

نسبت مشروعیت و مشارکت سیاسی در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)

نجف لک زایی^۱
غلام حسن مقیمی^۲

چکیده

نظریه حکومتی امام خمینی(ره) معادله سه مفهومی (دین، ولایت، ملت) است. در این که سه مؤلفه فوق در دستگاه فکری و اجتهادی امام خمینی(ره) چگونه جمع می‌شوند، از منظرهای مختلف قابل بحث است. در این نوشتار، تلاش شده تا از منظر مشروعیت سیاسی و مشارکت سیاسی موضوع فوق مورد تأمل قرار گیرد. سؤال اصلی تحقیق این است که از دیدگاه امام خمینی(ره)، چه نسبتی بین مشارکت سیاسی و مشروعیت سیاسی وجود دارد؟ فرضیه مقاله این است که در تفسیر اجتهادی امام، جایگاه بحث مشروعیت، پیشینی بوده و در فلسفه سیاسی می‌گنجد و ماهیتاً از سنخ حکومتی است. ولی مقام بحث مشارکت سیاسی، مقام پسینی و در قلمرو جامعه شناسی بوده و ماهیت آن از سنخ نظارتی است. بدین لحاظ، ماهیت حکومت از تضارب آن دو منتج شده و در مدل حکومتی «جمهوری اسلامی» به تعادل رسیده است که «جمهوری» ناظر به بُعد نظارتی و مشارکتی و «اسلامی» ناظر به بُعد حکومتی و مشروعیتی آن است. در نتیجه، به لحاظ روشی، نقطه تعادل و جوش آن دو معطوف به تفسیر اجتهادی ایشان است.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت سیاسی، مشارکت سیاسی، امام خمینی(ره)، اجتهاد تعادلی.

Email: najaf_lakzaee@yahoo.com

Email: hm_135183@yahoo.com

تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۱۲/۲۲

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم(ع)

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم(ع)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۱۰

مقدمه

با مطالعهٔ اجمالی آرای سیاسی امام خمینی(ره)، به این نکتهٔ مهم منتقل می‌شویم که حکومت دینی از منظر تفسیر اجتهادی ایشان، مثلث سه ضلعی (دین، ولایت، ملت) است؛ به نحوی که بدون یکی از آنها حکومت جمهوری اسلامی تحقق خارجی نخواهد داشت. این تلقی سه بعدی از سیاست، از یک سو بین حاکمیت ملت و ولایت طرح سازگاری و مشارکتی را می‌اندازد و از سوی دیگر، مشارکت و نظارت مردمی را به وسیلهٔ گزاره‌های دینی با مشروعیت حاکمیت هم‌نشین می‌نماید.

بدین لحاظ، حضرت امام شبهات محجوریت مردم، تناقض جمهوری با اسلامیت و نیز شبههٔ دیکتاتوری حکومت جمهوری اسلامی را با روش اجتهاد تعادلی و پویای خود، پاسخ فقهی و جامعه‌شناختی می‌دهند. البته، ادعای محجوریت مردم (مولی علیه) در حکومت ولایی، در ابتدا در آبان ماه ۱۳۵۸ توسط احزاب چپی و مارکسیستی مطرح شد. این افراد، لازمهٔ ولایت فقیه را محجوریت و عدم اعتبار حق رأی و ارادهٔ عمومی تلقی کردند(ارسطا، ۱۳۷۷: ۸۹). این شبهه بعدها توسط فرد دیگری، ضمن نفی نظریهٔ ولایت فقیه(حائری یزدی ۱۹۹۵: ۱۸۳) مفهوم جمهوری اسلامی را متناقض دانسته و مردم را در نظام ولایی محجور تفسیر نمود(همان: ۲۱۶ و ۲۱۹). یکی از نویسندگان در سال‌های بعد، ضمن پذیرش مکلف و رشید بودن مردم در حوزهٔ امور خصوصی، لازمهٔ لاینفک حکومت ولایی را محجوریت مردم در حوزهٔ امور عمومی تلقی کرد(کدیور، ۱۳۷۷: ۹۰)

در این که سه رکن اساسی (دین، ولایت، ملت) چگونه در دستگاه اجتهادی و روشی امام خمینی(ره) جمع می‌شوند، از منظرهای مختلف قابل بحث است. اما در این نوشتار تلاش می‌نماییم از منظر حقوق سیاسی مردم و مشروعیت سیاسی نظام، مسأله را بشکافیم و سؤالات مرتبط را با توجه به آرای سیاسی امام پاسخ دهیم. سؤال اصلی این است که تفسیر امام خمینی(ره) از مشارکت سیاسی و مشروعیت سیاسی چیست و چه نسبتی بین آنها برقرار می‌کند؟ آیا بین آنها تعارض است یا تعامل منطقی؟

فرضیهٔ مقاله این است که در تفسیر اجتهادی امام، جایگاه بحث مشروعیت، پیشینی بوده و در فلسفهٔ سیاسی می‌گنجد و ماهیت آن از سنخ حکومتی است. ولی مقام بحث مشارکت

سیاسی، مقام پسینی و در قلمرو جامعه شناسی بوده و ماهیت آن از سنخ نظارتی است. بدین لحاظ، ماهیت حکومت از تضارب آن دو منتج شده و در مدل حکومتی «جمهوری اسلامی» به تعادل رسیده است که «جمهوری» ناظر به بُعد نظارتی و مشارکتی و «اسلامی» ناظر به بعد حکومتی و مشروعیتی آن است. در نتیجه، به لحاظ روشی، ایشان هر کدام از «قدرت سیاسی» و «نظارت سیاسی» شهروندان را با تفسیر اجتهادی خاص خود که ما آن را «اجتهاد تعادلی» می‌نامیم، در جای خود می‌نشانند.

روش پژوهش این نوشتار، تحلیل متنی و روش گردآوری آن، کتابخانه‌ای است. متغیر مستقل این تحقیق «شریعت» و متغیر واسط آن «تفسیر اجتهاد تعادلی امام خمینی (ره)» و متغیر وابسته آن «کنش تعادلی و تعاملی هوشمندانه» بین مشروعیت و مشارکت می‌باشد.

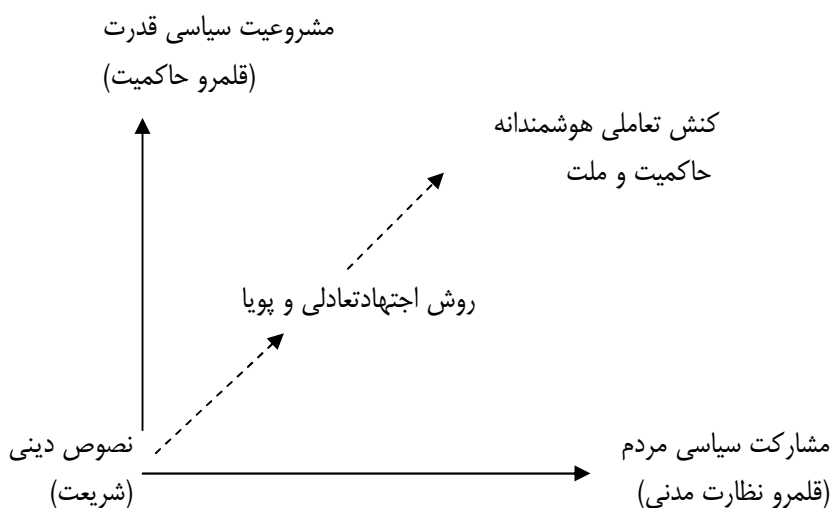
۱- مدل پژوهش

این نوشتار تلاش می‌نماید تا با کمک «روش اجتهادی امام» مدل پژوهش خود را بازسازی و تدوین نماید. اجتهاد که در لغت به معنای جهد و کوشش است، در اصطلاح اصولی «ملکه و حالتی است که به واسطه آن، شخص فقیه و مجتهد قادر می‌شود تا احکام شرعی را از ادله اربعه استخراج نماید» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۲۲). اما اجتهاد تعادلی، اجتهادی است که تلاش می‌نماید تا با توجه به «نقش زمان و مکان در اجتهاد» (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۲۱: ۱۳۰). موضوعات مستحدثه سیاسی و اجتماعی را از مجرای آرمان‌ها و منابع اصیل، تبیین نموده و بهترین راهکار تعاملی را استنباط نماید. ایجاد رابطه پویا و تعادلی بین جمهوریت و اسلامیت، حق و تکلیف، مشارکت و مشروعیت، نشان از روش اجتهادی هوشمند ایشان، نسبت به عناصر ظاهراً متضاد و متعارض است. لازمه اجتهاد تعادلی و پویای وی، تولید دائمی اندیشه سیاسی از مجرای شریعت و الزامات زمان است.

