

نقش "جمهور" در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر دیدگاه امام خمینی و قانون اساسی

عباس حیدری*، حمیدرضا گردشتی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۱۸

چکیده

جمهوری اسلامی ایران، نظامی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی و ناظر به اجرای احکام اسلام در حوزه‌ی سیاسی است که ضمن تمهید علمی و عملی حضور جمهور در ساختار قدرت، درصدد ارائه‌ی الگویی موفق از تلائم اسلام و دموکراسی است. نقش مردم در انتخاب نمایندگان قوه‌ی مقننه و تصویب قوانین ناظر به ضرورت و مصلحت نظام اسلامی، مسأله‌ای فراتر از ولایت عامه‌ی فقیه است که صرف‌نظر از مشروعیت‌بخشی به نظام اسلامی فعلیت می‌بخشد. مشارکت بانوان در عرصه‌های مختلف سیاسی و امکان حضور اهل ذمه‌ی حاضر در حکومت اسلامی در ساختار قدرت نیز بخش دیگری از جلوه‌ی سازگاری اسلام و دموکراسی در الگوی جمهوری اسلامی ایران است که علاوه بر به‌کارگیری مؤلفه‌های اسلامی برای کنترل قدرت، مثل تقوای حاکمان، از حضور مردم نیز به‌عنوان ناظر بر کارکرد حاکمیت در ایفای نقش آمر به معروف و ناهی از منکر برای اصلاح امور حکومت استفاده می‌کند.

واژه‌های کلیدی:

دموکراسی، مصلحت، اهل کتاب، کنترل بیرونی قدرت.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

نقش "جمهور" در
ساختار سیاسی
جمهوری اسلامی
ایران مبتنی بر دیدگاه
امام خمینی و قانون
اساسی (۱۱۷ تا ۱۳۴)

* عضو هیأت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان (abas.haidary@gmail.com).

** عضو هیأت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان (koosar.gardashti@gmail.com).

مقدمه

اگرچه تحقق نظام جمهوری اسلامی ایران از یک منظر، پایانی بر فرآیند انقلاب مردم ایران علیه حاکمیت رژیم پهلوی است؛ اما از سوی دیگر نیز فصل تازه‌ای برای طرح پرسش‌های گوناگون پیرامون ابعاد مختلف نظریه‌ی سیاسی شیعه محسوب می‌شود. پرسش از نظریه یا نظریه‌های دولت شیعی و تأمل پیرامون نحوه‌ی ارتباط دین و دولت از جمله مسائلی است که کنکاش پیرامون آن، ابعاد تازه‌ای از زوایای بُعد غیرعبادی اسلام را شفاف می‌نماید. مفروض این نوشته، نگاه ایجابی اسلام به مسأله‌ی حکومت و صورت‌بندی نظریه‌ی دولت شیعی در عصر غیبت در چارچوب نظریه‌ی ولایت فقیه است. در واقع نظام سیاسی ج.ا.ایران به‌عنوان نظام سیاسی برگرفته از تراش روایی- فقهی شیعه امروزه درصدد است در دورانی که از یک سو جریان‌های سلفی- تکفیری تصویری غیردموکراتیک از اسلام سیاسی ارائه می‌کنند و از سوی دیگر برخی از اندیشمندان معاصر حوزه‌ی تمدنی اسلام اساساً قائل به تعایر و ناهم‌پیوستگی اسلام و سیاست‌اند، به‌عنوان نظریه‌ی حد واسط، هم به ایجاد نظام سیاسی برخاسته از ساختار ارزشی خود نظر داشته باشد و هم به شفاف‌سازی وجوه مردم‌سالار و مرزبندی با سایر قرائت‌های غیردموکراتیک از اسلام سیاسی اقدام نماید. تأکید بر نقش جمهور و توده‌ی مردم در عینیت‌بخشی ولایت سیاسی فقیه، توجه به ابعاد ضرورت و مصلحت نظام اسلامی و کارآمدسازی نظام سیاسی، و همچنین ایجاد بسترهای لازم برای نقش‌آفرینی بانوان و اقلیت‌های مذهبی (فراتر از حمایت‌کنندگان صرف نظام سیاسی)، همگی در چارچوب مردم‌سالاری نظام جمهوری اسلامی ایران هستند. این نوشتار می‌کوشد ابعاد مختلف نقش مردم در فرآیند جریان قدرت و جایگاه آنان در ساخت نظام سیاسی را - مبتنی بر نگاه حضرت امام خمینی و نمود آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - مورد توجه قرار دهد.

۱. نقش مردم در ساختار قدرت؛ تلائم جمهوریت و اسلامیت

۱.۱. نقش جمهور در مشروعیت‌بخشی به دولت مدرن

هیچ حکومتی با هر مبنای ایدئولوژیک یا ترکیب اقتصادی و اجتماعی نمی‌تواند سزاوار صفت دموکراتیک - به‌معنایی که امروزه ما از آن مراد می‌کنیم - باشد، بی‌آن‌که به اصولی که یا در مواضع و ارزش‌های اجتماعی تابعانش مستتر است یا در قوانینش آشکارا تصریح شود، تکیه کند. مهم‌ترین اصل در این میان، عبارت است از به‌رسمیت‌شناختن ارزش هر موجود انسانی، قطع‌نظر از صفاتش؛ پذیرفتن ضرورت قانون (یعنی یک دسته از هنجارهای معین یا معقول برای انتظام‌دادن به همه‌ی روابط اجتماعی)؛ برابری همه‌ی شهروندان در برابر

قانون، صرف نظر از مشخصات قومی، نژادی و طبقاتی؛ موجه بودن و یا توجیه پذیری تصمیمات دولت بر مبنای رضایت عموم؛ و میزان زیادی از مدارا با افکار و عقاید نامعهود یا مخالف (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۲۱). در ساختار دموکراسی مدرن، قدرت مبتنی بر حاکمیت مردم و با اتکای بر عقلانیت خودبنیاد صورت بندی می گردد و مفهوم اصلی حاکمیت مردم این است که حکومت ها، قدرت و اقتدار خود را از منبع دیگری، جز خواست و اجماع و رضایت عامه ی مردم به دست نمی آورند و مردم می توانند حکومت را تغییر دهند و یا از کار برکنار سازند؛ بنابراین اقتدار غایی و نهایی از آن مردم است. اصل حاکمیت مردم به نحوی از انحاء، اصل حاکم بر همه ی دموکراسی ها است. (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۷۰) چنان که در قرن نوزدهم اصطلاح «دموکراسی لیبرالی» در مقابل صیرف لیبرالیسم یا دموکراسی متداول شد. کاربرد این اصطلاح بدان معنا بود که دموکراسی خود به صورت یکی از ابزارهای اصلی "تحدید قدرت" درآمده است. لیبرال ها که خود مهم ترین نمایندگان اندیشه ی مشروطیت در قرن نوزدهم بودند، رویه ها و هنجارهای دموکراتیک را به عنوان وسیله ای برای تحدید و تشریح قدرت معمول ساختند. (وینست، ۱۳۸۵: ۱۷۳) و در این رویه ها و هنجارهای دموکراتیک فرض را بر این نهادند که مردم نه به حکم ترس و اجبار، بلکه از روی رضایت از حکومت پیروی می کنند و سازوکارهایی برای تضمین این رضایت وجود دارد. اصالت فرد به این معنا است که انسان اصولاً موجودی خردمند به شمار می رود و از این رو باید در تشخیص مصلحت فردی خود در حدود نظام اجتماعی، آزاد و مختار باشد.

