

مبانی مشروعیت «حق رأی»

غلامحسن مقیمی

مقدمه

در آستانه ششمین دوره مجلس شورای اسلامی و سال امام خمینی (ره)، فرصتی پیش آمد تا نسبت به انتخابات و رأی مردم، تأملی کوتاه داشته باشیم. در زمینه نقش مردم در قدرت سیاسی، تاکنون آثار زیادی نوشته شده است؛ اما به نظر می‌رسد نسبت به مبانی مشروعیت رأی مردم - با توجه به اندیشه سیاسی اسلامی - کمتر توجه شده است. این نوشته مقدمه‌ای برای فهم جایگاه «حق رأی» در متون سیاسی شیعه می‌باشد. بنابراین، نگارنده، مدعی پاسخ همه جانبه به موضوع فوق نیست؛ بلکه تنها به طرح کلی موضوع پرداخته می‌شود.

از زمان تکوین نخستین جوامع ابتدایی تا دولتهای اسلامی مدرن معاصر، اندیشه سامان بخشی به حیات سیاسی - اجتماعی و تنظیم روابط بین فرمانروایان و فرمانبرداران، از مهمترین دغدغه‌های بشر بوده است. این اندیشه، به تبع میزان دخالت «رأی مردم» در ساختار سیاسی، موجب اشکال متفاوتی از حکومت از قبیل: سلطنتی، اریستوکراسی و جمهوری شده است. اما آنچه برای این پژوهش اهمیت دارد، این است که تاریخ حکومتها، نشانگر این است که دولتها بدون همدلی و حضور فعال مردم، دچار معلولیت سیاسی شده و همواره در درون خود با مشکل بی ثباتی سیاسی مواجه بوده‌اند.

بنابراین، امروزه با توجه به تجربه حکومت‌های گذشته، در زمینه ضرورت حضور و مشارکت سیاسی مردم و حق همگانی در تصمیمات مهم کشور، هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای باقی نمانده است. به عبارت دیگر، امروزه به جای «ضرورت»، بحث از «کیفیت»، چگونگی و میزان حضور مردم در حاکمیت و سرنوشت سیاسی خود است. نکته مهم دیگر، این است که در جامعه اسلامی، چون حضور «مسلمانان» در زندگی سیاسی، همراه با ارزشها و باورهای اسلامی، موضوعیت دارد؛ بنابراین، ضرورت باز خوانی منابع اسلامی در خصوص «حق رأی»، ضرورتی عاجل محسوب می‌شود.

به لحاظ تئوریک و نظری، با ظهور اسلام و تأکید آن بر: عدالت اجتماعی، شوری، مشورت، امر به معروف و نهی از منکر، برابری تمامی اعضای جامعه و ارج نهادن به شخصیت انسان، به طور کلی عامه مردم (اعم از زن و مرد، سفید و سیاه، فقیر و غنی،...) در کانون توجه قرار گرفتند. بدین ترتیب، دین اسلام با اصول و قواعدی که خاستگاه آسمانی داشت، وارد عرصه زندگی سیاسی بشر شد و همواره حضور رضایت‌آمیز مردم را در صحنه عمل سیاسی طلب می‌نموده است. اگر چه فرهنگ مشارکتی اسلامی در تاریخ گذشته مسلمانان، به واسطه عده قلیل مسلمانان آزادی‌خواه نهادینه نشد؛ ولی در سالهای اخیر به دلیل آگاهی‌های سیاسی مردم که شرط اول حکومت جمهوری می‌باشد، تأثیر معجزه آسای خود را در حکومت جمهوری اسلامی ایران بر جای گذاشت.

در واقع، مهمترین ابتکار امام خمینی (ره) در زمینه حکومت اسلامی، توجه به «حق رأی مردم» بوده است. اینکه در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، مردم محق هستند یا مکلف، در بین اندیشمندان بحثهای زیادی مطرح شده است؛ ولی به نظر می‌رسد که در اندیشه امام، مردم هم مکلف هستند و هم محق، و این حق نیز علاوه بر ریشه و مبنای دینی، با قانون طبیعی نیز سازگار است. «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشند»^(۱) بنابراین، از لحن کلام امام چنین استنباط می‌شود که رأی مردم مسلمان به ما هو مسلمان نافذ و مشروعیت دارد.

ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طوری رأی داد، ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، 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.^(۲)

اما باید توجه داشت که مراد حضرت امام از «حق تعیین سرنوشت» حضور فعال مردم در حصار «اعتقادات اکثریت مردم» است. بنابراین، در اندیشه وی، «حق و تکلیف» به نوعی درهم تنیده شده‌اند. به بیان دیگر، در اصطلاح «جمهوری اسلامی»، واژه «جمهوری» بیانگر حق و حقوق برای شهروندان حکومت است، ولی واژه «اسلامی» مشعر به تکلیف و عمل به وظیفه شرعی است، یعنی «رأی مردم» و رفتار سیاسی شهروند جمهوری اسلامی بین «جبر و اختیار» قرار می‌گیرد.^(۳) با این تفسیر، حاکمیت سیاسی در اسلام همچون شمشیر ذوالفقار، است. که یک روی آن، ناظر به «حق الناس» و روی دیگر آن، ناظر به «حق الله» است، چرا که حضرت جز برای حق الناس و حق الله شمشیر نمی‌زد. بنابراین، رفتار و حرکت‌های سیاسی در اندیشه اسلامی؛ همانند: دین و دنیا، ماده و معنا، جسم و روح، جبر و اختیار و... دو وجهی است. شاید مهمترین دلیل بر این دوگانگی، تفسیر و تلقی ویژه‌ای باشد که اسلام نسبت به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دارد. در منابع اسلامی، انسان موجودی چند بعدی است. بنابراین، هدف و سعادت انسانی هم، آمیخته از ابعاد وجودی بشر خواهد بود. در اسلام از یک طرف، از انسان خواسته شده است برای دنیا چنان تلاش کند که گویی همیشه در روی زمین می‌خواهد زندگی کند و از طرفی، دستور می‌دهد، برای آخرت چنان کوشش کن که فردا خواهی مُرد، از تضارب این دو، رفتار سیاسی - اجتماعی انسان مسلمان شکل می‌گیرد و «رأی مردم» که یک رفتار و کنش سیاسی معطوف به اجتماع است نیز، در همین چارچوب قابل تفسیر است. در هر صورت، در نظام سیاسی اسلامی که احکام و قوانین الهی، حاکم می‌باشد، مهمترین مبنایی که «رأی مردم» را توسعه و تحدید می‌کند، احکام شرعی است. این نوشته در پی استخراج اصول و قواعد مشروعیت رأی مردم در متون اسلامی است در واقع، سؤال اصلی این نوشته این است که آیا در معارف اسلامی بین اراده و خواست مردم با اراده و مشیت خداوند پارادوکس وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال، ما تنها به مبانی‌ای که امکان طرح این بحث را دارند اشاره، و تفصیل بحث را به صاحبان قلم و اندیشه واگذار می‌کنیم.

با توجه به این مقدمات، می‌توان پرسید که اصولاً مبانی حق رأی مردم چیست؟ خاستگاه آن کجاست؟ ریشه‌های تاریخی آن در تاریخ اسلام، به چه دوران برمی‌گردد؟ علمای اسلامی از آن چه برداشتی دارند؟ آیا در متون اسلامی می‌توان ریشه‌های حکومت مردم سالاری را جست و جو کرد؟ اساساً آیا مردم صاحب «حق» هست یا صرفاً «تکلیف» دارند؟ آیا در اندیشه اسلامی می‌توان برای «رأی مردم» مبانی فرض نمود؟ یا اینکه در حقیقت، حق رأی مردم در دولتهای اسلامی تابعی از شرایط و الزامات زمانی و مکانی است؟

در این نوشته تلاش شده است تا به برخی از سؤالات فوق، پاسخ مبانی داده شود بنابراین تفصیل هر کدام را به فرصت دیگری موکول می‌کنیم.

