوند یا مانع‌الجمعند، منطقی‌تر به نظر می‌رسد که از میزان سازگاری یا ناسازگاری آنها سخن بگوییم. از آنجا که در اغلب موارد فقه سیاسی به درجه‌ای با دموکراسی قابل جمع است، باید به شکل دقیق از نوع و میزان برتافتن قرائت‌های فقهی نسبت به دموکراسی بحث نمود. هر چند گفته شد که دموکراسی دارای شاخص است و فقه سیاسی به درجه‌ای شاخص‌های آن را برمی‌تابد، اما با این مسئله منافات ندارد که برخی از قرائت‌های فقهی غیر دموکراتیک قلمداد شوند. علت این امر را باید در این نکته جستجو نمود که به هر حال، برای تسهیل امر تعلیم باید به طبقه‌بندی دست بزنیم. قرائت فقهی غیر مردم‌سالار، قرائتی است که اکثر شاخص‌های دموکراسی (که البته برخی از آنها اصولی‌ترند) را برنتابد. در بین نظریه‌های حاکمیت در فقه سیاسی (و همچنین فلسفه سیاسی) شیعه نظریه‌هایی وجود دارند که به میزان زیادی با مردم‌سالاری واگرایی دارند. هر چند گفته شد که دموکراسی امروزه امری مطلوب تلقی می‌شود، ولی در عین حال، کسانی هستند که به شکل مشخص نظریه دینی خود را غیر دموکراتیک می‌خوانند و به هیچ وجه، سعی در سازوار نشان دادن نظریه‌شان با مردم‌سالاری ندارند. پس همان‌گونه که برخی با اعتقاد

به منافات دین و دموکراسی، قرائت دینی را کنار می‌گذارند، این گروه نیز آشکارا به ضرورت طرد دموکراسی رأی می‌دهند. (مصباح ۱۳۷۷: ۳۹-۳۸) نظریه خشونت با هیچ قرائتی از دموکراسی جمع نمی‌شود، هرچند آن را دموکراسی دینی بنامیم:

دموکراسی طبق یک تعریف با دین کاملاً سازگار است. آن وقتی که دموکراسی را یک جنس تلقی کنیم، دموکراسی انواع مختلفی دارد. یکی از انواعش هم این است که در ارزش‌های دینی به عنوان یک چهارچوبه برای افراد حق انتخاب هست. در اینجا هیچ تضادی بین دموکراسی و دین وجود ندارد و مردم‌سالاری دینی مفهوم واقعی است. (مصباح مرداد ۱۳۸۲)

به واقع، هیچ ظلمی در تاریخ بالاتر از ظلم بر کلمات نبوده است! برخی نظریه‌ها می‌توانند نظامی را طراحی کنند که به دموکراسی صوری و نهایتاً شبه دموکراسی شبیه‌ترند تا دموکراسی واقعی. همواره این امکان وجود دارد که نهادهای نظام دموکراتیک به شکل نمایشی وجود داشته باشند، اما در پس پرده الیگارش‌های غیررسمی حکومت کنند (بشیریه ۱۳۸۱: ۵۱ و ۵۳).

در اینجا، به شکل مشخص نظریه‌های موجود در فقه سیاسی شیعه را با شاخص‌های دموکراسی ظرفیت‌سنجی می‌کنیم. در نظریه سلطنت مشروع، ضمانتی برای قانون‌گرایی وجود ندارد. به دیگر بیان، شاه که بر اساس تغلب یا وراثت به قدرت رسیده، می‌تواند شخصی قانون‌گرا باشد، یا به قانون واقعی نهنهد. در این نوع حکومت، ضمانتی برای تدوین قانون اساسی و عمل به آن، نهادینه کردن نهادها و سازمان‌ها، پاسداری از حقوق اقلیت، احترام به رأی اکثریت، اصل مساوات شهروندان، فرصت‌های برابر برای مردم، تفکیک قوا، پاگرفتن جامعه مدنی، مشارکت سیاسی، و اصل محاسبه‌پذیری وجود ندارد. مهم‌تر از همه اینکه در این نوع حکومت، قدرت با سازوکار مطمئنی تحدید نشده است. محمدباقر مجلسی الزام سیاسی شاه بر مردم را از مراتب ولایت می‌داند و می‌گوید اگر پادشاه بر دین حق باشد، حقوق بسیاری بر گردن رعیت می‌آید، چرا که خداوند به واسطه ایشان دین خود، مال و عرض مسلمانان را حفظ می‌کند: «پس ایشان را دعا باید کرد و حق ایشان را باید شناخت، خصوصاً در هنگامی که به عدالت سلوک نمایند.» (مجلسی ۱۳۴۱: ۴۹۶)

از طرف دیگر، اگر آنها بر طریق عدالت نباشند، مردم «حق» نافرمانی ندارند: «اگر پادشاهان

بر خلاف روشی صلاح و عدالت باشند، دعا برای صلاح ایشان می‌باید کرد، یا خود را اصلاح باید نمود که خدا ایشان را به اصلاح آورد، زیرا که دل‌های پادشاهان و جمیع خلائق به دست خداست». (مجلسی ۱۳۴۱: ۴۹۶) فقهای معتقد به نظریه سلطنت مشروع، برای سلاطین زمان خود از عناوینی همچون «سلاطین عدالت» و «ظل الله» استفاده می‌کردند (کدیور ۱۳۷۶: ۷۱-۶۱). شیخ فضل‌الله نوری در خصوص شاخص قانون می‌گوید:

جعل قانون کلاً یا بعضاً منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است. مسلم را حق جعل قانون نیست. اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است. قانون نویسی چه معنا دارد؟ قانون اساسی و اعتبار به رأی اکثریت آرا اگر چه در امور مباحه بالاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است و «کل بدعه ضلالت» مباح را هم اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن جزا مترتب نمایند، حرام است. از جمله مواد، تقسیم قوای مملکت به سه شعبه که اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است؛ زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست تفنین و جعل حکم هر که باشد، اسلام ناتمام ندارد که کسی او را تمام نماید و در وقایع حادثه باید به باب احکام که نواب امام^(ع) هستند رجوع کنند، و او استنباط از کتاب و سنت نماید، نه تقنین و جعل.^۱

به اعتقاد شیخ فضل‌الله، پدیده‌های نوین لباسی است که بر قامت فرنگستان دوخته شده، و امکان پوشاندن این لباس بر قامت دین وجود ندارد.

بنابر نظریه‌های نصب، خواه نصب عامه فقیهان و ولایت مقیده یا ولایت انتصابی شورای مراجع تقلید یا ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، مشروعیت فقها از جانب خداست و مردم در مشروعیت ایشان هیچ نقشی ندارند. این مسئله منافاتی با برگزاری انتخابات، تشکیل پارلمان و واگذاری برخی امور به مردم با نظارت و ولایت فقها ندارد. فرق ولایت انتصابی عامه فقیهان با ولایت انتصابی مطلقه فقیهان آن است که در نظریه اول، ولایت به احکام شرعیه اولیه و ثانویه محدود است، ولی بنابر نظریه دوم، میزان، مصلحتی است که حکومت اسلامی و ولی فقیه تشخیص می‌دهد و این تشخیص بر احکام اولیه و ثانویه شرعی تقدم دارد. سید کاظم حائری در

۱. نظریه‌های دولت در فقه شیعه، به نقل از تذکره الفاضل و ارشاد الجاهل، ج ۱، صص ۵۸-۵۶؛ و رساله حرمت مشروطه، ج ۱، صص ۱۰۶-۱۰۴ و ۱۱۴-۱۱۳.

تفسیر ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی می‌گوید:

دو تفسیر مهم درباره‌ی ولایت مطلقه فقیه وجود دارد... در تفسیر نخست از ولایت مطلقه فقیه، عده‌ای معتقدند همین اولی بودن نبی نسبت به جان و مال مؤمنین عیناً به فقیه انتقال یافته است، لکن [او] مثل پیامبر دست به چنین کاری نمی‌زند... دیدگاه دوم در تفسیر ولایت مطلقه فقیه آن است که ولایت فقیه مطلق است، یعنی مقید به قیدی نیست، لکن ولایتش باید در دایره مصالح عمومی قرار بگیرد. به سخنی دیگر، در دایره مصالح عمومی، مطلق است و مطلق بودن یعنی این که هیچ حکم ماقبل از ولایت جلوی آن را نمی‌گیرد، مثلاً وجوب حج مانع از تحریم آن توسط ولی فقیه نمی‌شود. ظاهراً در نظر امام، مرجع تشخیص چنین مصلحتی خود ولی فقیه است. (حائری تیرماه ۱۳۷۸: ۶)

در فقه سیاسی شیعه معیارهای مشخصی برای تحدید مصلحت ذکر نشده و از طرف دیگر، مرجع تشخیص مصلحت معلوم نیست که شخص ولی فقیه است یا کارشناسان (حقیقت بهار ۱۳۸۴). امام، هر چند سعی داشتند طبق قانون عمل کنند، ولی در چند مورد برخلاف قانون اساسی عمل نمودند و به هیچ وجه این عمل خود را خلاف شرع تلقی نمی‌کردند. در مقابل، سیدمصطفی محقق داماد معتقد است:

این کلمه [مطلقه] در قانون اساسی فقط یک بند توضیحی است و معنایش این نیست که ولی فقیه مافوق قانون اساسی است. امام در نجف برای فقیه هیچ محدودیتی قائل نبود ولی به ایران که آمدند با تأیید قانون اساسی در حقیقت پذیرفتند که تبعیت مردم، حکومت ولی فقیه را تسجیل می‌کند و بدان مشروعیت می‌بخشد و چون اختیارات ولی فقیه در قانون اساسی شمرده شده، ولی فقیه مقید به چهار چوب قانون اساسی است. (محقق داماد ۱۳۷۸: ۱۳)

اگر به هر دلیلی ولی فقیه، مصلحت مهم‌تری نسبت به قانون تشخیص دهد، خود را موظف به اعمال آن می‌داند، هر چند خلاف قانون باشد. تبعیت از قانون اگر هم وجوب شرعی پیدا کند، به هر حال از نماز و حج بالاتر نیست و در مقابل احکام حکومتی ولی فقیه، مرجوح واقع می‌شود. مرجع نهایی تشخیص مصلحت، باز خود ولی فقیه است. بنابر تفسیر اول از ولایت مطلقه فقیه (نظریه‌ای که آرای مردم را در مشروعیت دخیل نمی‌داند)، قانون‌گرایی، انتخابات، تفکیک قوا، آزادی افراد و گروه‌ها و محاسبه‌پذیری هیأت حاکمه شکل صوری پیدا می‌کند. بنابراین