آزادی چه به مفهوم رهایی از اراده ی خودسرانه ی دیگران، و چه به مفهوم توانایی گزینش و عمل و مشارکت، در سرشت دموکراسی مضمّن است. اصالت قانون در دموکراسی به این معنا است که افراد تنها از قوانینی که خود وضع کرده اند تبعیت می کنند و لایحه ی آزادی و پیروی از قانون در دموکراسی از هم جدا نیستند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۴۳-۲۴۴). در این دیدگاه، دموکراسی به عنوان هسته ی اصلی دولت مدرن، مبتنی بر سکولاریسم و مشروعیت نظام دموکراسی به رأی مردم بوده و در این ساخت از قدرت، دین از حوزه ی تصمیم گیری های تخصصی، از حکومت تفکیک گردیده است (سریع القلم، ۱۳۸۲: ۳۶۸). چنانچه دور کهایم با استفاده از اصطلاح انفکاک یا افتراق^۱ ساختاری به تمایز نهادها و نقش های اجتماعی می پردازد که ابتدا همگی به عنوان اموری مقدس و مقدّر در دست دین و متولیان دینی بوده و به تدریج از قلمرو قدسی دین به حیطه ی عرفی امور دنیوی و غیرمقدس انتقال یافته اند و در این قلمرو از حالت مبهم و رمزآلود خارج شدند و

1. Differentiation.

به صورت اموری بشری و تصنعی که ساخته‌ی دست بشر هستند، درآمده‌اند. انفکاک ساختاری به سطح فزاینده‌ای از تخصصی‌شدن نهادی و ناهمگنی بیش‌تر در درون یک جامعه اشاره دارد که طی آن، جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی مدرن تحول می‌یابد و در طول این دگرگونی، وظایف و نقش‌های افراد و نهادها، تخصصی و از هم متمایز می‌شود و هر نهادی وظیفه یا نقش خاصی را برعهده می‌گیرد (مرتضوی، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۲۸). چنانچه در جریان انقلاب فرانسه - در سال ۱۷۹۴م - کنوانسیون ملی اعلام داشت که کلیسا حق دخالت در امور سیاسی را ندارد و بعدها در سال ۱۹۰۵ قانون تفکیک مذهب از سیاست در فرانسه، رسماً به مداخلات سیاسی کلیسا در آن کشور پایان بخشید (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۳۱).

۱.۲. نقش قانون‌ساز جمهور در دولت اسلامی

در برابر این دیدگاه انسان‌محور و مبتنی بر خرد خودبنیاد، نگاه توحیدپایه و شریعت‌محورانه‌ی بسیاری از اندیشمندان مسلمان، از جمله حضرت امام خمینی قرار دارد؛ زیرا ایشان معتقدند کسی جز خدا حق حکومت و قانون‌گذاری بر کسی را ندارد و خدا به حکم عقل، باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۸۴). قوه‌ی تقنینیه، خدای جهان است که عالم به همه‌ی مصالح می‌باشد (همان: ۱۹۱). امام خمینی در بیان فرق میان حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه و جمهوری بیان می‌دارد که نمایندگان مردم و یا پادشاه در این گونه رژیم‌ها به قانون‌گذاری می‌پردازند، در صورتی که قوه‌ی مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خدای متعال اختصاص یافته است و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۴۴). تأکید امام خمینی بر اهمیت توحید تقنینی چنان است که حکومت اسلام را اساساً حکومت قانون دانسته (همان) و همه‌ی افراد بشر، از رسول اکرم گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد را تا ابد تابع قانون اسلام می‌داند (همان: ۴۵). مبتنی بر همین نگاه، ایشان تصریح می‌نماید که در حکومت اسلامی به جای "مجلس قانون‌گذاری" که یکی از سه‌دسته‌ی حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، "مجلس برنامه‌ریزی" وجود دارد که برای وزارت‌خانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند (همان: ۴۴). امام خمینی تأکید داشت که باید مجلس از فقها یا نظارت فقها تشکیل شود و در مجلس، قوانین آسمانی طرح شود و در کیفیت عملی شدن آن بحث شود و دولت، قوه‌ی اجرای آن باشد. در واقع، تشکیل مجلس برای وفق‌دادن مصالح کشور است با کلیات قانون‌های آسمانی (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۹۱).

ایشان با مبتنی‌ساختن ولایت و حاکمیت علی‌الاطلاق نسبت به ذات باری تعالی و جریان این ولایت در مجرای امامت اصیل معصوم و نیابت فقیه جامع‌الشرایط برای فتوا از

جانب ایشان در عصر غیبت، ساختار نظام فقه‌السیاسه خویش را ترسیم می‌نماید که در این ساختار با غیرقابل تغییر دانستن اجرای احکام الهی، اعلام می‌دارد که خواستار جمهوری اسلامی هستیم؛ جمهوری، فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی، یعنی محتوای آن فرم، قوانین الهی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج ۵: ۳۹۸)؛ زیرا می‌دانیم اسلام به‌عنوان یک دین در عین حال یک مکتب و ایدئولوژی است، طرحی است برای زندگی بشر در همه‌ی ابعاد و شئون آن؛ به این ترتیب جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن و انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه‌ی افراد است و برای مدت موقت؛ و محتوای آن هم اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۲: ۸۰). امام خمینی با تأکید بر لزوم مطابقت قوانین با اوامر و نواهی شرعی در مجلس شورای اسلامی، تصریح داشت که در تمام امور، آنچه لازم است بدون مسامحه عمل شود، موافق بودن قوانین و سایر امور کشور با قوانین مقدس اسلام - اعم از احکام اولیه یا احکام ثانویه - است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج ۱۸: ۴۶۴) و هیچ مجلس و هیچ مقامی نمی‌تواند برخلاف شرع اسلام و مذهب جعفری تصویری کند یا قانونی بگذارند (همان، ج ۱: ۱۱۱). چنان‌که قانون اساسی نیز مقرر می‌دارد کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرستاده شود؛ شورای نگهبان موظف است از نظر انطباق بر موازین اسلام و قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و چنان‌چه آن را مغایر ببیند، برای تجدیدنظر به مجلس باز گرداند...» (اصل ۹۴ قانون اساسی). امام خمینی از شورای نگهبان می‌خواهد که خدا را در نظر بگیرند تا احکام اولیه جاری شود و آن روز هم که اضطراری پیش آمد، احکام ثانویه که آن هم حکم خدا است را باید جاری نمایند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج ۱۸: ۲۴۲). امام از شورای نگهبان می‌خواهد که از قوانین مخالف با شرع مطهر و قانون اساسی، بدون هیچ ملاحظه‌ای جلوگیری نمایند و به ملاحظه‌ی ضرورات کشور که گاهی با احکام ثانویه و گاهی به ولایت فقیه باید اجرا شود، توجه نمایند (همان، ج ۲۱: ۴۲۱). مبتنی بر همین دیدگاه است که ساختار تقنین در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی بر اساس نظام تک‌مجلسی اما دو رکنی (مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان) و با محوریت رکن "مصلحت نظام اسلامی" صورت‌بندی می‌گردد.

