

تأثیر صورت‌بندی ساختارهای حکومتی در نظام‌سازی اسلامی

هادی طحان نظیف*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲

چکیده

نظام‌های سیاسی مبتنی بر فلسفه وجودی‌شان با بهره‌گیری از ساختارهای حکومتی به دنبال دستیابی به اهدافی هستند که اساس و ماهیت نظام سیاسی را تشکیل می‌دهد. از آنجا که هر یک از حکومت‌ها غایات مخصوص به خود را دارند و از سویی نیز نظامات و ساختارها عامل تحقق غایات هستند، باید در نظام‌های سیاسی به دنبال ساختارهایی جهت نیل به این اهداف نهایی بود. این نوشتار در پی واکاوی رابطه ساختار و ماهیت در نظام حکومتی اسلام، بررسی تأثیرات متقابل این دو بر یکدیگر به معنای بررسی تأثیر ساختارها بر اساس و غایات نظام و برعکس تأثیر ماهیت و غایات بر ساختارهای سیاسی و حکومتی است که نگارنده بررسی این تأثیرات را به عنوان نسبت بین این دو عنصر در نظام‌سازی اسلامی پیگیری می‌نماید. در این پژوهش برای نیل به این مقصود با روش توصیفی تحلیلی ابتدا به انواع ساختارها در اسلام و نظام‌سازی اسلامی پرداخته می‌شود و پس از آن، رابطه محتمل هر یک و همچنین تأثیر و تأثرات آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد. در حکومت‌های ناشی از اراده الهی و به طور خاص اسلام دو نوع ساختار تأسیسی و امضایی قابل تصور می‌باشد که ساختار امضایی خود به دو نوع ساختار وارداتی با مفروض عدم تأثیر ساختار و ساختار ترمیمی با مفروض تأثیر حداقلی و شکلی ساختارها قابل تقسیم است، در حالی که فائزین به ساختار تأسیسی بر تأثیر حداکثری و ماهوی تأکید دارند.

واژگان کلیدی: ساختار، ماهیت، حکومت اسلامی، نظام سیاسی، نظام‌سازی اسلامی.

* استادیار گروه حقوق عمومی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (ع).

مقدمه

کیفیت تنظیم و نحوه چارچوب‌بندی نهادها و رابطه میان آنها، ساختار یک حکومت را رقم می‌زند؛ ماهیت نیز محتوای نظام در مقابل شکل و ساختار مذکور است. اصولاً هر نظام سیاسی با بهره‌گیری از ساختارها به دنبال دستیابی به غایاتی است که از آنها به عنوان ماهیت آن نظام یاد می‌شود. در خصوص چرایی تأثیرات میان این دو عنصر، از ابعاد و جنبه‌های مختلف می‌توان بدین امر پرداخت. یکی از این ابعاد، دعوی ساختار و عامل در حوزه علوم اجتماعی است و با وجود اختلافات فراوان و جدی در آراء و رویکردهای عاملیت‌گرایان، ساختارگرایان و تلفیقی (جهت مطالعه بیشتر ر.ک: کدخدایی و طحان‌نظیف، ۱۳۹۳، صص ۶۸-۷۵) که مباحث آنها حول اولویت هر یک از مؤلفه‌های مورد نظر است، به نظر می‌رسد که اصل و اساس تأثیرگذاری، مفروض هر یک از این رویکردها است. لذا بحث بر سر میزان تأثیرگذاری بیشتر هر یک از عوامل می‌باشد و نه رد کامل اثر دیگری. بنابراین چه با رویکردهای کلاسیک و چه با رویکردهای اخیر در حوزه علوم اجتماعی به این مقوله نگریسته شود، مفروض این پژوهش در مورد تأثیر و تأثر ساختارها ثابت است.

علاوه بر این، از جنبه غایت و وسیله نیز می‌توان به این مسئله نگریست که اصولاً انسان هر چیز اجتماعی از جمله ساختارها را خلق کرده تا از آنها تأثیر بپذیرد و این یعنی ساختارها، لاجرم تأثیرگذارند؛ زیرا ساختار خود موضوعیت نداشته بلکه طریقت دارد و در مقابل، این غایت است که موضوعیت دارد و باید وجود، عدم و کیفیت آن در جهت نیل به هدف و غایت سنجیده شود. لذا مبنا آن است که به ساختار به عنوان یک اعتبار انسانی برای رسیدن به ماهیت و غایتی نگریسته شود که آرمان نظام سیاسی و حقوقی دست یافتن به آن است. پس ملاک در اعتباریات که محصول خلق انسان است، لغویت یا عدم لغویت آنها می‌باشد (جهت مطالعه بیشتر ر.ک: کدخدایی و طحان‌نظیف، ۱۳۹۵، صص ۴۰-۱۹). همچنین در بعد غایت و وسیله نباید این مهم را نیز از نظر دور داشت که تأثیر ساختار به عنوان یکی از مظاهر و مصادیق فناوری (نرم) بر ماهیت، قابل کتمان نیست و نمی‌توان ساختار را از قواعد و احکام فناوری مستثنی نمود؛ پس مفروض این پژوهش در تأثیر ساختار بر ماهیت چه با دیدگاه ابزارگرایانه و

چه با دیدگاه ذات‌گرایانه، از این حیث نیز ثابت است. اما این نوشتار در پی بررسی چگونگی رابطه ساختار و ماهیت در نظام حکومتی اسلام، بررسی تأثیرات متقابل این دو بر یکدیگر به معنای بررسی تأثیر ساختارها بر اساس و غایات نظام و برعکس تأثیر ماهیت و غایات بر ساختارهای سیاسی و حکومتی است که نگارنده با روش توصیفی تحلیلی بررسی این تأثیرات را به عنوان نسبت بین این دو عنصر در نظام‌سازی اسلامی واکاوی می‌نماید. در این نوشتار، رابطه ساختار و ماهیت و تأثیر و تأثرات هر یک در حکومت‌های ناشی از اراده الهی مورد بررسی قرار می‌گیرد. لذا ابتدا به اشکال غیراصیل حکومت‌های ناشی از اراده الهی پرداخته می‌شود و پس از انفکاک این اشکال از اشکال اصیل، بر روی اشکال اصیل حکومت‌های ناشی از اراده الهی و به طور خاص در اسلام تمرکز می‌گردد تا وضعیت و کیفیت رابطه ساختار و ماهیت و تأثیر و تأثرات در اسلام و نظام‌سازی اسلامی به عنوان مسئله مورد نظر این پژوهش روشن شود.

۱. اشکال غیراصیل حکومت الهی

علی‌رغم دسته‌بندی‌های رایج نویسندگان حقوق اساسی، حکومت‌ها مبتنی بر منشأ حاکمیت‌شان، به حکومت‌های ناشی از اراده انسانی و همچنین حکومت‌های ناشی از اراده الهی قابل تقسیم هستند. البته کهن‌ترین اعتقاد در مورد سرچشمه قدرت را منشأ ماوراءالطبیعه آن دانسته‌اند که قدرت فرمانروایان از خالق و آفریننده جهان هستی بدست می‌آید و اراده ذات پروردگار در سپردن امر فرمانروایی و اعمال قدرت به فرد، گروه یا طبقه ویژه‌ای مداخلت دارد. در طول تاریخ، از این اندیشه، بهره‌برداری فراوان شده است و کلیه فرمانروایان صرف نظر از منشأ قدرت خود کوشیده‌اند به جهت ایجاد پشتوانه قدرت برای خویش و جانشینان خود به نحوی حاکمیتی از این سنخ را دست و پا کنند. در این میان برخی از فرمانروایان ادعای خدایی نموده که با پوشیدن لباس انسانی و نزول بر پهنه زمین، سرنوشت موجودات را برعهده گرفته‌اند به عنوان مثال فراعنه مصر، امپراطوران باستانی رم و برخی از سلاطین آسیایی نظیر امپراطور ژاپن تا سال ۱۹۴۷م خود را جزو این‌گونه خدایان می‌پنداشتند. اما بسیاری از فرمانروایان نه با چنین ادعایی که به نحوی غیرمستقیم، به این صورت که سلطنت خویش را بر حسب