به عبارت دیگر، نظام سیاسی از منظر امام خمینی (ره)، دارای دو سطح مفاهیم مقابل هم دارد؛ یک دسته مرتبط با مفاهیم حکومتی و حاکمیتی است که در عرصه قدرت سیاسی و نهادهای رسمی قرار دارند. دسته دوم، مفاهیم نظارتی و کنترلی هستند که در قلمرو قدرت اجتماعی و نهادهای غیر رسمی قرار دارد. هر کدام از آن دو، به مثابه یکی از دو رکن اساسی

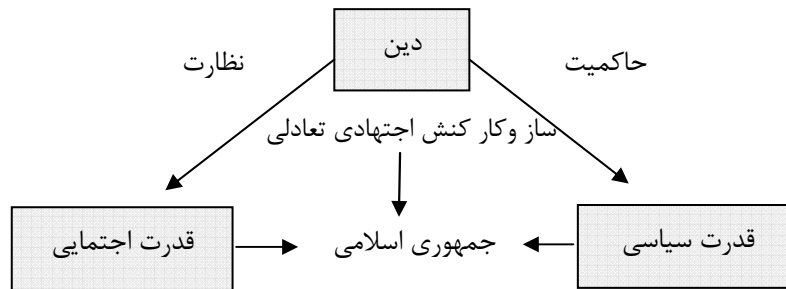
جامعه سیاسی محسوب می‌شود. به نحوی که فقدان یکی از آن دو، موجب بحران و فروپاشی نظام سیاسی می‌باشد.

در حقیقت، جریان فیض دائمی الهی در عالم تشریح، ابتدا به واسطه عصمت (علم اعطایی) و سپس در عصر غیبت، به واسطه روش اجتهادی هوشمند (علم استنباطی) تداوم می‌یابد. بدین لحاظ، نظریه کنش تعاملی هوشمندانه که از روش اجتهاد تعادلی پویا مشروب می‌شود، می‌تواند بین مشروعیت و مشارکت تعامل منطقی و متجددی را ایجاد کند که نه تنها دارای تکامل دائمی است، بلکه در حصار جمود آرمان و نسبیت واقعیت متوقف نمی‌شود. از مجموع مطالب فوق می‌توان مدل پژوهش را به شرح ذیل ترسیم نمود.



چنان که در نمودار مشاهده می‌شود، کنش تعاملی هوشمندانه که از روش اجتهاد تعادلی مشروب می‌شود، می‌تواند بین قلمرو مفاهیم حکومتی و مفاهیم نظارتی (فضای پارادوکس نماها) تعامل منطقی ایجاد نماید که این فضا، اولاً آزاد، ثانیاً از مجرای شریعت و نصوص دینی می‌گذرد. ثالثاً هوشمندانه است. رابعاً در بستر اقتضات زمان و مکان، تکامل مستمر و دائمی دارد. خامساً امکان تولید اندیشه از مجرای تضارب آرای متفکران غیر حکومتی و سیاستمداران دولتی فراهم می‌کند. سادساً افقهای حاکمیت و نظارت را با روشی منطقی و از مجرای مبانی

اعتقادی به هم گره می‌زند و زمینه ایجاد نهادهای نظارتی را به مثابه مهم‌ترین راهکار برای جلوگیری از انحراف و کج تابی قدرت سیاسی، مورد توجه قرار می‌دهد. مطالب فوق را می‌توان به شکل دیگری ترسیم کرد.



چنان که از نمودار استنباط می‌شود، نقطه عزیمت حاکمیت و نظارت، از قوانین تشریحی است که در یک ساز و کار تعاملی مجتهدانه سه سویه، در نهایت در ساختار جمهوری اسلامی هم‌نشین شده و به وحدت تعادلی می‌رسند. چنانچه ملاحظه شد، ارکان نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر سه مؤلفه (دین، حکومت، نظارت) در هم تنیده و مکمل هم است.

اکنون، با توجه به نظریه و مدل پیش گفته، ابتدا متغیرهای مشروعیت و مشارکت را به شکل تصویری در تفسیر اجتهادی امام خمینی مورد بحث قرار داده و در نهایت ارتباط آن دو را نسبت سنجی خواهیم کرد.

۲- مشروعیت سیاسی حکومت

اولین قدم برای کشف نسبت مشارکت و مشروعیت در نظام ولایی، بحث تصویری مشروعیت در نظام «جمهوری اسلامی» و یا به تعبیر امروزی‌تر، «مردم سالاری دینی» است. مسأله مشروعیت یا حق حاکمیت، در واقع به این سؤال اصلی برمی‌گردد که حق الزام سیاسی از آن چه کسی است؟ چه کسانی صلاحیت اداره امور جامعه را دارند؟ ضرورت گردن نهادن به حکومت ولایی چیست؟ و بالاخره، از منظر امام خمینی (ره)، مشروعیت و الزام سیاسی به لحاظ فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و کلام سیاسی چگونه می‌باشد؟ سؤالات فوق بخشی از پرسش‌های نظری هستند که برای پاسخ به آنها باید به فلسفه سیاسی و فقه سیاسی امام خمینی (ره) مراجعه کرد.

۱-۲- مفهوم مشروعیت

واژه «مشروعیت»، مصدر جعلی از ریشه «شرع» در زبان عربی گرفته شده است. در ادبیات عرب «الشرعی» یعنی امری است که مطابق دین یا قانون باشد (عمید، ۱۳۶۹: ۹). البته، امروزه وقتی این واژه به طور مطلق استعمال شود، به معنی «قانونی بودن» بکار می‌رود. اعم از اینکه قوانین دینی باشند یا قوانین عرفی، و لذا هرگاه بخواهند به دینی بودن تصریح شود، صفت اسلامی و یا دینی را به آن اضافه می‌نمایند. ولی در عرف جامعه ایرانی، مفهوم شرع و مشروعیت ملازم با دین است (دیلمی، ۱۳۸۱: ۶۵).

معادل این واژه در انگلیسی legitimacy (oxford dictionary-p.674) است که از ریشه لاتینی leg یا lex به معنای قانون (law) مشتق شده است. البته، legitimate به معنای مشروع، به معنای «بچه حلال زاده» نیز استعمال شده است. چون آنان معتقد بودند که قدرت باید به وارث حقیقی پادشاه منتقل شود و لذا مسأله پاکزادگی و حلال زادگی نقش مهمی در مقبولیت و مشروعیت پادشاه بعدی ایفا می‌کرده است (کواکبیان، ۱۳۸۷: ۹).

در اصطلاح علوم سیاسی، مشروعیت عامل توجیه اعمال قدرت سیاسی است و یا به تعبیر دیگر، قدرت را به اقتدار مبدل می‌کند. بنابراین، مشروعیت در حوزه فلسفه سیاسی قرار دارد و به معنای حقانیت یک فرد یا گروه جهت اعمال حاکمیت بر مردم است که در پی آن، تکلیف و وظیفه مردم نسبت به اطاعت و پیروی از آنان را در بر خواهد داشت. به عبارت دیگر، در درون مشروعیت دو مفهوم متلازم (حقانیت و اطاعت) نهفته است و تفکیک آنها غیر ممکن است.

چنان که گذشت، اصطلاح مشروعیت در فلسفه سیاسی غرب به حقوق روم (بچه حلال زاده) معطوف است. این مفهوم پس از فروپاشی حاکمیت‌های مطلقه پادشاهی در اروپا و ظهور گرایش‌های قانون‌گرایی در بستر فکری اومانیستی، حاکمیت مطلقه پادشاهی در برابر حاکمیت مشروطه پارلمانی، مشروعیت خود را از دست دادند و چون قوانین در عصر رنسانس ریشه در مبانی جامعه شناختی داشتند، رضایت مردم همان قانون تلقی شد و عملاً مشروعیت و حقانیت (فلسفه سیاسی) با مقبولیت و قانونیت (جامعه‌شناسی) به وحدت و عینیت رسیدند. و به دنبال آن در عصر مدرنیسم، حکومت‌های دموکراتیک و مردم‌سالاری، براساس قوانین بشری ظهور کرده و غرب را از گفتمان سنتی مسیحی به گفتمان مدرن و عرفی سوق دادند و عملاً مشروعیت

سیاسی (هنجارها و ارزش‌ها) در گفتمان سیاسی جدید، همان قانونیت عرفی (مقبولیت بشری) تفسیر و نظام‌های سیاسی از سنخ متعالی کلیسایی به متعارف عرفی متحول شد. بدین ترتیب، سه مفهوم متفاوت (مشروعیت، مقبولیت، قانونیت) بر مبنای جنبش اومانیستی اروپایی با یکدیگر متلازم و به سراسر دنیا از جمله جهان اسلام، صادر شدند و چون این مبنا در دنیای اسلام با مبانی معرفتی و فرهنگی آن همخوانی نداشت، موجب خلط مباحث مشروعیت در جهان اسلام گردید.

از منظر امام(ره)، منشاء مشروعیت تنها به ذات خداوند برمی‌گردد، چون «حاکمیت منحصر به خداست» (امام خمینی(ره)، ولایت فقیه : ۴۴) اما این حاکمیت در روابط انسانی در قالب هنجارها و فقه ظهور و بروز می‌یابد. امام در این زمینه می‌فرماید: «حکومت اسلام، حکومت قانون است ... قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم(ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند» (امام خمینی(ره)، ولایت فقیه : ۴۴ و ۴۵). گذشته از منشاء و منبع مشروعیت، حقانیت حاکم معصوم (ع) نیز نصی و نصبی است. از این رو، «اگر رسول اکرم خلافت را عهده‌دار شد، به امر خدا بود» (امام خمینی(ره)، ولایت فقیه : ۳۴) و نیز فقها از آنجا که مأذون به وصف عنوانی فقاہت، عدالت و مدیریت هستند، ولایت تدبیری و سیاسی دارند و مشروعیت همه امور به ولایت آنان برمی‌گردد (امام خمینی(ره)، ولایت فقیه: ۱۲۵).

