

اندیشه حکمرانی و مبنای مشروعیت سیاسی دولت

از منظر آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره)

مهدی بالوی^{۱*}، مهناز بیات کمیتیکی^۲

۱. استادیار پردیس فارابی، دانشگاه تهران

۲. استادیار دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی

(تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۲۱)

چکیده

تلفیق پیرایه‌های سیاست و دیانت در اندیشه بنیانگذار فقید جمهوری اسلامی ایران، ارائه قرائت متمایزی از شیوه مطلوب حکمرانی با عنوان ولایت مطلقه فقیه را به همراه داشته است. اندیشه ولایت مطلقه امام، به مثابه نظریه مسلط در گفتمان فقه سیاسی شیعه در باب حکمرانی، آنچنان بر تارک جامعه معاصر ایران و پیکره نظام حکومتی سایه افکنده که نقش بی‌بدیلی را در عرصه مناسبات مختلف نظام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، حقوقی، قضایی، اداری و نظامی کشور ایفا می‌کند.

در این نوشتار، تلاش خواهیم کرد تا ضمن تبیین الگوی مطلوب حکمرانی از منظر آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره)، نسبت به تشریح همه‌جانبه مشروعیت الهی و بلاواسطه دولت از دیدگاه امام راحل، مبادرت و تأثیر این قرائت متمایز از حکمرانی را بر سیاست‌های گوناگون دولت جمهوری اسلامی (که جملگی روند تکوین الگوی حکومت دینی در قالب جمهوری با محتوایی اسلامی را تسریع بخشیدند) بررسی کنیم.

واژگان کلیدی

اسلامیت، جمهوریت، حکمرانی، حکومت، ولایت مطلقه فقیه.

مقدمه

مفهوم حکمرانی و عناصر مؤلف آن را شاید بتوان از مهم‌ترین موضوعات مطرح در حوزه نظریه‌پردازی حقوقی و اندیشه‌ورزی سیاسی دانست. عمل حکمرانی به‌عنوان پدیداری عام، هر آنجایی وجود دارد که مردم بخواهند در کنار یکدیگر زندگی کنند. به این ترتیب تکوین مناسباتی از حکمرانی (هرچند به‌صورت ابتدایی و اولیه) وجه جدانشدنی یا همیشه‌حاضر حیات جمعی است. صرف‌نظر از نوع ترتیبات مستقر حکمرانی، اصل وجود آن، محکوم به حکم آهنین ضرورت است (لاگلین، ۱۳۸۸: ۴۵). هرچند عمل حکمرانی وجهی اساسی از حیات تمامی گروه‌های انسانی است، در عصر مدرن، این مفهوم بیش از همه با نوع خاصی از زندگی گروهی گره خورده که در ادبیات سیاسی معاصر دولت نامیده می‌شود. هنگام بحث از ماهیت دولت مدرن، دولت را به‌مثابه یکی از مفاهیم اساساً جدال‌برانگیز، توسعه‌نیافته، نمادی مبهم، دالی واحد با مدلول‌های متنوع و متکثر یا به یک تعبیر، پدیده‌ای مورد مناقشه می‌بایم که حاوی مشکلات عدیده و غامض در معنا، مفهوم و کاربرد است. این امر از یک سو و پیچیدگی و گونه‌گونی نظریه‌های دولت از سوی دیگر، موجب شده است که عده‌ای از اندیشمندان بر این باور باشند که، "نخستین چیزی که درباره دولت مدرن به‌معنای مطلق کلمه باید گفت، این است که چنین دولتی وجود ندارد و هرگز وجود نداشته است. تنها می‌توان گفت که شمار بسیاری از دولت‌ها با نظام‌های حقوقی بسیار گوناگون، از نظر تاریخی وجود داشته‌اند" (Lubaz, 1964, p. 15).

هرچند نمی‌توان وجود سنت دولت مدرن از سده شانزدهم میلادی به بعد را انکار کرد، باید به این موضوع نیز توجه داشت که خصلت و ماهیت دولت مدرن به‌عنوان پدیده‌ای که طی چند سده در اروپا به‌سرعت توسعه یافته، همواره موضوع بحث و مشاجره بوده و از این‌رو دیدگاه‌های متعددی حول محور آن شکل گرفته است، پس نمی‌توان از اندیشه

سیاسی واحد مسلطی در این باب سخن گفت، بلکه نظریه‌های موجود طیف وسیعی را دربرگرفته‌اند و برحسب معیارهای مختلف، طبقه‌بندی و تعیین می‌شوند (اسپرینگز، ۱۳۸۲: ۲۲).

در کنار اندیشمندان غربی، علما و محققان شیعه نیز به حوزه اندیشه‌ورزی پیرامون مفهوم دولت گام نهاده‌اند و در زمینه بسیاری از ابعاد نظری این مفهوم مناقشه‌آمیز و جدال‌برانگیز، از جمله ضرورت تشکیل دولت اسلامی در عصر غیبت امام عصر (عج)، شکل مطلوب دولت اسلامی، مبنای مشروعیت دولت اسلامی و .. نظریه‌پردازی کرده‌اند.

رویکردهای نظری فقهای شیعه پیرامون مفهوم دولت به‌عنوان پدیده‌ای تکاملی و تجدیدشونده، از تحولات سیاسی و اجتماعی عصر خود تأثیر پذیرفته است و پیوسته در خزانه خرد سیاسی فقها ارزیابی دوباره و تحلیل نوبه‌نو شده‌اند. در میان دیدگاه‌های مطروحه، نظریه ممتاز و متمایز بنیانگذار فقیه جمهوری اسلامی، ذیل عنوان ولایت مطلقه فقیه به‌مثابه گفتمان مسلط در فقه سیاسی شیعه قلمداد و مبنای تکوین دولت در عصر جمهوری اسلامی شمرده می‌شود.

در این مقاله تلاش خواهیم کرد به این پرسش اساسی پاسخ گوئیم که الگوی مطلوب حکمرانی از منظر بنیانگذار فقیه جمهوری اسلامی ایران کدام است و بر اساس الگوی مورد نظر ایشان، مبنای مشروعیت نظام سیاسی چیست؟ پیش‌فرض نگارندگان در این مقاله آن است که مناسب‌ترین مدل حکمرانی برای جامعه اسلامی از منظر امام، حکومت توسط ولی مطلقه فقیه بوده و بر همین اساس، مبنای مشروعیت نظام سیاسی الهی و بلاواسطه است.

بررسی روند تاریخی تکوین و تکامل الگوی حکمرانی در عصر جمهوری اسلامی

نظام حکومت سنتی ایران در آستانه ورود تجدد، بر معجونی از اصول و نگرش‌های ایران باستان از یک سو و انگاره‌های سیاسی مذهب تشیع از سوی دیگر استوار بود. اندیشه

ایران شهری و شاهنشاهی مبتنی بر فره ایزدی از طریق ترجمه متون ایران باستان، با نگرش اسلامی به سیاست (که در آن دین و دولت در هم آمیخته بودند) همسویی و سازگاری داشت (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۷۰-۷۵)^۱ برتران بدیع بر این باور است که جامعه اسلامی از اندیشه‌های سیاسی ایران باستان (که به موجب آن میان دو نهاد حکمرانی و مذهبی تفکیک صورت نمی‌گرفت و مذهب خود، بنیان حکومتداری محسوب می‌شد) الهام گرفته است (بدیع، ۱۳۸۰: ۳۹) با وجود این، باید توجه داشت که اندیشه سیاسی در اسلام به‌طور عام و در مذهب تشیع به‌طور خاص، بر تعریف دولت استوار نیست و به تعبیر لمبتون "حقوق عمومی اسلام با تعریف دولت آغاز نمی‌شود، بلکه مبدأ حرکت آن، تعریف امامت یعنی رهبری جامعه است" (لمبتون، ۱۳۷۹: ۲۲).