قضا و قدر الهی و به مقتضای مشیت ذات واجب‌الوجود می‌آمیختند و نظریه‌پردازان مشهوری نظیر ژوزف دومستر و بونالد نیز از چنین وضعیتی دفاع می‌کردند (قاضی، ۱۳۸۹، ص ۷۴). بنابراین شخص حاکم بر اساس حکم و حمایت خداوندی حکومت می‌کرد و عدم مقاومت در برابر وی وظیفه مذهبی تلقی می‌شد (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۸۴)، لذا اکثر پادشاهان با تجسم نمایندگی خداوند بر روی زمین، مطلقیت سلطنت خویش را القا می‌نمودند و البته در این راستا از پشتیبانی نظری متفکران زمانه خویش نیز بی‌بهره نمی‌ماندند (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷)؛ چنانکه ژان بدن بر سر کار آمدن پادشاه را مشیت الهی، توهین به او را بی‌حرمتی به خدای خود و وی را حاکم بر مقدرات جامعه می‌داند (جونز، ۱۳۵۸، ج ۲، صص ۶۶-۶۵) یا اینکه توماس هابز برای حاکمان در جهت برقراری صلح و امنیت قدرتی مافوق همه قدرتها قائل است (جونز، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۵۱).

در این میان، نگارنده بر خلاف برخی از نویسندگان حقوق اساسی که حکومت‌های این سلاطین را در زمره حکومت‌های الهی ذکر می‌کنند (قاضی، ۱۳۸۹، ص ۷۴). این حکومت‌ها را از حیث ماهوی با توجه به انسان بودن سلاطین‌شان (بال و دگر، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷) ذیل حکومت‌های ناشی از اراده انسانی تعریف می‌کند؛ زیرا معتقد است که این حکومت‌ها نیز ناشی از اراده یک فرد انسانی است که با سوءاستفاده از اعتقادات مردم و اغواگری، در عمل اراده خود را به عنوان یک انسان بر سایر انسان‌ها تحمیل نموده است. این رفتار ناپسند را باید ناشی از پوشاندن لباس دین به اغراض سیاسی، منفعت‌طلبی شخصی و خودمحوری با سوءاستفاده از اعتقادات مردم دانست (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹). لذا اساساً در این حکومت‌ها، جایی برای اراده الهی وجود ندارد؛ بنابراین بر خلاف آنچه ادعا می‌شود، در این حکومت‌ها ملاک، رأی و نظر انسان است و همان‌گونه که اشاره شد نگارنده میان این نوع حکومت و سایر حکومت‌های ناشی از اراده انسانی از حیث مبنایی یعنی منشأ حاکمیت، تفاوت ذاتی خاصی نمی‌بیند. بنابراین کیفیت رابطه ساختار و ماهیت در این حکومت‌ها، در عداد حکومت‌های ناشی از اراده فرد، قابل تحلیل می‌باشد. این در حالی است که از نظر قرآن کریم حتی پیامبران نیز مردم را به اذن الهی به خدا دعوت می‌کنند نه به خویش؛ چنانکه خداوند متعال در

وصف پیامبر (ﷺ) خود می‌فرماید: «داعیا لی الله باذنه و سراجا منیرا» (احزاب / آیه ۶۶)، در حالی که سلاطین مذکور در عمل مردم را به خود می‌خوانند که به نظر می‌رسد این ملاک عملی، محک محکمی در تشخیص نوع حکومت‌ها است.

به هر حال بر خلاف حکومت‌های مذکور که در آنها منویات حاکم، مبنای عمل است، ملاک در حکومت اسلامی، احکام الهی است زیرا طبق اصل عدم ولایت (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۲۹) ولایت صرفاً از آن خالق و مالک موجودات است و تنها اذن ذات باری تعالی می‌توان در مخلوقات او تصرف نمود؛ پس از آنجا که خداوند، مالک حقیقی همه جهان آفرینش بوده و دارای ربوبیت تشریحی است، تنها او حق تصرف در مخلوقات خود را دارد یا کسانی که از سوی او ماذون هستند. اندیشمندان دینی ملاک احتیاج به قانون‌گذاری الهی را ناشی از مجموع اوصاف قدرت، خلق، ربوبیت تکوینی، علم، غنا، جود و فیاضیت، حکمت، مالکیت حقیقی، حاکمیت و ولایت دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۰). بنابراین بر اساس آموزه‌های اسلام، یگانه قانون‌گذار خداست و غیر او هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد مگر به اذن او؛ زیرا وضع قانون توسط خداوند به منزله تصرف مالک در مال خویش است و هیچ‌کس نمی‌تواند مالک را از تصرف در ملکش باز داشته و نهی کند (طحان‌نظیف و داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۳). بنابراین اصولاً حق قانون‌گذاری برای بشر وجود ندارد چرا که به هر حال بشر از خطا و اشتباه مبرا نیست و چنین حقی حق خداوند عادل است که با دلایل عقلی و نقلی این مهم قابل اثبات است. بنابراین بر اساس مقدمات فوق‌الذکر، «تشریح» و قانون‌گذاری از آن خداست. «تبیین» آن با پیامبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام و «تشخیص» موضوعات و حمل به مصادیق با فقها و مجتهدین واجد شرایط است و بر این اساس حتی صلاحیت مجلس شورای اسلامی را نیز چیزی بیش از «تخطیط» به معنای برنامه‌ریزی مبتنی بر اراده شارع حکیم در مقابل تقنین به معنای مصطلح آن ندانسته‌اند (کعبی و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۵، صص ۱۱۲-۱۰۷). بنابراین پیامبر (ﷺ) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام)^۱ و حتی ولی فقیه صرفاً مجری احکام الهی هستند، لذا احکامی که بیان می‌نمایند ابتدا خود ملزم به اجرای آنها هستند و به‌هیچ‌وجه این احکام، نظر شخصی آنان محسوب نمی‌شود.

با این وصف می‌توان حکومت اسلامی را ناشی از حاکمیت شریعت دانست نه حاکمیت شخص و این‌گونه است که حکومت اسلام را به عنوان حکومتی الهی، حکومت قانون دانسته‌اند:

«حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم (ﷺ) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند» (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

بنابراین قانون اسلام به عنوان حکم الهی، قانونی عام‌الشمول و استثناناپذیر بوده و رأی اشخاص حتی پیامبر اکرم (ﷺ) در حکومت و این قانون هیچ نقشی ندارد و همه در این خصوص، تابع اراده الهی هستند؛ لذا به هیچ وجه نمی‌توان حکومت‌های دینی نظیر اسلام را با حکومت‌های سلطنتی مقایسه نمود (خمینی، ۱۳۷۷، صص ۳۵-۳۴). چنانکه اندیشمندان غربی نیز گفته‌اند که دولت مطلقه تفاوت بسیاری با حکومت دینی (تئوکراسی) دارد (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۷۸).