۲-۲- مؤلفه‌ها و ارکان مشروعیت

چنان که ملاحظه شد، در تاریخ تفکر سیاسی غرب، تاریخ اندیشه سیاسی به گونه‌ای رقم خورد که عملاً اصالت همه امور به عرف عام برگشت نمود. هنجارها و ساختار سیاسی مسیحیت به علت عدم توانایی در اداره امور عمومی مؤمنان مسیحی، عملاً اعلام شکست نمودند. این وضعیت غرب را در یک مرحله گذار و نهایتاً گذر از مؤلفه‌ها و گزاره‌های دینی به سوی حاکمیت سکولار کشاند. از آنجایی که حاکمیت نیازمند مبانی فلسفی جهت مشروعیت خود است، این مبانی رنگ و بوی اومانیستی گرفت و فلسفه آن، فلسفه سیاسی مبتنی بر جامعه‌شناسی عرفی شد. این در حالی است که در تفسیر اجتهادی امام خمینی(ره)، مشروعیت دارای مبادی، مبانی و مؤلفه‌های متفاوتی دارد.

۱-۲-۲- منشاء مشروعیت

نخستین بحث در مشروعیت، بحث از منشاء آن است. منشاء مشروعیت همان خاستگاه، محور و اصل بنیادین مشروعیت است. از منظر امام خمینی(ره) منشاء ذاتی مشروعیت، تنها خداوند متعال است(امام خمینی(ره)، کشف‌الاسرار: ۱۸۴. صحیفه امام، ج ۱۰: ۳۵۳)، یعنی آنچه اعمال قدرت سیاسی را توجیه، حقانی و الزام آور می‌کند، اولاً بالذات، توحید ربوبی الهی در نظام سیاسی است. چرا که در نظام تکوین و تشریح، هیچ منشاء و مبدائی در عرض خداوند "ان الحکم الا الله" (انعام: ۵۷) نیست.

۲-۲-۲- منابع مشروعیت

از آن جا که منشاء حاکمیت، اولاً بالذات و حقیقتاً از آن اوست، تمامی حکومت‌های دیگر جنبه عَرَضی، جعلی و اعتباری پیدا می‌کنند و لذا همه احکام حکومتی که در زمینه مدیریت سیاسی جامعه صادر می‌شوند، باید از مبدأ وحیانی نازل و تشریح شود.

بر این اساس، اعتبار حکومت اسلامی به منابع معرفتی دینی و وحیانی که از طریق کتاب، سنت، عقل و اجماع در متن جامعه ظهور می‌یابد، معطوف است. بدین لحاظ، حکومت اسلام همان حکومت قانون الهی از مجرای فقه اجتهادی است(امام خمینی(ره)، ولایت فقیه: ۴۴).

۳-۲-۲- مشروعیت کارگزار

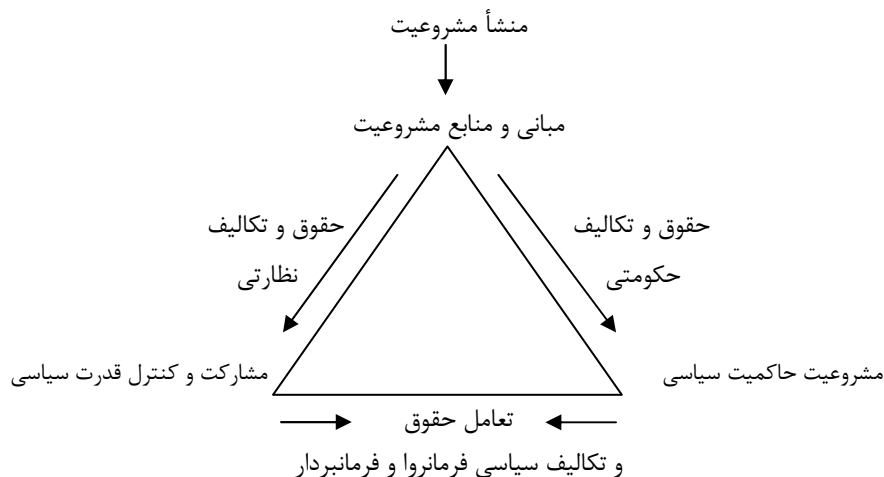
از آنجا که حاکمیت حقیقی از آن خداوند است و منبع مشروعیت سیاسی به کتاب، سنت، اجماع و عقل معطوف است، لذا رهبری و مدیریت سیاسی جامعه نیز در عصر حضور، نصبی (نصب خاص) بوده و در عصر غیبت، نصبی (نصب عام از جانب نصوص شرعی) می‌باشد(همان: ۴۵). بدین لحاظ، مهم‌ترین رکن نظام سیاسی اسلام، مدیر سیاسی و رهبری (نبوت، امامت، ولایت) است، چرا که بدون حاکم جامع الشرایط، حاکمیت تشریحی الهی (منابع مشروعیت حکومت) تحقق عینی نمی‌یابند. بر این اساس، مشروعیت و حقانیت حاکم اسلامی به بُعد روانشناختی مشروعیت نیز مرتبط است، یعنی به دلیل آموزه‌های اسلامی، کارگزاران باید هم انسان‌های وارسته و عادل باشند و هم عالم به قانون الهی باشند(کتاب البیع، ج ۲: ۴۶۴ و ۴۶۶. صحیفه امام(ره)، ج ۲۱: ۱۷۷ و ۱۷۸).

۴-۲-۲- مشروعیت اطاعت

چهارمین مؤلفه و رکن مشروعیت به این سؤال اساسی برمی‌گردد که چرا باید شهروندان از تصمیمات حاکمان اطاعت کنند؟ الزام اطاعت از کجا آمده است؟ حقیقت مطلب آن است که اطاعت سیاسی در مرحله اثبات، لازمه حقایق سیاسی است. به تعبیر دیگر، وقتی (بواسطه کلام سیاسی، فقه سیاسی و فلسفه سیاسی) به لحاظ ذهنی و نظری به مشروعیت حقوقی و قانونی منتقل شدیم، لازمه منطقی آن اطاعت و مشارکت فعال سیاسی است. یعنی حقایق، انقیاد را (به لحاظ روانشناختی) به دنبال دارد. از این رو، حق و تکلیف دو مقوله جدا نیستند؛ وجود یکی موجب وجود و تحقق دیگری است.

۴-۲-۵- مبانی و ملاک مشروعیت

آنچه الزام سیاسی را به لحاظ مبانی و مبادی تعیین می‌کند، غالباً تحت عنوان ملاک مشروعیت و یا نظریه‌های مشروعیت مورد بحث قرار می‌گیرد. به لحاظ اهمیت این بحث، آن را با تفصیل بیشتری بررسی خواهیم کرد. با توجه به مؤلفه‌ها و ارکان مشروعیت می‌توان نمودار آن را به شرح زیر ترسیم کرد.



چنانکه در نمودار فوق ملاحظه می‌شود، آنچه مشروعیت را الزام آور می‌کند، حقوق و تکالیف وحیانی است. بنابراین، حاکمیت مشروع در انحصار تشریح الهی است. «از رسول اکرم (ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون (الهی) هستند» (امام خمینی (ره)، ولایت

فقیه: ۴۵). از آنجایی که خروجی منبع مشروعیت سیاسی به دو واقعیت سیاسی اجتماعی متفاوت (فرمانروا و فرمانبردار) معطوف است، نباید این توهم ایجاد شود که بین آن دو پارادوکس و تراحم است؛ چرا که نسبت و تعامل آن دو نیز تشریحی و از مجرای روش اجتهاد تعادلی می-گذرد و چون شارع، عالم مطلق است، تعامل آن دو را بر اساس قوانین عادلانه جعل نموده است.

۳-۲- نظریه‌های مشروعیت

چنان که گذشت، مشروعیت توجیه حق فرمانروایی و لزوم فرمانبری از حکومت مشروع است. به طور کلی، در فلسفه سیاسی همه اندیشمندان (به جز خوارج در جهان اسلام و آنارشیست‌ها در جهان غرب)، به حقانیت سیاسی رهبران توجه نموده و آن را پذیرفته‌اند. با این مقدمه، نظریه‌های مشروعیت را به طور اجمال ذکر کرده و دیدگاه امام خمینی(ره) را از میان آنها جستجو می‌کنیم.

- مشروعیت قانونی - عرفی (عقلانیت معطوف به هدف)

اساس و پایه این مشروعیت، قرارداد اجتماعی بین شهروندان و دولت است (روسو، ۱۳۶۸: ۴۱). عالم، ۱۳۸۳: ۱۸۳ تا ۲۰۸. جونز، ۱۳۷۰: ۲۴ و ۱۵۱ و ۳۲۷).

این مشروعیت که توسط ماکس وبر به مشروعیت قانونی - عقلی (محمدی، ۱۳۷۴: ۱۱۴) نام برده شده، فلسفه سیاسی را در حد جامعه شناسی سیاسی تنزل داده و آن دو را یکی فرض کرده است، به نحوی که مشروعیت را هم افق مقبولیت و قوانین عرفی می‌گردد.