تفسیر نه تنها ولی فقیه می‌تواند از اول خود را مقید به قانون اساسی، انتخابات، تشکیل احزاب و امثال آن نکند، بلکه در صورتی که آنها تحقق خارجی داشته باشند، وی می‌تواند آنها را بر اساس مصلحتی که تشخیص می‌دهد، تعطیل کند و در مورد هر مصداقی، در صورت لزوم، حکم حکومتی صادر نماید. البته وجود شرط عدالت، تقوا و رعایت اصل مصلحت در اینجا نیز ملحوظ است. محمدتقی مصباح، جامعه مدنی با صفات هفت‌گانه زیر را با حکومت دینی قابل جمع می‌داند: استیفای حقوق مردم، جلب مشارکت مردم در کارها و بالابردن توان اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی امت، بهره‌گیری از افکار و اندیشه‌ها در تصحیح و بهبود روش‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها، جلوگیری از مفاسد اداری و اجتماعی، ممانعت از تعدیات دولت علیه مردم، انجام تکالیف اجتماعی همچون «النصیحة لائمة المسلمین» و امر به معروف و نهی از منکر، هدایت و تربیت مردم، و بالاخره کاستن از بار تصدی و مسئولیت‌های دولت (مصباح یزدی ۱۳۷۸: ۲۸-۲۶). قرائت رادیکال وی از نظریه ولایت انتصابی و مطلقه فقیهان، تنها به شکل صوری می‌تواند شاخص‌های دموکراسی را برتابد. مصباح یزدی به صراحت، اختیارات ولی فقیه را وسیع‌تر از قانون اساسی می‌داند:

از دیدگاه دین ما، فقط یک ملاک برای اطاعت داریم، و آن هم دستوری است که دین می‌گوید. ما در مقابل غیر از خدا مسئولیت نداریم. آنچه امام (خمینی) در طول زندگی و امامت خود به آن عمل کردند، تقید به قانون اساسی نبود. (مصباح یزدی ۱۳۸۰/۵/۱)

همچنین در این قرائت، انتخابات شکل صوری و مشروط به رأی ولی امر پیدا می‌کند. با این فرض، مردم حق تحدید زمانی حکمرانی ولی فقیه را نخواهند داشت. پس تا وقتی که او صفات معتبره را داراست، در مقام خود باقی می‌ماند و وقتی که آن صفات را از دست داد، به خودی خود منعزل می‌شود (جوادی آملی بی‌تا: ۱۶۸). محمد مؤمن، نیز معتقد است: توقیت، تنها شایسته یک مقام مردمی است (مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی ج ۳: ۱۲۱۵). یکی از پیش‌فرض‌های اصل رأی‌گیری، مساوات شهروندان و حق رأی برابر است در حالی که در نظام ولایی (با تفسیری که رأی مردم را در مشروعیت دخیل نمی‌داند) رأی‌گیری تنها از باب کارآمدی محترم است و بنابراین وقتی مصلحت نباشد، می‌تواند تعطیل شود؛ چرا که ولی فقیه مافوق قانون است (مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی ج ۳: ۱۱۸-۱۱۶). در این نظام احتمال تقسیم شهروندان به شهروند درجه اول و دوم وجود دارد. همچنین، در نظامی

که مشروعیت آن به نصب است، دلیل خاصی در حوزه مشروعیت برای استقلال سه قوه وجود ندارد؛ چرا که ممکن است مصلحت موقت یا دائم در تمرکز قوا دیده شود. در چنین نظامی تمایل بر آن است که «تکالیف»، جای «حقوق» را بگیرند:

اگر می‌خواهید در این کشور زندگی کنید، باید حکومت اسلامی را بپذیرید، و لو اینکه حکومت به زور متوسل شده باشد. هر کس که مخالف حکومت اسلامی باشد، محکوم است و باید با آن مبارزه کرد، حتی اگر در این راه تنها یک نفر در کشور باقی مانده باشد. (مصباح یزدی ۱/۵/۱۳۸۰)

در نظام ولایی با تفسیر فوق، ضرورتی برای وجود احزاب و گروه‌های فشار و مشارکت مردمی از باب مشروعیت وجود ندارد. پاسخ‌گویی و محاسبه‌پذیری در چنین نظامی سازوکار مشخص و تضمین شده‌ای ندارد؛ زیرا ولی فقیه مشروعیت خود را از خدا و معصومان^(ع) گرفته و در مقابل آنها مسئول است. چنین نظامی معمولاً از رهبری فرهمند برخوردار است. مصباح یزدی در جواب این سؤال که «با توجه معصوم نبودن ولی فقیه، چرا به قداست وی معتقدید.» می‌گوید: قداست به معنای محبوبیت همراه با احترام شدید است. روح دین را همین قداست تشکیل می‌دهد. ولی فقیه گرچه معصوم نیست، ولی به دلیل انتسابش به امام معصوم^(ع) و جانشینی وی، مراتبی از همان قداست را داراست. کیان شیعه و حیات وی در زمان غیبت، با همین قداست حفظ شده است. (مصباح یزدی ۱۳۷۷ ج ۱: ۸۱-۷۸)