۲. اشکال اصیل حکومت الهی

همان‌گونه که اساتید حقوق اساسی گفته‌اند اصیل‌ترین شیوه تفکر حاکمیت تئوکراتیک را باید در لابلای کتب آسمانی جستجو کرد زیرا حاکمیت اساساً از آن خداست و انبیاء از سوی او مأموریت انتقال قواعد و نظامات الهی به افراد بشر را برعهده دارند لذا پیامبران حامل و مبلغ پیام الهی و احکام زوال‌ناپذیر و حیانی بوده و در صورت وجود شرایط برای اجرای آنها نیز به تشکیل حکومت اقدام می‌نمودند (قاضی، ۱۳۸۹، صص ۷۵-۷۴). البته امروزه تعالیم سیاسی ادیان بزرگی مانند مسیحیت و یهودیت عملاً کنار گذاشته شده و در صورت سپردن نقش‌های محدود به آنها در برخی موارد نیز این امر به سوءاستفاده از نفوذ معنوی آنها تعبیر شده است (عمید زنجانی، بی‌تا، ص ۹۷)؛ لذا این پژوهش با عنایت به مسئله مورد نظر خود در این قسمت یعنی بررسی تأثیر و تأثرات ساختار و ماهیت و در اسلام و نظام‌سازی اسلامی، با صرف‌نظر از کیفیت رابطه ساختار و ماهیت در دیگر ادیان آسمانی و همچنین در آراء اندیشمندان اهل تسنن (جهت مطالعه بیشتر در خصوص آراء این اندیشمندان، ر.ک: سنهوری، ۱۳۸۹)، به طور

خاص در اسلام بر روی آراء اندیشمندان شیعه تمرکز می‌نماید. لذا در این پژوهش منظور از طرح اسلام، ارائه نظریه سیاسی و حکومتی از منظر اندیشمندان شیعه و به طور خاص امام خمینی (علیه‌السلام) در عصر غیبت است.

قبل از ورود به بحث چگونگی این تأثیرات، باید به این نکته توجه نمود که در اسلام با استناد به آیاتی نظیر «ان الحكم الا لله» (انعام / آیه ۵۷)، حاکمیت فقط از آن خداست یعنی غیر از خداوند متعال، هیچ فرد و گروهی مشروعیت ذاتی برای حکومت ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که خداوند این حاکمیت را مستقیماً خود اعمال می‌نماید البته به این معنا هم نیست که در این خصوص تعیین تکلیف ننموده است. آیات قرآن بر این امر دلالت دارند که حاکمیت اختصاص به خداوند متعال دارد اما اعمال آن یعنی حکومت را به پیامبران و ائمه (علیهم‌السلام) واگذار می‌کند که آیات فراوانی مؤید این امر است^۲؛ لذا خداوند در کتاب خود بر این مسئله تأکید دارد که با اینکه حاکمیت از خداست ولی اعمال آن را به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و معصومین (علیهم‌السلام) واگذار کرده است یعنی حاکمیت خداوند در حکومت پیامبر و معصومین (علیهم‌السلام) متجلی می‌شود. همچنین بر اساس اعتقادات شیعه در زمان غیبت امام دوازدهم (علیه‌السلام) نیز این حکومت از طریق نصب خاص از سوی آن حضرت و پس از آن به وسیله نصب عام به معنای کشف شبیه‌ترین فرد به امام معصوم (علیه‌السلام) (جهت مطالعه بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۱۵۲-۱۵۳) از حیث صفات یعنی فقهای جامع‌الشرایط صورت می‌پذیرد.

در این قسمت ابتدا انواع رویکردهای قابل تصور در اسلام از منظر نظریه‌پردازان اسلامی در مواجهه اسلام با ساختارهای حکومتی اعم از ساختارهای امضایی و تأسیسی (جهت مطالعه بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۹-۲۱) مورد توجه می‌گیرد و در عین حال به طور هم‌زمان به رابطه محتمل و امکان‌سنجی اعمال هر یک از این ساختارها در نظام‌سازی اسلامی با عنایت به غایت‌محوری و تحقق هر چه بیشتر احکام اسلامی به عنوان وضعیت مطلوب مورد نظر اسلام پرداخته می‌شود.

۲-۱. امضایی

منظور از ساختارهای حکومتی امضایی، ساختارهایی است که اسلام آنها را به همان

شکل وارد شده و یا با اصلاحات و تغییراتی در مجموع، امضا و تأیید می‌کند که البته متناسب با میزان این تغییرات، بر هر یک از آنها آثاری مترتب خواهد بود. لذا در ادامه ابتدا به ساختارهای وارداتی به معنای ساختارهای وارد شده به نحو تأیید کامل و همچنین تأثیر و تأثرات متقابل ساختار و ماهیت در آنها، سپس به ساختارهای ترمیمی به معنای اصلاح و ترمیم ساختارهای وارد شده به صورت تأیید نسبی و همچنین تأثیر و تأثرات متقابل ساختار و ماهیت در آنها پرداخته می‌شود.

۲-۱-۱. وارداتی: عدم تأثیر

اولین و رایج‌ترین رویکرد در مواجهه با ساختارهای حکومتی امضایی، رویکردی است که در این پژوهش از آن به عنوان رویکرد وارداتی یاد می‌شود. به این معنا که با یک نگاه لیبرالی از میان ساختارهای حکومتی کشورها، یک مدل را به عنوان مدل مطلوب انتخاب نموده و در مقام اجرا دقیقاً مبتنی بر آن مدل عمل گردد زیرا اصولاً ساختارها باید به نحوی صددرصدی پذیرفته شوند والا در عمل ساختار دستکاری شده، ساختاری کارآمد نیست. بنابراین ساختار وارداتی عبارتست از: أخذ ساختار دولت‌های معاصر بدون هیچ ترمیم و اصلاحی یا حداکثر با ترمیم و اصلاح به نحو جزئی (کعبی، ۱۳۹۲، ص ۶۳).

نگارنده بر این اعتقاد است که بسیاری از دیدگاه‌ها در حوزه حقوق و علوم سیاسی در خصوص ساختارها، قائل به وجود چنین پیش‌فرض بدیهی‌گونه‌ای در استفاده و به‌کارگیری از ساختارها است ولو این دیدگاه‌ها تصریحی به این امر ننمایند، در مقام نظر به صورت نهفته به آن مبتلا هستند؛ لذا صورت‌بندی معیارها و شاخص‌ها در اذهان آنها به این نحو است که به ساختارها به مثابه اموری خنثی، بی‌طرف و بی‌اثر در محتوا و ماهیت می‌نگرند.

از منظر این دیدگاه، ساختارها را باید به مثابه قالبی خنثی پنداشت که چنانچه در ظرف آنها مطروف ماهیت و محتوای اسلام ریخته شود، نتیجه و ثمره آن، مطلوب مورد نظر یعنی اجرای اسلام خواهد بود. ناگفته پیداست که این رویکرد قائل به تأثیر ساختار بر ماهیت نیست. این در حالی است که اساساً ساختار بر ماهیت تأثیرگذار است و نمی‌توان ساختاری را در نظر آورد که بر ماهیت مورد نظر خود اثرگذار نباشد؛ لذا این پژوهش در

بررسی رابطه ساختار و ماهیت، قائل به تأثیر هر دوی آنها بر یکدیگر است؛ در نتیجه دیدگاه فوق‌الذکر یعنی دیدگاهی که از آن به دیدگاه وارداتی یاد شد و پیش‌فرض آن پذیرش عدم تأثیر میان ساختار و ماهیت است، با ایرادات جدی روبه‌رو می‌باشد.

۲-۱-۲. ترمیمی: تأثیر حداقلی و شکلی

رویکرد دیگر در خصوص ساختارهای حکومتی امضایی، رویکرد ترمیمی است که بر اساس این رویکرد، یکی از ساختارهای موجود در کشورها أخذ و متناسب با محتوای اسلام، تعدیل و ترمیم می‌گردد؛ لذا این ساختار برآمده از میان ساختارهای حکومتی کشورها و یا از ترکیب آنها و همچنین ترمیم و اصلاح آن با توجه به ماهیت و محتوا اسلام است. بنابراین ساختار ترمیمی عبارتست از: ترمیم و اصلاح ساختارهای موجود در درون مفاهیم اسلامی (کعبی، ۱۳۹۲، ص ۶۳).