۱.۲.۱. قوانین متغیر مدخل حضور جمهور در ساحت تقنین

در توضیح بنیاد نظری این مسأله قابل ذکر است که ما دو نوع قانون داریم: یک نوع قوانین ثابت که موضوع و محور این قوانین، انسان طبیعی و فطری است؛ یعنی طبیعت انسان با همه‌ی ابعاد مادی و معنوی و روحی و جسمی که دارد و این [قوانین] را قانون‌های ثابت می‌نامیم. این قوانین ثابت و غیر قابل تغییر همان است که اسمش را می‌گذاریم شرع؛ اسمش را می‌گذاریم دین. هیچ شورایی و رأی کسی در این‌گونه امور نقش نخواهد داشت.

اما یک سری قوانین هم داریم که قوانین متغیر هستند؛ یعنی بر اساس نیازها، قانون وضع می‌شود. نیاز که برطرف شد، قانون هم دیگر قانونیت ندارد. در تدوین قوانین متغیر و قوانینی که براساس نیازها تدوین می‌شود، با نظارت ولی امر، جعل قانون می‌گردد (مطهری و دیگران، بی تا: ۴۱-۴۲)؛ زیرا در احکام ثابت شرعی، خود شارع مقدس مصالح جامعه را ملحوظ داشته و با توجه به آن‌ها به وضع قوانین پرداخته و حاکم با عمل به احکام، غیرمستقیم مصالح جامعه را رعایت کرده است؛ ولی در مورد دوم که شارع حکم ثابت ندارد، تشخیص مصالح و وضع قوانین منطبق با آن، وظیفه‌ی خود حاکم خواهد بود؛ بدیهی است مورد دوم که با عنوان احکام حکومتی شناخته می‌شود، گرچه در حوزه‌ی اختیارات حاکم قرار دارد [و ناشی از ولایت حاکم بر موضوعات احکام، علاوه بر ولایت بر حکم است] ولی از آن‌جا که باید منطبق با مصالح پیچیده و متنوع اجتماعی باشد، بر حاکم است که برای تشخیص صحیح آن‌ها از صاحب نظران و متخصصان رشته‌های مختلف کمک بگیرد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷: ۱۷۰)؛ زیرا در اموری که نص شرعی نسبت به آن وارد نگردیده است، محل جریان اصل شورا و تاسیس نهاد مجلس شورای اسلامی در نظام ولایی می‌باشد و این همان نگاهی است که در مقابل استبداد به رأی، در مکتب اسلام قرار می‌گیرد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۶۶۵، حکمت ۱۶۱).

۱.۳. نقش تمهیدی جمهور در حاکمیت اسلامی

قوه‌ی مجریه در نظام جمهوری اسلامی ایران، یکی دیگر از نمایه‌های تلفیق دو مسأله‌ی جمهوریت و اسلامیت در ساختار سیاسی و با ایتنای بر اندیشه‌ی فقهی امام خمینی است. از دیدگاه اسلام، مجریان قانون حاملان امانت خداوند و امانت‌دار مردم‌اند و در رابطه با اجرای احکام و مقررات اسلامی به منظور رسیدن به مناسبات عادلانه و قسط و عدل، مسئولیت اساسی را مجریان قانون برعهده دارند (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۱۵). بر همین اساس و به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه‌ی مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می‌شود، برعهده دارد (اصل ۱۱۳ قانون اساسی) و اعمال ولایت وی صرفاً پس از انتخاب توسط مردم و امضای حکم ریاست جمهوری ایشان توسط مقام رهبری، مشروعیت شرعی و قانونی به خود می‌گیرد. (اصل ۱۱۰ قانون اساسی) هم‌چنان که حضرت امام نیز در سیره‌ی عملی خویش در امضای حکم ریاست جمهوری، به این مسأله تصریح نموده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج ۱۲: ۱۳۹؛ همان، ج ۱۵: ۶۷)؛ زیرا در اندیشه‌ی ایشان اساساً قوه‌ی مجریه کارگزار ولی فقیه در تدبیر امور اجرایی کشور است و "ولی امر" متصدی قوه‌ی مجریه هم هست (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۲۶). به همین جهت مردم

صرفاً دارای نقش گزینش‌گر کارگزار مقبول بوده و فاقد نیروی مشروعیت‌بخشی به دولت می‌باشند. هم‌چنان که در ارتباط با نحوه‌ی کنش جمهور نسبت به رأس حاکمیت اسلامی در عصر غیبت - یعنی ولی فقیه جامع‌الشرایط - رجوع ایشان به شخصیت حقوقی ولی فقیه همانند رجوع به سایر شخصیت‌های حقوقی اسلام، مانند مقام مرجعیت فتوا، مقام قضا و داوری در محاکم عدل اسلامی، آن را از مرحله‌ی ثبوت به مرحله‌ی اثبات منتقل می‌نماید و از مشروعیت صرف به اقتدار ملی می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۴۳-۴۵۵).

در واقع قانون‌گذار برخلاف دموکراسی لیبرال، در زمینه‌ی انتخاب کارگزار قانون اسلام و هم‌چنین قوانین ناظر به مصلحت، صرف انتخاب رئیس جمهور توسط مردم را مبنایی جهت مشروعیت^۱ وی ندانسته و تنفیذ حکم ریاست جمهوری منتخب مردم از سوی مقام رهبری را به‌عنوان مجوز شرعی و مبنای اباحه‌ی تصرفات دولت، شرط ضروری شرعی و قانونی بودن اقدامات و دخالت‌های رئیس‌جمهور در عائله‌ی ملت تلقی می‌نماید. از سوی دیگر باتوجه به این که امام خمینی و بزرگانی هم‌چون محمدحسن نجفی - صاحب جواهرالکلام - بر اساس تئوری ولایت انتصابی الهی، در زمان غیبت ولی‌امر (عج) قائل به ولایت فقیه جامع‌الشرایط عادل و مدبّر به نیابت مطلقه از ایشان بودند (نجفی، بی‌تا، ج ۱۵: ۴۲۲) که این حضور ولی فقیه در رأس حاکمیت اسلامی (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲: ۶۳۲-۶۳۳) و عدم اهمال شارع به تعیین تکلیف حکومت در عصر غیبت را از لوازم ضروری عدم نقص فاحش بر ساحت تشریح قلمداد می‌نمودند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۸-۲۵) نقش جمهور از این بُعد، نقش اعدادی در اعمال ولایت حاکم مشروع می‌باشد؛ گو این که برخی از محققان معتقدند نصب فقها در عصر غیبت توسط ائمه (ع) به گونه‌ای که به مجرد نصب، ولایت بالفعل برای آنان ثابت گردد، در مرحله‌ی ثبوت قابل‌خداشه است و هنگامی که در مرحله ثبوت چنین نصبی صحیح نباشد، دیگر نوبت به بحث در مرحله‌ی اثبات نمی‌رسد. بلی؛ صحیح [آن] است که فقها از سوی ائمه (ع) برای احراز چنین مقامی پیشنهاد شده باشند تا امت به گرد دیگران نگردند و به آنان روی بیاورند و یکی از آنان را انتخاب کرده و امور خود را به وی واگذار کنند و او را بالفعل والی و حاکم خویش قرار دهند (منتظری، ۱۳۷۹: ج ۲: ۱۹۳-۲۰۲). چنان‌چه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح دارد که: «پس از مرجع عالی‌قدر و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام، بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری

1. Legitimacy.

شناخته و پذیرفته شده، تعیین رهبر برعهده‌ی خبرگان منتخب مردم است» (اصل ۱۰۷ قانون اساسی).