مفهوم حق

سخن را از حق آغاز می‌کنیم. بدیهی است که تا انسان واجد حقوق نباشد، بحث از «رأی مردم» و «انتخابات» بی‌معناست؛ چراکه این حقوق سیاسی مردم است که مبنای بهره‌وری و مشارکت آنها در عرصه‌های مختلف تصمیم‌گیری سیاسی قرار می‌گیرد. ولی قبل از همه مهمترین سؤال این است که در اندیشه الهی منشاء حق چیست؟ و مفهوم آن چه می‌باشد؟

لغت «حق» در قرآن ۲۴۷ مرتبه به کار رفته است؛ در ۲۲۷ مورد به صورت «الحق»، هفده مورد به صورت «حقاً» و سه مورد بشکل «حقّه». این واژه دارای معانی فراوانی است؛ اما در یک جمع‌بندی کلی با توجه به منابع حدیثی، می‌توان گفت که؛ واژه حق در برابر باطل قرار دارد و معنای آن «امر ثابت و صحیح» است^(۴) بنابراین، یک نحو «ثبوت» در آن ملحوظ است، خواه ثبوت تکوینی و حقیقی باشد و خواه ثبوت قراردادی و اعتباری. مراد از تکوینی، حقوق فطری و برآمده از سرشت انسان است و مراد از اعتباری بودن، این است که ما به ازای عینی و خارجی ندارد و تنها در ارتباط با افعال اختیاری انسانها مطرح می‌شود. انسانهای آزاد و صاحب اختیار، برخی افعال را باید انجام و برخی را نایستی انجام دهند و بر اساس همین بایدها و نبایدهاست که، مفاهیم «حق» و

«تکلیف» زاده می‌شود.^(۵) در زمینه تعریف «حق»، تعاریف فراوان وجود دارد؛ ولی در یک جمع بندی کلی شاید بتوان گفت که حق عبارت از: «امری است حقیقی یا اعتباری که برای کسی (لَه) و بر دیگری (عَلَيْهِ) می‌باشد.

حال صاحب حق گاهی یک نفر است، مثل حق معلّم بر متعلّم و گاهی چندین نفر هستند، مثل حق مردم در برابر منابع طبیعی نفتی و یا دولت. اما گاهی «ذی حق» یا «مکلف» فرد حقیقی نیست؛ بلکه «شخص حقوقی» است، مثل حقوق متقابل «ملت» و «دولت»، به گونه‌ای که اگر افراد کابینه دولت عوض شوند، این حقوق ثابت خواهد بود. نکته دیگر اینکه با توجه به تعریف فوق، مفهوم حق «اضافی» است، همانند مفهوم «علم» و «قدرت»؛ یعنی همیشه به چیزی تعلق می‌گیرد و تا «متعلّق» آن نباشد، عملاً محقق نمی‌شود.^(۶) نکته مهم دیگری که بی‌ارتباط با بحث این نوشته نیست، مسأله «حق» در برابر «تکلیف» است. در اندیشه اسلامی، این دو مفهوم دوروی یک سکه هستند؛ یعنی در رفتارهای اجتماعی انسانها، هر جا حقی جعل و یا حقی تصور شود، حتماً تکلیفی نیز فرض شده است؛ چرا که «حق»، امری نسبی و اضافی است. مثلاً اگر ملت نسبت به دولت حقی دارد، به طور حتم ملت در برابر دولت تکلیف هم دارد و بر عکس: اما باید توجه داشت که تکلیف ماهیتاً الزامی است؛ ولی حق اکثراً اختیاری و تنها گاهی الزامی است. درباره متقابل بودن حق و تکلیف، حضرت علی (ع) در «صفین» طی خطبه‌ای نسبتاً طولانی می‌فرماید:

«فجعلها تنكافاً فی وجوهها، و یوجب بعضُها بعضاً ولا یستوجب بعضها الا

ببعض»^(۷)؛ خداوند حقوق را متقابل و همسان ساخت که هر یک، دیگری را

بدنبال دارد؛ اینها یک طرفه واجب نمی‌گردند.»

حضرت در ادامه همین خطبه، به بزرگترین این حقوق به عنوان مهمترین دلیل انتظام

امور و ثبات سیاسی اشاره می‌کنند:

«واعظّم ما افترض (سبحانه) من تلك الحقوق حقّ الوالی علی الرعیّه، و حق

الرعیّه علی الوالی، و فریضه فرضها الله (سبحانه) لكلّ علی كلّ، فجعلها نظاماً

لألئتهم و عزّاً لدينهم، فلیست تصلح الرعیّه الا بصلاح الولاة، و لاتصلح الولاة الا

باستقامه الرعيه... و طمع في بقاء الدولة.»

بزرگترین حقی که خدای سبحان از این حقوق واجب ساخته؛ حق زمامدار بر ملت و حق ملت بر زمامدار است و این حقوق، چیزی است که خداوند متقابلاً بر هر یک مقرر نموده و آن را مایه انتظام امور سیاسی و عزت و آبروی دین قرار داد. از این رو ملت صلاح نپذیرد مگر با صلاح دولتمردان و دولت صلاح نپذیرد جز با راستکاری و خواست ملتها. «حضرت در ادامه می فرماید؛ هرگاه ملت حق زمامدار را ادا نماید و زمامدار نیز حق ملت را رعایت کند، موجب بقای دولت و ثبات سیاسی خواهد شد.»^(۸)

بنابر این، در اسلام، حکومت، و حکام تحمیلی نیستند؛ بلکه منتخب مردم هستند. امام علی (ع) در یکی از بیانات خود درباره وصف مخالفین اسلام و منافقین این چنین اشاره می کند: «... و جعلوهم حکاماً علی رقاب الناس فاکلوا بهم الدنیا»؛ «... و حکومتشان را بر مردم تحمیل کردند و به وسیله آن به دنیا خواری پرداختند»^(۹)

از لحن کلام حضرت می توان فهمید؛ در صورتی که حکام و نمایندگان مردم با انتخاب و رضایت مردم برگزیده نشوند، به طغیان و استثمار و استعمار پرداخته و حکومت را همانند غنیمت و ابزاری برای هوسهای دنیا خوراک و قدرت طلبی خود قرار می دهند؛ چراکه عامه مردم نه قدرت سؤال از اعمال زمامداران خود را دارند و نه جرأت آن را و لذا حضرت در ادامه می فرماید: «انما الناس مع الملوک»؛ چراکه عموماً، مردم جانب زمامداران را می گیرند. یک نتیجه مهم دیگری که می توان از این عبارت حضرت گرفت، این است که مسلمانان همواره باید دنبال مکانیسمی برای کنترل و پاسخگو بودن حکومت کنندگان باشند و الا چون زمامداران، قدرت سیاسی و اقتصادی را در اختیار دارند، همواره در معرض سوء استفاده از آن هستند و لذا براحتی، سرنوشت و مصالح ملی را بازبچه امیال خود قرار می دهند. به نظر می رسد که بهترین مکانیسم برای نظارت و کنترل کنش دولتیان، نهادهای حزبی باشند. نهادهای که با برنامه هایی شفاف و روشن و به دور از غوغا سالاری، در پی کپسوله نمودن خواستها و حمایتهای مردم باشند و همانند یک حلقه واسط، قدرت اجتماعی را با قدرت سیاسی مرتبط نمایند.

در هر صورت، یکی از نکاتی که در فهم مفهوم حق در اندیشه اسلامی کمک مؤثری می‌کند؛ مسأله «معیار حق» است. سؤال این است که معیار حق چیست؟ اگر فرد مسلمان باید تابع حق باشد، چه معیار و ملاکی وجود دارد تا بتوان به وسیله آن، از حق تبعیت نمود؟ آیا معیار حق با اکثریت مردم است؟ آیا معیار حق، رأی شخصیت‌ها و نخبگان جامعه است؟ آیا معیار حق، سیره پدران و اجداد می‌باشد؟ بدون اینکه وارد جزئیات پاسخ مسأله فوق بشویم، به طور کلی می‌توان گفت که معیار حق دو چیز^(۱۰) است؛ نخست عقل، یعنی پیامبر درونی‌ای که خداوند به انسانها عطا نموده تا به وسیله آن، بیندیشند و با روشنایی آن به سوی حق هدایت شوند. قرآن برای کشف اینکه حا کمیت دینی و سیاسی حضرت محمد(ص) حق است، با معیار قرار دادن عقل مردم، اصرار دارد که مردم عقل خود را به کارگیرند تا در انتخاب رهبران خود دچار اشتباه نشوند:

«قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فرادی ثم تتفکروا ما بصاحبکم من جنة ان هو الا نذیر لکم بگو تنها شما را به یک چیز اندرز می‌دهم و آن اینکه دو نفر دو نفر، یا تک تک برای خدا قیام کنید. سپس فکر خود را به کارگیرید، این دوست و همنشین شما «محمد(ص)» هیچ‌گونه جنون ندارد، او فقط بیم دهنده شما است.»^(۱۱)

و نیز در آیه دیگری نسبت به کسانی که در مورد حقانیت خدا شک کردند، آنها را به عقل، به عنوان معیار حق، ارجاع می‌دهد:

«اولم يتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السموات والارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمی آیا در پیش نفوس خود تفکر نکردند که خدا، آسمانها و زمین و هر چه در بین آنهاست؛ همه را جز به حق و به حد معین نیافریده است»^(۱۲)

نکته‌ای که قابل توجه است، این است که خطاب در هر دو آیه به عامه مردم است. بنابراین عقل به ما هو عقل به عنوان معیار و ملاک تشخیص حق، موضوعیت دارد. دوّمین معیار حق که در واقع مکمل معیار اول است، وحی است؛ چرا که خدایی که «عقل» انسان را خلق و آن را معیار قرار داد، «وحی» را نیز نازل و آن را ملاک حق قرار داد. بنابر این، هیچ‌گونه تعارض و پارادوکس بین این دو وجود ندارد.