از آنچه که در خصوص ولایت مطلقه فقیه گفته شد، تا حدودی وضعیت نظریه دیگر - یعنی ولایت انتصابی عامه فقیهان و ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید - در مقایسه با شاخص‌های توزیع قدرت، مشخص می‌شود. از آنجا که حوزه ولایت حاکم اسلامی در نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان، کوچک‌تر از نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان است (چون نمی‌توان به وسیله احکام حکومتی دست از احکام شرعی برداشت)، تا اندازه‌ای از محدوده ولایت فقیه کاسته و بر سعه حقوق مردم افزوده می‌شود. بر اساس این نظریه در مواردی که ولی فقیه صلاح بداند بعضی امور غیر کلان سیاسی و اجتماعی تحت نظارت ایشان به عهده مردم نهاده می‌شود ولی مردم به عنوان مولی علیهم هرگز در نصب، عزل و نظارت بر ولی فقیه هیچ‌گونه دخالتی ندارند. ولایت فقیهان در این نظریه، همانند نظریه قبل، دائمی است. در این نظریه به لحاظ محدود شدن ولایت، به مسائل سلطانی، نوعی تقیید وجود دارد (کدیور ۱۳۷۶: ۹۶-۸۰).

به همین سبب است که می‌توان گفت در این نظریه، شاخص‌های توزیع قدرت نسبت به نظریه ولایت مطلقه فقیهان، امکان بیشتری برای ظهور می‌یابد.

در میان فقهای معاصر، سیدمحمد حسینی شیرازی، که به نظریه ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید نظر دارد، تلاش نموده است سازوکارهای مناسبی برای مهار قدرت پیش‌بینی نماید. او قدرت را به سلطه، قدرت شخصی و اعتبار تقسیم می‌کند. سلطه، قدرتی است که موجب کرنش ضعیفان در برابر اقویا می‌شود خواه به خاطر ترس باشد یا تطمیع. قدرت شخصی یا شخصیت، قدرتی است که فرد در برابر دیگران داراست، خواه به سلاح باشد یا علم یا قدرت بدنی. مقصود از نوع سوم، اعتباری است که برای فرد، حتی پس از مرگ او حاصل می‌شود (مثل اعتبار قول علما) (الحسینی الشیرازی ۱۴۰۱: ۲۰۶-۲۰۳). قدرت، در صورتی تداوم می‌یابد که اولاً، بر اساس مجاری طبیعی (نه با تزویر و مانند آن) پدید آمده باشد، و ثانیاً، با سازوکارهایی مطمئن، مثل انتخابات مشروع، تضمین شود. سیاست، عبارت است از اعمال قدرت و قدرت، حقیقتی واحد با مظاهری مختلف می‌باشد. دولت، بزرگ‌ترین مؤسسه سیاسی است و علم حقوق، روابط فرد را با انواع مؤسسات تعیین می‌کند (الحسینی الشیرازی ۱۴۰۱: ۲۰۸-۲۰۶ و ۲۲۲ و ۲۱۵). دموکراسی، که بهترین انواع حکومت است، بر تفکیک قوه قضائیه، مقننه و مجریه اصرار دارد؛ چرا که به طور نمونه، اگر قوه مقننه مستقل نباشد، دیکتاتوری تحقق می‌یابد. حکومت دیکتاتوری دو ویژگی بارز دارد: عدم وجود احزاب آزاد، و دست به دست نشدن قدرت؛ و زمان‌مند نبودن آن (الحسینی الشیرازی ۱۴۱۰ ج ۱: ۷۵-۷۶) به هر حال، آزادی صحیح باید ضوابطی مشخص داشته باشد تا به دیکتاتوری منجر نشود. رسانه‌های عمومی، احزاب، جمعیت‌ها، دانشگاه‌ها و امثال آنها مهم‌ترین ابزارهای حفظ آزادی به‌شمار می‌روند (الحسینی الشیرازی ۱۴۱۰ ج ۱: ۳۲۹-۳۲۸). حاکم اسلامی، دو شرط دارد: اولاً مرضی از طرف خدا، و ثانیاً منتخب مردم باشد (الحسینی الشیرازی ۱۴۰۱: ۵۰۴). به اعتقاد شیرازی:

مقید کردن دولت، جز با توزیع قدرت، میسر نیست و توزیع قدرت امری از پایین است، نه از بالا. پس لازم است اشکال قدرت از اول به شکلی باشد که یکدیگر را تعدیل کند. مثلاً با وجود احزاب متعدد در ابعاد فرهنگی، مدیریتی، سیاسی، اجتماعی، نظامی و غیر آن، امکان مهار قدرت و تقابل اشکال آن به‌وجود می‌آید. قدرت متمرکز حرمتی برای خون و عرض انسان‌ها قائل نیست، خواه به اسم دین یا به اسم دنیا آمده باشد. پس از

اثبات تقسیم قدرت به شکل ریشه‌ای، بحث لزوم مهار [در طول زمان به شکل استمراری] پیش می‌آید؛ چرا که قدرت غیرمتمرکز ممکن است در طول زمان به طغیان منجر شود. به هر حال، بازخیزی نوین جهان اسلام جز با توزیع قدرت و قانون‌گرایی امکان ندارد. احزاب، سازمان‌ها، نشریات و فعالیت‌های موجود در دولت‌های اسلامی هر چند کافی نیستند، ولی می‌توانند [بالقوه] ابزارهایی برای مهار قدرت تلقی شوند. (الحسینی الشیرازی ۱۴۱۰ج ۱: ۱۵۰-۱۴۷)

همان‌گونه که دیده می‌شود، سیدمحمد شیرازی به مهار درونی و برونی قدرت و جهات مثبت و منفی دموکراسی توجه دارد و معتقد است سازوکارهای مهار قدرت در متن دین اسلام مشخص شده است.