ناگفته پیداست که ساختار فوق‌الذکر نسبت ساختار قبلی یعنی ساختار وارداتی که به معنای تأکید کامل و بی‌کم و کاست ساختارهای وارد شده بود، دارای تناسب بیشتری با شرایط و اوضاع بومی هر کشور است؛ لذا از این جهت در عمل، واقع‌بینانه‌تر به نظر می‌رسد. به عنوان نمونه نظام جمهوری اسلامی ایران، نهادهایی نظیر مجلس (پارلمان) و انتخابات را که مربوط به دموکراسی لیبرال است را به رسمیت شناخته و این ساختارها را بر اساس اسلام پیرایش نموده است؛ از جمله اینکه بر خلاف دموکراسی‌های لیبرال در قوانین برای نمایندگان مجلس برخی شرایط ارزشی در نظر گرفته شده تا این نمایندگان نتوانند قوانین ضداسلامی وضع نمایند^۳ و اگر به هر ترتیب چنین مصوبه نیز وضع گردد، نهاد شورای نگهبان در ساختار پیش‌بینی شده تا از قانون شدن آن ممانعت نماید. یا اینکه ساختار قوه قضائیه مورد مقبول واقع گردیده است اما از حیث محتوا تأکید گردیده تا قضات بر اساس اسلام و قوانین اسلامی حکم کنند.^۴ لذا در این نظام، بسیاری از نهادها متناسب با محتوای اسلام تعدیل گردیده‌اند. بنابراین در نظام جمهوری اسلامی ایران، ساختار موجود یک نظام تعدیلی است؛ تعدیل به این معنا که ساختارهای موجود متناسب با ملاک‌های شرعی به نحو امضایی و نه تأسیسی و با ترمیم، اصلاح و تغییراتی مورد پذیرش قرار گرفته است؛ البته نکته مهم و مبنایی که نباید از آن غفلت نمود اینکه این تعدیل، قطعاً خلاف شرع نیست اما از طرفی نیز

نمی‌توان ادعا نمود که این ساختار و این مدل از نظر اسلام، مطلوب و منحصر به فرد است. پس این نظام تعدیل شده نه خلاف شرع و نه منحصر به فرد است؛ یعنی این ساختار مغایر شرع نیست اما ممکن است، مطابق آن هم نباشد. بنابراین می‌توان آن را متحول نمود و با توجه به تأثیرگذاری ساختار بر محتوا، هر جا احساس شد که ساختار اخذ شده، ماهیت و محتوای نظام یعنی اسلام را متوقف یا محدود می‌کند و نظام را از اهداف خود باز می‌دارد، باید آن بخش را تعدیل کرد (کعبی، ۱۳۹۲، صص ۶۴-۶۳). لذا در این راستا وقتی در خصوص نظام جمهوری اسلامی ایران گفته می‌شود که این نظام، نظامی بانشاط و منعطف است یعنی می‌توان آن را هر زمان متناسب با اوضاع و احوال و در این راستا در جهت دستیابی بهتر و سریع‌تر به غایات متحول نمود.^۵

با قطع نظر از مطلوبیت رویکرد فوق‌الذکر یعنی رویکرد ترمیمی و تعدیلی نسبت به پذیرش و اصلاح ساختارهای وارداتی در به‌کارگیری آنها برای گذار از مقطع کنونی و عدم امکان و انهدادن آنها با دلایل مختلف و متعدد از جمله فرجه نبودن فقه حکومتی به علت عدم برخورداری از امر حکومت‌داری توسط شیعه در قرون متمادی،^۶ اما به هر حال به نظر می‌رسد مفروض اولیه این استخدام و استعمال ساختار، پذیرش تأثیر حداقلی و شکلی ساختار بر ماهیت است.

۲-۲. تأسیسی: تأثیر حداکثری و ماهوی

منظور از ساختارهای حکومتی تأسیسی که می‌توان آنها را مترداف با ساختارهای تولیدی دانست، ساختارهای برآمده از اسلام است. در این قسم ساختارها این انتظار از اسلام به عنوان دین و شریعت کامل و بدون نقصان وجود دارد که علاوه بر ماهیت و محتوا، ساختار نیز ارائه دهد. امام خمینی (علیه‌السلام) به عنوان یک اسلام‌شناس که خود نیز در عمل به تأسیس حکومت دست زده است، می‌فرماید:

«... اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام‌های حاکم در جامعه بوده و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بوده است که برای تمامی ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی وضع کرده است و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۳۸۹).

لذا در این رویکرد، ادعا آن است که اسلام همان‌گونه که از محتوای بی‌بدیل برخوردار

است، از ساختار نیز غفلت ننموده است و امکان ارائه ساختار در آن متناسب با هر زمان و مکان و همچنین در همه عصرها و نسل‌ها وجود دارد.

البته مسئله مهم و اساسی در خصوص گرایش به ساختارهای تولیدی آن است که بهره‌گیری از ساختار نظام‌های دیگر ممکن است چارچوبی را ایجاد نماید که این چارچوب، محتوای درونی اسلام، شریعت و فقه را به عنوان ماهیت نظام اسلامی تحت تأثیر قرار دهد و به تدریج روند عرفی شدن به خاطر این شکل ساختار در نظام اسلامی طی شود. در این رویکرد همواره این مسئله مورد سؤال و تأمل است که آیا با ساختارهای سکولار می‌توان محتوای دین را پیاده و اقامه کرد؟ (جهت مطالعه بیشتر ر.ک: کدخدایی و طحان‌نظیف، ۱۳۹۳، صص ۴۵-۶۸؛ ۱۳۹۵، صص ۱۹-۴۰) زیرا بر خلاف آنچه که به عنوان یک گزاره رایج گفته می‌شود که محتوا اسلامی ولی شکل به شیوه متعارف امروزی است، شکل در محتوا و ماهیت تأثیرگذار است و محتوا از شکل و ساختار تأثیر می‌پذیرد. البته این امر، نافی تأثیر ماهیت بر ساختار نیست و لذا در این پژوهش نیز به عنوان پیش‌فرضی ثابت شده بدان نگریسته می‌شود. به هر حال برخی بر این اعتقادند که حکومت در اسلام، ساختار دارد که این ساختار باید اجتهاد و کشف شود و اگر این ساختار تولید نشود، اسلام به عنوان یک نظام و یک سیستم کامل و دارای اجزای مرتبط و به هم پیوسته، ناقص خواهد بود زیرا طبعاً یکی از احتیاجات دین، ساختار است. پس باید از طریق اجتهاد، نظام‌های اسلامی را کشف و در نظام‌سازی به‌کار گرفت که در این میان یکی از پایه‌های بنیادین تحول در ساختار و نقطه آغاز در تحول ساختاری، نگاه به اهداف، وظایف و مأموریت‌های نظام اسلامی و بازخوانی آنها در منابعی مانند کتاب و سنت است. لذا در تحول در ساختار و یا تولید آن باید در جستجوی ساختاری بود که راه را برای تحقق اهداف، وظایف و مأموریت‌ها هموار کند (کعبی، ۱۳۹۲، صص ۶۶-۶۲) و از آنجا که حکومت اسلامی وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به اهداف عالی است (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۴) هر زمان باید به دنبال ساختاری باشد تا هر چه بهتر او را به غایات مورد نظر خود نزدیک سازد.