«الحق من ربکم فلا تکوننّ من الممترین حق همان است که از طرف خدا به سوی تو آمد، هیچ شبهه به دل راه مده.»^(۱۳)

و یا حضرت علی (ع) درباره معیار بودن «وحی» و «سیره» پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «و خلفّ فینا رایة الحقّ؛ و محمّد (ص) پرچم حقّ را در میان ما به یادگار گذاشت.»^(۱۴)

مبانی مشروعیت حقّ رأی

از مجموع مباحث گذشته، می توان مبانی مشروعیت «حق رأی» و حقوق سیاسی مردم در سرنوشت سیاسی شان را به دو قسم کلی عقلی و نقلی تقسیم کرد. اما ما برای بررسی دقیقتر، آن را به سه قسم، کلامی، فقهی - اصولی و عقلی تقسیم می کنیم.

الف) مبانی کلامی

مبانی کلامی، بخشی از معارف اسلامی است که پیرامون توحید، هستی، انسان و ماهیت دین، گفت و گو می کند و از پایگاه خرد و بعضاً نقل، به دفاع از اصول دین می پردازد.

اهداف و قلمرو دخالت دین در زندگی بشر، جایگاه و میزان نقش عقل در پذیرش دین، داوری نسبت به دین و سرنوشت خود در حیات فردی و اجتماعی؛ از جمله موضوعات مهمی هستند که تأثیر جدی بر فرهنگ سیاسی، مشارکت سیاسی و میزان مشروعیت رأی مردم در عرصه های مختلف تصمیم گیری دارد.

شاخصهای فوق با مفروضات کلامی تا اندازه ای در منابع شیعه قابل ردیابی هستند که در این قسمت، به برخی از مبانی کلامی حقوق سیاسی مردم اشاره می کنیم.

۱- توحید و خلافت انسان

چه رابطه ای میان توحید و حکومت های مردم سالار وجود دارد؟ آیا حکومت دموکراسی با اصل توحید تناقض دارد؟ آیا حاکمیت خدا با حاکمیت انسان در تعارض است؟ آیا «حق الله» با «حق الناس» قابل جمع است؟

سؤالات فوق و دیگر سؤالات، تا حدی محل نزاع را روشن می کنند. واقعیت این است که اندیشمندان اسلامی به این سؤالات، پاسخهای بسیار متنوع و بعضاً متضادی

داده‌اند که از حوصله این نوشته خارج است؛ اما همگی در یک نکته با هم اتفاق دارند و آن اینکه، «حاکمیت مطلق بشر» بر سرنوشت خود در فلسفه سیاسی اسلام جایی ندارد؛ چون انسان خدا نیست؛ بلکه خلیفه خدا است.^(۱۵) به عبارت دیگر، در اسلام، حاکمیت از آن خداست، با وجود این، خلافت الهی انسان در روی زمین، زمینه را برای حکومت دموکراسی و یا به قول ابوالعلائی مودودی (متفکر مسلمان پاکستانی) «تئودمکراسی» و یا به قول امام خمینی (ره)، «جمهوری اسلامی» فراهم می‌کنند.

بنابراین، مسلمانان قبل از تشکیل حکومت، دارای پیش فرض هست؛ اما آیا این پیش فرض با خلافت انسان در تعارض است؟ طبیعی است که به فرموده حضرت علی (ع) در پاسخ به خوارج در خصوص شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»^(۱۶)؛ حاکمیت خدا توسط انسانها اعمال می‌شود. بنابراین، خدایی که ادعای حاکمیت مطلق نموده است، «حق حکومت» را به بندگان خود واگذار نموده است، البته با شرط اینکه قوانین الهی (وحی) که برای سعادت بشر و مطابق با فطرت انسان است، رعایت شود.^(۱۷)

لذا خلیفه الهی انسان، بستر مناسبی جهت لیبرالیزه نمودن حاکمیت سیاسی نیست؛ ولی از طرف دیگر، دستاویز مناسبی هم برای سلب حقوق خدا دادی مردم به نحوی که مردم تنها حامیان بی چون و چرای زمامداران تلقی شوند، نیست. درست است که خداوند حمایت و اطاعت از حاکمیت عادل را خواسته است؛ اما نظارت و درخواست را نیز طلب نموده است. بنابراین، حاکمیت سیاسی اسلامی با حمایتها و درخواستها توأم شده است؛ یعنی همچنان که مردم مکلف به حمایت از نظام سیاسی هستند متقابلاً حقوقی هم دارند.

بنابراین، به خلاف دموکراسی‌های غربی که بر اساس انسان محوری (اومانیزم) و حذف خدا شکل گرفته است، در حکومت اسلامی که بر پایه خدا محوری استوار گشته، انسان حذف نشده است تا تئوکراسی محض شود؛ بلکه در اندیشه توحیدی اسلام، انسان مقام خلیفه الله را داراست. خداوند این مقام و شایستگی را پس از تعلیم اسماء و اعطاء عقل و کفایت عملی‌اش برای استخلاف، به وی اعطاء نموده است.

بنابراین، «دموکراسی مکتبی» در جهان بینی اسلامی بر محور انسان بنا شده است و

اسلام منشاء تحولات و توسعه را خود انسان می‌داند.^(۱۸)

ولذا در جهان بینی اسلامی، فلسفه آفرینش بشر این است که انسانها با راهنمایی عقل فطری خویش و نیز با راهنمایی عقل مرسل و کتاب منزل، راه سعادت خویش را بشناسند و آن را اختیار کنند. یعنی هدف خلفت انسان، هدایت اختیاری انسانها به همراه آزمایش اوست، نه هدایت اجباری؛ و الا خداوند قادر، این توانایی را داشت که همه مردم را اجباراً هدایت کند. تنها به همین دلیل است که هیچ پیامبری و امام معصومی (ع) به زور و برخلاف میل امت خویش، حکومت تشکیل نداده است^(۱۹) حتی آنجا که مردم راضی بوده‌اند، تنها با اسرار زیاد مردم، حکومت را می‌پذیرفتند.

۲- اصل اکملیت و جامعیت دین

قدر مسلم این است که همه اندیشمندان مسلمان به نحو کلی معتقدند که اسلام، هم دین خاتم است و هم کامل. به عبارت دیگر، آنها بحث کبروی ندارند؛ اما به لحاظ صغروی و مصداقی بحث نموده‌اند که قلمرو و مرز دین تا کجاست؟ آیا سیاست، امامت، رهبری مردم و حقوق سیاسی مردم را هم شامل می‌شود؟ آیا حکومت و حق رأی مردم در قلمرو مباحات هستند یا در قلمرو واجبات و محرمات؟ آیا اسلام دین حداقل است یا حداکثری؟ اگر اسلام دین جامع است، نسبت به موضوعات مستحده چگونه برخورد می‌کند؟

سؤالات فوق در واقع کلیدی‌ترین سؤالات کلامی هستند که به نوعی مرتبط با بحث ما می‌شوند. نکته لطیف و بسیار مهم عبارت از: تعیین جایگاه خرد انسانی و نقش آن در فهم شریعت. خصوصاً در مواردی که نص صریح وجود ندارد و شارع مقدس به بیان کلیات اکتفاء نموده است. از دیدگاه علمای اصولی که به نوعی مسأله اجتهاد و اصول فقه را در کشف احکام دخالت می‌دهند عقل و خرد انسان جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. در چنین دیدگاهی، عقل بشری، در حوزه‌هایی که دین دخالت مستقیم نکرده است و به ذکر کلیات (عام و مطلق و...) اکتفاء نموده است، آزاد گذاشته شده است؛ از جمله مواردی که دین نسبت به آن ساکت است، شکل حکومت اسلامی است، که به تبع شرایط زمانی و مکانی، متفاوت است. با توجه به این دیدگاه، قلمرو دین با مشارکت سیاسی و حقوق

سیاسی مردم سازگار است؛ ولی با توجه به دیدگاه، دین حداکثری، بین دین با حق رأی مردم سازگاری وجود ندارد؛ چراکه به اعتقاد آنها، دین اسلام متکفل پاسخگویی به همه نیازهای فردی و جمعی است، به نحوی که برای تمامی احتیاجات بشری برنامه دارد. در هر صورت، هنر فقهای اصولی این است که هوشیارانه کلیات اسلامی را بر جزئیات متغیر تطبیق می دهند. از سوی دیگر، به اعتقاد شهید محمد باقر صدر خداوند برای رشد عقلانی انسانها، منطقه آزادی را (منطقة الفراغ) قرار داده است تا خرد مسلمان در برابر شرایط متغیر و زودگذر، انعطاف لازم را داشته باشد.