- مشروعیت سنتی (سنن معطوف به رسوم اجتماعی)

مشروعیت ممکن است متکی به قوانین نانوشته‌ای باشد که از عرف، آداب، هنجارهای مشترک اجتماعی ناشی می‌شود. این قوانین عرفی اگر طی سال‌ها و سده‌ها در جامعه رایج باشد، حالت تقدس یافته و مشروعیت ساز است کما این که از نظر ماکس وبر، سنت یکی از منابع مشروعیت (عبدالرحمن عالم ۱۳۷۳: ۱۰۷) تلقی شده است.

- مشروعیت کاریزمایی (جاذبه‌های معطوف به شخص فرمانروا)

به تعبیر ماکس وبر، در مشروعیت کاریزماتیک رهبر دارای مجموعه‌ای از صفات و کشش‌های خارق العاده شخصی است به نحوی که به طور ناخودآگاه هواداران را به انقیاد و اطاعت و می‌دارد. مصادیق منفی کاریزما را می‌توان در چهره هیتلر و موسولینی جستجو کرد.

با توجه به قرائت نه چندان مثبت ماکس وبر از کاریزما، تلقی پیامبران و به تبع آن امام خمینی(ره) به کاریزما، جای تأمل و بررسی بیشتر دارد. البته، جاذبه‌های شخصی رهبران الهی (به خاطر تواضع و مظهریت اسماء و صفات الهی) جای تردید نیست، ولی باید توجه داشت که جاذبه‌های شخصی امام پشتوانه معرفت دینی و آموزه‌های وحیانی دارد. بدین لحاظ است که ایشان بارها حکومت جمهوری اسلامی را حکومت قانون الهی تلقی می‌کند(امام خمینی(ره)، ولایت فقیه : ۵۲).

– مشروعیت طبیعی (حقانیت معطوف به خلقی)

نظریه فطری و طبیعی بودن مشروعیت، بر این پیش فرض مبتنی است که حاکمان ذاتاً حاکم‌زاده و بردگان، برده خلق شده‌اند. بنابراین، طبیعت برخی را فرمانروا و جمعی را فرمانبردار خلق کرده است. یونانیان، از جمله ارسطو، چنین اعتقادی داشتند(ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۰).

– مشروعیت تغلبی (حقانیت معطوف به زور و غلبه)

در این نظریه، دولت و حاکمیت محصول تسلیم ضعفا در برابر قدرتمندان و زورمندان است. این نظریه در روم باستان مورد توجه بوده است. همچنین، در تاریخ معاصر توسط جامعه‌شناس لهستانی آقای لودویک کمپلویچ(توسلی، ۱۳۷۳: ۱۰۱)، طرح و حمایت گردید. البته، در جهان اسلام برخی از اهل سنت مثل احمد بن حنبل (الحق لمن غلب) به آن معتقد بودند(قاضی ابویعلی، ۱۴۰۶: ۳۰).

– مشروعیت قانونی – الهی (عقلانیت معطوف به فقه اجتهادی)

طرفداران نظریه انتصابی فقیه از جمله حضرت امام، حاکمیت و حکومت را حق الهی می‌دانند، از منظر امام، مشروعیت قدرت سیاسی و اطاعت سیاسی (الزام سیاسی) تنها در انحصار ولایت تشریحی خداوند است. «غیر از قانون الهی، کسی حکومت ندارد، برای هیچ کس حکومت نیست، نه فقیه و نه غیرفقیه، همه تحت قانون عمل می‌کنند»(امام خمینی(ره)، صحیفه نور، ج ۱۰: ۵۳). از این جهت، آنچه بین حکومت قانون با حق حاکمیت خداوند پیوند منطقی و منسجم ایجاد می‌کند، قوانین وحیانی و گزاره‌های دینی است.

تنها به همین دلیل است که نظریه مشروعیت امام خمینی با نظریه عقلانیت اومانستی، نظریه مشروعیت سنت‌های وراثتی و نژادی، نظریه مشروعیت فطری و طبیعی و نظریه

مشروعیت تغلیبه، تفاوت ماهوی می‌یابد. در فلسفه سیاسی امام خمینی(ره)، ریشه تمامی حقوق از خداوند متعال است. از این رو، کسی می‌تواند الزام سیاسی نماید که از جانب حاکم حقیقی و مطلق(خداوند) اذن داشته باشد. از منظر حضرت امام، مشروعیت حکومت در عصر حضور، معطوف به معصومین(ع) است ولی در عصر غیبت، مشروعیت اداره امور عمومی، به واسطه ادله نقلی و عقلی به نایبان جامع الشرایط (فقه اجتهادی) بر می‌گردد.

عهدداری امور سیاسی، فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام، فقهای جامع شرایط فتوا و قضاء، جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند (مگر در جهاد ابتدایی و امور فردی) و این مسأله بر آنها واجب کفایی است، در صورتی که بسط ید داشته باشند(امام خمینی(ره)، تحریرالوسیله، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۴۳).

بدین لحاظ، مشروعیت حکومت دینی تنها در انحصار نص وارده از سوی شریعت است. رأی و اراده فقیه بما هو فقیه، هیچ گونه تأثیری در مشروعیت ندارند.

خلاصه این که مشروعیت حکومت دینی از منظر امام خمینی، تنها در انحصار قانون معطوف به وحی (قرآن) است، منتها در عصر حضور به دلیل نصوص خاص، مشروعیت حاکمیت به معصوم(ع) بر می‌گردد، ولی در عصر غیبت به دلیل نصوص عام، مشروعیت حکومت به نایبان جامع الشرایط (مجتهد، عادل، مدبر) معطوف است. به عبارت دیگر، مشروعیت حکومت به فلسفه سیاسی و عقلانیت معطوف به فقه (اجتهادی پویا) ناظر است، چون خود فقیه جامع الشرایط نیز ملزم به انجام فرمان‌هایی است که خودش صادر کرده است.

۳. مشارکت سیاسی مردم

مشارکت سیاسی از جمله مفاهیم مهم در مباحثات اجتماعی و جامعه‌شناسی سیاسی می‌باشد. کار ویژه کلیدی مشارکت و نظارت سیاسی به گونه‌ای است که هم در تأسیس نظام سیاسی دینی نقش اصلی را بازی می‌کند و هم در کارآمدی و کنترل قدرت سیاسی، نقش مبنایی دارد. ملت‌های جهان، بنا به الزامات اعتقادی، فرهنگی و محیطی، طرق ویژه‌ای از مشارکت سیاسی را برمی‌گزینند. بنابراین، متغیرها و مؤلفه‌های مشارکت سیاسی، متناسب تمایزات فرهنگی، محدودیت‌های هنجاری و تجربه زیستی جوامع، باید باز تعریف و جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳- مفهوم مشارکت سیاسی

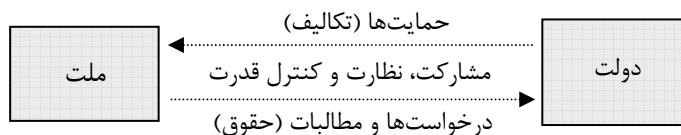
مشارکت سیاسی، ترکیب وصفی است که ناظر بر مشارکت شهروندان، در انتخاب رهبران خویش، شرکت فعال در فرآیند تصمیمات و نیز نظارت بر قدرت سیاسی است. به نظر می‌رسد که مشارکت سیاسی کار ویژه دوگانه و دوسویه دارد. از طرفی، به دنبال حقوق سیاسی رقابتی است و از سوی دیگر، مبتنی بر تکالیف سیاسی حمایتی است. بنابراین، مشارکت سیاسی، معطوف به حق و تکلیف، درخواست‌ها و حمایت‌ها، رقابت و حمایت، نفوذ و حمایت است. از مجموع عبارات امام(ره)، می‌توان استنباط کرد که «مشارکت سیاسی» مجموعه‌ای از تلاش‌های فعال سیاسی است که در جستجوی حمایت یا اصلاح تصمیمات مدیران سیاسی است. بنابراین، مردم هم در گزینش رهبران سیاسی، حضور فعال دارند و هم در فرآیندهای سیاسی و نظارت، نقش تعیین کننده دارند.

همه مردم موظفند که نظارت کنند بر این امور، نظارت کنند اگر من یک پام را کنار گذاشتم، کج گذاشتم. ملت موظف است که بگوید پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن(امام خمینی(ره)، صحیفه نور، ج ۱۵: ۳۴)

حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم(ص) و امام علی(ع) الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت خواهد بود و شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین گردید(همان، ج ۴: ۳۳۴). اگر ملت پشتیبان یک دولتی شد، دولت سقوط نمی‌کند.(امام خمینی(ره)، کلمات قصار، ۱۳۷۲: ۱۲۱).

ما اگر فایده‌ای از این جمهوری اسلامی نداشتیم، الا همین حضور ملت و همه قشرهایش در صحنه و نظارت همه قشرها در امور همه، این یک معجزه است(امام خمینی(ره)، کلمات قصار، ۱۳۷۲: ۴۶۳).

با توجه به مطالب فوق، می‌توان نمودار مشارکت سیاسی را به شکل زیر ترسیم کرد.



۲-۳- مبانی و مبادی مشارکت سیاسی

درباره مبانی و مبادی رفتار مشارکتی شهروندان، چهار رویکرد اساسی وجود دارد که موجب چهار منبع متمایز در تولید کنش سیاسی مشارکتی می‌شود.