۲. عناصر شکل‌دهنده‌ی جمهوریت در ساختار نظام سیاسی جمهوری اسلامی

ایران

در این قسمت و پس از بررسی نحوه‌ی نقش‌آفرینی جمهور در حوزه‌ی تقنین و اجرا، متناظر به مسأله‌ی تلائم جمهوریت و اسلامیت، به بررسی و واکاوی اجزای تشکیل‌دهنده‌ی عنصر جمهوریت براساس نگاه رهبر فقید انقلاب اسلامی ایران در ذیل ساخت حکومت ولایی و همچنین رویکرد قانون اساسی می‌پردازیم.

در یک نگاه کلی، اجزای تشکیل‌دهنده‌ی عنصر جمهوریت به‌عنوان رکنی از ارکان اندیشه‌ی سیاسی - فقهی امام خمینی، از سه جزء: نقش مردان، نقش زنان و نقش اقلیت‌های دینی متشکل گردیده است و هر یک به‌اندازه سهم خویش در منظومه فکری - سیاسی ایشان به تحقق فرآیند جمهوریت می‌پردازند. امام خمینی با اعتقاد به این که مردم را باید در همه‌ی امور شرکت داد؛ زیرا دولت به‌تنهایی نمی‌تواند بار بزرگی که الان به دوش ملت هست را بردارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج ۲۰: ۵۵) چنان که از حقوق اولیه هر ملتی می‌دانست که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد (همان، ج ۴: ۳۶۷). نکته‌ی محل تأمل در اجزای جمهور و بافت آن در ساختار فقه‌السیاسه امام خمینی از یک سو مفروض بودن حضور مردان در تحقق بخشی فرآیند جمهوریت است و از سوی دیگر درخصوص نحوه‌ی حضور بانوان در عرصه‌ی سیاست و اجتماع ایشان تصریح داشت که زن‌ها در حکومت اسلامی آزادند؛ حقوق آن‌ها مثل حقوق مردها است و اسلام زن را از قید اسارت مردها بیرون آورد و آن‌ها را هم‌ردیف مردها قرار داده است (همان، ج ۵: ۷۰). رهبر فقید انقلاب تصریح داشت که خانم‌ها باید در سیاست دخالت کنند (همان، ج ۱۸: ۴۰۳-۴۰۴). این نگاه به حضور فعال سیاسی - اجتماعی زنان در منظومه‌ی فقه‌السیاسه رهبر انقلاب در حالی است که از یک سو در سال ۱۹۱۸م و بعد از گذشت ۱۲۹ سال از انقلاب فرانسه، دولت انگلستان برای نخستین بار به زنان حق رأی داده؛ همچنین در آگوست سال ۱۹۲۰م حق رأی زنان در آمریکا به رسمیت شناخته شد (سویزی، ۱۳۸۴: ۷-۸).

از سوی دیگر نظریه‌پردازان معاصر هم‌چون: ابوالعلی مودودی - متفکر مشهور در حوزه‌ی اندیشه‌ی اهل سنت با استناد به کتاب و سنت، آشکارا با هر نوع مشارکت فعال زنان و عضویت آنان در نهادهای سیاسی، قانون‌گذاری و قضایی مخالفت می‌کردند (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۵۵). اهمیت این نگاه به جایگاه و نحوه‌ی مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان از منظر رهبر

فقید انقلاب هنگامی مضاعف می‌گردد که توجه نمایم حتی در کشوری مانند فرانسه، تا سال ۱۹۳۶م زن شوهردار مجبور بوده و اختیار کلیه‌ی دارایی زن در اختیار شوهرش بوده است و قانون‌گذار فرانسه در سال ۱۹۳۷م به پیروی از حقوق کشورهای اسکاندیناوی، آلمان و سوئیس به زن شوهردار اختیار داد تا در اموالی که در نتیجه‌ی کار شخصی خود به دست آورده، بدون اجازه‌ی شوهر تصرف نماید و حجر زن شوهردار از بین رفته و زن مزبور اهلیت کامل پیدا کرد (عرفانی، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۵).

نکته‌ی بسیار مهم پیرامون دیدگاه امام خمینی در ارتباط با مبانی مشروعیت حضور سیاسی و حتی تصدی مشاغل ولایی توسط زنان آن است که هنوز دلایل فقهی این نگرش چندان توضیح داده نشده است تا بتوان به ملاک‌ها و اعتبارات فقهی آن استناد کرد (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۲). چنانچه بر همین اساس این پرسش مطرح می‌گردد که آیا حضور زنان در حوزه‌ی سیاسی و از نظرگاه امام خمینی در تصدی شغل‌های ولایی - از جمله رهبری، ریاست جمهوری و امر قضا - نیز بلامانع است یا ایشان نیز هم‌چون سایر فقهای امامیه یکی از شروط لازم برای اعمال ولایت در این‌گونه امور عمومی را مرد بودن دانسته و حضور زنان را در تصدیات غیرولایی تلقی می‌نماید. گرچه برخی از حقوق‌دانان با تکیه به نظریه‌ی تکامل تاریخی انسان و شکل‌گیری ساختارهای حقوقی و حتی جسمی و روانی زن و مرد و قشربندی‌های اجتماعی^۱ در بستر تکامل تدریجی انسان و نه نظام طبیعی (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۵۰۲-۵۱۰) معتقدند که در زمینه‌ی ممنوعیت زنان از تصدی در امر حکومت ظاهراً آنچه گفته می‌شود که طبق سیره‌ی اسلامی و احیاناً برخی نصوص وارده، مختص مردان می‌باشد و زنان از آن محرومند چیزی است که از آن به ولایت تعبیر می‌شود و شاید بتوان امروزه آن را به ولایت فقیه و رهبری تالی تلو امام (ع) تعبیر کرد؛ ولی به‌رحال اگر صحیح هم باشد، قدر مسلم و متیقن می‌تواند بر ولی فقیه منطبق گردد. اما دخالت زن در سایر شئون حکومت، دلیل متقنی بر منع آن موجود نیست و زن می‌تواند از پایین‌ترین سطح تا بالاترین رده‌ی حکومتی - مانند وزارت و وکالت و نخست‌وزیری و ریاست جمهوری - انجام وظیفه نماید. چنانچه در نظام جمهوری اسلامی ایران که زیر نظر ولایت‌امر اداره می‌شود، دخالت گسترده‌ی زنان در شئون مختلف حکومت که بسیاری از آن‌ها مستلزم دخل و تصرف در امور عمومی و تصمیم‌گیری در آن‌هاست، مجاز شمرده شده و عملی می‌شود. [چنانچه] نمایندگی مجلس دقیقاً به معنای تصمیم‌گیری و دخالت در امور مردم و

1. Social strata.

تعیین تکلیف برای آنها با در نظر گرفتن مصلحت است که زنان می‌توانند این سمت را احراز کنند (مهرپور، ۱۳۷۴: ۲۲۹-۲۳۰).