با این تعبیر، به نظر می رسد که سیاست، اقتصاد، شکل اداره حکومت و... جایگاهی مقدم بر دین داشته باشند و لذاست که اسلام اکثر قواعد و صیغه های بیع را، به همان شکل که در بین مردم متداول بوده، امضاء کرد و فقط در مواردی اندک، که عقل بشر قادر به کشف آنها نبود و یا آزمون بشر در آن موارد موجب خطرهای بسیار هولناکی می شد احکام تأسیسی آورده است. بنابراین، اسلام دین جامع است و از هیچ مسأله ای حتی حق رأی مردم فروگذار نکرده است؛ منتها مشکل کشف این حقوق، به واسطه اجتهاد است و لذاست که امام خمینی (ره) می گوید: «در اسلام دموکراسی مندرج است.»^(۲۰)

۳- قاعده لطف.

بر اساس این قاعده، هر آنچه که انسان را از معصیت دور داشته و به اطاعت نزدیک نماید، انجامش بر خداوند لازم و واجب است. قاعده لطف از سوی اکثریت متکلمان معروف عدلیه و طرفداران حسن و قبح عقلی مورد پذیرش قرار گرفته است و به روشنی بیان می دارد که خداوند، آنچه از احکام و مقررات که برای بشر در جهت زندگی فردی و اجتماعی لازم بوده است را بیان داشته است.

از این رو باید مسائلی چون نحوه اداره حکومت، حقوق سیاسی مردم و دهها مسأله ضروری و جاری را از قاعده لطف استخراج نمود. اما چگونه؟ این بحث نیز به بحث اجتهاد مرتبط می شود که در بالا ذکر آن گذشت. در هر صورت، از منظر کلامی، اسلام نسبت به موضوعات مستحدثه همانند انتخابات حکم فقهی دارد؛ اما اینکه آیا آن را نفی می کند یا اثبات؛ در بخش بعدی با تفصیل بیشتری بحث خواهیم کرد.

(ب) مبانی فقهی - اصولی

به نظر می‌رسد که بنیادی‌ترین مبحث قابل طرح درباره حقوق سیاسی مردم، در اصول و قواعد فقهی - اصولی نهفته باشد. مبانی فقهی که به نوعی افعال آدمیان را مورد توجه قرار می‌دهند، ناظر به بایدها و نبایدهاست. اکنون سؤال این است که چه رابطه‌ای میان فقه، اصول فقه و حق رأی مردم وجود دارد؟ آیا فقه برای مردم حقوق سیاسی قایل است؟ در این بخش، فهرست وار به برخی از اصول و مبانی فقهی - اصولی حقوقی سیاسی مردم اشاره نموده و توضیح مفصل آن را به فرصت دیگری موکول می‌کنیم.

۱- شورا

شورا به معنای اظهار نظر خواستن از دیگران و دخالت دادن آنها نسبت به یک امر و پرهیز از تک روی و استبداد رأی می‌باشد؛ چراکه عقلها متفاوت و فهمها گوناگون بوده و تجربیات فردی و اجتماعی افراد همسان نیست. بنابر این، ضرورت و حکمت مشاوره ناشی از ماهیت خاص زندگی بشری است؛ یعنی چون انسان موجودی مدنی الطبع می‌باشد، زندگی جمعی را ترجیح داده و برای حل و فصل مطلوب امور عمومی خود، سعی می‌کند از عقل جمعی و تجربیات دیگران بهره‌برد. و دین اسلام چون واقعگرا و مطابق با فطرت بشری است، به قضاوت‌های درست عقلانی و مستقلات عقلیه ارج نهاده است و لذا در شیوه اداره امور جمعی و نحوه اجرای احکام شرعی، به اصل شورا تکیه کرده و مسلمانان را از عدم مشورت، استبداد رأی و تک روی، نهی نموده است.^(۲۱) «من استبد برأیه هلك، و من شاور الرجال شاركها فی عقولها؛^(۲۲) هرکسی استبداد رای داشته باشد، هلاک می‌شود و هرکس شورایی عمل کند، در عقلهای مردم شریک شده است.» بنابر این، در زندگی جمعی هر مقدار با عقلهای مردم بیشتر مشورت شود و آرای آنها را بیشتر مورد توجه قرار دهیم، مطلوبیت دارد، هم به لحاظ اینکه به حق نزدیکتر است و هم به دلیل اینکه ضمانت اجرایی آن محکمتر است؛ چون عامه مردم احساس می‌کنند که الزام عملی نسبت به تصمیم‌گیری‌های عمومی همان خواست و پیشنهاد خودشان بوده است. بنابراین، چالش بین اراده عمومی و اراده سیاسی، به حداقل ممکن تنزل نمود، و ثبات سیاسی به حداکثر ممکن، صعود می‌یابد.

در نتیجه، اگر حکمت و فلسفه اصل شورا، شریک شدن با عقل دیگران باشد، آنگاه می‌توان اصل شورا را به عنوان یکی از مبانی مشروعیت «عقل جمعی»، «رای مردم» و یا انتخاب در زندگی سیاسی-اجتماعی فرض نمود.

نکته حائز اهمیت در بحث شورا این است که در اندیشه و معارف اسلامی هرگز شورا در مقابل و یا موازات شریعت نیست؛ بلکه همکاری با مسلمین بویژه با نخبگان جامعه در راستای اجرای شریعت و تأمین حقوق سیاسی مردم است. بنابر این مشورت، به مفهوم رای‌گیری از مردم درباره ردّ یا قبول «وحی» و اصول و فروع دین و یا تغییر دین نمی‌باشد.^(۲۳)

در نتیجه، شوری به مفهوم، رای‌گیری و مشورت با مردم، به معنای تشریح در برابر شریعت نیست؛ بلکه به مفهوم کشف بهترین شیوه عقلانی در راستای اجرای شریعت است.

البته مشورت به لحاظ هدف و غایت؛ گاهی طریقیّت دارد و گاهی موضوعیت می‌یابد. گاهی هدف از مشورت، دستیابی به واقعیت در اندیشه و عمل است که به آن، مشورت طریقی می‌گویند. اما گاهی مشورت به معنای رعایت حقوق مشورت‌شوندگان و احترام به آنهاست؛ اینجا مشورت موضوعیت دارد. لازمه مشورت موضوعی، پذیرش «ذی حق بودن» مشورت‌شوندگان است.^(۲۴) در واقع، مواردی که ائمه معصومین (ع) به مشورت با مردم می‌پرداختند، احترام به حقوق شهروندان مسلمان بوده است، و لذا است که علی‌رغم اینکه نظر معصوم (ع) غیر از رای مردم بوده است؛ ولی به رای مردم عمل می‌کردند؛ چون مشورت در آنجا طریقیّت نداشت؛ بلکه موضوعیت داشته است. اما این دو (طریقی و موضوعی) در مواردی نیز جمع می‌شوند؛ چون هر دو، مورد تأیید شارع می‌باشند. مشورت طریقی (مکانیزم عقلی خصوصاً در زمان فقدان معصوم (ع)، جهت رسیدن به حقیقت) موضوعیت دارد و لذا در سیستم حکومتی جمهوری اسلامی که مبتنی بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) می‌باشد، در مجلس شورای اسلامی و مجلس خبرگان، رأی اکثریت به عنوان مهمترین مکانیزم کشف حقیقت، مشروعیت دارد.