اولین دیدگاه قابل اشاره، ریشه روانشناختی دارد. این رویکرد که به نظریه نخبه‌گرایی مشهور است، مبتنی بر آرای پارتو، موسکا و دیگر نخبه‌گرایان می‌باشد. «نظریه نخبه‌گرایی عمدتاً مشارکت سیاسی را به نخبگان محدود نموده و از توده‌ها، تصویری غیر فعال و ابزار دست نخبگان ارائه می‌دهد» (مایکل راش، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

در حالی که نخبه‌گرایان، مشارکت سیاسی را به عقاید فعالان نخبه سیاسی محدود نموده و در ورای قانون لیگارشی، هیچ نظم سیاسی‌ای را نمی‌پذیرند (میشل، ۱۳۷۱: ۵۲۱).

رویکرد دوم به جامعه‌شناسی فرهنگی تکیه دارد. آلموند و وربا، چند کشور پیشرفته و کلیفور دگیدنز، فرهنگ‌های آفریقایی و آسیایی را با توجه به این دیدگاه مورد مطالعه قرار دادند. در این دیدگاه، بین مشارکت سیاسی و فرهنگ سیاسی، لزوماً رابطه علی و ساختاری برقرار می‌گردد (داود فیرحی ۱۳۷۷: ۵۲).

رویکرد سوم که به جامعه‌شناسی اقتصادی تمسک بسته است، هرگونه رفتار و کنش سیاسی را در چارچوب خشک روابط و شیوه تولید و تحولات اقتصادی جستجو می‌کند. بدین لحاظ، مشارکت سیاسی در رویکرد مارکسیستی به معنای آگاهی طبقاتی از وضعیت خود است که سرانجام آن، سیاسی شدن طبقه استثمار شده و انقلاب علیه طبقه حاکم است (راش، ۱۳۷۷، ۱۲۳).

دیدگاه چهارم که در مقابل سه دیدگاه فوق قرار دارد، به تقدم نظام سیاسی بر فرهنگ و عقاید سیاسی نظر دارد. این رویکرد که به ماکیاولی نسبت داده می‌شود، عظمت هر ملتی را در آزادی و فضیلت (Virtu) شهروندانش می‌داند. اما این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی می‌تواند آزاداندیشی و فضیلت را در جامعه ایجاد کند؟ توده مردم که فضیلت ندارد، رهبران والا-منش که براساس بخت، در لحظات حساس تاریخی ظهور می‌نمایند، همیشه ممکن نیست، پس چه باید کرد؟ ماکیاولی برای فرار از بن بست فوق، دو راه حل (قانون خوب و دین کارآمد) را پیشنهاد می‌دهد. اگر چه بازگشت ماکیاولی به دین با رویکرد ابزاری است، ولی به هر حال

ایشان راز موفقیت و عظمت جمهوری‌های رومی را نقش فعال و مثبت نهادهای مذهبی می‌داند که فضیلت و خیر عمومی را در جامعه منتشر و نهادینه می‌کردند (فیرحی، ۱۳۷۷: ۵۲ تا ۵۵). اکنون با توجه به نظریه‌های فوق، این سؤال مطرح می‌شود که دیدگاه امام خمینی (ره) از کدام یک از مبانی فوق مشروب می‌شود؟ در پاسخ اجمالی می‌توان گفت که با توجه به مبانی اندیشه سیاسی امام خمینی و جامعیت آرای سیاسی ایشان، مشارکت سیاسی از مبانی متعدد (فلسفی، جامعه‌شناسی، روانشناسی، باورهای مذهبی) و مکمل هم بهره می‌گیرد. بدین لحاظ، علل یا موانع مشارکت سیاسی فرایندی ساده و بسیط نیست. به عبارت دیگر، هر گونه جمود نسبت به یکی از مبانی مشارکت سیاسی پیش گفته، موجب عدم درک همه جانبه مفهوم پر رمز و راز مشارکت سیاسی خواهد گردید.

با این مقدمه، اکنون به استقراء و بررسی متغیرها، شاخص‌ها و مبانی مشارکت سیاسی در نظام دینی مبتنی بر اندیشه اجتهادی امام خمینی می‌پردازیم.

۱-۲-۳- مبانی کلامی

مبانی کلامی بخشی از معارف اسلامی است که پیرامون توحید، هستی، انسان و ماهیت دین، گفت و گو می‌کند و از پایگاه خرد و نقل، به دفاع از اصول دین می‌پردازد. اهداف و قلمرو دخالت دین در زندگی بشر، جایگاه و میزان نقش عقل در پذیرش دین، داوری عقل نسبت به دین و سرنوشت خود در حیات فردی و اجتماعی، از جمله موضوعات مهمی هستند که بر مشارکت سیاسی و حدود حق رأی و نظارت مردم و جامعه مدنی در عرصه‌های مختلف تصمیم‌گیری‌های سیاسی تأثیر جدی دارند.

شاخص‌های فوق با مفروضات کلامی تا حد زیادی در اندیشه سیاسی امام قابل ردیابی هستند که در این قسمت، به برخی از تفاسیر اجتهادی ایشان در مورد حقوق سیاسی شهروندان مسلمان اشاره می‌کنیم.

- اصل توحید و خلافت انسان

این اصل نشان می‌دهد که مسلمانان قبل از تشکیل حکومت، دارای پیش فرض هستند. اما آیا این پیش فرض (توحید) با خلافت انسان، مردم سالاری و مشارکت سیاسی در تعارض است؟ از منظر امام خمینی (ره)، اصل توحید و حاکمیت الهی نه تنها دستاویزی مناسب برای سلب حقوق

سیاسی مردم نیست، بلکه «جامعه توحیدی معنایش این است که در عین حال که فرمانبر {است} فرمانفرما هم هست» (صحیفه امام، ج ۱۱: ۴۶۹)؛ چرا که در اندیشه توحیدی امام، «اسلام انسان را آزاد خلق کرده است و انسان را مسلط بر خودش» (همان، ج ۱: ۲۸۶)، و حیات اجتماعی اش خلق نموده است.

حق تعالی مکلف را آفرید و کارهایش را به او واگذار کرده است (امام خمینی (ره)، طلب و اراده، ۱۳۶۲: ۵۹). کلمه اینکه اعطا کردیم آزادی را، این جرم است ... خدا آزادی داده به مردم، اسلام آزادی داده (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۳: ۴۰۶). ما از این اصل اعتقادی {توحید}، اصل آزادی بشر را می آموزیم (همان، ج ۵: ۳۸۸). خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است؛ پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به مسلمانان یک چیزی را تحمیل بکنیم (همان، ج ۳: ۴۶).

- اصل اکملیت و جامعیت دین

از منظر امام خمینی (ره)، دین اسلام خاتم ادیان است و لازمه خاتمیت، کامل بودن آن است و نیز لازمه کامل بودن، گستردگی قلمرو آن است، به نحوی که مطابق ماهیت انسان و نیازهای متعدد بشر، دارای ابعاد متعدد دارد.

"اسلام برای تمام زندگی انسان، از روزی که متولد می شود تا موقعی که وارد قبر می شود، دستور و حکم دارد (امام خمینی (ره)، کلمات قصار: ۲۹). قرآن مشتمل بر همه چیز است، یعنی یک کتاب انسان سازی است؛ همین طور که آدم همه چیز است" (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۳: ۱۲۱).

بدین لحاظ، نگاه امام خمینی (ره) به دین با توجه به روش اجتهادی پویایش، نگاه حداکثری است و از هیچ مسأله ای حتی حق رای مردم، شکل حکومت، گزینش مدیران و نظارت بر آنها و دیگر امور مربوط به زندگی اجتماعی و کنترل قدرت سیاسی فروگذار نکرده است و لذا می فرماید: «در اسلام، دموکراسی مندرج است» (همان، ج ۴: ۲۳۴) و یا می فرماید: «اسلام را بد معرفی کرده اند. سیاست مدن از اسلام سرچشمه می گیرد» (همان، ج ۱: ۲۷۰).

- قاعده لطف

براساس این قاعده کلامی، هر آنچه که انسان را از معصیت دور و به اطاعت نزدیک می نماید، انجامش بر خداوند لازم و واجب است. قاعده لطف از سوی اکثریت متکلمان معروف از جمله

امام خمینی(ره) که طرفدار حسن و قبح عقلی و قایل به تبعیت احکام اسلام از مصالح و مفاسد هستند، پذیرفته شده است. از این رو، اعلام می‌نمایند که خداوند آنچه از احکام و مقررات را که مورد نیاز زندگی بشر بوده است، از جمله مسایلی همچون حقوق سیاسی مردم، مشارکت سیاسی و نظارت بر جریان امور سیاسی را بیان نموده است(امام خمینی(ره)، کلمات قصار: ۲۹).

۲-۲-۳- مبانی فقهی

به نظر می‌رسد که بنیادی‌ترین مبحث قابل طرح درباره مشارکت و نظارت سیاسی، در اصول و قواعد فقهی نهفته باشد. مبانی فقهی که به نوعی افعال آدمیان را در قالب بایدها و نبایدها ضابطه‌مند می‌کند، در عرصه سیاسی نیز کنش سیاسی شهروندان را تحت احکام دینی قرار می‌دهد. پرسش اصلی در اینجا این است که آیا فقه برای مردم و جامعه مدنی، حقوق سیاسی قایل است؟ در این بخش، فهرست‌وار به برخی از مبانی فقهی مشارکت سیاسی اشاره می‌شود.