متعاقب این امر، در سال‌های پس از انقلاب مشروطیت، شاهد ورود و معرفی آرا و آثار نویسندگان سلفی و بنیادگرای اهل سنت، نظیر رشید رضا، مودودی و سید قطب هستیم که با رویکردی ضد فلسفی و ضد مدرنیته، ضرورت تشکیل دولت اسلامی را مطرح کرده بودند. همچنین در این هنگامه تاریخی، تأثیر جنبش سلفی اخوان المسلمین و ارتباط رهبر آن یعنی حسن البناء با آیت‌الله‌العظمی کاشانی و همچنین ارتباط سید قطب با نواب صفوی رهبر فداییان اسلام و ترجمه آرای سید قطب، بسیار چشمگیر بود (موثقی، ۱۳۷۱: ۱۰۸-۱۳۲). با این وصف، آنچه بیش از هر عامل دیگری روند شکل‌گیری الگویی اسلامی از دولت‌سازی و حکمرانی را تقویت بخشید، همانا اسلام‌گرایی علمای شیعه و در رأس ایشان، آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) بود که تمامی خلائهای فکری در باب ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و ارائه الگویی عملی از حکمرانی دینی را رفع کرد.

۱. همچنین نک، نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۱)، تأثیر فرهنگ ملی بر سیاست و رفتار خارجی ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه: ۱۲-۱۴.

به ثمر نشستن پایه‌های انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ در جامعه ایرانی، مرهون مشارکت حداکثری و اجماع بین‌الاذهانی گروه‌ها، طبقات و طیف‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی و نیز اتفاق‌نظر ایشان در زمینه ضرورت مقابله با خفقان، استبداد، سلطه و سرکوب صورت گرفته به وسیله حکومت خاندان پهلوی بوده است. به سخن دیگر، گرایش‌ها و علایق مختلف فکری و سیاسی، در مورد گفتن "نه بزرگ" به هیأت زمامداری مستقر، با یکدیگر اتفاق نظر داشتند. در این میانه، فضای به شدت ملتهب و متشنج سال‌های منتهی به پیروزی حرکت همگانی مردم، شاید به مثابه مانع بنیادینی در مسیر نظریه‌پردازی و تدارک پروژه رهایی‌بخش و منسجمی، در باب ماهیت الگوی حکمرانی و دولت نوظهور، عمل می‌کرد و به این ترتیب، هیچ‌گونه چشم‌انداز روشنی در مورد سیستم آتی حکومتداری و کیفیت تعاملات و مناسبات قدرت مرکزی با آحاد اعضای اجتماع، فراروی انقلابیون ترسیم نمی‌یافت و جنبش قوام‌یافته مردمی، آینده مبهم و نامعلومی را انتظار می‌کشید، اما به دلیل هدایت دایمانه حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره)، همه این دغدغه‌ها به نسیان سپرده شد.

در این مقطع، طبقه متوسط جدید جامعه ایرانی، که مشتمل بر اعضای جبهه ملی و نهضت آزادی بود (بشیریه، ۱۳۸۱: ۷۸) در عین حالی که پایگاه اجتماعی محدودی با گرایش‌های مدرن در اختیار داشت، به طور چشمگیری نامتجانس، فاقد ایدئولوژی مستقل و منافع طبقاتی معین بود و اعضای آن، علاوه بر ضعف مفرط در مسیر برقراری تعامل بایسته با توده مردم، به خاستگاه‌های مختلف اجتماعی تعلق داشتند. بر این اساس، ایشان از تشکیل طبقه مستقل و واحدی برای ایفای نقشی حیاتی در روند کنش‌های سیاسی، عاجز بودند (ادیبی، ۱۳۵۸: ۷۷). پس در ادامه، پس از استقرار نظام حکمرانی جدید، به سرعت به حاشیه رانده شدند. به این ترتیب، جامعه شاهد آن بود که بورژوازی ملی در پوشش بنیادگرایی اسلامی، به تدریج، روند تصمیم‌سازی، هدایت و مدیریت جامعه را در قالب الگوی نظام جمهوری اسلامی به دست گرفت (شرابی، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۵). در چنین اوضاع و

احوالی، رهبری فرهنگدانه، ولایت‌مدار، مردم‌سالار و... در هیأتی دینی و با ادغام ایدئولوژیک دین و دولت در چارچوب یک نظام سیاسی تئوکراتیک متبلور شد. بر این مبنای، جامعه شاهد شکل‌گیری و ظهور طبقه سیاسی جدیدی بود که هسته اصلی آن، متشکل از روحانیون و لایه بیرونی آن، مشتمل بر نسل نخست تحصیلکردگان طبقات روستایی و شهری بود (بشیریه، همان: ۸۱).

رهبری کاریزماتیک انقلاب نوظهور اسلامی، تلاش چشمگیری در مسیر تلفیق عرفان و سیاست، جمهوریت و اسلامیت و... از خود نشان دادند و در صدد استقرار قانون اساسی منسجم و همه‌جانبه‌ای مشتمل بر بن‌مایه‌های مدرن و نهادهای سیاسی نوین بر آمدند و در این زمینه مجاهدات عظیمی در مسیر شکل‌گیری نهادهای سیاسی نوین و انتخاباتی، چارچوب‌های قانونی، تقویت فرهنگ و فضای دموکراتیک و تکثرگرا و نیز طرح مباحث بنیادی و چالش‌های فکری عمیق، مصروف شد (موثقی، ۱۳۸۸: ۲۷۰-۲۷۱). به هر روی الگوی حکمرانی جمهوری اسلامی، نوآوری‌هایی را در بافت حکومتداری به همراه آورده و نوعی از "تئودموکراسی" را برقرار کرده است و در ماهیت و محتوای نظام سیاسی، به سبب بهره‌گیری از مبانی روشن فلسفی، به ایجاد اصلاحات و تغییرات اساسی در ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حقوقی مبادرت کرد. در این میان، مهم‌ترین نکته حائز اهمیت، ابتنای الگوی حکومتداری بر اصل ولایت مطلقه فقیه است. حسین بشیریه پیرامون این موضوع چنین نگاشته است: «دولت ایدئولوژیک و اسلامی در ایران، در پرتو سه عنصر اساسی یعنی گرایش به جامعه‌ای توده‌ای، قدرت روحانیت به‌عنوان یک طبقه نیرومند و ایدئولوژی سنت‌گرایی محقق گردیده است. در عین حال، ساختار سیاسی نظام از لحاظ حقوق اساسی، متضمن عناصر مختلفی از تئوکراسی و دموکراسی است» (بشیریه، همان: ۱۲۶).

مبنای مشروعیت سیاسی نظام

در این قسمت از نوشتار حاضر، پس از بیان آثار رسمیت مذهب تشیع در ارکان حکومتداری، به بررسی نگرش و قرائت رهبری فقید جمهوری اسلامی پیرامون ماهیت دولت در فقه سیاسی شیعه می‌پردازیم و سپس به آسیب‌شناسی تحلیلی و ارزیابی همه‌جانبه ساخت و قالب نظام جمهوری اسلامی ایران، مبادرت خواهیم کرد.

الف) رسمیت یافتن اسلام به‌مثابه دین حاکم و شیعه به‌عنوان مذهب رسمی

در جریان تاریخ اسلام و ایران، فقه سیاسی شیعه، پس از سپری کردن سیر تکوین، تکامل و تطور، در زمان حکومت شاه اسماعیل صفوی، رسمیت یافت. جانشینان وی نیز در روند تثبیت و نهادینه شدن این آیین الهی در بستر جامعه، گام‌های بلندی برداشتند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۵). در ادامه، ایرانیان در نخستین تجربه آزادی‌خواهی و قانون‌گرایی خویش، در اصل نخست متمم قانون اساسی مشروطیت، مذهب رسمی کشور را "اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی‌عشریه" عنوان کردند. در عصر جمهوری اسلامی نیز "دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب."^۱

در هنگامه پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، دو تحول بنیادین بر عرصه فکر و اندیشه مردم سایه افکنده بود. توضیح آنکه، از یک سو در اثر حرکات اصلاح‌طلبانه دینی، مکتب اسلام، به‌مثابه ایدئولوژی توانمندی برای هدایت و راهبری جامعه معرفی شد

۱. اصل دوازدهم قانون اساسی.