با مقدمات فوق‌الذکر روشن است که تأثیر ساختار بر ماهیت در این رویکرد، تأثیری کاملاً حداکثری و ماهوی است زیرا ساختارهای حکومتی ممکن است که ماهیت نظام

سیاسی را از اهداف و غایات خود دور سازند. در ادامه ابتدا به طور اجمالی به بحث ساختارهای تولیدی از نظر اسلام به عنوان موضوعی فرع بر موضوع اصلی این پژوهش یعنی جهت بررسی رابطه ساختار و ماهیت و البته اثرگذار در آن در قالب بحث ثابت و متغیر پرداخته و سپس به مسئله جاودانگی اسلام و همچنین راهکار تداوم حکومت اسلامی نیز اشاره خواهد شد.

۲-۱. ساختارهای ثابت و متغیر در حکومت اسلامی

با قطع نظر از مصادیق و اینکه در هر نظام سیاسی دو دسته عوامل ایستا (ثابت) و پویا (متغیر) را در ترکیب آن نظام مؤثر دانسته‌اند (قاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱) یکی از موضوعاتی که بسیاری از متفکران اسلامی در مورد آن سخن رانده‌اند، موضوع ثابت و متغیر است. ابن سینا در انتهای الهیات شفا با پذیرش چنین تفکیک مبنایی و اساسی، از استنباط احکام مسائل جدید در یک فرآیند کاملاً اجتهادی سخن می‌گوید:

«کلیات اسلامی ثابت و لایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسائل، نامحدود و متغیر است و هر زمانی مقتضیات مخصوص خود و مسائل مخصوص خود دارد. به همین جهت ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی گروهی متخصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیش‌آمدهای زمان، عهده‌دار اجتهاد و استنباط حکم مسائل جدید از کلیات اسلامی بوده باشند» (ابن سینا، بی‌تا، به نقل از: مطهری، ۱۳۶۹، ص ۷۰).

بحث ثابت و متغیر در پاسخ به سؤالاتی نظیر چگونگی جمع نمودن میان احکام شریعت با موضوع تغییر زمان طرح گردیده است (حیدری، ۱۴۲۹ق، ص ۲۳).

استاد شهید مطهری در پاسخ به شبهه ثابت بودن قانون^۷ و سیالیت زمان، با پرداختن به موضوع ثابت و متغیر و همچنین عدم سریان تغییر در همه چیز در مقام پاسخ‌گویی به آن بر آمده و بر این نکته پای می‌فشارد که نه تمام نیازها و نیازمندی‌ها در تغییر است و نه لازمه تغییر نیازمندی‌ها، آن است که اصول و قواعد زندگی تغییر کند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۴۹).

از منظر ایشان در اسلام، نیازهای بشر بر دو قسم است: نیازهای اولیه یا ثابت و نیازهای ثانویه یا متغیر که اسلام برای احتیاجات ثابت و دائم بشر، قوانین ثابت و لایتغیری در نظر گرفته و برای اوضاع و احوال متغیر، وضع متغیری را پیش‌بینی نموده

است. لذا پاره‌ای از احتیاجات بشر چه در زمینه‌های فردی و چه اجتماعی وضع ثابتی دارد و در همه زمان‌ها یکسان است و پاره‌ای دیگر از احتیاجات بشر، متغیر است و از لحاظ قانون، وضع متغیری را ایجاب می‌کند. اسلام برای این احتیاجات متغیر وضع متغیری در نظر گرفته است از این راه که این اوضاع متغیر را با اصول ثابت و لایتغیر مربوط کرده است و آن اصول ثابت در هر وضع جدید و متغیری قانون فرعی خاص و متناسبی تولید می‌نماید (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۶۰).

همچنین متفکران دیگر نظیر شهید صدر با پذیرش چنین تفکیکی، ریشه ثبات و تغییر را ناشی از نیازهای متنوع بشر دانسته و معتقدند بخشی از نیازهای انسان دارای جنبه اساسی هستند در طول زمان، ثابت و بخشی از آنها بر اساس شرایط و اوضاع احوال، دستخوش تغییر و تحول هستند (صدر، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۸). ایشان نیز در این راستا حوزه‌ای از شریعت اسلام را که در آن تشریح به صورت منجز، قطعی و غیرقابل تغییر و تبدیل صورت گرفته است، حوزه تشریعات ثابت و لایتغیر و حوزه‌ای را که تشریح در آن به دولت یا ولی امر واگذار گردیده است، حوزه تشریعات متغیر و ذیل عنوان منطقه الفراغ در اسلام می‌داند (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۴۳). لذا در حوزه تشریعات ثابت، شارع مقدس خود به جعل حکم در امور فردی و اجتماعی می‌پردازد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۲). اما در حوزه تشریعات متغیر یا منطقه الفراغ، تشریح از سوی دولت یا ولی امر بر اساس اقتضائات اسلام در حوزه‌هایی نظیر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و با عنایت به شرایط، اوضاع و احوال صورت می‌پذیرد.

بنابراین در اسلام، متناظر با امور ثابت، قوانین ثابت و متناظر با امور متغیر، قوانین متغیر پیش‌بینی و وضع گردیده‌اند. در واقع امور ثابت به منزله روح امور متغیر به حساب می‌آیند و در نتیجه امور متغیر وابسته به آنها بوده و بر اساس ثوابت، امکان نسخ و تغییر دارند (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۷۷). البته نیازهای ثانوی خود به نحوی از نیازهای اولی ناشی می‌شوند زیرا در راستای تأمین نیازهای اولی با لحاظ تفاوت‌های زمانی در هر عصر و دوران هستند. نیازهای اولی محرک بشر به سوی توسعه و کمال زندگی است، اما نیازهای ثانوی ناشی از توسعه و کمال زندگی است و در عین حال محرک به سوی توسعه بیشتر و کمال بالاتر است. لذا تغییر نیازها و نیازمندی‌ها و همچنین نو و کهنه شدن

آنها مربوط به نیازهای ثانوی است زیرا نیازهای اولی نه کهنه می‌شوند و نه از بین می‌روند و همیشه زنده و نو هستند. البته توجه به این نکته نیز کاملاً ضروری است که پاره‌ای از نیازهای ثانوی نیز از چنین وصفی برخوردارند به عنوان مثال نیاز به قانون، ناشی از نیاز به زندگی اجتماعی است و در عین حال دائم و همیشگی است و اصولاً بشر هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نخواهد شد. به هر حال درست است که توسعه عوامل تمدن، نیازهای جدیدی به وجود می‌آورد و احیاناً یک سلسله قراردادهای و قوانین فرعی را ایجاد می‌کند اما توسعه عوامل تمدن ایجاب نمی‌کند قوانین اصلی و اساسی تغییر کند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۵۰)؛ این امر ساختارهای حکومتی مورد نظر این پژوهش را نیز دربر می‌گیرد که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود. لذا نظامات اجتماعی به طور عام و نظامات سیاسی مورد نظر این پژوهش به طور خاص، در هر دو بعد زندگی انسان باید به نحوی سامان یابند که در ثوابت که در طول تاریخ دستخوش تغییر نبوده‌اند، همچنان عنصر ثبات را لحاظ نمایند و در متغیرات نسبت به عنصر تغییر بی‌توجه نباشند چرا که در این خصوص نیز نمی‌توان نسبت به تغییر، تجدد و تطور نیازهای انسان، پاسخ یکسانی را ارائه نمود (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۷۱).