۲.۱. حضور غیرمسلمانان اهل ذمه در چینش و ساختار حاکمیت اسلامی

از دیگر تحولات اجزا جمهوریت در فرآیند اعمال قدرت از سوی حضرت امام، حضور عناصر غیرمسلمان در شکل‌گیری و هم‌چنین ساختار قدرت حاکمیت اسلامی است. امام خمینی در پاسخ به سوالی پیرامون آزادی عمل مذاهب در جمهوری اسلامی ایران پاسخ می‌دهند که همه‌ی اقلیت‌های مذهبی در اسلام محترم هستند؛ همه‌گونه آزادی برای انجام فرائض مذهبی خود دارند (موسوی‌خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج ۵: ۴۲۴) و تصریح می‌نمایند که اسلام نسبت به اقلیت‌های مذهبی احترام قائل است و آنها در این مملکت آزادند و حتی حق رأی دارند؛ حق تعیین وکیل مجلس شورا دارند (همان: ۴۳۲). در حکومت اسلامی، محلی برای اقلیت‌های مذهبی وجود دارد و آنها هم وکیل دارند و در مجلس واردند؛ ما در حکومت اسلامی هم برای آنها این حق را قائلیم (همان: ۱۴۱). اهمیت توجه به این نگاه در فقه‌السیاسه از آن‌جهت می‌باشد که اندیشمندان مسلمان شیعه و اهل سنت، از غیرمسلمانان مقیم در حاکمیت اسلامی با عنوان ذمی یاد کرده که حق هیچ‌گونه اظهار نظری در طرح سیاست دولت اسلامی ندارند و گرچه بر اساس تعالیم اسلامی کاملاً در حمایت دولت اسلامی بوده و زندگی، دارایی و حیثیت ایشان محفوظ است، اما حداکثر می‌توانند شاغل به کارهایی در این دولت شوند که بتوانند خدمتی کنند، ولی در هر صورت مجاز نیستند در سیاست دولت اسلامی اثرگذار و نفوذگر باشند (مودودی، بی تا: ۳۸).

نکته‌ی حائز اهمیت در نگاه امام خمینی به مسأله‌ی حضور اقلیت‌های مذهبی در ساختار سیاسی نظام اسلامی آن است که برخلاف برخی فقهای شیعه در عصر مشروطه، هم‌چون میرزای نایینی که مسأله‌ی تمامیت شورا را دلیل اباحه‌ی حضور اهل ذمه در مجلس شورای اسلامی قلمداد کرده‌اند (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۲۵)، امام خمینی به‌مبنای شرعی به‌عنوان زیربنای حضور اهل کتاب در ساختار دولت اسلامی اشاره ننموده، گو این که قانون اساسی نیز در امتداد دیدگاه ایشان صرفاً تصریح نموده است که: ایرانیان زردشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آئین خود عمل می‌کنند (اصل ۱۳ قانون اساسی) و به حکم آیه‌ی شریفه: «لَا يَنْهِيكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸) دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند (اصل ۱۴ قانون

اساسی) زردشتیان و کلیمیان، هر کدام یک نماینده و مسیحیان آشوری و کلدانی مجموعاً یک نماینده و مسیحیان ارمنی جنوب و شمال هر کدام یک نماینده در مجلس شورای اسلامی نظام جمهوری اسلامی ایران دارا می‌باشند (اصل ۶۴ قانون اساسی). بنابراین در نظریه‌ی جمهوری اسلامی ایران نیز اقلیت‌های دینی بدون آن که در سیاست کلان کشور و مناصب اساسی دولت سهیم باشند، حداکثر در امور محلی و شئون منطقه‌ای و مذهبی خود فعال هستند و به‌همین اعتبار در انتخابات و نمایندگی مجلس شورای اسلامی حضور دارند (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۶۷)؛ زیرا مبنای واگذاری حقوق سیاسی به اهل ذمه در حکومت اسلامی مبتنی بر قاعده‌ی نفی سبیل و امتناع از ایجاد هرگونه مجرای سلطه غیرمسلمان بر مسلمان می‌باشد که این حضور اقلیت‌های مذهبی در مجلس شورای اسلامی و یا حتی امور حکمرانی مربوط به خود اقلیت‌ها، موجب اِهمال در اجرای قاعده مذکور نمی‌گردد (شکوری، ۱۳۷۷: ۳۲۵-۳۵۷؛ شریعتی، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۵).

۳. نقش جمهور در کنترل و مهار قدرت

تولید قدرت این توانایی را به صاحبان قدرت اعطا می‌کند که اراده‌ی خود را بر دیگران تحمیل نمایند و رفتارهای قدرت‌پذیران را به سمت تمایلات و خواسته‌های خود سوق دهند. فرا روی قدرت‌مندی که به اعمال قدرت خویش می‌پردازد، گزینه‌های فراوانی برای انتخاب کردن وجود دارد؛ اعم از این که این گزینه‌ها دارای توجیه عقلی، اخلاقی یا دینی باشند یا نباشند، ولی از آن‌جا که وجود قدرت در دستان قدرت‌مندان همواره این احتمال را گمانه می‌زند که چه‌بسا صاحبان قدرت به اعمال بی‌دلیل و هوس‌مندانه قدرت دست بزنند و برای قدرت‌پذیران، خسارات غیرقابل‌جبران به‌بار آورند مهار قدرت، ضرورتی غیرقابل‌انکار می‌یابد (نبوی، ۱۳۷۹: ۳۹۶-۴۴۱). به‌همین دلیل دغدغه‌ی کنترل قدرت همواره یکی از موضوعات تفکر اندیشمندان حوزه سیاست بوده، چنان که منتسکیو نظریه‌ی کلاسیک تفکیک قوا را در نوشته‌ی خود به نام روح‌القوانین - در سال ۱۷۴۸م - عرضه نمود. بنیاد نظریه‌ی او در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی وظایف حکومت نیست، بلکه در توزیع قدرت در میان مقامات احتمالاً رقیب است و هدف نهایی تفکیک قوای او، میانه‌روی و نتیجه‌ی آن آزادی است. بدین ترتیب منتسکیو با تمرکز اقتدار در یک شخص یا هیئتی از اشخاص مخالف بود و این نظر [را] داد که وظایف سه ارگان حکومت باید به اشخاص متفاوتی واگذار گردد؛ برای جلوگیری از استبداد احتمالی (عالم، ۱۳۸۲: ۳۲۳-۳۲۵).