(مطهری، ۱۳۷۳: ۳۷) و از سوی دیگر سیطره فرهنگ غربی بر سطح جهان، موجی از همبستگی و تقویت حس "پان‌اسلامی" را میان مسلمین ایجاد کرده بود و گام‌های بلندی در مسیر احیای تفکر اسلامی برداشته شده بود (مارتین، ۱۳۶۸: ۱۰). بر این اساس، رسمیت یافتن دین مبین اسلام و طریقت شیعه اثنی‌عشری، اندامواره‌های گونه‌گون جامعه را تحت‌الشعاع قرار داد. به طوری که بارزترین وجوه نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری مذهب رسمی کشور بر شئون متکثر حکومتداری و امور مختلف حقوقی، قضایی، سیاسی و اجتماعی را می‌توان در اصول متعدد قانون اساسی، جست‌وجو کرد (هاشمی، ۱۳۸۲، ۱۶۷-۱۶۸). توضیح آنکه در حوزه قوانین و مقررات "کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی و سیاسی و غیر اینها، باید بر اساس موازین اسلام باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است."^۱ بر این بنیاد، مجلس شورای اسلامی قادر نیست به وضع قانون‌هایی که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور در تضاد قرار دارند، مبادرت ورزد.^۲ شورای نگهبان قانون اساسی موظف است تا پس از بررسی متن مصوبات نمایندگان مردم در مجلس شورای اسلامی، ظرف مدت ده روز، در باب انطباق یا عدم تطابق آنها با موازین اسلام، اظهار نظر و در صورت ملاحظه هرگونه مغایرت، برای تجدید نظر به مجلس اعاده کند.^۳ مضافاً بر آنچه گذشت، قضات محاکم تکلیف دارند تا از اجرای تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌های موضوعه از سوی دستگاه اجرایی، که در تعارض با آموزه‌های دین اسلام و مذهب رسمی کشور قرار دارند، خودداری کنند و هر فرد اعم از حقیقی یا حقوقی می‌تواند ابطال این قبیل مقررات را از دیوان عدالت اداری مطالبه کند.^۴

۱. اصل چهارم قانون اساسی.

۲. اصل هفتاد و دوم قانون اساسی.

۳. اصل نود و چهارم قانون اساسی.

۴. اصل یکصد و هفتادم قانون اساسی.

در حیطه امور قضایی نیز؛ اعمال قوه قضاییه به وسیله محاکمی تعقیب می‌شود که بر مبنای اصول و موازین اسلامی ایجاد شده‌اند و در صدد اقامه حدود الهی و گسترش عدالت هستند.^۱ این رکن از نظام جمهوری اسلامی ایران، به منظور اجرای مقررات مدون مکتب اسلام، به گزینش و استخدام قضاتی با ویژگی‌ها و صفات خاص فقهی و مذهبی مبادرت می‌کند،^۲ تا ایشان بتوانند بر مبنای قوانین موضوعه منطبق با موازین شرعی، حکم هر دعوی را بیابند و چنانچه شرع انور در باب کیفیات دعوی حادثه، تکلیفی مقرر نکرده باشد، قضات مکلفند ضمن مراجعه به منابع معتبر اسلامی یا اتکای به فتاوی معتبر علمای شیعی، در خصوص موضوع مطروحه اتخاذ تصمیم و فصل خصومت کنند.^۳

همچنین تعالیم مذهب رسمی کشور، ضوابطی را پیرامون کنش‌های مختلف بازیگران عرصه اجتماعی تعبیه کرده است و به این ترتیب، سلوک آحاد مردم در سطح جامعه، بر مبنای دو فقره از فروع آیین تشیع، یعنی امر به معروف و نهی از منکر،^۴ به طور پیوسته در معرض سنجش دیگران، کنترل افکار عمومی و نیز نظارت و مراقبت مقامات حکومتی قرار دارد.

در بعد امور سیاسی نیز؛ صرف نظر از صراحت مندرج در اصل پنجم قانون اساسی مبنی بر رهبری و هدایت کشور توسط امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در دوران ظهور آن امام همام، زعامت و سیادت بلامنازع بر تمامی امور جامعه، در عصر غیبت در استیلای فقیه جامع‌الشرایطی^۵ است که علاوه بر صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه، باید متصف به صفت عدالت و متخلق به خلقت تقوی، به منظور رهبری امت اسلام

۱. اصل شصت و یکم قانون اساسی.

۲. اصل یکصد و شصت و سوم قانون اساسی.

۳. اصل یکصد و شصت و هفتم قانون اساسی.

۴. اصل هشتم قانون اساسی.

۵. اصل پنجم قانون اساسی.

باشد.^۱ علاوه بر این، رییس جمهور نیز از میان رجال مذهبی و سیاسی معتقد به مذهب رسمی کشور برگزیده می‌شود^۲ و در ابتدای دوران تصدیگری خویش، ملزم به ادای سوگندی است که به موجب آن، وی مکلف به پاسداری از مذهب رسمی کشور خواهد بود.^۳ همچنین شرط ضرورت اجتهاد مسئولان عالی‌رتبه دستگاه قضایی یعنی ریاست قوه قضاییه،^۴ رییس دیوان عالی کشور و دادستان کل کشور،^۵ به روشنی ملهم از تأثیرگذاری آیین تشیع در مورد تعیین سران قضایی کشور است. علاوه بر آنچه گذشت، اعضای قوه تقنینی نیز در جریان برگزاری مراسم تحلیف خویش، بر پاسداری از حریم اسلام تأکید می‌ورزند.^۶ همچنین شورای نگهبان قانون اساسی که مشتمل بر فقهای شیعه و حقوقدانان مسلمان است، عهده‌دار پاسداری از احکام اسلام و مذهب رسمی کشور، در زمینه مصوبات و تصمیمات منتخبان ملت در مجلس قانونگذاری و نیز دستگاه اجرایی محسوب می‌شود.^۷

علاوه بر موارد پیش‌گفته، ابتکار عمل گسترده ولایت مطلقه فقیه در موضوع نظارت بر قوای سه‌گانه تقنینی، اجرایی و قضایی،^۸ کارکرد مقام رهبری در باب تعیین سیاست‌های کلی نظام و نظارت بر حسن اجرای آنها،^۹ لزوم تنفیذ حکم رییس جمهور منتخب مردم، از

۱. اصل یکصدونهم قانون اساسی.

۲. اصل یکصدوپانزدهم قانون اساسی.

۳. اصل یکصدویست و یکم قانون اساسی.

۴. اصل یکصدوپنجاه و هفتم قانون اساسی.

۵. اصل یکصدوشصت و دوم قانون اساسی.

۶. اصل شصت‌وهفتم قانون اساسی.

۷. اصول چهارم، هفتادودوم، نودویکم، نودوچهارم و نودوششم قانون اساسی.

۸. اصل پنجاه‌وهفتم قانون اساسی.

۹. بندهای اول و دوم اصل یکصدودهم قانون اساسی.

سوی ولی مطلقه فقیه^۱ و نیز برگزیدن عالی‌ترین مقام دستگاه قضایی و انتصاب مقامات عالی‌ه لشکری اعم از فرماندهان نظامی، انتظامی ارتش و سپاه پاسداران^۲ و فرماندهی کل نیروهای مسلح^۳ و تعیین فرماندهان نیروهای بسیج توسط ایشان و در نهایت نقش‌آفرینی مقام معظم رهبری در روند انتخاب و انعزال فقهای شورای نگهبان،^۴ و... از دیگر مصادیق سیطره پر دامنه ولی مطلقه فقیه در مقام رییس کشور محسوب می‌شود.

مجموعه این عوامل امتزاج و درهم آمیختگی مفاهیم سیاست و دیانت را به دنبال داشته است و با لحاظ این مهم که مطابق قرائت و برداشت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) از اندیشه ولایت مطلقه فقیه در آیین تشیع، ولایت مطلقه رهبر جامعه اسلامی، به طور مستقیم و بلاواسطه استمرار ولایت رسول مکرم اسلام ﷺ و ائمه معظم عَلَيْهِمُ السَّلَام قلمداد می‌شود، باید اذعان داشت که اندیشه حکمرانی در نظام سیاسی، تابع بلافصلی از لزوم التزام به شعائر مذهبی قلمداد می‌شود و به این ترتیب، مبنای مشروعیت سیاسی دولت در این مسیر ارزیابی شدنی است.

ب) نظریه ولایت مطلقه فقیه به مثابه گفتمان مسلط و برتر در فقه سیاسی شیعه

اندیشه سیاسی فقه شیعی در جریان تاریخ، تحولات عدیده‌ای را پشت سر گذاشته و شاهد فراز و نشیب‌های گوناگونی بوده است. توضیح آنکه؛ نویسندگان و محققان شیعه در زمینه بسیاری از ابعاد نظری مسئله دولت از جمله ضرورت تشکیل دولت اسلامی در عصر غیبت امام زمان، شکل مطلوب دولت اسلامی، مبنای مشروعیت دولت اسلامی و ... اختلاف نظرهایی با یکدیگر داشته‌اند (کمالی اردکانی، ۱۳۸۳: ۱۲۳). اهمیت این بحث، پیش

۱. بند نهم اصل یکصدودهم قانون اساسی.
۲. بند ششم اصل یکصدودهم قانون اساسی.
۳. بند چهارم اصل یکصدودهم قانون اساسی.
۴. بند ششم اصل یکصدودهم قانون اساسی.