با این فرض، منتخب مستقیم یا با واسطه مردم، نسبت به دیگر افراد رجحان دارد؛

یعنی مشروعیت فرد منتخب نه مبتنی بر افضلیت؛ بلکه مبتنی بر منتخب بودن است. به عبارت دقیقتر؛ فرد منتخب، خود، افضل و اصلح تلقی می‌شود؛ چراکه اصل شرعی مشورت، طریقی عقلانی جهت کشف فرد اصلح می‌باشد^(۲۵) و لذا مقام معظم رهبری برای انتخاب مقام رهبری انقلاب توسط شورای خبرگان رهبری، می‌نویسد:

«و هناک طریق عقلایی لتعیین مصداقه مبین فی دستورالجمهوریة الاسلامیة؛

برای تعیین مصداق رهبری از بین فقها یک طریق عقلایی وجود دارد که همان رای

اکثریت شورای خبرگان رهبری است که در جمهوری اسلامی عمل می‌شود.^(۲۶)

و لذا امام خمینی درباره موضوعیت داشتن طریق رای اکثریت می‌فرماید: «پس از رای مجلس و انفاذ شورای نگهبان، هیچ مقامی حق ردّ آن را ندارد و دولت در اجرای آن باید بدون هیچ ملاحظه‌ای اقدام کند».^(۲۷)

۲- اصل اجماع و اصل اکثریت عند الدوران

اجماع در فقه شیعه مستقلاً حجیت ندارد؛ بلکه تنها در صورتی که کاشف از رأی معصوم (ع) باشد، حجیت پیدا خواهد کرد. به تعبیر اصولیین، اجماع طریقت دارد نه موضوعیت، برخلاف فقه اهل سنت که اجماع مستقلاً موضوعیت دارد و کاشف از حکم است.

اما سؤال این است که آیا اجماع مسلمین (به معنای لغوی) و قضاوت جمعی مسلمانان، حجیت دارد؟ بدون شک داوری جمعی مردم در عرض شریعت، حجیت ندارد، خصوصاً اینکه در بحث اجماع، اجماع علما و فقها مطرح است نه آرای عمومی. بنابر این، اجماع در اصطلاح اصولی، به تنهایی نمی‌تواند معنای مشروعیت «رأی مردم» قرار بگیرد؛ ولی اگر اصل اجماع به معنای لغوی را در کنار شورا و دیگر اصولی که ناظر به اجرای احکام الهی است، قرار دهیم، آنگاه نه تنها منافاتی با مسلمات اسلامی ندارد؛ بلکه مشروعیت شرعی نیز می‌باید.

بنابر این، نوع نگاه ما از اجماع در اینجا اهمیت زیادی دارد. اگر به معنای اصطلاح اصولی آن توجه کنیم، آرای عمومی نمی‌تواند مبنای مشروعیت باشد؛ چون موجب تشریح در برابر شریعت است، ولی اگر معنای لغوی آن فرض شود، در کنار «اوفوا

بالعقود» و اصل «دوران بین اقل و اکثر» قرار گرفته و حجیت می یابد، یعنی اگر در قلمرو مباحات به آرای عمومی مراجعه شد و مردم نیز رأی دادند، به واسطه «اوفوا بالعقود»، تأثیر عملی دارد و آن، واجب الاتباع بودن آن است. بنابراین نمی شود رأی آنها را نادیده گرفت. اما در خصوص ترجیح اکثر، عندالدوران بین اقل و اکثر، می توان ادعا کرد که بین علمای اصولی شیعه اجماع است و لذا محقق نائینی در برخورد با موضوعات مستحدثه در زمان مشروطیت، معتقد بود که اگر مسأله ای بین اقل و اکثر دایر شد، اخذ به اکثر عقلاً ترجیح دارد. آنچه که مهم است، برداشت سیاسی محقق نائینی از این قاعده اصولی و عقلایی است. به نظر وی:

«در مشکلات و اختلافات سیاسی - اجتماعی، باید به مرجحات دینی و عقلی

رجوع نمود و نیز پیروی اکثریت عقلاً در عرفیات مانند اجماع است که همان

اکثریت است در شرعیات»، (۲۸)

بنابراین، وی مشروعیت رأی اکثریت را از مقبوله عمر ابن حنظله و قاعده اقل و اکثر

استنباط می کند. به نظر نائینی، اخذ به آرای اکثریت:

«اخذ به ترجیحاتست عندالتعارض، و اکثریت عندالدوران، اقوای مرجحات

نوعیه. و اخذ طرف اکثر عقلاً، ارجع از اخذ به شاذ است و عموم تعلیل وارد در

مقبوله عمر ابن حنظله هم مشعر به آن است.» (۲۹)

۳- اصل اباحه:

سؤمین مبنايي که برای مشروعیت رأی گیری می توان یافت، شاید اصل اباحه باشد. خصوصاً اگر این اصل را با وفای به عهد تلفیق کنیم. بدین صورت که در قلمرو مباحات، و بر اساس قرار داد اجتماعی (افوا بالعقود، البته اگر شامل قرار دادهای سیاسی هم باشد)، می توان برای ایجاد وفاق ملی و ایجاد ثبات سیاسی، سیستم مدیریت کشور را مشروط به اخذ آرا و کسب اکثریت آن کرد، در این صورت، رأی گیری و نظر خواهی از مردم کاملاً مشروع و حتی به اقتضای «اوفوا بالعقود» پس از رأی گیری، واجب الاتباع نیز خواهد شد. (۳۰)

بنابراین، در قلمرو مباحات و منطقه الفراغ، رجوع به آرای عمومی، از مسلمات دینی

است و ملازمتی با سکولاریسم ندارد. در هر صورت علمای شیعه اجماع دارند که:
 هر عملی که حرام بودن آن ثابت نشده باشد، حکم آن اباحه است و انسان مجاز
 به انجام آن است. برخی از علما، اباحه را از راه عقلی گرفته و قائل به اباحه عقلیه
 شده‌اند و برخی نیز از راه شرع و در نتیجه، هر دو دسته بر حکم اباحه اتفاق
 دارند.^(۳۱)

عبارت فوق (اگر عملی حرام بودن آن ثابت نشده باشد) بیانگر نهایت اختیار انسان در
 فقه است، طبیعی است که اگر موارد حُسن «فعل رای اکثریت» و «انتخابات» برای هر فقیه
 اصولی تشریح شود، آن را از موارد اظهر اصل اباحه خواهد شمرد. شاید بتوان ادعا نمود
 که در مشارکت سیاسی مردم و رای مردم به هیچ وجه قبیحی وجود نداشته باشد. کلام
 شیخ طوسی در این باره با اینکه ایشان اباحه را از طریق شرع ثابت می‌کند بسیار جالب
 است: «هرگاه بتوانیم ثابت کنیم در فعلی، هیچ یک از وجوه قبیح نیست، می‌توانیم ثابت
 کنیم که آن فعل دارای حُسن است».^(۳۲)

۴- امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مهمترین تعالیم اجتماعی اسلام، دو فرضیه امر به معروف و نهی از منکر
 است. آیات و روایاتی که در این زمینه وجود دارد، به گونه‌ای است که عموم مردم
 مسلمان را مورد خطاب قرار می‌دهد. این دو فرضیه ضمن اینکه دال بر مسؤولیت
 اجتماعی - سیاسی مسلمانان است، بر حقوق عمومی مردم در جامعه سیاسی نیز دلالت
 می‌کند، به نحوی که اگر درست محقق شود، موجبات ثبات سیاسی حکومت را فراهم
 می‌آورد:

«ان الامر به معروف والنهی عن المنکر سبیل الانبیاء و منهاج الصالحاء و فریضة
 عظيمة 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. فریضة بزرگی است که سایر
 فرایض و واجبات به وسیله آن بر پا می‌شود... مظالم برطرف شده و زمین آباد
 می‌شود... و پایه حکومت را تثبیت و استوار می‌سازد».^(۳۳)

واقعیت مطلب این است که اگر مردم در جامعه سیاسی اسلامی حق تصرف و دخالت

در مقدرات سیاسی خود را نمی‌داشتند، هرگز مکلف به چنین وظیفه خطیری (نظارت همگان نسبت به هم) نمی‌شدند. بنابر این، می‌توان نتیجه گرفت که در فریضه امر به معروف و نهی از منکر، حق و تکلیف ملازم هم هستند؛ یعنی مردم به واسطه «امر به معروف و نهی از منکر» مکلفند تا از حق مشارکت سیاسی در امور عمومی خود، دفاع کنند. درباره تلازم حق و تکلیف، حضرت علی (ع) کلام بسیار بلندی را اداء نموده‌اند که ذکر آن بی‌مناسبت نیست:

«واعظم ما افتراض سبحانه من تلک الحقوق، حق الوالی علی الرعیه و حق الرعیه علی الوالی، فریضه فرضها الله سبحانه لکل احد؛ بزرگترین حقوقی که خداوند سبحان واجب گردانیده، حق والی است بر مردم و حق مردم است بر والی و این حکم را خداوند سبحان برای هر یک از والی و مردم بردیگری واجب نموده است.» (۳۴)