- شورا

مقصود از شورا در اصطلاح سیاسی، حضور فعال امت و مشارکت سیاسی آنان در امور حکومت و تصمیم‌گیری‌ها است. در صورت پذیرش چنین مفهومی، می‌توان گفت اسلام نوعی مدیریت شورایی را هم در سطح نظام‌سازی و هم در سطح تصمیم‌سازی به منظور کارآمدسازی دولت اسلامی پذیرفته است(میر احمدی، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۱۳).

از منظر امام، شورا به معنای دخالت دادن مردم در امور و پرهیز از تکروی و استبداد رأی می‌باشد؛ چرا که عقل‌ها متفاوت و فهم‌ها گوناگون است و نظر مشورتی و رأی اکثریت، در مواردی که شبهه وجود دارد، به حق نزدیک‌تر است.

"چون بناست که مشورت کنم با آقایان، آقایان اگر نظری دارند بدهند... بگویند تا به آن اکثریت عمل شود(امام خمینی(ره)، صحیفه نور، ج ۱۴: ۵۱۶ و ۵۱۷). باید رهبر با مشورت قضات، این کار را انجام دهد... مشورت در وقتی است که شبهه باشد، در اموری که شبهه نیست مشورت هم نیست(همان، ج ۱۲: ۲۱۳). در این حکومت، به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم‌گیری‌ها مشورت کنند و اگر نمایندگان موافقت نکنند، نمی‌توانند به تنهایی تصمیم‌گیرنده باشند"(همان، ج ۵: ۴۳۶).

بدین لحاظ، از دیدگاه امام خمینی(ره) تصمیمات شورایی مجلس خبرگان، مجلس شورای اسلامی و مجمع تشخیص مصلحت، لازم‌الاجرا است.

اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است، در این صورت، او ولی و منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است(همان، ج ۲۱: ۳۷۱).

بنابراین، شورا به مفهوم رأی‌گیری و مشورت با مردم (مستقیم و غیر مستقیم) در اجتهاد فقهی امام به معنای تشریح در برابر شریعت نیست، بلکه به مفهوم کشف بهترین شیوه عقلانی در راستای اجرای شریعت است. بدین لحاظ، قاعده شورا، ابزار تحقق عینی حق مشارکت جامعه مدنی و مردم بر سرنوشت خودشان است.

- امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مهم‌ترین تعالیم اجتماعی اسلام، دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر است. آیات و روایاتی که در این زمینه وجود دارد، همه مسلمانان را مورد خطاب قرار می‌دهند. این دو فریضه علاوه بر مسؤولیت دینی مسلمانان، بر حقوق عمومی مردم در جامعه سیاسی نیز دلالت می‌کنند. به گونه‌ای که اگر درست محقق شوند، موجب ثبات سیاسی می‌شود.

ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر سبیل الانبیا و منهج الصلحاء و فریضه عظیمه، بها تقام الفرائض ... و ترد المظالم و تعمر الارض ... و یستقیم الامر. امر به معروف و نهی از منکر، راه انبیا و روش صالحان است. فریضه بزرگی است که سایر فرائض و واجبات به وسیله آن برپا می‌شود... مظالم برطرف شده و زمین آباد می‌شود ... و پایه حکومت را تثبیت و استوار می‌سازد(کلینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۴۲).

امام خمینی(ره) نیز که عملاً نخستین حکومت اسلامی شیعی را در عصر غیبت تأسیس کرد، معتقد بود که اسلام بر مبنای تکلیف امر به معروف و نهی از منکر، همه مسلمین را ناظر بر یکدیگر قرار داده است. نظارت آنها، قطع نظر از موقعیت، جایگاه و مقام اجتماعی افراد، یک حق عمومی است.

اصل امر به معروف و نهی از منکر برای همین است که جامعه اصلاح شود... کلکم راع... یعنی همه‌تان را عی هستید ... یک همچون برنامه‌ای است که همه را وادار کرده که به همه «چرا» بگوییم ... به هر فردی لازم کرده، به اینکه امر به معروف کند. اگر یک فرد خیلی به نظر مردم

مثلاً پایین از یک فردی که به نظر مردم خیلی اعلی مرتبه هم هست، اگر از او یک انحرافی دید، اسلام گفته برو به او بگو، نهی کن، بایست در مقابلش، بگوید این کارت انحراف بود، نکن (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۹: ۲۹۱-۲۹۴).

از این رو، اصل امر به معروف و نهی از منکر، نقش تنظیمی حساسی را در بافت سیاست داخلی جامعه اسلامی ایفا می‌کند. زیرا همه مسلمانان را مکلف به مشارکت در سرنوشت سیاسی اجتماعی خود می‌کند. بدین لحاظ، اساس شرعی و فقهی حق مشارکت و نظارت سیاسی مردم را باید در این اصل جستجو کرد؛ چرا که همه ابعاد زندگی (رابطه فرد با دولت، رابطه فرد با فرد، رابطه احزاب با دولت و ...) مسلمانان را شامل می‌شود.

در انتهای مبانی فقهی، ذکر این نکته لازم می‌نماید که علاوه بر مفاهیم اشاره شده، مفاهیمی از قبیل: بیعت، نصح المؤمنین، واجب کفایی، مقدمه واجب، حفظ نظام، ترجیح اکثریت عند الدوران بین اقل و اکثر، اصل اباحه، منطقه الفراغ از جمله مفاهیمی هستند که امکان مشارکت سیاسی را از منظر فقه سیاسی شیعه و امام خمینی بر می‌تابند که به دلیل اطالۀ کلام، از ذکر آنها صرف نظر نموده و تحقیق آن را به فرصت دیگری موکول می‌نماییم.

- مبانی و سازوکارهای ساختاری

با توجه به مجموع آراء و اندیشه‌های سیاسی امام، می‌توان مشارکت سیاسی را به لحاظ شیوه‌ها و مکانیسم‌ها به دو قسم نهادی و غیر نهادی، و یا ساختاری و غیر ساختاری تقسیم کرد. در مشارکت سیاسی نهادی، مردم به طور مستقیم در کنترل قدرت سیاسی مشارکت ندارند، بلکه این احزاب و گروه‌ها و یا کیفیت توزیع ساختاری قدرت است که زمینه مهار و کنترل قدرت را فراهم می‌نماید.

مهم‌ترین عیب مشارکت نهادمند کلیشه‌ای بودن، گروه‌گرایی و ترجیح منافع حزبی بر مصالح فردی و ملی است. اما سؤال این است که از منظر امام با توجه مبانی ایشان و نیز الزامات فرهنگی مردم ایران، کدام یک ترجیح دارد؟ در ادامه، این مسأله را کالبد شکافی می‌کنیم.

- جامعه مدنی

در سطح جامعه سیاسی، دو حوزه منفک از هم وجود دارد: یکی قدرت سیاسی و دیگری قدرت اجتماعی است. حوزه قدرت اجتماعی که فارغ از دخالت قدرت سیاسی است، جامعه مدنی نامیده می‌شود. در واقع، جامعه مدنی قدرت غیر رسمی و در رقابت با قدرت رسمی است. از بیانات حضرت امام استفاده می‌شود که استمرار، کارآمدی و بقای جمهوری اسلامی تنها در سایه مشارکت فعال و نقادانه نخبگان و گروه‌های فعال و دلسوز انقلاب است (همان، ج ۵: ۴۴۹).

- احزاب سیاسی

احزاب سیاسی در واقع شکل خاصی از جامعه مدنی هستند که دارای سازمانی مبتنی بر ایدئولوژی و برنامه‌های مشخص و مدون در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هستند. بدین لحاظ، جامعه مدنی توسعه یافته، پیش شرط تأسیس احزاب هستند. نکته مهم دیگر اینکه پیدایش احزاب سیاسی ناشی از شکاف‌های طبقاتی، مذهبی و سیاسی هستند که در چارچوب منافع ملی و قانون اساسی به کنترل، نظارت و رقابت با قدرت سیاسی می‌پردازند. با این مقدمه، این سؤال مطرح می‌شود که دیدگاه امام در مورد حزب و فعالیت حزبی چیست؟

سخنان ایشان در مورد حزب متفاوت است. با توجه به اهتمام امام نسبت به مؤلفه‌های مقوم حزب (مشارکت، تکثر و تنوع، رقابت و انتخابات) نه تنها امام آنها را تأیید می‌کند، بلکه ایشان برای تحقق و عینیت عناصر مذکور نیز تأکید و اصرار دارند (سجادی، ۱۳۸۲: ۲۱۰).

البته، دو تفکر هست و باید هم باشد. دو رأی هست باید هم باشد. سلیقه‌های مختلف باید باشد ... اگر در یک ملت اختلاف سلیقه نباشد، این ناقص است. اگر در یک مجلس اختلاف نباشد، این مجلس ناقص است. اختلاف باید باشد، اختلاف سلیقه، اختلاف رأی، مباحثه، جار و جنجال، این‌ها باید باشد. لکن نتیجه این نباشد که ما دو دسته بشویم ... در حالی که اختلاف داریم، دوست هم باشیم (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۱۲: ۶).