از هرچیز، در پیامدها و آثار گسترده‌ی مترتب بر ساختار و شکل حکومت، متجلی شده است (کدیور، ۱۳۷۹: ۶۴-۷۶).

شایان ذکر است که به دلایل متعددی، مباحث مرتبط با فلسفه سیاسی در میان مسلمانان مورد بی‌توجهی قرار گرفته و مباحث ابتکاری در این موضوع کمتر به چشم می‌خورد و آنچه در پاره‌ای از کتب فقهی پیرامون مفاهیمی همچون حکمرانی، حکومت و سیاست ذکر شده است، به شدت از شرایط نابسامان سیاسی و نظام حاکم، متأثر بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۷) توضیح آنکه، اندیشه‌های سیاسی علما و فقهای شیعه در ایران، از عصر صفویه به این سو که مذهب شیعه رسمیت یافت، متناسب با وضعیت عمومی جامعه و نوع نظام سیاسی حاکم دچار دگردیسی‌هایی شده است (کدیور، ۱۳۷۹: ۱۳-۲۴).

تفکر سیاسی شیعه، همزمان با رحلت نبی مکرم اسلام ﷺ، بر سر مسئله‌ی جانشینی ایشان (که امری حکومتی و سیاسی بود) شکل گرفت. بر این مبنا، سنگ بنای زیرین این اندیشه، در پاسخ به این دو سؤال حیاتی و کلیدی بنا نهاده شد که اولاً: حق حاکمیت بر جامعه، پس از پیغمبر منتصب از سوی حضرت حق تعالی با کیست؟ و ثانیاً: مبنای مشروعیت حاکم و حکومت چیست؟ (همان: ۱۲).

نگرش سیاسی و اجتماعی علمای مذهبی مکتب الهی شیعه اثنی‌عشری، ملهم از شرایط و فضای خاص زمانی و مکانی، به ادوار گوناگونی تفکیک‌پذیر است. گفتمان مسلط در هر یک از این مقاطع، موضوع، منطقی و لسان منحصر به فردی را می‌طلبد که در عین متمایز بودن از برهه‌های پیشین، به‌نوعی، مرهون توسعه و گسترش مؤلفه‌های ناظر بر برش‌های تاریخی مقدم بر خود است. بر این اساس، هریک از گفتمان‌های قابل طرح، در عین حالی که وجوه اشتراکی با عناصر و گزاره‌های دوره‌های ماقبل خویش دارند، مشتمل بر انگاره‌های مخصوص به خود هستند (همان: ۲۵).

باری؛ فقه سیاسی شیعه را می‌توان از اوایل سده چهارم هجری قمری تا عصر حاضر، دستخوش تحولات عدیده‌ای دانست. با این توضیح که از ابتدای قرن چهارم هجری قمری

تا آغاز سده دهم، فقهای شیعه به مسائل اجتماعی و احکام حقوق عمومی و به‌ویژه مباحث مربوط به حکومت و دولت عنایتی نداشته‌اند و در آثار به‌جای مانده از فقها در این دوران، نوعاً نظریه‌ای سیاسی مشاهده نمی‌شود. بر این مبنای می‌توان این دوره را عصر فترت فقه عمومی و شکوفایی فقه خصوصی قلمداد کرد. در واقع در این دوران، با این نگرش که زبان دین، لسان تکلیف است، مسئله حقوق سیاسی مردم، محل مباحثه نبوده است (کدیور، ۱۳۷۹: ۳۲۱).

در مرحله بعد با روی کار آمدن صفویان و رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران، شاهد اقتدار نسبی فقهای شیعه هستیم. آنچه در این مقطع اهمیت دارد، بحث تفکیک بین امور شرعی و عرفی است. به بیان روشن‌تر، فقها با پذیرش سلطنت یک فرد مسلمان ذی‌شوکت در امور عرفی مردم، قائل به ولایت انتصابی خویش در امور شرعی بودند. به هر تقدیر، نظریه سیاسی ولایت انتصابی فقیهان در امور شرعی (امور حسبیه) و سلطنت مسلمان ذی‌شوکت در عرفیات (سلطنت مشروعه) را می‌توان سرآغاز شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی فقهای شیعه دانست. اگرچه ملا احمد نراقی که انتظام امور دنیوی مردم را از وظایف فقها می‌دانست و به‌نوعی قائل به ولایت عامه فقها بود، پیشتر، بحث ولایت فقیه را تبیین و تشریح کرده بود. بنا به تعبیر آیت‌الله مرتضی مطهری، تا قبل از سده دهم هجری و ظهور صفویه، در فقه سیاسی شیعه، غلبه با عناصر غیرایرانی بوده و تنها از اواسط دوران صفویان است که تفوق از آن ایرانیان می‌شود. اقتدار صوفی‌مسلمانان در جامعه ایرانی، مرکز فقه و فقاها را که پیش از این، شهرهای بغداد، نجف (به‌واسطه حضور شیخ طوسی)، جبل عامل، حله و حلب بود، به شهر قم منتقل کرد (مطهری، ۱۳۶۲: ۴۴۶-۴۶۷). دوران اقتدار نسبی فقها و نظریه ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه و سلطنت مسلمان ذی‌شوکت در عرفیات، با ظهور نهضت مشروطه دستخوش دگرگونی شد، با این توضیح که با شکل‌گیری مفاهیمی همچون آزادی، تفکیک قوا، حق تعیین سرنوشت، عدالت و... در کنار نظریه ثنوی پیش‌گفته، گروهی در صدد تشکیل دولت مشروطه مبتنی بر اذن عام فقیهان برآمدند.

بالاخره در اواخر سده چهاردهم هجری قمری، حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی(ره) به‌عنوان نخستین فقیهی که موفق به تشکیل دولت شیعی شد، نظریه خاص خویش را درباره دولت در فقه شیعه بیان کرد، که به نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقها مشهور شد. این نظریه، نقش بی‌بدیلی در شکل‌دهی به بافت و ساخت حکومت در ایران پس از انقلاب اسلامی ایفا کرد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در اصول متعدد خویش، این نظریه را به‌مثابه الگوی حکمرانی و مبنای حکومتداری در جامعه متبلور کرده و بر وصف لایتغیری آن تأکید فراوانی داشته است.^۱ بر این مبنا، عالی‌ترین مقام رسمی کشور، همانا ولی مطلقه فقیه است که اختیارات خویش را در حوزه عمومی، با شرط تقید به موازین شرعی اعمال می‌کند.^۲ یادآوری می‌شود، در اندیشه امام، ولایت مطلقه فقیه دارای وجوه افتراق بسیاری با نظارت فقیه است. توضیح آنکه، در بحث نظارت فقیه، تنها امور کلان جامعه به تأیید وی می‌رسد و فقیه، صرفاً کارکردی سلبی در مورد اعلام مخالفت با امور خلاف شرع دارد و هیچ‌گاه نقش اجرایی بر عهده نمی‌گیرد. این در حالی است که مطابق نظریه ولایت مطلقه فقیه، ولی مطلقه فقیه دارای کارویژه‌ای سلبی و کارکردی ایجابی است، به سخن دیگر، ایشان علاوه بر کشف و مخالفت با موارد غیراسلامی، اعلام و صدور دستور اجرای احکام و قواعد فردی و اجتماعی دین را عهده‌دار است. نظر و رأی ولی مطلقه فقیه، شرط تحصیل مشروعیت در امور است و بر این اساس، صلاحیت مردم در حوزه حقوق عمومی محدود می‌شود. ولی مطلقه فقیه، عالی‌ترین مقام اجرایی جامعه است و نصب و عزل مقامات عالی‌نظام را در حیطة ابتکار عمل خویش حفظ کرده است. اوامر و نظریات ولی مطلقه فقیه، دارای قدرت اجرایی بسیار گسترده‌ای است و هیچ فرد یا

۱. اصول پنجم، یکصد و هفتم، یکصد و نهم و یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی. همچنین: مقدمه قانون اساسی،

بحث‌های حکومت اسلامی، شیوه حکومت در اسلام و ولایت فقیه.