۳.۱. رویکردهای کنترل و مهار قدرت سیاسی

در دنیای امروز مسأله‌ی استفاده از سازوکارهای گوناگون کنترل قدرت، نظیر استفاده از ابزار رسانه، قانونمندی‌سازی مدیریت و ساختارسازی برای قدرت، بسیار مورد تأکید قرار

می‌گیرد. از سوی دیگر ایجاد و گسترش جامعه‌ی مدنی از تبدیل جامعه به محیطی توده‌وار جلوگیری نموده؛ که همین امر خود از جمله ابزارهای بسیار مؤثر در کنترل قدرت می‌باشد. جامعه‌ی توده‌وار به‌مثابه خمیری و یا مژروفی تلقی می‌گردد که در دست حاکمان و افراد دارای قدرت قرار دارند که با اعمال هر شکل از قدرت و اراده خویش، جامعه را براساس اهداف خود منطبق و هم‌سو می‌نمایند؛ ولی ایجاد جامعه‌ی مدنی و حد واسطی بین دولت و جامعه و تأسیس احزاب، گروه‌های صنفی و غیردولتی در سایر حوزه‌های سیاسی، کارگری، دانشجویی، زیست‌محیطی، فرهنگی و... به‌مثابه ارکان تشکیل‌دهنده‌ی این حد فاصل، و در کنار آن ایجاد ظرفیت‌ها و بسترهای اطلاع‌رسانی و بسیج عمومی، خود از گام‌های مهم کنترل قدرت قلمداد می‌گردد. در این وضعیت احزاب، گروه‌ها و مجامع صنفی و غیردولتی به نظارت بر دولت پرداخته و در صورت انحراف آن از مسیرهای قانونی و روندهای مورد وفاق با استفاده از امکانات بسیج عمومی به اعمال قدرت غیرخسونت‌آمیز در راستای اصلاح کژکارکردی‌های^۱ دولت می‌پردازند (تقیب‌زاده، ۱۳۸۳: ۹۲-۹۳). چنان‌چه در اندیشه‌ی سیاسی اسلام نیز در کنار توجه به ساحت درونی و ملکات نفسانی انسان و روش کنترل درونی (تقوا) (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۶۷-۵۶۹، نامه‌ی ۵۳؛ التفسیر المنسوب الی الامام العسکری، ۱۴۰۹: ۳۰۰) بر نظارت جامعه و امر به معروف و نهی از منکر (کنترل بیرونی) نیز برای کنترل قدرت تأکید شده است. زیرا خداوند متعال به مسلمانان امر نموده که باید از میان آنان، برخی خلق را به خیر و صلاح دعوت کنند و امر به نیکوکاری و نهی از بدی‌ها نمایند (آل‌عمران: ۱۰۴) و به‌واسطه‌ی وجود همین فریضه در میان مسلمانان است که خداوند آنان را نیکوترین امت‌ها می‌داند؛ زیرا که امر به معروف و نهی از منکر کرده و به خدا ایمان دارند (همان: ۱۱۰) و این وظیفه صرفاً مسئولیتی برای مسلمانان در قبال آحاد جامعه نیست و آنان موظف به رعایت این واجب الهی در قبال حاکمان خویش نیز هستند. آن‌چنان‌که امیرالمومنین در توضیح حقوق حاکم و والی بر مردم اشاره می‌فرماید حق ایشان بر مردم آن است که به بیعت خود با حاکم وفا کرده و در نهان و آشکارا حق خیرخواهی را ادا نمایند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۸۷-۸۹، خ ۳۴). و این‌گونه علاوه بر کنترل درونی قدرت، با اتکالی به اصل امر به معروف و نهی از منکر، نظام مهار و کنترل بیرونی قدرت نیز فراهم می‌آید؛ چنان‌چه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز ضمن اختصاص اصلی به این مسأله تأکید شده است که: در جمهوری اسلامی ایران، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از

منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل برعهده‌ی مردم نسبت به یک‌دیگر؛ دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت (اصل ۸ قانون اساسی).

بر اساس همین مبنای نظری است که امام خمینی تصریح می‌نماید: هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً و در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده‌ای بدهد و در غیر این صورت اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد خود به خود از مقام زمامداری [منعزل] است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج ۵: ۴۰۹). ایشان تأکید دارد که ما موظفیم در تمام اموری که مربوط به دستگاه‌های اجرایی است امر به معروف کنیم و اگر اشخاصی پیدا می‌شوند که خلاف می‌کنند، معرفی نماییم (همان، ج ۱۳: ۴۷۰).

۳.۱.۱. نقش تحزب در کنترل بیرونی حاکمیت اسلامی

آنچه در این میان بسیار حائز اهمیت است ارتباط مسأله‌ی امر به معروف و نهی از منکر با کارویژه‌ی نهادهای کنترل بر دارندگان قدرت است. در واقع آیا امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حکومت و نصیحت نسبت به ائمه‌ی مسلمین، صرفاً امری است برعهده‌ی مردم خیرخواه نسبت به حکومت خود؛ یا این که این قسمت از باب امر به معروف و نهی از منکر دارای تضمین‌های اجرایی لازم در راستای مهار قدرت از مسیر انحرافی و کژکارکردی آن نیز هست؟ آنچه در پاسخ به این پرسش با بررسی‌های تاریخی می‌توان یافت، آن است که حاکمیت در عصر غیبت در اندیشه‌ی سیاسی شیعه به دو گونه‌ی حاکمیت عادل و حاکمیت جور و طاغوت منقسم گردیده است. در حاکمیت عادل که همان نیابت فقیه جامع‌الشرایط از امام عصر (عج) است، به‌هنگام بروز هرگونه اختلال در کارکرد دولت با عنایت به اصل النصیحه لائمه المسلمین، امر به معروف و نهی از منکر، امری ضروری تلقی می‌گردد و در صورت ادامه‌ی مسیر انحرافی از سوی ولی فقیه حاکم و انجام فعل، منجر به خروج از عدالت توسط وی، فقها، این فقیه حاکم را اساساً منعزل از منصب ولایت دانسته و تصرفات او را نامشروع قلمداد می‌نمایند (همان، ج ۵: ۴۰۹) اما از آنجا که در امر واقع، اندیشه‌ی سیاسی شیعه از زمان امام حسن بن علی (ع) به بعد و در طول قرون متمادی بعد از آن تا انقلاب اسلامی ایران، جزء جریان معارض و در تقیه بوده و امکان ایجاد دولت منسجم شیعی عادل را نداشته است، در رابطه با کنترل قدرت حاکم از باب امر به معروف و نهی از منکر در رویکرد اجتنابی صرف بوده است. آن‌چنان‌که ابوالصلاح حلبی با استناد به روایاتی در زمینه‌ی برخورد با دولت جائر معتقد بود که باید منکر را در هر جایگاهی که باشد رد نمود و به آن تن نداد و از آنجا که حکومت ظالمانه

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

نقش "جمهور" در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر دیدگاه امام خمینی و قانون اساسی (۱۱۷ تا ۱۳۴)