چنان که از استنباط اجتهادی فوق فهمیده می‌شود، امام خمینی (ره) به لحاظ نظری با تنوع و تکثر سیاسی، رقابت گروه‌های سیاسی، مشارکت در انتخابات و نظارت نهادی بر اعمال

مسئولان که همگی از مقومات و ارکان اصلی حزب سیاسی هستند، دفاع می‌کند. لذا در مواردی که امام به نفی حزب حکم صادر می‌کند، ناظر به فعالیت‌ها و عملکرد تخریبی و منفی آنهاست. اخیراً دیده شده گروه‌هایی با اسامی مختلف و فریبنده با پخش اعلامیه‌هایی با شعارهای فریبنده آزادیخواهی و برابری... دست به تفرقه‌گرایی و تشکیل اجتماعات و دعوت برای برگزاری راهپیمایی‌ها کردند (امام خمینی (ره)، در جستجوی راه، ۱۳۶۲، ج ۱۳: ۶۰ و ۶۱). در چارچوب جمهوری اسلامی، تمامی احزاب می‌توانند آزادانه اظهار نظر بکنند، ولی خرابکاری در امور سیاسی را تحمل نخواهیم کرد (همان: ۴۹). احزاب و همه مردم آزادند، مگر حزبی که مخالف مصلحت مملکت و مردم باشد (همان: ۴۸).

اما اینکه چرا تاکنون در ایران، احزاب سیاسی شکل نگرفتند، امام با توجه به فهم اجتهاد سیاسی خود عبارت جالبی دارند:

طرز احزاب سیاسی در سایر کشورهای بزرگ از قبیل انگلستان، فرانسه و آمریکا با وضع احزاب در مملکت امثال ما مختلف است. هیچ وقت نخواهید دید که دو حزب در آمریکا باشد که یکی یا هر دوشان برخلاف مصلحت آمریکا عمل کنند... اما در ممالکی که توجه به مسایل ندارند و دید سیاسی ندارند، این‌ها اگر چنانچه گروه‌هایی درست کنند یا احزابی درست کنند، این طور نیست که بعد از آن که کاندیدای یک حزب در یک امری پیش برد، دیگران بیایند تبریک بگویند و کمک کنند او را. دیگران مخالفت می‌کنند، کارشکنی می‌کنند باید این ملت بیدار شود، باید این سران و دولتمردان شرم سیاسی پیدا کنند، این‌ها شرم سیاسی ندارند، توجه به مسایل و مسائلی که برای حفظ این کشور است، ندارند (همان، ج ۱۴).

بنابراین، این طور نبود که امام از وضعیت احزاب در دنیا بی‌اطلاع بوده باشند. نه از مبنای تئوریک آن (حفظ مصلحت نظام) بی‌خبر بودند و نه از کار ویژه مثبت آن و لذا بحث و اظهار تأسف ایشان از جاماندگی احزاب و گروه‌ها نسبت به مصالح جامعه و حکومت بسیار دقیق است. به عبارت دیگر، ایشان عدم تأسیس حزب در نظام جمهوری اسلامی را عدم توسعه سیاسی، فرهنگ مشارکتی، و نیز عدم رقابت سیاسی سالم در چارچوب مصالح ملی و خطوط قرمز قانون اساسی، توسط گروه‌ها و احزاب می‌داند.

- تفکیک قوا

امام خمینی نیز همانند جمهوری‌های متداول دنیا به منظور جلوگیری از تمرکز و افساد و سوءاستفاده از قدرت، سیستم حکومتی خود را مبتنی بر تفکیک قوا بنا نموده و آنها را نسبت به همدیگر در یک شبکه ارتباطی قانونمند، ناظر هم قرار داده است. بدین ترتیب، شوون حاکمیت در سه شأن قانونگذاری (همان، ج ۱۷: ۲۰۲)، قضائیه (همان، ج ۱۹: ۸۷) و اجرائیه (همان، ج ۴: ۱۹۰)، تفکیک و از تسلط هر یک نسبت به دیگری، جلوگیری نموده است.

به عبارت دیگر، ایشان با تدوین قانون اساسی و پذیرش مکانیزم تفکیک قوا، عملاً ساختار نظام جمهوری اسلامی را مشارکتی کرده است. به عنوان مثال، مجلس شورای اسلامی، اعمال قوه مجریه را و شورای نگهبان مصوبات مجلس را و قوه قضائیه قوای دیگر را کنترل می‌نمایند.

- نظام نمایندگی

امام خمینی (ره) با توجه به فهم اجتهادی خود از مسایل سیاسی، نظام و ساختار مشارکتی، نمایندگی را به منظور دخالت دادن تصمیمات و آرای مردم از مجرای نمایندگان در قالب مجلس شورای اسلامی پذیرفته است. از منظر امام، مجلس مظهر خواست و اراده عمومی است و لذا در رأس تمامی نهادهاست (همان، ج ۱۸: ۲۷۳).

- مبانی فرهنگی و نگرشی

سطح و میزان مشارکت سیاسی در مقابل بی‌تفاوتی سیاسی، ریشه در شاخص‌های فرهنگی دارد. بدین لحاظ، فرآیند مشارکت مردمی در جوامع، خصوصاً در جامعه دینی، مسبوق به مبادی و مبانی ارزشی و باورهای فرهنگی آن است.

- عقلانیت

یکی از شاخص‌ها و مبانی توسعه سیاسی و مشارکت سیاسی در قلمرو فرهنگی، عقل‌گرایی است. به اعتقاد صاحب نظران، فرهنگی می‌تواند راه توسعه و مشارکت سیاسی را هموار سازد که عقل‌گرایی، عنصری اساسی در آن تلقی گردد. فرهنگ عقل‌ستیز، متعصب، جامد و غیر انتقادی، در تضاد با توسعه سیاسی هستند.

در آرای سیاسی و نگرش فرهنگی امام خمینی (ره)، ویژگی‌هایی وجود دارد که تسهیل‌کننده مشارکت سیاسی و کنترل قدرت سیاسی است. این عناصر عبارتند از: قانون‌گرایی (همان، ج ۴: ۳۶۷)، تحول‌گرایی (همان، ج ۲۱: ۶۱)، عقل‌انتقادی (همان، ج ۷: ۳۶)، اجتهاد پویا (همان، ج ۲۱: ۱۳۰)، احکام ثانویه، مقتضیات زمان و مکان (همان: ۶۱)، مصلحت‌سنجی امور (همان: ۴۷)، احکام حکومتی. چنان که از عناوین فوق استنباط می‌شود، این مؤلفه‌ها به طور جدی، تفکر و استنباط اجتهادی فقیه را واقع‌گرا می‌نماید. البته، شکافتن هر کدام از عناصر عقلانی فوق و کشف نسبت آنها با خرد مشارکتی و انتقادی نیازمند صفحات متعدد است که از اطلاله آن صرف نظر می‌کنیم.

– انتقاد پذیری قدرت سیاسی

یکی از شاخص‌های فرهنگ سیاسی مشارکتی، تحمل انتقاد و نظارت‌پذیری مسؤولان حکومتی است. امام خمینی صریحاً اظهار می‌داند که «همهٔ مردم موظفند که نظارت کنند» (همان، ج ۱۰: ۳۲).

– اعتماد

اعتماد به ارادهٔ عمومی و احترام به کرامت انسان‌ها، از دیگر شاخص‌های فرهنگی و نگرشی است که امام خمینی (ره) به طرز غیر قابل‌توصیفی به آن اعتقاد داشتند و مکرراً تکرار می‌کردند که ما تابع آرای مردم هستیم (همان، ج ۱۱: ۳۴).

برابری و تساوی (همان، ج ۹: ۳۱۲) همگانی در برابر قانون و عدم تقسیم شهروندان به شهروندان درجه اول و دوم، آزادی (همان، ج ۵: ۳۷۸) در انتخاب و بیان آرا و اعتقاد، از دیگر شروط و مبادی فرهنگی مشارکت سیاسی است که به دلیل اطلالهٔ کلام از توضیح آن صرف نظر می‌گردد.

۵-۲-۳- مبنای عقلی و فطری

در طول تاریخ، رسیدن به حکومت به دو طریق صورت می‌گرفته است: نخست غلبه و استیلای حاکمان بدون رضایت مردم، دوم با اراده، اختیار و رضایت مردم، طریق اول به حکم عقل قبیح و از مصادیق ظلم و باطل است و طریق دوم حسن و از مصادیق عدل و مصلحت جامعه محسوب می‌شود.

امام خمینی(ره) نیز دربارهٔ مبنای عقلی مشارکت سیاسی و حقوق سیاسی مردم عبارت‌های دقیقی دارد. وی طبیعت و فطرت را مبنای حقوق انسان می‌داند. از نظر ایشان، حق مشارکت همچون عدل، مقوله‌ای ما قبل تشریح و برآمده از فطرت انسان است.

از حقوق اولیهٔ هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد(همان، ج۴: ۳۶۷). استقلال و آزادی دو تا چیزی است که ... از حقوق اولیهٔ بشر است(همان، ج۵: ۴۳).

مردم ایران که قیام کرده‌اند برای یک مطلب واضحی است که همهٔ بشر قبولش دارد که آزاد باید باشد(همان: ۲۰۲).