۲. اصول پنجاه و هفتم و یکصد و سیزدهم قانون اساسی.

جماعتی، توانایی تقابل با آن را ندارد. مرحوم آیت‌الله‌العظمی امام خمینی(ره) در این باب اشعار می‌دارد "باید حدود معلوم شود. آقای رئیس‌جمهور حدودش در قانون اساسی چیست؟ یک قدم آن طرف بگذارد، من با او مخالفت می‌کنم، اگر همه مردم هم موافق باشند، من مخالفت می‌کنم." (امام خمینی، ۱۳۶۱-۱۳۷۲: ۲۴۴).

تحولات و تطورات حاکم بر فقه سیاسی شیعه، ارائه نظریات مختلفی را در باب مفهوم دولت، در پی داشته است. با عنایت به بارزترین شاخصه‌های طبقه‌بندی این پدیده مبهم سیاسی، به نظر می‌رسد دسته‌بندی نظریه‌های حقوقی دولت، بر اساس معیار مبنا و منشأ مشروعیت قدرت سیاسی، نسبت به سایر روش‌ها عینیت بیشتری داشته باشد. چه اینکه، انتساب قدرت دولت به خداوند، حقوق فطری یا اراده بشری، به‌نوبه خود، بر میزان اقتدار آن و نیز تبیین حدود آزادی شهروندان در مقابل آن تأثیرگذار خواهد بود. اندیشمندان و علمای شیعه، در خصوص مبنای مشروعیت دولت اسلامی، قائل به دو دیدگاه یعنی مشروعیت الهی بلاواسطه از یک سو و نیز مشروعیت الهی-مردمی از سوی دیگر هستند. همچنین ایشان، اختلاف‌نظرهایی پیرامون حیطة اختیارات ولی‌فقیه دارند. به سخن دیگر، صرف‌نظر از نظریه‌هایی همچون ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان و ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید (ولایت انتصابی شورای فقه) که جملگی مبین حاکمیت الهی بلاواسطه ولی فقیه بودند، اشخاصی قائل به نظریه مشروعیت الهی-مردمی هستند (منتظری، ۱۴۰۸: ۸۰-۸۵). نظریه‌هایی مانند دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان) خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه و دولت انتخابی اسلامی، از این اندیشه الگوبرداری کرده‌اند. به هر تقدیر، آنچه پیرامون این نظریات، اهمیت

۱. مهم‌ترین معیارهای طبقه‌بندی نظریات دولت عبارتند از: منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد و اقتدار دولت و منبع مشروعیت قدرت سیاسی. برای مطالعه بیشتر در این موضوع مراجعه کنید به: وینسنت، اندرو (۱۳۸۵)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی: ۷-۸.

دارد آنست که اساساً این نظریات به انتصاب و انتخاب محدود می‌شوند، با این توضیح که در هر یک از این نظریات، ولایت، انتصابی یا انتخابی، مطلقه یا مقیده بوده‌اند و نظریه مشهور که اکثریت قریب به اتفاق فقها قائل به آن هستند، نظریه انتصاب است. چه اینکه اساساً پایه‌گذاران و طرفداران نظریه انتخاب، به‌صراحت بیان کرده‌اند که نظریه آنان شاذ و در اقلیت است (جوان آراسته، ۱۳۷۹: ۲۰۹).

ج) الگوی حکمرانی از منظر آیت‌الله‌العظمی امام خمینی

در این قسمت به بیان برداشت و قرائت رهبری فقید جمهوری اسلامی ایران از مفهوم دولت در فقه سیاسی شیعه (اصل ولایت مطلقه فقیه)، پرداخته خواهد شد که بنا به توضیحات قبلی به‌طور همه‌جانبه‌ای بر سطوح مختلف جامعه تأثیرگذار بوده است.

بنیانگذار کبیر انقلاب اسلامی ایران، مراحل اربعه‌ای را در حوزه اندیشه خویش پیرامون فقه سیاسی شیعه پشت سر گذاشتند. ایشان در ابتدا، قائل به نظریه دولت مشروطه با نظارت فقیه بودند و در این زمینه اظهار کرده بودند که: «ما نمی‌گوییم حکومت باید با فقیه باشد، بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون‌خدایی، که صلاح کشور و مردم است، اداره شود و این بی نظارت روحانی صورت نمی‌گیرد. چنانچه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده است» (امام خمینی، بی‌تا: ۲۲۲). در ادامه معظّم‌له، با نظریه ولایت انتصابی عامه فقها هم‌نوایی کرده‌اند و در مرحله سوم از اندیشه سیاسی خویش، بر الگوی جمهوری اسلامی با نظارت فقیه همداستان شدند و عنوان کرده بودند که: «من در آینده (پس از پیروزی انقلاب)، همین نقشی را که الان دارم خواهم داشت، نقش هدایت و راهنمایی و در صورتی که مصلحتی در کار باشد، اعلام می‌کنم و اگر چنانچه خیانتی در کار باشد، با آن مبارزه می‌کنم» (امام خمینی، ۱۳۶۱-۱۳۷۲: ۲۰۶). همچنین ایشان در جای دیگری فرموده‌اند: «من برای خودم نقشی جز هدایت ملت و حکومت بر نمی‌گیرم» (همان: ۱۰۷). معظّم‌له علاوه بر این تصریح کرده‌اند که: «وظیفه روحانیون، ارشاد دولت‌هاست» (همان: ۱۶۸).

آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) نظریه ولایت مطلقه فقیه را در آثار و رسائل متعدد خویش، بررسی و تجزیه و تحلیل کرده‌اند و بر این باورند که این الگو، مناسب‌ترین روش در مسیر تبیین الگوی حکمرانی و ماهیت دولت در بلاد اسلامی قلمداد می‌شود. ایشان ضمن تأکید بر وجوب تشکیل حکومت بر فقهای شیعی، اشعار داشته‌اند: «کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه علیهم‌السلام مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلاً نیز نمی‌توان فرقی میان این دو قائل شد. همان‌گونه که پیامبر و ائمه علیهم‌السلام عمل می‌کردند، فقها نیز به همان ترتیب عمل می‌کنند و هر جا و هر زمان که مصالح مسلمانان اقتضا کند، در حدود اختیارات خود احکامی صادر می‌کنند که همگان باید از ایشان پیروی کنند. اما اگر ولایتی از جهتی دیگر غیر از زمامداری و حکومت، برای ائمه علیهم‌السلام باشد، در این صورت فقها از چنین ولایتی برخوردار نخواهند بود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۵).

آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) ضمن تبیین ادله عقلی و نقلی ولایت مطلقه فقیه در عصر غیبت امام زمان (عج) بیان می‌دارند: «اگر فرد لایقی که دارای دو خصلت علم به قانون و عدالت باشد، به پاخاسته و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بیشتر از حضرت امیر علیه‌السلام بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه‌السلام بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت امیر علیه‌السلام از همه بیشتر است، لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات ولایتی که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دیگر ائمه صلوات‌الله‌علیهم در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مسائل مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فقیه قرار داده است» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۵۵). همچنین ایشان در فتوایی صریح، اعلان داشته‌اند که: «اگر (بپذیریم که) اختیارات حکومت (صرفاً) در چارچوب احکام فرعی الهی است، باید غرض

حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله یک پدیده بی معنا و محتوا باشد... حکومت، شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است و یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند» (امام خمینی، ۱۳۶۱-۱۳۷۲: ۱۷۰-۱۷۱). بر این مبنا، به دولت حق داده شد برای حفظ مصلحت نظام در حقوق خصوصی افراد تصرف کند و به منظور حفظ مصالح اسلام حتی به تخریب مساجد بپردازد.

آیت الله العظمی امام خمینی (ره) بر این باورند که: «تسلط و حکومت چیزی است که خداوند متعال آن را برای رسولش صلی الله علیه و آله قرار داده و خداوند متعال یا رسول الله به امر خداوند، آن را برای حضرت امیر علیه السلام یا ائمه اطهار بعد از حضرت امیر علیه السلام قرار داده‌اند... تحقیقاً اطاعت از ایشان به دلیل اینکه سلاطین و حکمرانان امت اسلام هستند و سرپرستان امور منسوب از جانب خدای متعال هستند، واجب است، نه به دلیل اینکه ایشان مبلغ و رساننده احکام الهی هستند، زیرا مبلغ احکام، هیچ‌گاه سرپرستی و حکم و حکومتی در مورد آن چیزهایی که از آنها تبلیغ می‌کند، ندارد...» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۵۹-۱۶۰).