محقق نائینی نیز برای اثبات مشروعیت حقوق سیاسی مردم، ضمن اشاره به شورویه بودن حکومت اسلامی، و پرداخت مالیات از طرف مردم، به اصل تکلیفی «نهی از منکر» اشاره و برای مردم حق مراقبت و نظارت سیاسی قائل می‌شود:

«گذشته از آنکه نظر به شورویه بودن اصل سلطنت اسلامی چنانچه سابقاً مبین شد، عموم ملت از این جهت و هم از جهت مالیاتی که برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند، حق مراقبت و نظارت دارند، و از باب منع از تجاوزات در باب نهی از منکر مندرج و به هر وسیله که ممکن شود، واجب است و تمکن در آن در این باب به انتخاب ملت متوقف است.» (۳۵)

امام خمینی (ره) نیز که عملاً اولین حکومت اسلامی شیعی را در عصر غیبت تأسیس نمود، معتقد بود که اسلام بر مبنای تکلیف امر به معروف و نهی از منکر، همه مسلمین را بر همدیگر نظارت بخشید، و این نظارت اولاً؛ یک حق عمومی است و ثانیاً؛ قطع نظر از موقعیت، پست و مقام اجتماعی افراد است:

«اصل امر به معروف و نهی از منکر [برای] همین است که جامعه اصلاح شود... کلکم راع... یعنی همه تان راعی هستید... یک همچون برنامه 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 اعلا 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.»^(۳۶)

در نتیجه، اصل امر به معروف و نهی از منکر، نقش تنظیمی حساسی را در بافت سیاست داخلی جامعه اسلامی ایفا می‌کند؛ چرا که تمامی آحاد مسلمین را مکلف به مشارکت در سرنوشت سیاسی - اجتماعی خود می‌نماید و لذا اساس شرعی حق مشارکت سیاسی مردم را باید در این اصل جست و جو نمود؛ چرا که تمامی ابعاد زندگی (رابطه فرد و دولت، رابطه دولت و فرد، رابطه فرد و فرد، رابطه جامعه مدنی با دولت و...) مسلمانان را شامل می‌شود.

۵- اصل «مقدمه واجب»

این اصل از قواعد بسیار مهم اصول الفقه است که فقها در موارد متعددی به آن تمسک می‌کنند. بر طبق این قاعده، اگر تحقق واجبی منوط به مقدمات و امور دیگری باشد، آن مقدمات «به تبع» وجود شرعی می‌یابند.

اکنون سؤال این است که آیا این قاعده اصولی در زندگی سیاسی - اجتماعی نیز کاربرد دارد؟ باید اذعان نمود که علمای اصولی شیعه در مسایل حکومتی به این اصل تمسک می‌جستند. محقق نائینی در برابر علمای مخالف مشروطه و قوه مقننه، به قاعده مقدمه واجب، این چنین اشاره می‌کند:

اگر اقامه واجبی هم بر آن متوقف شود، لامحاله عقلاً لازم العمل و بالعرض واجب خواهد بود؛ هر چند در اتصاف مقدمه واجب را به وجود شرعی استقلال هم قائل نباشیم؛ چه بالضرورة توقف واجب بر آن، عقلاً موجب لزوم اتیان است و این مقدار از لزوم مقدمه، فیما بین تمام علمای اسلام اتفاق و از ضروریات است.»^(۳۷)

بنابر این، همان طوری که اصل تأسیس حکومت از ضروریات عقلی محسوب می‌شود، مقدماتی هم که باعث ثبات سیاسی حکومت می‌شود، از واجبات ضروری

محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، اکنون در شیوه حکومت داری، عقلاً و اندیشمندان سیاسی بر این باورند که مشارکت سیاسی و همدلی مردم با حکومت، موجب استمرار و ثبات حکومت می‌شود، بنابراین، رعایت حقوق مشارکتی مردم، «به تبع» از واجبات شرعی تبدیل می‌شود.

۶- اصل حفظ نظام

یکی از کار ویژه‌های مهم هر حکومتی، حفظ نظام است. این اصل عقلی و حکومتی نیز مورد توجه فقهای شیعه می‌باشد، به گونه‌ای که امام خمینی (ره) حفظ نظام را در موارد اضطرار و مصلحت عمومی، بر احکام اولیه مقدم می‌دارند: «حفظ نظام، یکی از واجبات شرعی و عقلیه است که نظام باید محفوظ باشد»^(۳۸)

طبیعی است که علت وجود حفظ نظام باز از حیث مقدمه واجب است؛ یعنی مسأله حکومت و نظام مقدمه اجرای احکام الهی محسوب می‌شود و الا فی نفسه ارزش ذاتی ندارد. آنچه ارزش و واجب شرعی تلقی می‌شود، فقط اجرای حدود و احکام الهی است.

اما سؤال اساسی در اینجا، این است که برای حفظ و ثبات سیاسی نظام، چه شیوه‌ای را باید اتخاذ کرد؟ آیا در حکومت‌های مردمی احکام و شعائر اسلام سهلتر اجرا می‌شوند و یا در حکومت‌های اقتداری؟ این نکته از بدیهیات توسعه سیاسی به شمار می‌رود که قدرت سیاسی به هر مقداری که از حمایت مردمی برخوردار باشد، به همان میزان دارای ثبات سیاسی است. این نکته مهم در تاریخ سیاسی معاصر ایران، از دید علمای شیعه نیز پنهان نمانده است. به عنوان نمونه، محقق نائینی به عنوان تئوری پرداز حکومت مشروطه، بر شوریه بودن حکومت و مشارکت مردم تأکید جدی داشته و «حقیقت سلطنت اسلامی» [را] عبارت از ولایتیه [در مقابل تملیکیه می‌دانست]... و ابتناء و اساسش را هم به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت می‌دانسته است.^(۳۹)

امام خمینی (ره) نیز، با توجه به عملکرد حکومت‌های اقتداری تاریخ گذشته ایران و با شناخت از مزایای حکومت‌های مردم سالاری عصر مدرنیته، بهترین شیوه حکومتی جهت عمل به تعهدات دینی و حفظ و ثبات حکومت را، «جمهوری اسلامی» دانست؛ چراکه

از نظر امام خمینی (ره)، برای حفظ و ثبات حکومت؛ «رژیم باید راه رسمی را انتخاب کند که مورد موافقت و علاقه مجموع جامعه باشد و این جمهوری اسلامی است.»^(۴۰) به همین دلیل ایشان، اعلام می‌کند که با خشونت و حکومت‌های اقتداری نمی‌توان مردم را ملزم به انجام تعهدات دینی نمود؛ بلکه تنها در شرایط مدارا با مردم و جلب رضایت آنها است که می‌توان احکام اسلامی را اجرا و از ثبات سیاسی برخوردار شد: مکتب‌های توحیدی... نمی‌خواهند با مردم با خشونت رفتار کنند... و لهذا تا آنجا که امکان دارد... مدارا است، خوش رفتاری هست.^(۴۱) خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. بله، ممکن است گاهی وقتها ما یک تقاضاهایی از آنها بکنیم، تقاضاهایی که خادم یک ملت، از ملت می‌کند.^(۴۲) این را کرا را گفتم... که یک کشوری را که بخواهید اداره کنید،... تا شرکت مردم نباشد، نمی‌شود اداره صحیح بشوم.^(۴۳)

اگر ملت پشتیبان یک دولتی شد، دولت سقوط نمی‌کند.^(۴۴) قدرتها باید از این تاریخ موجود عبرت ببرند که وقتی حکومتی پایه قدرتش به دوش ملت نباشد... نمی‌تواند پایداری کند.^(۴۵)

روایات و حقوق سیاسی مردم

در پایان این قسمت برای آشنایی بیشتر از حقوق سیاسی بشر در متون اسلامی به برخی از موارد که در متن این مقاله به آن پرداخته نشده است بصورت فهرستوار ذکر می‌شود.

۱- «ما من رجل یشاور احداً الا اهدى الی الرشده»؛ هیچ انسانی مشورت نکرد مگر آن که به هدایت و رشد رهنمون گشت.^(۴۶)

۲- در جنگ طائف، حباب ابن منذر درباره مکان اسکان سپاه درباره نظر مشورتی و رأی مردم دارای نکته جالبی است:

«ای پیامبر (ص) آیا این گونه است که این منزلی که فرود آمدید به دستور خدا بوده و بر ما روا نیست که از آن جلو تر یا عقب تر فرود آییم یا این که این نظریه جنگی شما است.»