بزرگ‌ترین منکرات است باید از حضور در جلسات حکام و قضات آن‌ها اجتناب نمود، مگر آن‌که برای رد و یا از باب تقیه باشد (حلی، ۱۴۰۳: ۴۲۷). شیخ مرتضی انصاری نیز تصریح می‌نماید که مشارکت در دولت‌های [حتی] شیعه [جائز] و همکاری با آنان، نامشروع و گناهی کبیره قلمداد می‌گردد و قبول ولایت از طرف این سلاطین، اقدام در جهت از بین بردن دین، پایمال نمودن حق، احیای باطل و اظهار ظلم و جور و تحریف دین است؛ مگر آن‌که ضرورتی در حد اکل میته آن را ایجاد نماید (انصاری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۶۸). پس با نظر به عدم موفقیت فقهای شیعه به تشکیل حکومت اسلامی در طول قرون غیبت - به صورت فی‌الجمله - و ایجاد گفتمان حاکمیت اسلامی و همچنین با استناد به رویکردهایی هم‌چون مواضع غیرتهاجمی فوق، شیعیان موفق به هیچ‌گونه نهادسازی در راستای کنترل موثر قدرت و اصلاح کژکارکردی‌ها نگردیده و حتی قیام مسلحانه بر علیه حاکمیت جور - به‌عنوان بُعدی از ابعاد وسیع امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمان طاغوت - چندان وجه همت ایشان نبوده است؛ مگر آن‌که این حاکمان در روند انحرافی خویش در راستای تقابل با اصل اسلام قرار گرفته که در این صورت فقیهان شیعه، تقیه را بلاموضوع قلمداد نموده و رویکرد فعال و تهاجمی جهت قلع دولت جور را امری اجتناب‌ناپذیر تصور می‌نمایند ولو بلغ ما بلغ (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: الف، ج ۱: ۱۷۷-۱۷۹).

آن‌چه که امروزه در پرتو حاکمیت نظام جمهوری اسلامی ایران بسیار حائز اهمیت است، اهتمام خاص اندیشمندان سیاسی و دینی به مسأله‌ی نهادسازی در راستای اجرای بهینه امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمان و ایجاد ظرفیت‌ها و زمینه‌های لازم در جهت اصلاح کارویژه‌های حاکمیت اسلامی و جلوگیری از مسیر انحرافی آن است. در واقع سوال این‌گونه مطرح می‌گردد که توده‌های میلیونی مردم در عصر حاضر چگونه و با چه سازوکارهایی می‌توانند به انجام وظیفه‌ی «النصیحه لائمة المسلمین» مبادرت ورزند؟ آیا اگر در صدر اسلام و در اجتماع کوچک آن دوره شخصی چون ابوذر در مقابل خلیفه مسلمانان می‌ایستاد و فریاد می‌زد: "لقوامونک بسوفینا" (اگر از راه اسلام منحرف شوی تو را با شمشیرهایمان راست می‌کنیم) امروز نیز یکایک امت اسلامی به‌صورت انفرادی قادر به انجام چنین اقدامی هستند؟ اگر قادر نیستند آیا می‌توان پذیرفت چنین وظیفه‌ای معطل بر روی زمین بماند و اگر قرار نیست چنین واجبی تعطیل شود، پس باید پذیرفت که مردم حق دارند به‌عنوان مقدمه‌ی واجب، نهادهای لازم برای این کار [یعنی امر به معروف و نهی از منکر را از طریق مجاری‌ای مانند تحزب] ایجاد نمایند (کواکبان، ۱۳۷۸: ۲۴۱)؟ بر این اساس با اتکای به کارویژه‌های تحزب از جمله: نقد و اصلاح عملکرد حاکمیت به ایجاد مبنایی فقهی جهت مشروعیت تحزب و مقتضیات آن، براساس اصل امر به معروف و نهی از منکر

توجه می‌گردد؛ زیرا تشکیل احزاب در دنیای معاصر نقش مهمی در جامعه ایفا می‌کند و از شرایط نخستین برای اعمال اراده مردم است. از آنجا که حکومت مردم بر مردم به شکل مستقیم به گونه‌ای که مردم رأساً بخواهند رؤسای قوای اجرایی، تقنینی و قضایی را برگزینند دارای آفت‌های بسیار است - از جمله غیرتخصصی شدن انتخاب‌ها و عوامانه شدن برگزیدن‌ها - تشکیل احزاب می‌تواند تأثیر به‌سزایی در پیشگیری از این آفت داشته باشد. از سوی دیگر گرایش حکومت به استبداد و نظامی‌گری را تنها با احزاب قوی و سالم می‌توان مانع گردید، و گرنه توده‌های مردم ابزاری کاری برای جلوگیری از تدوین قوانین ظالمانه، محاکمات فرمایشی و فرامین زورمدارانه نخواهند داشت؛ وانگهی وجود احزاب، نه تنها از آن جهت که در بسط معروف و جلوگیری از منکر و ستم دخالت دارند، بلکه به جهت آن که از توزیع قدرت نیز حمایت می‌کنند و توزیع قدرت برای فاسد نشدن آن، یک معروف است، لازم و ضروری می‌نمایند (ایازی، ۱۳۷۹: ۴۲۱-۴۲۵). لازم به تأمل است که برخی دیگر از نویسندگان حوزه‌ی اندیشه سیاسی اسلام به ظرافت در خصوص تطبیق حزب با مفاهیم و مبانی دینی معتقد هستند که "حزب" مفهومی مدرن بوده، که نه در متون کلاسیک دینی وجود دارد و نه می‌توان برای آن مبانی دینی سراغ گرفت؛ بلکه آنچه میسر می‌باشد آن است که به تطبیق شاخص‌های این مفهوم مدرن با مبانی دینی پرداخته، تا معلوم شود آن مبانی به چه میزان این مفهوم مدرن را بر می‌تابد؛ زیرا مفهوم حزب در قرآن کریم به معنای گروه آمده و نه به معنای اصطلاحی آن. در بُعد اندیشه‌ای نیز باید دید اجتهادات فقهی تا چه اندازه حزب به مفهوم نوین آن را - با توجه به نقاط مثبت و منفی آن - اجازه بروز و ظهور می‌دهد (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۱۵).

در هر صورت چه قائل به مشروعیت تحزب بر مبنای کارکردی^۲ آن بوده و چه بر اساس کشف موارد انطباق بایسته‌ها و مقتضیات تحزب در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، مانند: تکثرگرایی، مشارکت سیاسی و... قائل به جواز آن گردیم (سجادی، ۱۳۸۲: ۶۱-۱۶۸) بر اساس سیره‌ی قطعی امام خمینی، ایشان حکم به آزادی تحزب در قالب مصالح ملی داده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف، ج: ۴: ۲۴۹) و معتقدند هرگونه اجتماعات و احزاب از طرف مردم در صورتی که مصالح مردم را به خطر نیندازد، آزادند و اسلام در تمام این شئون، حدودمرز آن را تعیین کرده است (همان: ۲۶۶).