ایشان در این مورد تصریح می‌دارند که: «خداوند متعال، رسول اکرم صلی الله علیه و آله را ولی همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند قاضی و والی نصب و عزل کند. همین ولایتی که برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست...» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۶۷-۶۸). ایشان معتقدند حکومت بر مردم در آن اموری که بدان احتیاج دارند (مانند امور سیاسی و قضایی) مخصوص ولی فقیه است و وظیفه فقها منحصر به امر قضا نمی‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۱۰۷).

آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) معتقدند که: «سنت و روئے پیغمبر ﷺ دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است. زیرا اولاً: خود او تشکیل حکومت داد و تاریخ گواهی می‌دهد که تشکیل حکومت داده و به اجرای قوانین و برقراری نظامات اسلام پرداخته و به اداره جامعه برخاسته است. (پیامبر اکرم) والی به اطراف می‌فرستاد؛ به قضاوت می‌نشست و قاضی نصب می‌فرمود. (ایشان) سفرایی به خارج نزد رؤسای قبایل و پادشاهان روانه می‌کرده، معاهده و پیمان می‌بسته، جنگ را فرماندهی می‌کرده و خلاصه (اینکه) احکام حکومتی را به جریان می‌انداخته است. ثانیاً: (رسول خدا) برای پس از خود به فرمان خدا تعیین حاکم می‌کرده است. (بنابراین) وقتی خداوند متعال برای جامعه پس از پیامبر اکرم ﷺ تعیین حاکم می‌کند، به این معناست که (نبی اسلام) با وصیت خویش (تنها) فرمان الهی را ابلاغ نموده و ضرورت تشکیل حکومت را متذکر می‌گردد» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸). ایشان در این زمینه می‌افزایند: «بدون تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت‌های افراد (را) از طریق اجرای احکام، تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج به وجود می‌آید. پس برای اینکه جامعه دچار هرج و مرج عنان‌گسیخته و فساد نگردد، چاره‌ای جز تشکیل حکومت توسط فقیه عادل و جامع‌الشرایط وجود ندارد» (همان: ۱۹).

ایشان در باب اختیارات ولی فقیه چنین نوشته‌اند: «در عصر غیبت ولی امر و سلطان عصر (عج)، نواب عام آن حضرت یعنی فقهای جامع‌الشرایط فتوی و قضا، قائم‌مقام آن جناب در اجرای سیاسات و سایر شئون امامت هستند...» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ق: ۴۸۲). حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) در جای دیگری گفته‌اند: «الفقهاء امناء الرسول یعنی (اینکه) کلیه اموری که به عهده پیغمبران است، فقهای عادل موظف و مأمور به انجام آنند. اجرای تمام قوانین مربوط به حکومت به عهده فقهاست. از گرفتن خمس و زکات و صدقات و جزیه و خراج و صرف آن در مصالح مسلمین، تا اجرای حدود و قصاص که باید تحت نظر مستقیم حاکم باشد و ولی مقتول هم بدون نظارت او نمی‌تواند عمل کند.

حفظ مرزها، نظم شهرها، همه و همه. (برعهده ولی فقیه است) همان‌طور که پیغمبر اکرم ﷺ مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است، فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۶۶-۶۷).

آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) ضمن اشاره به موارد متعدد تاریخی ناظر بر صدور احکام حکومتی توسط فقها و علما، آنها را به نوعی، اعمال ولایت مطلقه فقیه دانسته‌اند. ایشان، حکم میرزای شیرازی در خصوص حرمت تنباکو، حکم جهاد محمد تقی شیرازی، احکام کاشف‌الغطاء و دیدگاه نایینی را با نظریه خویش بسیار همزاد و قریب می‌دانند (همان: ۱۷۲ - ۱۷۳). با وجود این، عده قلیلی از علمای شیعی، دیدگاه‌های خاصی را پیرامون اندیشه مرحوم آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) بیان کرده‌اند.^۱

تأکید واضح نظریه ولایت مطلقه فقیه بر این مهم که اختیارات ولی فقیه در امر زمامداری، در امتداد حیطة صلاحیت و ابتکار عمل اعطایی از سوی خداوند متعال به نبی مکرم اسلام و ائمه اطهار قرار دارد و بر این مبنا، مشروعیت سیاسی قدرت هیأت حاکمه، دارای ماهیتی الهی و بلاواسطه است، به روند تلفیق دو حوزه اقتدار مذهبی و قدرت سیاسی سرعت بخشید. حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) اسلام را دینی سیاسی

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص نگاه کنید به: خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۶ هجری قمری)، *صراط النجاه فی اجوبه الاستفتانات*، مع تعلیقات میرزا شیخ جواد التبریزی، القسم الاول، ایران، انتشارات سلمان فارسی: ۱۰. غروی تبریزی، میرزا علی (۱۴۱۰ هجری قمری)، *التنقیح فی شرح العروه الوثقی*، کتاب الاجتهاد و التقليد، تقریر اباحت آیت‌الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، قم، انتشارات دارالهدی: ۴۱۹-۴۲۴. اراکی، شیخ محمدعلی، (۱۴۱۳ هجری قمری)، *المکاسب المحرمه*، قم، انتشارات در راه حق: ۹۴. طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۳۷۱)، *نهج الفقاهه*، تعلیق علی کتاب البیع من المکاسب الشیخ الاعظم الانصاری، قم، انتشارات ۲۲ بهمن: ۲۹۹. همچنین: آراء آیت‌الله عبدالرحیم ربانی شیرازی در اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۷۴)، جلد دوم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی: ۱۷۲-۱۷۳.

می‌دانستند و بیان می‌کنند: «اسلام تمامش سیاست است... سیاست از اسلام سرچشمه می‌گیرد. من از آن آخوندها نیستم که در اینجا بنشینم و تسبیح دست بگیرم. من پاپ نیستم که فقط روزهای یکشنبه مراسمی انجام دهم و بقیه اوقات برای خودم سلطانی باشم و با موارد دیگر کاری نداشته باشم...»^۱ ایشان همچنین با تأکید صریح بر عدم جدایی دین از سیاست، بیان کرده‌اند: «کسانی که اسلام را محدود به احکام خاص فردی نموده و بر این باورند که علما نباید در امور اجتماعی و سیاسی دخالت کنند، افراد نامطلعی هستند که گرفتار توطئه استعمارگران شده‌اند» (امام خمینی، بی‌تا: ۲۳).

باری در مجموع باید اذعان کرد که بر اساس انگاره‌های مندرج در این نظریه، ولایت مطلقه فقیه، همان ولایت پیامبر و ائمه معصومین بوده و چنین ولایتی، اهم از احکام اولیه و مقدم بر جمیع احکام فرعی همچون نماز، حج و... خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۲-۳۳). مطابق این نظریه، هر دستوری که ولی مطلقه فقیه براساس مصلحت نظام صادر کند، به‌عنوان یک حکم شرعی، لازم‌الاتباع بوده و در صورت تراحم، بر همه احکام شرع مقدم خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۰-۲۱).

این نظریه از دو منظر ولایت و انتصاب، با نظریه ولایت انتصابی عامه فقها مشترک بوده، اما در حوزه قلمرو و نیز طرز تلقی خاص از فقاہت، با دیدگاه موصوف، متفاوت است. توضیح آنکه، از یکسو ولایت مطلقه فقیهان، امتداد همان ولایتی است که باری تعالی به نبی مکرم و ائمه معظم واگذار کرده و بر این اساس، بر جمیع احکام الهی اعم از صلاه و صیام تقدم دارد (امام خمینی، ۱۳۶۱-۱۳۷۲: ۱۷۰-۱۷۴) از دیگر سو نیز، نظر به مشروعیت الهی بلاواسطه ولایت مطلقه فقیها، تبیین حدود و دامنه ابتکار عمل ولی مطلقه فقیه، بر عهده حق متعال بوده و نه مردم. لهذا، هیچ قانون بشری قادر نیست حیطة ولایت

۱. به نقل از روحانی، سیدحمید (۱۳۶۰)، بررسی تحلیلی نهضت حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) در ایران، تهران، بی‌تا: ۶۵۷.