پیامبر (ص) فرمودند بلکه این نظریه جنگی و تاکتیکی من است، پس گفت: ای پیامبر (ص)، این منزل مناسبی نیست پس با مردم کوچ کنید تا به نزدیک ترین آب نسبت به دشمن فرود آییم.»^(۴۷)

۳- «اما ان الله ورسوله لغنیان عنها ولكن جعلها رحمةً لأمتی.»؛ آگاه باشید که خدا و رسول او از مشورت بی نیازند ولی خداوند آن (مشورت) را به جهت رحمت بر امت قرار داده است.^(۴۸)

۴- «الا وان لكم عندی الا احتجز دونکم سرّاً الا فی حرب ولا اطوی دونکم امرّاً الا فی حکم.»؛ آگاه باشید که حق شما بر من این است که جز اسرار جنگی را از شما پنهان نسازم و در اموری که پیش می آید جز در حکم الهی کاری را بدون مشورت شما انجام ندهم.^(۴۹)

۵- «وان ترکتمونی فاناکا حکمکم وعلی اسمعکم واطوعکم لمن ولیتموه امرکم.»؛ اگر مرا رها کنید، من هم چون یکی از شما میم. شاید من نسبت به رئیس حکومت، شنواتر و مطیع تر از شما باشم.^(۵۰)

۶- «اذا کانت امرؤکم خیارکم و اغنیاکم سمحاءکم و امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها.»؛ هنگامی که حکومتگران شما، از بهترینها باشند و ثروتمندان، کریمان و در میان شما نظام شورایی برقرار باشد، پس بدانید که روی زمین برای شما از زیر زمین بهتر است (کنایه از اینکه زندگی مردم راحت تر است)^(۵۱)

۷- «لولا حضور الحاضر... لالقیئت حبلها علی غاربها.»؛ اگر خواست اکثریت مردم نبود. هرگز حکومت را قبول نمی کردم.^(۵۲)

۸- «ولعمری لئن کانت الامامة لاتنعد حتی تحضرها عامة الناس.»؛ سوگند به جانم که امامت منعقد نمی شود تا اینکه همه مردم مشارکت و حضور یابند.^(۵۳)

۹- «ان الامر بالمعروف والنهی عن المنکر سبیل الانبیاء و منهاج الصلحاء فریضة عظیمه بها تقام الفرائض... و یستقیم الامر.»؛ امر به معروف و نهی از منکر، راه انبیا و روش صالحان است، فریضة بزرگی است که سایر فرایض و واجبات به وسیله آن بر پا می شود... و پایه حکومت را استوار می سازد.^(۵۴)

۱۰- «لاتستبد برأیک، فمن استبد برأیه هلك.»؛ استبداد رأی نداشته باشد. هر کس خودرایی داشته باشد، هلاک می شود.^(۵۵)

۱۱-... ولیکن احب الامور الیک... اجمعها لرضی الرعیه، فان سخط العامه یججف یرضی الخاصه، وان سخط الخاصه یغتفر مع رضی العامه؛ ای مالک حتماً بهترین امر نزد تو باید... جامعترین آن در جلب رضایت توده مردم باشد. زیرا که خشم عامه مردم (اکثریت) خشنودی خواص (اقلیت) را پایمال می‌کند، ولی خشم خواص در برابر خشنودی و رضایت عامه، نباید مورد توجه قرار گیرد.^(۵۶)

ج) مبانی عقلی

تاکنون شواهد و مؤیداتی از لسان شریعت در مورد حق رأی و حق تعیین سرنوشت سیاسی اقامه نموده‌ایم؛ ولی اکنون سؤال این است که آیا عقل در حوزه مباحث عمومی و منطقه الفراغ حق تصرف دارد؟ آیا عقل، حق تعیین سرنوشت سیاسی را برای شهروندان به رسمیت می‌شناسد؟ آیا می‌توان برای حقوق سیاسی از جمله «حق رأی»، مبنای فطری و طبیعی قائل شد؟

حقیقت این است که آشنایی با حوزه عمومی و سیاست، کافی است تا عقل تعیین مقدرات و شؤونات سیاسی هر جامعه را برای افراد همان جامعه، تأیید کند. این حکم عقلی دقیقاً همپای حکم عقل در به رسمیت شناختن حق مالکیت است. به عبارت دیگر، شیوه حکومت در طول تاریخ گذاشته به دو طریق صورت می‌گرفته است: طریق اول؛ غلبه و استیلای حاکمان، بدون رضایت مردم، طریق دوم، با اراده و اختیار و رضایت مردم. طریق اول هم به لحاظ عقل و هم به لحاظ عقلایی مردود شمرده می‌شود؛ یعنی عقلاً و اندیشمندان سیاسی تصرفات در حوزه عمومی را، بدون رضایت افراد آن جامعه، قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند.^(۵۷) بنابراین، در احکام عقلی، حکم دایره مدار «حُسن و قبح» و «مصلح و مفاسد» است. فقط کافی است که عقل و یا عقلاً با مقدماتی به قبیح بودن عملی، یقین پیدا کنند؛ در آن صورت، حکم عقل صادر خواهد شد. البته شریعت نیز «بنای عقلاً» و حکم عقل سلیم را امضا می‌کند؛ کما اینکه اسلام در موارد بیع و مالکیت، حکم جدیدی را تأسیس نکرده است.

بنابراین، در خصوص اداره جامعه و حق رأی و دخالت مردم در سرنوشت سیاسی خود، از نظر عقل، مسأله محصور و دایره مدار نفی و اثبات (رضایت و عدم رضایت

مردم) می‌شود و چون طریق عدم رضایت مردم از نظر عقل، قبیح و باطل است، طریق دوّم (اختیار، اراده و رضایت مردم) عقلاً اثبات می‌شود^(۵۸) در هر صورت، اگر چه حقوق سیاسی مردم یکی از دستاوردهای نوین بشری محسوب می‌شود؛ ولی ریشه در تاریخ عقل بشری دارد. به عنوان مثال حق آزادی و آزادی خواهی در طول تاریخ هدف و آرزوی بشر بوده است. انسانها همواره کوشیده‌اند تا در برابر قدرت سیاسی از حریم جان، مال و اندیشه خود محافظت کنند. در دوران متأخرتر نیز، ایده محدود و مشروط نمودن قدرت سیاسی، در واقع برای حفظ و مصونیت همین حقوق سیاسی مطرح شده است.^(۵۹) مرحوم استاد مطهری درباره منشأ و مبنای حق، عبارات دقیقی دارد. وی طبیعت و فطرت را مبنای حقوق انسان می‌داند. از نظر مرحوم مطهری، حق همچون عدالت، مقوله‌ای ما قبل دینی و برآمده از فطرت انسانی است که ملاک گزینش دین نیز قرار می‌گیرد.^(۶۰) وی می‌گوید:

«اسلام به حقوق فطری و عدالت تکوینی قائل است^(۶۱) در مورد حقوق می‌توان گفت لزومی ندارد که به چیزی و یا برکسی باشد. هر چیزی که برای چیزی به وجود آمده باشد، منشأ حق است. همان طوری که موجودات زمین برای انسان آفریده شده و مولد حق است مغز هم برای بیان آفریده شده [است]. پس می‌توان گفت؛ حق آزادی بیان و آزادی عقیده که نقطه مقابل ممنوع الحقوق بودن است، حق خاصی نیست؛ یعنی اینکه انسان منعی از حقوق خود نداشته باشد، حق علیحده خاصی نیست. آنچه حق است، خود بیان است، نه آزادی استفاده از این حق... علت اینکه در فقه اسلام، در میان حقوق، نامی از حق آزادی نیست، این نسبت که در اسلام به حق آزادی معتقد نیست؛ بلکه آزادی را فوق حق می‌دانند.^(۶۲)

البته استاد مطهری علاوه بر اثبات حق فطری و طبیعی برای فرد، برای جامعه نیز چنین حقی قائل است؛ یعنی برای نهادهای اجتماعی و سیاسی؛ نظیر احزاب نیز مبنای فطری و عقلی قائل است وی می‌گوید:

«بنابر این حقوق فطری که ما می‌گوییم برای خود جامعه و نسل آینده هم حقی قائل هستیم، در عین اینکه برای فرد هم حق طبیعی قائلیم، برای جامعه شخصیت

حقیقی و حقوقی قائلیم. (۶۳)

بنابر این، اگر جامعه سیاسی در هر نقطه‌ای از زمین محقق شد، شهروندان آن، به طور فطری صاحب حق سیاسی هستند. و این حق، بالذات (قبل از شریعت) و خدادادی است؛ یعنی اراده و مشیت تکوینی خداوند بر این قرار گرفته است که بشر صاحب اراده، اختیار و حق انتخاب باشد. با این بیان، «حق رای» ذاتاً از مقوله تکوینیات است و شارع مقدس نیز در مرحله تشریح، ضمن قبول و امضای «نفس حقوق سیاسی»، تنها چارچوب و حدود آن را تعیین کرده است.