نتیجه

بحث «مشروعیت سیاسی» در عرصهٔ دولت و حاکمیت، و بحث «مشارکت سیاسی» در عرصهٔ ملت و نظارت سیاسی، دو رکن بنیادین نظام سیاسی و در عین حال منفک از هم هستند، ولی آنچه این دو را به تعادل می‌رساند، اجتهاد پویای امام خمینی(ره) از مجرای ادلهٔ نقلی و عقلی است. در استنباط فقهی ایشان، نه تنها بین آن دو تعارض و یا پارادوکس وجود ندارد، بلکه تعامل آن دو ضروری و بدیهی است. لذا با صراحت بیان می‌کنند که «همهٔ مردم موظفند که نظارت کنند بر این امور، نظارت کنند که اگر من پایم را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگوید پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن»(همان، ج۱۵: ۳۳).

نکتهٔ دیگر اینکه اگر «حق» حاکمیت الهی و الزامی با «تکلیف» مشارکت و نظارت در یک کنش ارتباطی هوشمندانه هم‌نشین نشوند، اسلامیت، انتصاب و مشروعیت حکومت در مرحلهٔ نظر و اعتقاد متوقف می‌شود و امکان تحقق خارجی نمی‌یابد. تحقق عینی و ارتقای نظام ولایی به لحاظ جامعه‌شناسی، منوط و وابسته به مشارکت سیاسی هوشمندانه و آزادانه مردم و جامعهٔ مدنی است. به عبارت دیگر، اگر مردم و نخبگان جامعه، حاکم اسلامی را در تشکیل حکومت دینی یاری نکنند، آرمان‌ها در همان افق حقیقت و مشروعیت باقی می‌ماند، چون حاکم جامع شرایط، حق الزام و اجبار و تحمیل آن را ندارد. چون اعتقاد و حاکمیت دینی، تحمیل بردار(لا اکراه فی الدین) نیست. کما این که نسبت به اکثر قریب به اتفاق انبیاء و معصومین(ع) چنین اتفاقی را شاهد بودیم و عملاً «حق مشروعیت نبوت و امامت» با «تکلیف مشارکت مردمی و

مدنی» در افق واقعیت (به جز در مقطع محدودی از تاریخ) تعیین خارجی نیافت. ظاهراً اراده تشریحی خداوند بر این قرار گرفته است که می‌خواهد واقعیت را به افق حقیقت ارتقا دهد، نه این که حقیقت را در مسلخ واقعیت و عرفیات ذبح کند. عرفیات و هنجارهای عرفی و جامعه شناختی باید با مکانیسم اجتهادی در گذر زمان و تاریخ به آرمان‌ها و حقایق دینی ناب، حضور به هم برسند. شاید رمز تأخیر حکومت دینی ناب (حکومت جهانی حضرت مهدی(عج)) در همین نکته لطیف نهفته باشد.

بنابراین، کما اینکه مشروعیت به اعتبار افق استعلایی خود هویتی قدسی دارد، مشارکت نیز هنگامی که خود را از مجرای اجتهاد تعادلی به دو منبع وحی و عقل می‌رساند و از افق نقل و عقل به نقد و نظارت نظام ولایی می‌پردازد، سیرتی مقدس می‌یابد.

چنان که ملاحظه شد، از منظر امام(ره)، جایگاه بحث مشروعیت، جایگاه پیشینی و در فلسفه سیاسی می‌گنجد و لذا ماهیت الزامی و حکمی(نظری) دارد، ولی مقام بحث مشارکت مقام پسینی و در قلمرو جامعه شناسی سیاسی است و لذا ماهیت نظارتی و کنترلی(عملی) دارد. بدین لحاظ ماهیت حکومت از تضارب آن دو منتج می‌شود. بنابراین، هویت حکومت نه تئوکراسی محض است و نه مردم سالاری محض، بلکه هویت دو ساحتی، بین‌الامرینی و تعاملی دارد. از این رو، حکومت مطلوب امام خمینی(ره) «جمهوری اسلامی» است. «جمهوری» ناظر به بُعد مقتضیات زمانی و فنون نظارتی و «اسلامی» ناظر به بُعد تکلیفی و حکومتی آن است. در نتیجه، به لحاظ روشی، چگونگی کنش حکومتی حاکمان و کنش نظارتی شهروندان مسلمان، از درون «اجتهاد پویا و تعادلی» که روشی خاص برای تفسیر دین است، تبعیت می‌کند. بنابراین، کنش سیاسی هوشمندانه متعادل (به عنوان متغیر وابسته) نیازمند روش «منطقی اجتهادی هوشمندانه» در «فضای استنباطی آزاد» می‌باشد.

اما باید توجه داشت که از دیدگاه امام(ره)، همان طور که مشروعیت ولایت و حاکمیت جمهوری اسلامی به نصوص دینی معطوف است، کنترل سیاسی و نظارت مدنی نیز به نصوص دینی معطوف است. حقوق نظارتی مردم و جامعه مدنی نیز در دو سطح قابل طرح است. یکی کشف مصداق ولایت و تأسیس نظام سیاسی است؛ یعنی تحقق عینی ولایت تدبیری به لحاظ جامعه شناسی منوط به مشارکت سیاسی آزادانه و رضایتمندانه مردم است.

دوم نظارت در فرآیند تصمیم‌گیری‌های حکومتی است. در این قسمت نیز، امام خمینی(ره) با روش اجتهادی خود (با تمسک به ادله نقلی و عقلی) همه مدیران، از رهبری تا مدیران جزء را مسؤول و پاسخگو می‌داند و از مردم درخواست مشارکت فعال و کنترل قدرت سیاسی را دارد. خلاصه این که در دستگاه فکری امام، بین مشارکت و مشروعیت، انتخاب و انتصاب، حق و تکلیف، جمهوریت و اسلامیت تعارض نیست، همه آنها در تحت اشراف قانون الهی از مجرای اجتهاد پویا به تعادل می‌رسند. همان گونه که مشارکت مردم در تأسیس و نظارت، مسبوق به قوانین از پیش تعیین شده است، مشروعیت و انتصاب نیز، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اعمال ولایت، مسبوق به جعل و تشریح است. در نتیجه، حاکمیت حقیقی در انحصار پیش فرض‌های قانون و حیانی است؛ چرا که اصل اولی در فقه شیعه، عدم ولایت کسی بر کس دیگر است.

منابع

- آخوند خراسانی، (۱۴۱۲ ق) کفایة الاصول، ج ۲، قم، موسسه نشر اسلامی
 ارسطو، (۱۳۷۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: انقلاب اسلامی.
 توسلی، غلامعباس، (۱۳۷۳)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
 حائری یزدی، مهدی، (۱۹۹۵)، حکمت و حکومت، شادی.
 امام خمینی، روح اله، (۱۳۶۲)، طلب و اراده، ترجمه احمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
 _____، (۱۳۷۶)، ولایت فقیه، تهران: نشر آثار.
 _____، (۱۳۷۹)، کتاب البیع، ج ۲، تهران: نشر آثار.
 _____، (۱۳۶۵)، تحریر الوسیله، ج ۱، باب امر به معروف و نهی از منکر. تهران، مکتبه
 الاعتماد
 _____، (۱۳۷۷)، صحیفه امام، موسسه نشر آثار امام، تهران
 _____، بی‌تا، کشف‌الاسرار، قم: آزادی
 در جستجوی راه از کلام امام، (۱۳۶۲) دفتر سیزدهم، تهران: امیرکبیر.
 دیلمی، احمد، (۱۳۸۱)، مقدمه‌ای بر مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام، تهران: نهاد نمایندگی
 مقام معظم رهبری.
 ذکری، محمد جواد، (۱۳۷۷)، ارسطو، قم: مرکز فرهنگی نهاد نمایندگی.
 راش، مایکل، (۱۳۷۷) جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری سمت، تهران.
 روسو، ژان ژاک، (۱۳۶۸)، قرارداد اجتماعی، ترجمه زیرک زاده، تهران: ادیب.
 سجادی، عبدالقیوم، (۱۳۸۲)، مبانی حزب در اندیشه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب.
 عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نی.
 عمید، حسن، (۱۳۶۹)، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر.
 الفراء، محمدبن حسین (قاضی ابویعلی)، (۱۴۰۶ ق)، الاحکام السلطانیه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 فیرحی، داود، (۱۳۷۷)، مفهوم مشارکت سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱.
 کدیور، محسن، (۱۳۷۷) حکومت ولایتی، هفته نامه راه نو، شماره ۱۰.
 کلینی، فروع، (۱۳۶۸)، کافی، تهران: اسلامیه، ج ۱.
 کواکبیان، مصطفی، (۱۳۷۸)، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، ج ۲، تهران: عروج.

- محمدی، بیوک، (۱۳۷۴)، جامعه شناسی سیاسی، نشر پیام نور.
- منصور میراحمدی، (۱۳۸۸)، مردم سالاری دینی، امکان یا امتناع مفهومی مجموعه مقالات دومین همایش مردم سالاری دینی، ج ۱، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، تهران.
- موسسه نشر آثار، (۱۳۷۲)، کلمات قصار (پندها و حکمت‌ها)، تهران: نشر آثار امام.
- میشل، روبرت، (۱۳۷۱)، احزاب سیاسی، ترجمه حسین پویان، تهران: خش.
- و. ت. جونز، (۱۳۷۰)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ترجمه رامین، تهران: امیرکبیر.