1. Party.

2. Functional.

ایشان علاوه بر توجه به مسأله‌ی تحزب در نظام اسلامی، با عنایت به نقش آگاهی‌بخش مطبوعات از یک سو و اهمیت آن در تحکیم جامعه‌ی مدنی و توان بسیج عمومی تأکید دارد که مطبوعات باید همیشه در خدمت اسلام عزیز و مردم و کشور باشند و آزادی‌ها در حدود قوانین مقدس اسلام و قانون اساسی به بهترین وجه تامین شود (همان، ج ۱۳: ۳۵۶). امام خمینی وظیفه‌ی خطیر مطبوعات را منعکس‌کننده‌ی آرمان‌های ملت دانسته و آن را به‌مثابه معلمی می‌داند که مملکت و جوانان را تربیت می‌کنند و آرمان ملت را منعکس می‌نمایند (همان، ج ۷: ۳۲۳). به‌همین جهت در راستای نشر حقایق و واقعیات آزاد هستند (همان، ج ۴: ۲۶۶). تنها قید وارد بر فعالیت‌های ایشان را مصالح امت اسلامی و انقلاب اسلامی تلقی می‌نمایند (همان، ج ۷: ۳۲۱-۳۲۰). چنان‌چه در قانون اساسی نیز تصریح گردیده که نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آن که مُخَلّ به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند (اصل ۲۴ قانون اساسی).

نتیجه‌گیری

به‌همان‌نحو که حضور جمهور در تحدید و تشریح قدرت در دموکراسی لیبرال، بنیاد دولت مدرن قلمداد می‌گردد، در نظام مردم‌سالار جمهوری اسلامی ایران و مبتنی بر دیدگاه امام خمینی نیز جمهور در کنار احکام شریعت اسلامی دو رکن تحقق این نظام تلقی می‌گردند. تأثیرگذاری جمهور در نحوه‌ی تقنین نظام اسلامی به‌گونه‌ای است که حتی با تشخیص موضوع به‌عنوان مصلحت، احکام ناظر به آن جایگزین احکام اولیه اسلامی می‌گردد. از سوی دیگر مردم گرچه در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت اسلامی نقشی نداشته، اما عنصر اصلی تحقق خارجی حکومت اسلامی قلمداد می‌گردد؛ با رجوع به ولی فقیه مقبول، ولایت مفوضه از سوی معصومین(ع) به ایشان را فعلیت می‌بخشند. در نظام جمهوری اسلامی ایران گرچه زنان حتی در مشاغل ولایی - از جمله نمایندگی مجلس شورای اسلامی - حضور داشته، اما با وجود روایاتی مبنی بر نهی زنان از تصدی مشاغل ولایی، مبنای شرعی این اقدام محل تأمل است؛ چنان‌چه در دیدگاه نظری امام خمینی نیز جزئیات نحوه‌ی حضور ایشان در سیاست مشخص نگردیده است. در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران اهل ذمه گرچه برخلاف رویه‌ی بسیاری از فقهای اسلامی دارای نقش در ساختار و ساخت قدرت سیاسی هستند، اما براساس مفاد قاعده‌ی فقهی نفی سبیل، حضور ایشان در مناصب مهم حکومتی نبوده و صرفاً در امور محلی و مشورتی از جمله مجلس شورای اسلامی دارای جایگاه می‌باشند. یکی دیگر از جلوه‌های تأثیرگذاری جمهور، نقش نظارتی آنان بر جریان قدرت سیاسی می‌باشد؛ چنان‌چه تحزب و امکان ایجاد بسیج عمومی

با استفاده از ابزارهایی مانند جامعه مدنی، از جمله ضمانت‌های کنترل قدرت در مسیر مورد وفاق جامعه قلمداد می‌گردد. به همین جهت علاوه بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی نیز بر آزادی تشکیل حزب در نظام اسلامی و آزادی مطبوعات به عنوان بیان‌کننده‌ی مشکلات نظام اسلامی تأکید دارند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه: حسین دشتی. قم: مشرقین.
۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۷). تهران: اداره تبلیغات و انتشارات اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
۴. التفسیر المنسوب الی الامام العسکری (۱۴۰۹ق). قم: مدرسه امام مهدی.
۵. انصاری، مرتضی (۱۳۸۵). مکاسب محرمة (جلد ۳). ترجمه و شرح: محی‌الدین فاضل هرنندی. قم: بوستان کتاب.
۶. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۹). آزادی در قرآن. تهران: ذکر.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۲). آموزش دانش سیاسی. تهران: نشر نگاه معاصر.
۸. _____ (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت. قم: نشر اسراء.
۱۰. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۷). درآمدی بر حقوق اساسی. تهران: سمت.
۱۱. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۳). مسأله‌شناسی مطالعات سیاسی اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۱۲. حلبی، ابوالصلاح تقی‌الدین (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه، اصفهان: بی‌نا.
۱۳. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۲). مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۴. سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۲). عقلانیت و آینده‌ی توسعه‌یافتگی ایران. تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۱۵. سوبیزی، مهری (۱۳۸۴). گفتمان فمینیسم و ماندگاری ظلم. کتاب زنان، سال هفتم، ش ۲۸.
۱۶. شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۷). فقه سیاسی اسلام. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۷. شریعتی، روح‌الله (۱۳۷۸). حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۱۸. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۱۹. عرفانی، محمود (۱۳۹۰). حقوق تطبیقی. تهران: جنگل.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷). فقه سیاسی (ج ۱). تهران: امیرکبیر.
۲۱. عنایت، حمید (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی.
۲۲. فیرحی، داوود (۱۳۸۳). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت و باقرالعلوم.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

نقش "جمهور" در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر دیدگاه امام خمینی و قانون اساسی (۱۱۷ تا ۱۳۴)

۲۳. کواکبیان، مصطفی (۱۳۷۸). مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۲۴. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
۲۵. مرتضوی، خدایار (۱۳۸۸). تبیین مبانی سکولاریته؛ بررسی و نقد مبانی سکولاریسم. به اهتمام: علی اکبر کمالی اردکانی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی (چاپ دوم).
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). پیرامون انقلاب اسلامی. قم: صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی و دیگران (بی تا). شورا در اسلام. بی جا: بی تا.
۲۸. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹). مبانی فقهی حکومت اسلامی (ج ۲). ترجمه و تقریر: محمود صلواتی. تهران: سراپی.
۲۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۶). الاجتهاد والتقلید. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. _____ (۱۳۷۹ الف). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۲۲ جلد.
۳۱. _____ (۱۳۷۹ ب). البیع (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۲. _____ (۱۳۸۷). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۳. _____ (بی تا). کشف الاسرار. بی جا: بی تا.
۳۴. مودودی، ابوالعلی (بی تا). تئوری سیاسی اسلام. ترجمه: محمد مهدی حیدری. تهران: بعثت.
۳۵. مهریور، حسین (۱۳۷۴). حقوق بشر در اسناد بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران. تهران: اطلاعات.
۳۶. نایینی، محمدحسین (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله. محقق: جواد ورعی. قم: بوستان کتاب.
۳۷. نبوی، عباس (۱۳۷۹). فلسفه قدرت. تهران: سمت و پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳۸. نجفی، محمدحسن (بی تا). جواهر الکلام (ج ۱۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. نقیبزاده، احمد (۱۳۸۳). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: سمت.
۴۰. وینسنت، اندرو (۱۳۸۵). نظریه‌های دولت. ترجمه: حسین بشیریه. تهران: نشر نی.