مطلقه فقیه را تحدید و تقیید کند (همان: ۶۱).^۱ همچنین امر ولی مطلقه فقیه، به مثابه قانون، تلقی می‌شود و در صورت تعارض ظاهری با آن، مقدم بر قانون است (همان: ۱۷).^۲

بررسی حقوقی مفهوم ولایت مطلقه فقیه در اندیشه رهبری فقید جمهوری اسلامی، بیانگر آن است که این اصطلاح فاقد جنبه شخصی بوده و دارای کارکردی موضوعی است. به دیگر سخن، دولت اسلامی علی‌الاطلاق حق دخالت و تصرف در همه موضوعات و امور حکومتی را داراست (هاشمی، ۱۳۸۲: ۶۶). مع الوصف عده‌ای برآنند تا با اتکا به ظاهر برخی از اصول قانون اساسی، حیطة ابتکار عمل و اختیارات ولی مطلقه فقیه را مقید به مواردی نظیر حاکمیت ملی،^۳ حاکمیت قانون اساسی^۴ و حقوق و آزادی‌های مشروع ملت^۵ نشان دهند (همان: ۶۰-۶۲). باید توجه داشت که میان تلاش‌های صورت‌گرفته در مسیر وضع پاره‌ای از تقیدات و محدودیت‌ها بر اعمال ولایت مطلقه فقیه و انگاره‌های ارزشی نظریه پرداز آن، تعارض‌های ملموسی وجود دارد.

د) جمهوریت به مثابه قالب حکومتداری

در این قسمت به تبیین نقش‌آفرینی مفهوم جمهوریت (که در تلفیق با عنصر اسلامیت، واضع قالب و شکلی برای محتوای اسلامی نظام و الگوی حکمرانی دینی آن است) مبادرت خواهد شد.

۱. همچنین نک: صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، انتشارات اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی: ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۷۳.

۲. همچنین نک: صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، همان: ۶۷۶ و ۷۰۰.

۳. اصول اول، ششم، هفتم، پنجاه و ششم، یکصد و هفتم و بند ۸ اصل سوم قانون اساسی.

۴. اصول پنجاه و هفتم، نود و یکم، یکصد و دهم، یکصد و دوازدهم، یکصد و پنجاه و هفتم، یکصد و هفتاد و پنجم، یکصد و هفتاد و ششم و یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی.

۵. اصول نهم، نوزدهم تا چهل و دوم، پنجاه و هفتم و هفتاد و نهم قانون اساسی.

اتکای ساختار نظام سیاسی حاکم بر مشارکت همه‌جانبه و گسترده مردم در امور عمومی از طریق انتخابات و همه‌پرسی، محدودیت دوران زمامداری به‌منظور جلوگیری از پدیداری قدرت بلازقیب در عرصه حکمرانی، تبعیت هیأت زمامداری از قانون و عدم بهره‌مندی از امتیاز یا مصونیت خاص و ویژه، مسئولیت سیاسی، حقوقی، کیفری و مدنی زمامداران و قابلیت عزل ایشان در صورت عدم تفاهم میان آنها و آحاد اعضای جامعه و نهادهای مردم‌بنیاد، به‌مثابه بارزترین شاخصه‌های نظام جمهوری در غرب قلمداد می‌شود (همان: ۸۱-۸۲). به سخن دیگر، جمهوری؛ بر اساس برابری مردم (رحیمی، ۱۳۵۸: ۷-۸) مشارکت همگانی، آزادی‌های عمومی و خصوصی و تصمیم اکثریت شکل می‌گیرد. لازمه این مشارکت و آزادی، احترام به عقاید همگان و امکان تعبیه بستری لازم برای تضارب آرا و افکار در محیطی توأم با تساهل، تسامح و چندگانگی سیاسی است. به این ترتیب، در نظام جمهوری، همزیستی مشارکت‌آمیز صاحبان فکر و اندیشه، از طریق تعددگرایی مکتبی همراه با آزادی بیان و نیز تعددگرایی سیاسی با کمک احزاب و انجمن‌ها، تأمین می‌شود (منبع پیشین: ۸۳).

مدل جمهوری «شیوه‌ای از حکمرانی است که در آن مردم یا مستقیماً و یا توسط نمایندگان برگزیده خود اعمال حاکمیت می‌کنند. در حکومت جمهوری، جانشینی رئیس کشور از طریق مراجعه مستقیم یا غیرمستقیم به آرای عمومی صورت می‌پذیرد. به بیان روشن‌تر، در چنین نظامی، مردم صاحب‌اختیار سرنوشت خویش بوده و قدرت حکمرانی تماماً ناشی از اراده و خواست شهروندان می‌باشد» (آقا بخشی، ۱۳۷۴: ۲۹۱).

در جامعه معاصر ایرانی اصول متعددی از قانون اساسی، جمهوری بودن بافت نظام حکمرانی و حکومتی را به‌روشنی و وضوح انکارناپذیری، به رسمیت شناخته‌اند. توضیح آنکه، ابتدای امر زمامداری و اداره امور کشور به اتکای آرای عمومی،^۱ تعیین عالی‌ترین مقام

۱. اصل ششم قانون اساسی.

رسمی کشور توسط مجلس خبرگان منتخب مردم،^۱ انتخاب رئیس‌جمهور از طریق مراجعه به آرای مردمی،^۲ تعیین اعضای قوه مقننه از سوی مردم،^۳ انتخاب اعضای شوراهای شهر و روستا توسط مردم^۴ و نیز تعلیق رسمیت یافتن اعضای کابینه به پیشنهاد رئیس‌جمهور و تأیید و تصویب نمایندگان ملت در مجلس،^۵ مبین و مؤید حضور پررنگ آحاد شهروندان در اداره امور عمومی است. همچنین محدودیت دوران زمامداری ریاست‌جمهوری،^۶ نمایندگان مجلس شورای اسلامی^۷ و اعضای شوراهای محلی،^۸ مورد تأکید واقع شده برابری مقام رهبری^۹ به‌عنوان عالی‌ترین مقام رسمی کشور^{۱۰} با سایر افراد جامعه، گواهی بر عدم برجستگی و عدم برخوردار بودن هیأت زمامداری از امتیاز شخصی است. همچنین، مساوات و برابری آحاد شهروندان^{۱۱} و برخوردار بودن ایشان از آزادی‌های گوناگون فردی و اجتماعی اعم از آزادی بیان،^{۱۲} آزادی مطبوعات و رسانه‌های جمعی،^{۱۳} آزادی انجمن‌ها،

۱. اصل یکصد و هفتم قانون اساسی.

۲. اصل یکصد و چهاردهم قانون اساسی.

۳. اصل شصت و دوم قانون اساسی.

۴. اصل یکصد و یکم قانون اساسی.

۵. اصول هشتاد و هفتم و یکصد و سی و سوم قانون اساسی.

۶. اصل یکصد و چهاردهم قانون اساسی.

۷. اصل شصت و سوم قانون اساسی.

۸. ماده ۳ قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور مصوب ۱۳۷۵/۳/۱ و اصلاحات و الحاقات بعدی.

۹. ذیل اصل یکصد و هفتم قانون اساسی.

۱۰. اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی.

۱۱. اصول نوزدهم و بیستم قانون اساسی.

۱۲. اصل بیست و سوم قانون اساسی.

۱۳. اصل بیست و چهارم قانون اساسی.

تشکلات، اتحادیه‌ها، اصناف، احزاب و...^۱ آزادی برگزاری اجتماعات و راهپیمایی‌ها،^۲ حق حق بر مصونیت جان، مال، حیثیت، حقوق، مسکن و شغل از تعرض،^۳ حق بر شغل مناسب،^۴ حق بر تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، از کار افتادگی، بی‌سرپرستی، در راه ماندگی، سوانح، حوادث و...^۵ حق بر آموزش و پرورش ابتدایی و عالی،^۶ حق بر مسکن مناسب با نیاز،^۷ حق بر دادخواهی،^۸ حق دسترسی به وکیل،^۹ حق بر عدم بازداشت غیرقانونی،^{۱۰} حق بر عدم شکنجه،^{۱۱} حق بر برگزاری جلسه دادرسی منصفانه،^{۱۲} حق بر حفظ حرمت و حیثیت به‌طور عام و به‌ویژه در دوران دستگیری یا بازداشت،^{۱۳} حق بر اقامت در محل دلخواه و عدم تبعید یا اجبار به سکونت در جایی خاص،^{۱۴} حق بر تابعیت^{۱۵} و... در فصل سوم قانون اساسی شناسایی شده است. مضافاً بر

۱. اصل بیست‌وششم قانون اساسی.
۲. اصل بیست و هفتم قانون اساسی.
۳. اصل بیست‌ودوم قانون اساسی.
۴. اصل بیست‌وهشتم قانون اساسی.
۵. اصل بیست‌ونهم قانون اساسی.
۶. اصل سی‌ام قانون اساسی.
۷. اصل سی‌ویکم قانون اساسی.
۸. اصل سی‌وچهارم قانون اساسی.
۹. اصل سی‌وپنجم قانون اساسی.
۱۰. اصل سی‌ودوم قانون اساسی.
۱۱. اصل سی‌وهشتم قانون اساسی.
۱۲. اصل سی‌وچهارم قانون اساسی.
۱۳. اصل سی‌ونهم قانون اساسی.
۱۴. اصل سی‌وسوم قانون اساسی.
۱۵. اصول چهل‌ویکم و چهل‌ودوم قانون اساسی.