نتیجه‌گیری:

اسلام با پذیرش حق رأی و دخالت بشر در سرنوشت و مقدرات سیاسی خود، الگوی جدیدی از یک نظم سیاسی را ارائه می‌دهد؛ الگویی که علی‌رغم تصور خیلی‌ها مبتنی بر عقل فطری و آرای مردم است. اما این عقل مردم به گونه‌ای نیست که در تعارض با شرع باشد. شاید بتوان گفت؛ موارد تعارض، به نسبت توافق، به اندازه‌ای است که جای نگرانی نمی‌باشد؛ چراکه شریعت چیزی جز احکام و مقررات مطابق با فطرت بشری نیست. بنابر این، حاکمیت سیاسی و مشروعیت سیاسی در اسلام اگر چه در بادی امر، دو مفهومی (شریعت یا دینی و حقانیت یا عرفی) است؛ اما باید توجه داشت که حقانیت یا عرفیات با توجه به مبانی و آموزه‌های شریعت، در متن دین قرار دارد و این دو از هم جدا و منفک نیستند. در نتیجه، تعارضی بین خواست و اراده مردم با مشیت خداوند نیست؛ بلکه عمدتاً این ذهن ما است که به واسطه عدم شناخت موضوعات سیاسی و احکام اسلامی، دچار پارادوکس می‌شود.

با این بیان، موضوع «حق رای» اولاً و بالذات از مقوله فرادینی است. و شریعت ثانیاً و بالعرض مفسر و تبیین‌کننده آن است. بنابر این، حکم دین در این باره تأسیسی نیست؛ بلکه امضای سیره عقلا و حکم عقل در زمینه شیوه حکومت داری است همان طور که شارع مقدس شیوه عقلا در مورد خرید و فروش را استمرار بخشیده، شیوه حکومت انتخابیه را نیز به وسیله اصول نقلی ذکر شده امضا نموده است.

پی نوشتها:

۱. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۳، ص ۴۲، (۱۳۵۷/۸/۱۸).
۲. همان، ج ۱، ص ۱۸۱، (۱۳۵۸/۸/۱۹).
۳. از همین مؤلف، درآمدی بر مفهوم جمهوری، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴، ص ۱۸۵.
۴. لطیف راشدی، تصویر زندگی در نهج البلاغه (قم: قدس، ۱۳۷۶)، ص ۶۷.
۵. محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، (قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۷)، ص ۲۶.
۶. همان، ص ۲۸.
۷. حضرت علی (ع)، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.
۸. همان.
۹. همان، باب خطب، کلام ۲۱۰.
۱۰. لطیف راشدی، پیشین، ص ۷۷.
۱۱. سبأ / ۴۶.
۱۲. روم / ۸.
۱۳. بقره / ۱۴۸.
۱۴. حضرت علی (ع)، نهج البلاغه، خطبه ۱۰۰.
۱۵. «واذ قال ربکم للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه» بقره / ۳۰.
۱۶. یوسف / ۴۰.
۱۷. امام خمینی در کتاب ولایت فقیه خود، اختلاف اساسی حکومت اسلامی را با سایر حکومتها در همین نکته می‌داند که در حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است: «حکومت اسلام، حکومت قانون است در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست... همه افراد از رسول اکرم (ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند.»
۱۸. «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتوبوا ما بانفسهم.» رعد / ۱۱.
۱۹. حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر... لالقیتم حبیلها علی

- غاریها؛ اگر حضور مردمانی که با من بیعت کردند و اعلام آمادگی آنها به یاری حق که حجیت را بر من تمام کرد، نبود، هر آینه ریسمان خلافت را به گردنش می انداختم.» **نهج البلاغه**، خطبه ۳.
۲۰. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۴، ص ۲۳۴.
۲۱. ابوالفضل شکوری، **فقه سیاسی اسلام**، اصول سیاست داخلی اسلام، (قم: کیهان، ۱۳۶۱)، ص ۲۷۶.
۲۲. امام علی، **نهج البلاغه**.
۲۳. کتاب نقد، شماره ۲ و ۳، ۱۳۷۶ ص ۳۳۶.
۲۴. حکومت اسلامی، کاظم قاضی زاده، اعتبار رأی اکثریت، شماره ۶، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳.
۲۵. همان، ص ۱۳۲.
۲۶. آیه ۱... خامنه ای، اجوبه الاستفتاءات، بحث اجتهاد و تقلید، جواب سؤال ۵۹.
۲۷. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۱۶، ص ۴۷-۴۸.
۲۸. مرحوم آیه ۱... سید محمود طالقانی، **تنبيه الامه و تنزيه المله** (تهران: شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۶۱)، پاورقی، ص ۸۱.
۲۹. همان، ص ۸۰.
۳۰. کتاب نقد، شماره ۲ و ۳، ۱۳۷۶، ص ۳۳۷.
۳۱. فصلنامه علوم سیاسی، سید نورالدین شریعتمداری جزائری، شماره ۳، زمستان ۱۳۷۷، ص ۴۷.
۳۲. همان، ص ۴۹. به نقل از شیخ طوسی، **عده الاصول**، (قم: انتشارات موسسه آل البيت، بی تا)، ج ۲، ص ۱۱۷.
۳۳. کلینی، **فروع کافی**، (تهران: اسلامیه، ۱۳۶۸)، ج ۱؛ ص ۱۴۲.
۳۴. **نهج البلاغه**، خطبه ۲۱۶.
۳۵. محمد حسین نائینی غروی، **تنبيه الامه و تنزيه المله**، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱)، صص ۷۷-۷۸.
۳۶. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۹، ص ۲۹۱-۲۹۴.
۳۷. نائینی، **پیشین**، صص ۷۴-۷۵.
۳۸. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۱۱، ص ۱۵۰.
۳۹. نائینی، **پیشین**، صص ۵۱-۵۲.
۴۰. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۴، ص ۶.
۴۱. همان، ج ۸، ص ۲۳۸.
۴۲. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱.
۴۳. همان، ج ۱۹، ص ۲۳۹.
۴۴. امام خمینی، **کلمات قصار** (پندها و حکمتها) (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۲)، ص ۱۲۱.
۴۵. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۷، ص ۵.

۴۶. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (قم: کتابخانه آیه آ... مرعشی نجفی، ج ۹، ص ۳۳)، به نقل از حکومت اسلام شماره ۶ زمستان ۷۶، ص ۱۳۵.
۴۷. ابن هشام، السیرة النبویة، مصر، مطبعة الحلبي، ج ۲، ص ۲۷۲، همان.
۴۸. جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، قم، مکتبه آیه آ... العظمی المرعشی النجفی، ج ۲، ص ۹۰، همان.
۴۹. حضرت علی (ع)، نهج البلاغه، نامه ۵۰.
۵۰. حضرت علی (ع)، نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۲۷۱.
۵۱. سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۱، باب ۶۴.
۵۲. نهج البلاغه، شرح فیض الاسلام، تهران، فقیه، ۱۳۷۷، خطبه ۱۷.
۵۳. نهج البلاغه، شرح فیض الاسلام، تهران، فقیه، ۱۳۷۷، خطبه ۱۷۳.
۵۴. محمد ابن یعقوب کلینی، فروع کافی، (تهران: اسلامیة، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۱۴۲.
۵۵. حضرت علی (ع)، غررالحکم، شرح هاشم رسولی، (تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷)، ص ۲۹۶.
۵۶. حضرت علی (ع)، نهج البلاغه، پیشین، نامه ۵۳، ص ۹۹۶.
۵۷. فصلنامه گفتمان، محسن کدیور، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷، صص ۲۲۹ - ۲۳۰.
۵۸. همان.
۵۹. محسن آرمین، مبانی نظری جامعه مدنی در اندیشه استاد مطهری، نسبت دین و جامعه مدنی، (تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۸)، ص ۱۲.
۶۰. همان، صص ۱۴ - ۱۵.
۶۱. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت، ص ۱۶۴.
۶۲. همان، ص ۱۷۴.
۶۳. همان، ص ۲۳۲.