نظریه‌های دولت مشروطه، نظارت، ولایت انتخابی، دولت انتخابی را با عنوان نظریه‌های مشروعیت الهی - مردمی می‌شناسیم. در نظریه دولت مشروطه، به دو شاخص از شاخص‌های هشت‌گانه توزیع قدرت به عنوان قوام این نظام اشاره شده است: تدوین قانون اساسی و نظارت و مراقبت وکلای مردم. همچنین در این نظریه، بر آزادی و مساوات به عنوان مبادی مشروطه، و به مشارکت عمومی و مشورت با عقلای امت، به عنوان بهترین راه در امور غیرمنصوصه اشاره شده است. اگر کواکبی را اولین اندیشمندان اهل سنت به حساب آوریم که مستقلاً در باب مضار استبداد و لزوم مهار و تحدید قدرت دست به قلم برد، نائینی نخستین متفکر شیعی محسوب می‌شود که با اتکا به منابع دینی، آشکارا از حکومت مشروطه دفاع کرد و بر ضرورت مهار و توزیع غیراقتدارآمیز قدرت پای فشرد. حکومت مشروطه بهترین و کامل‌ترین راه عملی در این راستا به شمار می‌رود (نائینی ۱۳۶۱: ۵۶). در حکومت استبدادی، سه ظلم (در حق خدا، امام و مردم)، و در حکومت مشروطه یک ظلم (در حق امام) صورت می‌پذیرد و بر اساس عقل، ما موظف به کم کردن ظلم هستیم (قاعده دفع افسد به فاسد). احکام سیاسی در اسلام به دو دسته منصوصات شرعی و غیرمنصوصات، تقسیم می‌شود. بر اساس این تقسیم می‌توان گفت اولاً، شورا فقط در قسم دوم جاری است، و معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم است (نائینی ۱۳۶۱: ۱۰۱-۹۸). نائینی با تقسیم سلطنت (حکومت) بر دو قسم حقیقی و تملکی یا استبدادی راه را برای دموکراسی می‌گشاید (نائینی ۱۳۶۱: ۹۹-۱۶-۱۵). محدود بودن قدرت، مشخصه اصلی سلطنت حقه و بی‌حد و مرزی آن، مشخصه اصلی سلطنت استبدادی است و تحدید قدرت،

شرط لازم برای تنزیه حکومت حق از تشابه صوری آن به حکومت‌های استبدادی است (نائینی ۱۳۶۱: ۲۵). تدوین قانون اساسی به مثابه رساله عملیه درباب سیاسات است. (نائینی ۱۳۶۱: ۱۴ و ۷۰). به اعتقاد او، اصل اولیه از نظر شرع، تحدید حاکمیت است و نمی‌توان پذیرفت که ادیان نسبت به شجره خبیثه استبداد بی‌تفاوت بوده باشند. وقتی از جهت مشروعیت دو طرف برابر باشند و آراء با هم اختلاف داشته باشد، چاره‌ای جز اتکا به رأی اکثریت نخواهد بود (نائینی ۱۳۶۱: ۷۶-۷۵). او کنترل درونی (تقوا و عدالت) را ناقص و همانند واگذاشتن گوسفندان به گرگ می‌داند و راهکارهای مشخصی برای شاخص‌های دموکراسی و تحدید قدرت ارائه می‌دهد: بالا بردن فرهنگ سیاسی مردم، تضمین آزادی‌ها، قانون اساسی، تفکیک قوا، نظارت مردم بر حاکمان و پرهیز از استبداد (بالاخص استبداد دینی)، پارلمان و اصل شورا و امر به معروف و نهی از منکر. نائینی با تکیه بر سنت دینی و با نگاه به مدرنیته به هم نهادی جدید دست یافت و با نگارش کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله، به یاری مشروطه و اصول دموکراتیک آن شتافت. در نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت، نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه، و نظریه دولت انتخابی اسلامی، کلیه شاخص‌های دموکراسی در حیطه احکام الزامی شرع مقدس، معنا و مفهوم پیدا می‌کنند. بر اساس نظریه اول، امت اسلامی خلیفه خدا بر روی زمین هستند و به‌وسیله قاعده شورا و ولایت مساوی مؤمنان بر هم، آن را تحقق می‌بخشند. قوای مجریه و مقننه از آن آنهاست و در چهارچوب قوانین شرع در حوزه منطقه الفراغ می‌توانند قانون وضع کنند. در این نظریه برخلاف نظریه قبل، حقوق سیاسی مردم مستقل از ولایت فقیهان به رسمیت شناخته شده است. نقش فقیهان، تنها شکل نظارتی دارد هرچند قدرت نامزد کردن رئیس قوه مجریه را دارا هستند. در این نظریه در قوه مقننه و قوه مجریه حق زیادی برای مردم وجود دارد (الصدر ۱۳۹۹: ۲۱-۲۰). بنابراین اجمالاً می‌توان گفت تا حد زیادی این نظریه قادر به برتافتن شاخص‌های دموکراسی می‌باشد. در این نظریه قدرت، توسط قانون و مردم تحدید می‌شود و سازوکارهای مهمی همچون اصل انتخاب حکمرانان، اصل رأی‌گیری، تفکیک قوا، آزادی‌های مردمی، بالندگی جامعه مدنی مستقل از دولت و اصل پاسخگویی و محاسبه‌پذیری هیأت حاکمه تا حد زیادی تأمین می‌گردد.

نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه تفاوت‌های اساسی با نظریه نصب دارد^۱ و نقاط اشتراک

۱. در این منبع بیست تفاوت بین نظریه انتصاب و انتخاب برشمرده شده است: سیدصادق حقیقت، *مسئولیت‌های فراملی*

آنها (همچون فقهی بودن نظریه، اصل لزوم حکومت در زمان غیبت، زمامداری فقیه عادل، انتصابی بودن ولایت معصومین، منصب افتا و قضاوت، و دخالت انتخاب مردم در مقبولیت نظام) ربط چندانی به بحث شاخص‌های دموکراسی ندارد. در نظریه انتخاب، یکی از پایه‌های مشروعیت حکومت، مردم هستند و در عقد بیعت خود می‌توانند حقوق خود و تحدید قدرت حاکم و التزام او به قانون را شرط ضمن عقد کنند. پس مردم حق عزل و استیضاح حاکم را دارند. مهم آن است که مردم می‌توانند تقید به قانون اساسی، کارگزاری دولت، اصل رأی‌گیری و تقدم رأی اکثریت، تفکیک قوا، حفظ آزادی‌های فردی و عمومی، محاسبه‌پذیری و مهار و تحدید قدرت حاکمان را در بیعت خود بگنجانند. البته تبعیت از رأی اکثریت در این نظریه به خودی خود واجب نیست و تنها به صورت شرط ضمن عقد می‌تواند وجود پیدا کند. بدیهی است نظریه انتخاب با نظریه نظارت نیز تفاوت دارد. انتخاب، اثبات‌کننده «ولایت» است، در حالی که نظارت به معنای «کنترل» (تضمین شده) می‌باشد. صاحب این نظریه در سال‌های اخیر، مسئله نظارت را به مجموعه آرای خود افزود. اگر آن را تفسیر و تکمله‌ای بر نظریه فوق تلقی کنیم، در مجموع می‌توان گفت ولی فقیه که با انتخاب به حکومت رسیده است، باید سعی کند اجرائیات را به کارشناسان مربوط واگذار کند، و خود بیشتر نقش نظارتی داشته باشد. اما اگر این سخنرانی عدولی از نظریات قبلی محسوب شود، در واقع رجوعی از «ولایت» به «نظارت» به نظر می‌رسد. وی، پس از تأکید بر محدودیت ولایت فقیه به قانون اساسی، در خصوص تمرکز و توزیع قدرت می‌نویسد:

بهترین راه برای رفع مشکلات - هرگاه شرایط تصرف در قانون اساسی فراهم شد - عدم تمرکز قدرت در یک فرد و تفکیک قوای کشور می‌باشد به گونه‌ای که هر یک در دایره مسئولیت خویش مستقل باشد و نیروهای مناسب با کار خود را در اختیار داشته باشد و هیچ کدام در کار یکدیگر دخالت نکنند. هر چند پیامبر اسلام (ص) و امیرالمؤمنین (ع) در حکومت خود دارای سه منصب افتا، اجرا و قضا بودند، ولی اولاً، آنان معصوم و از خطا و اشتباه مصون بودند، ثانیاً، حکومت پیچیده و توسعه یافته امروز با حکومت بسیط و ساده آن زمان قابل مقایسه نیست. بر این اساس، نظام حاکمیت فقط از لحاظ رعایت موازین اسلامی تحت کنترل نظام مرجعیت قرار می‌گیرد. چون قدرت معمولاً استبداد می‌آورد،

لازم است قدرت دولت مردان و مسئولین بالا تحت کنترل مردم باشد و اگر تذکر دادن به آنان جداگانه اثر ندارد، لازم است افراد جامعه متشکل گردند تا قدرت متمرکز آنان قدرت افراد را کنترل نماید و بر این اساس، لزوم تشکیل احزاب سیاسی آزاد از افراد عاقل و متعهد و دلسوز و در عین حال کارشناس در مسائل سیاسی و اجتماعی و وجود مطبوعات آزاد شدیداً احساس می‌شود تا مسئولین بالا را کنترل نمایند. (حقیقت ۱۳۷۵: ۲۳۹-۲۳۸)

او در پاسخ به سؤال درباره‌ی رابطه نظریه ولایت انتخابی فقیه و دموکراسی صریحاً معتقد است:

ساختار ولایت فقیه — بنابر آنچه اینجانب ترسیم کرده‌ام — نه تنها هیچ گونه تعارضی با دموکراسی (به معنای حکومت مردمی) ندارد، بلکه به نظر اینجانب تئوری حکومتی اسلامی به گونه‌ای بنا شده است که در آن حکومت کاملاً مردمی بوده، و ساختار قدرت در آن در مقام عمل با رأی و بیعت مردم استقرار و استحکام می‌یابد.^۱