به هر حال همان‌گونه که اشاره شد نیازهای اولی ثابت هستند اما در خصوص نیازهای ثانوی باید به این مسئله توجه نمود که پاره‌ای از آنها ثابت و پاره‌ای دیگر متغیرند. لذا از آنجا که ساختارها ابزارهایی برای تأمین نیازها در جهت غایات هستند، وضعیت فوق‌الذکر قابل تسری و تعمیم به نظامات سیاسی از حیث ماهیت و ساختارهای حکومتی است به این نحو که اولاً، ماهیت و غایت هر نظام سیاسی امری ثابت است؛ ثانیاً، برخی از ساختارها که دارای ارتباطی تنگاتنگ با ماهیت هستند و به نوعی ثبات در ماهیت به آنها نیز تسری می‌یابد، ثابت و برخی دیگر از ساختارها که از چنین ویژگی برخوردار نیستند، متناسب با شرایط و اوضاع و احوال، تغییر و تطور می‌یابند. به عنوان نمونه در اینجا می‌توان از «ولایت» به عنوان یک ساختار ثابت سخن به میان آورد که بخشی از ساختارهای متغیر با استناد به استفاده از علوم، فنون و تجارب پیشرفته بشری^۱ به عنوان تجارب وارداتی ترمیم و تعدیل شده به صورت اصلاح ساختار ذیل آن قابل پذیرش هستند.

توضیح بیشتر اینکه بر اساس آموزه‌های اسلامی در یک نظام دینی، مسئولیت هدایت مردم و جامعه بر عهده انسان کامل نهاده شده است^۹ و انسان‌ها که بالقوه خلیفه‌الله هستند به مدد او باید این قوه را به فعلیت رسانده تا به مقام خلیفه‌اللهی دست یابند. لذا در نظام اسلامی، راهبری و هدایت با انسان کامل و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) بوده و مشروعیت سایر نهادها از مقام ولایت ناشی می‌شود در نتیجه اقتضای این امر آن است که ولایت در این ساختار در رأس قرار داشته و جایگاه آن در ساختار این نظام، ثابت باشد و همان‌گونه که پیش از این اشاره شد این مسئولیت خطیر در زمان غیبت معصوم نیز تداوم داشته و در امر حکومت‌داری بر عهده ولی فقیه به عنوان جانشین و شبیه‌ترین فرد به معصوم از حیث اوصاف و شرایط است؛ این مسئله از منظر اسلام‌شناسانی مانند امام خمینی (رحمه‌الله) به قدری بدیهی و ضروری بوده که تصور در این مورد را موجب تصدیق آن دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳). لذا بر این اساس در نظام جمهوری اسلامی ایران، ولی فقیه برخی از ساختارها مانند قوای سه‌گانه را به عنوان سیاست شرعی قبول نموده است^{۱۰} که در نتیجه این قوا ذیل ساختار ولایت و از باب عناوینی نظیر تقسیم کار و نه توزیع قدرت با اقتضائات آن قرار می‌گیرند. این امر کاملاً متفاوت از تفکیک قوا با قرائت و روایتی است که در مباحث مربوط به دموکراسی‌های امروزی بدان اشاره شد؛ لذا پذیرش ساختارهای مذکور از جهت توزیع قدرت فسادانگیز نبوده و با تصرف در این ساختارها عملاً به نحوی قلب ماهیت در ساختار آنها رخ داده است که این امر به خودی خود مغایرتی با شرع مقدس ندارد اما همان‌گونه که اشاره شد ممکن است در تطابق کامل آن با شریعت، تردید وجود داشته باشد.

به هر حال، ولایت به عنوان یک ساختار ثابت هم در قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ و هم در اصلاحیه قانون اساسی مصوب سال ۱۳۶۸، مورد تغییر بنیادین واقع نشده و اصولاً در اصل ۱۷۷ قانون اساسی نیز در زمره اموری ذکر گردیده که قابل بازنگری نیستند؛ زیرا مشروعیت سایر ارکان، نهادها و ساختارها در نظام اسلامی منوط به آن است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، صص ۲۶۹-۲۶۷). بنابراین ولایت از حیث مشروعیت بخشی به سایر ساختارها و نهادها (جهت مطالعه بیشتر ر.ک: اصلانی و

بحرودی، ۱۳۹۱، صص ۲۳۴-۲۰۹)، بخشی از ماهیت نظام اسلامی و از جهت جایگاه که با دلایل ذکر شده باید همواره در رأس این نظام باشد، به عنوان ساختار ثابت محسوب می‌شود و در نهایت در خصوص کیفیت اعمال ولایت مثل اینکه انتخاب حاکمان به نحو مستقیم از سوی او صورت پذیرد و یا از سوی مردم با تفیذ وی باشد، تعصبی در شکل و صورت امر وجود ندارد. حاصل آنکه، آنچه روشن است اینکه در اسلام حداقل بخشی از ساختارها تأسیسی و تولیدی است و در نظام اسلامی نه تنها برای تولید ساختار منعی وجود ندارد که مطلوب نیز هست. لذا وضعیت اول یعنی ساختار ترمیمی، تشریح وضعیت فعلی این نظام سیاسی است ولی وضعیت بعدی یعنی ایجاد ساختار تولیدی، توصیف وضعیت مطلوب است و مطلوبیت آن از حیث تناسب ساختار و ماهیت قطعی است.

۲-۲-۲. ساختار حکومت و جاودانگی اسلام

برخی نظیر استاد مطهری در بحث رمز جاودانگی اسلام و پرهیز از تصادم دین اسلام با مظاهر توسعه علم، فرهنگ و تمدن در امر تسهیل انطباق این دین با مقتضیات زمان بر این باورند که اسلام هرگز به شکل، صورت و ظاهر زندگی نپرداخته و برای آن تقدس قائل نبوده است و اساساً تعلیمات اسلامی همه متوجه روح، معنی و راهی است که بشر را به آن اهداف و معانی می‌رساند در نتیجه این دین مبین، بشر را در غیر این امور یعنی روح، معنا و راه رسیدن به اهداف مذکور آزاد گذاشته است. اما بر خلاف برداشتی که از سخن ایشان می‌شود، همان‌گونه که از کلام مذکور پیداست ایشان بر این باور است که اسلام نسبت به صورت و ظاهر زندگی که امری کاملاً منطبق و متناسب با شرایط زمان و مکان است، ورود ننموده است و اتفاقاً اهداف، معانی و «ارائه طریقه رسیدن» به آنها را در قلمرو خود گرفته است که نگارنده این ارائه طریقه رسیدن به اهداف را در نظام حکومتی در این پژوهش ساختار نام نهاده و معنا می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۵۹). لذا همان‌گونه که ایشان در مواردی نظیر اداره جامعه و حکومت بر اساس قانون عادلانه که پیش از این ذکر آن رفت، اصولاً بشر را هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نمی‌داند، در ارائه طریقه دستیابی به غایات نیز با صرف نظر از طرق نیل به این مقصود که متناسب با شرایط زمانی و مکانی قابل تعریف است، در مورد ساختارهای

حکومتی نیز چنین قاعده‌ای حاکم است.

البته بسیاری از اندیشمندان اسلامی با نفی وجود «ساختار ثابت» در اسلام، عملاً با عناوینی دیگر نظیر چارچوب‌های کلی که ساختار حکومت نباید فراتر و ناهماهنگ با آنها باشد، از آن یاد نموده‌اند که این پژوهش در مقام دعوی لفظی در این خصوص نیست زیرا از منظر ایشان نیز این گزاره که «اسلام شکل خاصی را برای حکومت پیشنهاد نمی‌کند»، اگرچه تا حدی صحیح بوده اما خالی از ابهام نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۱۴۹-۱۴۷) و در این خصوص باید به دو نکته توجه داشت:

الف. گستردگی و نسخ‌ناپذیری قوانین اسلامی

اسلام و قوانین آن به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارد و برای همه زمان‌ها و همه جوامع نازل شده است. احکام ثابت و تغییرناپذیر اسلامی به گونه‌ای وضع شده است که در همه اعصار و همه جوامع قابل اجراست. لذا با عنایت به تنوع حکومت‌ها، اسلام فراتر از معرفی شکل خاصی از حکومت و متناسب با احکام ثابت و تغییرناپذیر خود، چارچوب‌های کلی و کلانی را معرفی کرده که آن چارچوب‌ها در درون خود، تغییرات و تطورات و اشکال متعدد و متنوعی را پذیرا باشند. اسلام این موضوع را نه به طور کلی به مردم واگذار کرده است و نه شکل تنگ و محدودی را برای حکومت معرفی می‌کند که تنها در شرایط زمانی و مکانی محدودی قابل اجرا باشد. چارچوب کلانی که اسلام ارائه می‌دهد از دامنه و خطوط وسیعی برخوردار است که همه اشکال صحیح و عقلایی حکومت در آن می‌گنجد و البته اشکال حکومت باید از آن چارچوب و اصول کلی فراتر نرود. این چارچوب که از آن به چارچوب حکومت اسلامی یاد می‌شود، در هر زمانی با ساختار و شکل خاصی ظهور می‌یابد. با لحاظ نمودن این اوصاف، هیچ یک از اشکال و ساختارها با ماهیت اسلامی بودن حکومت تضاد و منافات نخواهد داشت. به عبارت دیگر اسلام، شکل و نوع خاصی را برای حکومت پیشنهاد ننموده و تکیه آن بر مراعات چارچوب‌های کلی در ساختار حکومت است. به این صورت که نباید حکومت، خارج از این چارچوب‌ها باشد این مطلب برآیند این مسئله است که احکام ثابت و تغییرناپذیر اسلام که برای همه جوامع تا روز قیامت وضع شده‌اند، از ساختاری کلان و دارای کلیت برخوردارند و در مقابل آنها، احکام جزئی و متغیر،

متناسب با شرایط خاص زمانی و مکانی وضع می‌گردند و از جمله آن احکام متغیر، احکام حکومتی است که در هر زمان توسط ولی فقیه صادر و یا امضا می‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۱۴۹-۱۴۷).

ب. ارائه مدل‌های ترتبی برای حکومت از سوی اسلام

در نظام ارزشی اسلام، ارزش‌ها دارای مراتب هستند به این نحو که مطلوب‌نهایی و ایده‌آل، بالاترین مرتبه ارزش را دارد و پس از آن مراتب دیگر نیز به نوبه خود ارزشمند هستند و اگر مطلوب ایده‌آل تحقق نیافت، وضعیت ارزشمند فروتر جایگزین آن می‌گردد. در امر حکومت نیز این قاعده جاری است؛ عینیت شکل مطلوب حکومت در اسلام، در رأس حکومت قرار گرفتن پیامبر و یا امام معصوم (علیه السلام) است (نساء / آیه ۵۹)؛ اما نه همیشه معصوم در بین مردم حضور دارد تا مستقیماً حکومت را به دست گیرد و نه هر وقت معصوم حضور دارد، مبسوط‌الید است تا بتواند حکومت تشکیل داده و اعمال قدرت نماید. لذا چنانچه در صورت عدم حضور معصوم باید به سراغ کسی رفت که بیشترین شباهت را به معصوم داشته باشد. نظام ولایت فقیه نیز در سایه این بیان قابل تبیین است که وقتی دسترسی به امام معصوم وجود ندارد، باید کسی را برای حکومت برگزید که در علم و عمل، شبیه‌ترین مردم به معصوم باشد و این فرد، فقیه جامع‌الشرایطی است که از حیث صلاحیت‌ها و قابلیت‌ها، شباهت بیشتری در علم، عمل و مدیریت به معصوم دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۱۵۳-۱۴۹).

بنابراین با عنایت به دو نکته فوق‌الذکر و با لحاظ شرایط و نیازمندی‌های زمان و مکان، هر مدلی که مطابق این چارچوب‌ها باشد مورد تأیید اسلام است. پس این بیان که گفته‌اند که هیچ‌یک از اشکال خاص حکومتی پایدار نیست یا اینکه ساختار سیاسی را به عنوان قالبی که در معرض تأثیر نیروهای جامعه است، به مانند ساختمان موجودات زنده تغییرپذیر دانسته‌اند (مک آیور، ۱۳۵۴، ص ۱۹۵) صرفاً در خصوص ساختارهای متغیر صحیح و قابل پذیرش است؛ همچنین قاعداً اینکه تغییر و تحول این اشکال را با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی جوامع، امری مسلم و در زمره حقایق تاریخی دانسته و از آن به عنوان اصل تعدد، پویایی و تغییر ساختار حکومت یاد کرده‌اند (یوسفی، ۱۳۸۹، صص ۱۶۹-۱۶۸)، منصرف از ساختارهای ثابت است؛ اما اگر

این امر به معنای پذیرش تغییر در تمام ساختارهای حکومتی از جمله ساختارهایی باشد که در این پژوهش از آنها به عنوان ساختار ثابت یاد گردید، چنین مسئله‌ای با مقدمات فوق‌الذکر در نظام اسلامی چندان سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

در مورد چگونگی و کیفیت تأثیرات متقابل میان ساختار و ماهیت در حکومت‌های ناشی از اراده انسانی، طبعاً ملاک انسان است (فرد، گروه و مردم) البته به تناسب نوع حکومت (فردسالاری، چندتن‌سالاری و مردم‌سالاری)؛ اما در حکومت‌های ناشی از اراده الهی با قطع نظر از شکل غیراصیل آن، در اسلام دو نوع ساختار امضایی و تأسیسی قابل تصور بوده که ساختار امضایی خود قابل تقسیم به دو نوع ساختار وارداتی با مفروض عدم تأثیر ساختار و ساختار ترمیمی با مفروض تأثیر حداقلی و شکلی ساختارها است. در مقابل قائلین به ساختار تأسیسی بر تأثیر حداکثری و ماهوی تأکید دارند. از این نظر، اولاً، ماهیت و غایت هر نظام سیاسی امری ثابت است؛ ثانیاً، برخی از ساختارها که دارای ارتباطی تنگاتنگ با ماهیت هستند و به نوعی ثبات در ماهیت به آنها نیز تسری می‌یابد، ثابت و برخی دیگر از ساختارها که از چنین ویژگی برخوردار نیستند، متناسب با شرایط و اوضاع و احوال، تغییر و تطور می‌یابند. توضیح اینکه بر اساس آموزه‌های اسلامی در نظام اسلامی، راهبری و هدایت با انسان کامل و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) بوده و مشروعیت سایر نهادها از مقام ولایت ناشی می‌شود در نتیجه اقتضای این امر آن است که ولایت در این ساختار در رأس قرار داشته و جایگاه آن در ساختار این نظام، ثابت باشد. این مسئولیت خطیر در زمان غیبت معصوم در امر حکومت‌داری بر عهده ولی‌فقیه به عنوان جانشین و شبیه‌ترین فرد به معصوم از حیث اوصاف و شرایط است؛ لذا بر این اساس در نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام دینی، ولی‌فقیه برخی از ساختارها مانند قوای سه‌گانه را قبول نموده است که در نتیجه این قوا ذیل ساختار ولایت و از باب عناوینی متفاوت از اقتضانات کنونی آن در ادبیات غربی قرار می‌گیرند. لذا در فرض پذیرش ساختارهای مذکور نیز در عمل تصرف و به عبارت دیگر قلب ماهیت در ساختار آنها رخ داده است که این امر به خودی خود، مغایرتی با شرع مقدس ندارد اما ممکن است در تطابق کامل آن با

شریعت نیز تردید وجود داشته باشد. بنابراین ولایت از حیث مشروعیت بخشی به سایر ساختارها و نهادها، بخشی از ماهیت نظام اسلامی و از جهت جایگاه که با دلایل ذکر شده باید همواره در رأس این نظام باشد، به عنوان ساختار ثابت محسوب می شود و در نهایت در خصوص کیفیت اعمال ولایت، تعصبی در شکل و صورت امر وجود ندارد؛ زیرا این امر لزوماً منوط و منحصر به یک ساختار حکومتی خاص نبوده و هر زمان ممکن است به گونه ای و با یک ساختار قابل اجرا باشد. به هر حال ساختار ترمیمی، تشریح وضعیت فعلی نظام جمهوری اسلامی ایران و ساختار تولیدی، توصیف وضعیت مطلوب در نظام سازی اسلامی از حیث تناسب ساختار و ماهیت است.

یادداشت‌ها

۱. البته برخی معتقدند که در این امر نیز باید میان اختیارات پیامبر اکرم (ﷺ) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) تفاوت قائل بود (جتی، ۱۳۶۷، ص ۷۲).
۲. برخی از آیات دال بر حکومت پیامبر و امام در قرآن:
 - «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / آیه ۱۲۴).
 - «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص / آیه ۲۶).
 - «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَ لَا تَكُنَ لِلْخَائِثِينَ خَصِيمًا» (نساء / آیه ۱۰۵).
 - «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب / آیه ۶).
 - «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء / آیه ۶۵).
 - «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُّبِينًا» (احزاب / آیه ۳۶).
 - «وَ إِنَّمَا وَ لِيكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يقيمون الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده / آیه ۵۵).
 - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / آیه ۵۹).
۳. ماده ۲۸ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی مصوب سال ۱۳۷۸: «انتخاب‌شوندگان هنگام ثبت نام باید دارای شرایط زیر باشند:
 - ۱- اعتقاد و التزام عملی به اسلام و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران؛
 - ۲- تابعیت کشور جمهوری اسلامی ایران؛

- ۳- ابراز وفاداری به قانون اساسی و اصل مترقی ولایت مطلقه فقیه؛
- ۴- «...».
۴. اصل ۱۶۷ قانون اساسی.
۵. «نظامی که... بر مبنای اصول اسلامی است، بر مبنای آرمان‌های فطری است، اگر صدها سال هم از عمرش بگذرد، پیرشو نیست؛ می‌تواند همیشه زنده باشد، همیشه شاداب باشد، همیشه زاینده و پیشرونده باشد؛ مهم این است. با این دید به نظام جمهوری اسلامی نگاه کنید... نظام ما از نشاط جوانی - به معنای واقعی کلمه - برخوردار است. اما در افق آینده هم که نگاه می‌کنیم، این حالت، حالت ماندگار و همیشگی است. یک نظام بالنده، بانشاط، پیشرونده و پیرنشونده؛ این نظام جمهوری اسلامی است.» بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با دانشجویان کرمانشاه در دانشگاه رازی. قابل دسترسی در آدرس زیر: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597>
۶. جهت مطالعه بیشتر در خصوص علل کمتر پرداختن فقهای شیعه به امر حکومت در گذشته رک: نوایی، ۱۳۸۱، صص ۶۳-۶۱).
۷. به نظر می‌رسد منظور ایشان از قانون، قانونی با ویژگی‌های فطری و عادلانه نظیر قانون اسلام است (جهت مطالعه خصوصیات این قانون رک: مرتضی مطهری، ۱۳۶۹، صص ۵۲-۵۱).
۸. اصل دوم قانون اساسی.
۹. البته این نگاه اندکی متفاوت با نگاه شهید صدر است؛ از نظر ایشان مسئولیت اساسی در پیمودن طریق مذکور متوجه خود انسان است و انسان کامل در این میان نقشی شهادت‌گونه به معنای ناظر دارد (جهت مطالعه بیشتر رک: صدر، ۱۴۰۳ق، صص ۱۱۵-۹۱).
۱۰. اصل ۵۷ قانون اساسی: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.»

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله صدرالدین شیرازی (بی‌تا)، *الهیات شفا*، نسخه خطی.
۳. اصلانی، فیروز و بحرودی، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، «ولایت فقیه، قانون اساسی، مسئله مشروعیت»، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، سال اول، شماره ۳.
۴. بال، ترنس و دگر، ریچارد (۱۳۹۰)، *آرمان‌ها و ایدئولوژی‌ها*، ترجمه احمد صبوری کاشانی، تهران: کتاب آمه.
۵. جنتی، احمد (۱۳۶۷)، «حکومت اسلامی و قانون‌گذاری»، مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی (حکومت در اسلام)، تهران: امیرکبیر.

۶. جونز، ویت (۱۳۵۸)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر.
۷. حیدری، کمال (۱۴۲۹ق)، *معالم التجديد الفقهي معالجة اشكاليه الثابت والمتغير في الفقه الاسلامي*، قم: دارالفراقد للطباعة و النشر.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، *ولایت و حکومت: بیانات مقام معظم رهبری درباره حکومت و ولایت*، گردآوری و تنظیم مرکز صهبا، تهران: مؤسسه جهادی ایمان.
۹. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۷)، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۰. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۹)، *صحیفه امام*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. سنهوری، عبدالرزاق احمد (۱۳۸۹)، *نظریه دولت در فقه اهل سنت فقیه*، تحقیق محمدجواد جاوید، ترجمه حامد کرمی و داود محبی، تهران: کتاب همگان.
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۳ق)، *الاسلام یقود الحیاه*، الطبعة الثانية، طهران: وزارة الارشاد الاسلامی.
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۳ق)، *ومضات*، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۴ق)، *اقتصادنا*، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۱۶. طحان نظیف، هادی و داوری، محسن (۱۳۸۹)، «*قانون و قانون‌گذاری در اندیشه امام خمینی (علیه السلام)*»، مجموعه مقالات *قانون و قانون‌گذاری در آراء اندیشمندان معاصر*، به اهتمام محمدجواد جاوید، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۱۷. عمید زنجانی، عباسعلی (بی تا)، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. قاضی (شریعت پناهی)، سیدابوالفضل (۱۳۸۹)، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران: میزان.
۱۹. کدخدایی، عباسعلی و طحان نظیف، هادی (۱۳۹۳)، «*تأثیر ساختارهای حکومتی بر ماهیت نظام سیاسی از منظر عاملیت و ساختار*»، *دانش حقوق عمومی*، سال سوم، شماره ۱۰.
۲۰. کدخدایی، عباسعلی و طحان نظیف، هادی (۱۳۹۵)، «*ساختار و ماهیت حکومت از منظر غایت و وسیله در پرتو نظریه اعتباریات*»، *مطالعات حقوق عمومی*، دوره ۴۶، شماره ۱.
۲۱. کعبی، عباس (۱۳۹۲)، «*محور نظام‌سازی و رابطه آن با حقوق عمومی*»، مجموعه *درس‌گفتارهای نظام‌سازی انقلاب اسلامی از منظر حقوق عمومی*، به اهتمام گروه حقوق مرکز تحقیقات بسیج، تهران: سازمان بسیج حقوق‌دانان.
۲۲. کعبی، عباس و فتاحی زفرقندی، علی (۱۳۹۵)، «*سیاست‌های کلی نظام؛ راهکار ارتقای نظام قانونگذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران*»، *دانش حقوق عمومی*، سال پنجم، شماره ۱۵.

۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *نظریه سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *ختم نبوت*، تهران: صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا.
۲۸. مک آیور، ر. م. (۱۳۵۴)، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۵)، *عوائد الایام*، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۳۰. نوایی، علی‌اکبر (۱۳۸۱)، *نظریه دولت دینی*، تهران: دفتر نشر معارف.
۳۱. وینسنت، اندرو (۱۳۷۶)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
۳۲. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، *حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی*، تهران: میزان.
۳۳. یوسفی، حیات‌الله (۱۳۸۹)، *ساختار حکومت در اسلام*، تهران: کانون اندیشه جوان.