وی، در پاسخ به این سؤال که مهم‌ترین مسئله در دموکراسی جابجایی مسالمت‌آمیز قدرت از طریق انتخابات است؛ و آیا بالاترین مقام کشور از این طریق می‌تواند تعیین یا عزل شود، می‌گوید:

قطعاً مردم چنین اختیاری را دارا هستند و می‌توانند بالاترین مقام کشور را بر سر کار بیاورند یا با فقدان شرایط، برکنار نمایند. همچنین می‌توانند برای او مدت تعیین نمایند و تا مدت مشخصی با او بیعت نمایند و نیز می‌توانند بیعت خود با او را مشروط نمایند و هنگام رأی دادن به او شرط‌هایی را که مخالف شرع نیست قرار دهند یا قدرت و اختیارات او را محدود و تفکیک نمایند و یا توسعه بخشند. (روزنامه الشرق الاوسط ۱۳۷۹/۲/۲۵)

نظریه ولایت انتخابی فقیه از آنجا که به «ولایت» متکی است، متضمن مفهوم «اقتدار فقیه» است؛ ولی به هر حال سعی می‌کند با سازوکارهای مشخصی حقوق مردم و محدودیت ولی فقیه را در قانون اساسی اثبات نماید.

بر اساس نظریه دولت انتخابی، دولت اسلامی مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه و نصب

۱. متن مصاحبه با روزنامه الشرق الاوسط به تاریخ ۱۳۷۹/۲/۲۵ (که در تاریخ ۲۱ صفر ۱۴۲۱ق در آن روزنامه چاپ شده است).

خاص تنها در زمان حضور معصومان^(ع) امکان تحقق دارد و در زمان غیبت معصومان^(ع) وظیفه فقیهان در این امور منحصر است: افتا، قضاوت، اصلاح و دعوت به خیر. فقیهان به واسطه فقاهتشان هیچ امتیاز سیاسی بر دیگر مردم ندارند و در تدبیر امور سیاسی فاقد ولایت شرعی هستند. بر اساس این نظریه، تدبیر امور سیاسی امت اسلام در زمان غیبت معصوم^(ع) بر عهده خود مردم گذاشته شده و شکل دولت اسلامی، شورایی است.

اسلامی بودن دولت، به اسلامی بودن قوانین و سازگاری نظام آن با دین و دنبال کردن اهداف دین تأمین می شود. (کدیور ۱۳۷۶: ۱۷۴-۱۷۳) در این نظریه، شاخص‌های دموکراسی در چهارچوب احکام الزامی شرع، راحت‌تر از دیگر نظریه‌ها امکان تحقق دارند؛ چرا که اصولاً کلیه امور سیاسی و اجتماعی مردم به خود آنها واگذار شده، و آنها ذی‌حق تلقی می‌شوند. عالمان دینی نیز در حوزه‌های مربوط به خود (افتا، قضاوت و دعوت به خیر) فعالیت خواهند داشت. در اینجا، معضل لزوم یا عدم لزوم تبعیت ولی فقیه از اکثریت وجود ندارد چون مردم بر اساس سازوکاری معقول و مجرب امور دنیوی خود را سامان می‌دهند. مردم «حق» خود در امور سیاسی و اجتماعی را به نمایندگان خود واگذار می‌کنند؛ بنابراین، حق نظارت، استیضاح و عزل آنها را نیز دارا هستند.

شاید بتوان گفت نظریه حسبه حکومتی، که قبلاً از آن سخن به میان آمد، در مقایسه با شاخص‌های توزیع قدرت، حالت بینابینی نسبت به نظریه‌های نصبی (بالاخص ولایت مطلقه فقیه) و نظریه حکومت اسلامی و نظریه انتخاب دارد چرا که از یک طرف امور حکومتی را (از باب تصرف یا ولایت) به دلیل قدر متیقن به فقیه می‌سپارد و از طرف دیگر به محدوده حسبه، کفایت می‌کند.

نتیجه

در حوزه اندیشه سیاسی شیعه، دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به مردم‌سالاری یا دموکراسی وجود دارد. از یک طرف خود دموکراسی امری دارای مراتب است، و از طرف دیگر، نظریه‌های موجود در فقه سیاسی شیعه این مفهوم را تا حدی برمی‌تابد. در مجموع، با توجه به تنوع مبانی اندیشگی در حوزه فقه سیاسی شیعه می‌توان گفت:

- فقه سیاسی، به عنوان دانشی که حکم افعال مکلفان را در موضوعات سیاسی تبیین

- می‌کند، از دیدگاه حداقلی‌ها بی‌اعتبار، و از دیدگاه حداکثری‌ها معتبر است.
- بر اساس نظریه همروی، فقه سیاسی اعتبار فی‌الجمله دارد.
 - با زوال فلسفه سیاسی اسلامی در طول تاریخ، فقه سیاسی فربه شده و جایگاهی بیش از آنچه می‌بایست، اشغال کرده است.
 - در فقه سیاسی شیعه، نظریه‌های مختلفی از وجود دارد که در یک سر نظری ولایت انتصابی مطلقه فقها، و در دیگر سوی، نظریه دولت انتخابی قرار دارد.
 - دموکراتیک بودن نظریه‌ها (و حکومت‌ها) امری مشکک و دارای مراتب است.
 - دموکراسی تعاریف و مدل‌های متفاوتی داراست.
 - دموکراسی، در اینجا مفهومی مدرن است و باید از مفهوم کلاسیک جدا فرض شود.
 - می‌توان برای دموکراسی شاخص‌هایی فرض کرد.
 - نسبت مفاهیم مدرن (همانند دموکراسی) با سنت (در اینجا، فقه سیاسی) تباین نیست و بنابراین آن دو را می‌توان نسبت‌سنجی کرد.
 - در فقه ظرفیت‌هایی وجود دارد که می‌تواند شاخص‌های برخی مفاهیم مدرن را به میزانی برتابد (ظرفیت‌سنجی).
 - در نسبت فقه سیاسی و دموکراسی، جدولی از نظریه‌های مختلف در فقه سیاسی و شاخص‌های دموکراسی به وجود می‌آید. برخی از نظریه‌ها شاخص‌های دموکراسی را بیش از دیگر نظریه‌ها برمی‌تابند.

منابع

- آربلاستر، آنتونی. (۱۳۶۸) *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۸) *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران: نشر نی، جلد ۲.
- (۱۳۸۰) *درس‌های دموکراسی برای همه*، تهران: نگاه معاصر.
- (۱۳۸۱) *دیپلاچهای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی*، تهران: نگاه معاصر.
- بویبو، نوربرتو. (۱۳۷۶) *لیبرالیسم و دموکراسی*، مترجم بابک گلستان تهران: نشر چشمه.
- بیتهم، دیوید (و بویل کوین). (۱۳۷۶) *دموکراسی چیست؟*، مترجم شهرام نقش تبریزی، تهران: ققنوس.
- الجرجانی، علی بن محمد. (۱۳۰۶ ق) *کتاب التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله. (بی تا) *پیرامون وحی و رهبری*، قم: الزهرا.
- حائری، سید کاظم. (تیرماه ۱۳۷۸) «امام خمینی و مفهوم ولایت فقیه» (گفتگو)، اندیشه حکومت، شماره ۱.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۹۹۵) *حکمت و حکومت*، لندن: شادی.
- الحسینی الشیرازی، سید محمد. (۱۴۰۱ ق) *الفقه السیاسه*، قم: مطبعه سید الشهداء.
- حقیقت، سید صادق. (تابستان ۱۳۸۶) «ظرفیت‌سنجی مفاهیم سیاسی مدرن»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳۸.
- (۱۳۸۱) *توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران: هستی نما.
- (۱۳۷۵) *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- (زمستان ۱۳۸۲) «در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی»، *سروش/اندیشه*، سال دوم، شماره ۷ و ۸.
- (۱۳۷۴) «استنباط و زمان و مکان» *اجتهاد و زمان و مکان* (مجموعه مقالات)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، جلد ۲.
- (بهار ۱۳۷۴) «تجدید مصلحت» *فرهنگ/اندیشه*، شماره ۱۳.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸) *سیاست‌نامه*، تهران: صراط.
- (۱۳۷۶) *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
- (۱۳۷۲) *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران: صراط.
- (۱۳۷۹) *آئین شهریاری و دینداری*، تهران: صراط.
- (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸) «فقه در ترازو»، *مجله کیان*، شماره ۴۶.
- (آذر و دی ۱۳۷۳) «دانش و دادگری»، *مجله کیان*، شماره ۲۲.
- شکوری ابوالفضل (۱۳۶۱) *فقه سیاسی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، جلد ۱.

- الصدر، سیدمحمد باقر، *الاسلام یقود الحیاة* بیروت، ۱۳۹۹ ه.ق.
- عمید زنجانی عباسعلی (۱۳۶۷) *فقه سیاسی*، تهران: امیرکبیر، جلد ۱.
- ----- (بهار ۱۳۷۸) «تأملی در فقه سیاسی شیعه» (مصاحبه)، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴.
- محمد فارابی، ابونصر. (۱۹۶۸) *الملة ونصوص اخرى*، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- ----- (۱۹۳۱) *احصاء العلوم*، مقدمه عثمان محمد امین، مصر: مطبعة السعادة
- کدیور محسن (۱۳۷۶) *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشر نی.
- مجتهد شبستری محمد (۱۳۷۹) *نقلی برقرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۴۱) *عین الحیوة*، تهران: انتشارات قائم.
- محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۷۸) «قرائت های مختلف از ولایت فقیه»، *اندیشه حکومت*، شماره ۳.
- مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، جلد ۳.
- مصباح، محمد تقی. (۱۳۷۷) *پرسش ها و پاسخ ها*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، جلد سوم.
- ----- (مرداد ۱۳۸۲) «مردم سالاری دینی»، *مجله معرفت*، شماره ۶۸.
- ----- آفتاب یزد (۱۳۸۰/۳/۵).
- ----- *روزنامه ایران و روزنامه خراسان* (۱۳۸۰/۵/۱).
- ملکیان، مصطفی. (تابستان ۱۳۸۲)، «روش شناس در علوم سیاسی، قسمت دوم»، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۲۲.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۶۱) *تنبیه الامة و تنزیه الملة* با مقدمه و توضیحات محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هلد، دیوید. (۱۳۶۹) *مدل های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر روشنگران.
- وینسنت، اندرو. (۱۳۷۶) *نظریه های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- James William (1912) "The Thing and Its Relations", Chapter 3 in *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary, (2005) cambreepree.