اینها، مسئولیت هیأت زمامداری به‌طور عام و مسئولیت سیاسی آن به‌طور خاص را می‌توان در ضرورت پاسخگویی مقام معظم رهبری به مجلس خبرگان منتخب مردم،^۱ جوابگویی رئیس‌جمهور در مقابل مردم،^۲ مقام معظم رهبری و مجلس، لزوم پاسخگویی وزرا به رئیس‌جمهور و مجلس^۳ و نیز در تکلیف دولت نسبت به پاسخگویی به افکار عمومی بر مبنای نظارت همگانی مردم،^۴ مسئولیت کیفری هیأت حاکمه^۵ و مسئولیت مالی هیأت زمامداری^۶ جست‌وجو کرد.

۵) آسیب‌شناسی و ارزیابی تکوین و تکامل اندیشه دولت مطلقه دینی بر مبنای الگوی "جمهوری اسلامی"

آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) در زمینه مفهوم جمهوری اسلامی بیان کرده‌اند که جمهوری به معنای اتکا به آرای اکثریت و اسلامی به مفهوم ابتدای بر قانون اسلام است (امام خمینی، ۱۳۶۱-۱۳۷۲: ۳۶). ایشان معتقدند که جمهوری اسلامی، صد درصد به آرای ملت متکی است. به این معنا که هر فرد ایرانی احساس می‌کند که با رأی خویش، سرنوشت خود و کشور را می‌سازد و چون اکثریت قاطع ملت ایران مسلمان هستند، بدیهی است که موازین و قواعد اسلام در همه زمینه‌ها رعایت می‌شود (همان: ۷۰-۷۱). حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره) اضافه می‌کنند که: «حکومت جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها، لکن قانونش قانون اسلام است» (همان: ۳۵۱).

۱. اصل یکصدویازدهم قانون اساسی.

۲. اصل یکصدویست‌ودوم قانون اساسی.

۳. اصل یکصدوسی‌وهفتم قانون اساسی.

۴. اصل هشتم قانون اساسی.

۵. اصل یکصدوچهلیم قانون اساسی.

۶. اصل یکصدوچهل‌ودوم قانون اساسی.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در نخستین سطر از اصل اول قانون اساسی، بافت و ساخت نظام سیاسی، در قالب مفهومی ذیل عنوان "جمهوری اسلامی" ترسیم شد. متصف ساختن صفت اسلامیت به مفهوم جمهوریت که به مثابه یک مقوله فکری و فرهنگی مدت‌ها پیش ظهور یافته و در بجهوه نهضت مشروطیت وارد ادبیات سیاسی جامعه شده بود (حجاریان، ۱۳۸۰: ۴) ایجاد الگویی ممتاز و متمایز در زمینه روش حکمرانی را به ارمغان آورد. بر این مبنای، روشنفکران و صاحب‌نظرهای بسیاری ضمن بیان نظریات خویش، در صدد بر آمدند تا با تبیین و تشریح این روش حکمرانی و این الگو از زمامداری، به بررسی مفهوم و ماهیت دولت ایران در عصر حاضر پردازند (سروش، ۱۳۸۱: ۴).

نظریه جمهوری اسلامی که برخی آن را معادل مردم‌سالاری دینی دانسته‌اند (ساعی، ۱۳۸۱: ۱۰-۱۱) برای عملیاتی شدن و برقراری اتصال میان دو اندیشه مستتر در این ترکیب و نیز بررسی نقش و جایگاه نظریه ولایت مطلقه فقیه در آن، مورد واکاوی عمیقی قرار گرفت. در میان صاحب‌نظران و پژوهشگران حوزه اندیشه سیاسی و حقوقی، گروه کثیری آن را قابل دفاع و ممتاز دانسته‌اند و به تبیین دیدگاه خویش پیرامون آن پرداخته‌اند. توضیح آنکه؛ الیویه روی؛ بر این باور است که انقلاب اسلامی ایران، از ابتدای راه، ضمن اتکای به نظریه ولایت مطلقه فقیه، در مسیر پیوند دو نوع مشروعیت مذهبی و سیاسی گام برداشته است. عالی‌ترین مقام رسمی جامعه، باید یکی از مراجع مذهبی و رهبری سیاسی و آگاه به مقتضیات زمان خود باشد، تا بتواند جنبشی توده‌ای را زعامت کند (Roye, 1999, p. 201). سعید حجاریان بر این باور است که جمهوری اسلامی، نوع خاصی از جمهوری است که علاوه بر ویژگی‌های همه جمهوری‌ها، بدون آنکه به اصل جمهوریت خدشه‌ای وارد شود، اسلامی بودن هم به آن اضافه شده است. به تعبیر وی، جمهوری اسلامی نوعی عقد میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان است (حجاریان، ۱۳۸۰: ۶). محمود برکچیان اشعار می‌دارد: «جمهوری اسلامی به معنای دخالت دادن رأی مردم در حکومت اسلامی بوده و قانون اساسی نیز به این امر تصریح دارد» (برکچیان،

۱۳۸۰: ۵۷). ناصر کاتوزیان معتقد است: «جمهوری ناظر بر شکل حکومت و قید اسلامی مربوط به محتوای آن است» (کاتوزیان، ۱۳۶۰: ۶۸). او می‌افزاید: «اسلام نمودار انقلاب فرهنگی و اقتصادی آینده است و حذف آن از کنار جمهوری، باعث می‌شود تا بنیان معنوی و انقلابی حکومت از میان برود» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۲۱). به باور کاتوزیان، «مردم با انتخاب این ساختار حکومتی، قالب جمهوری را برای تحقق آرمان‌ها و احکام مذهبی بر می‌گزینند» (همان: ۱۰۸).

سید محمد هاشمی بیان می‌کند: «با توجه به آنکه در اندیشه اسلامی هر فرد، بدون هیچ‌گونه تحمیلی، در قبول یا رد مفاهیم دینی آزاد است،^۱ پذیرش آزادی مذهبی در کنار ضرورت همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب، لزوم تشکیل حکومتی بر مبنای رأی و اراده اکثریت را متذکر می‌سازد. بر این مبنای، چنانچه پیروان یک دین خاص، که اکثریت قاطع مردمان جامعه را تشکیل می‌دهند، در صدد تأسیس نظام سیاسی متکی بر آیین‌های مذهبی برآیند، قادرند تا ضمن حفظ حقوق اقلیت، نسبت به پایه‌ریزی حکومت دینی اقدام نمایند. در ایران نیز، نظر به این مهم که قاطبه مردم در زمره مسلمین قرار داشته که با رأی و اراده خود نظام سیاسی خویش را بر مبنای الگوی جمهوری اسلامی تعبیه نموده‌اند، مفاهیم "جمهوری" و "اسلامی" قابل جمع با یکدیگر به‌نظر می‌آیند. به دیگر بیان، اراده آزاد و اسلامی مردم، به‌صورت مشارکت همگانی برای تعیین نظام سیاسی کشور، جمهوری اسلامی را پدید آورد. بناء علی هذا، جمهوری اسلامی یک تأسیس مردم‌سالار و دموکراتیک محسوب می‌شود، بدون آنکه در صدد استقرار یک دموکراسی لیبرال همچون نظام‌های غیردینی باشد. در واقع قانون اساسی با برشمردن حقوق و آزادی‌های اساسی آحاد شهروندان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان در فصل سوم خود

۱. قرآن مجید؛ آیات ۲۵ سوره حدید، ۲۵۶ بقره، ۳ نسا و ۱۲۵ نحل.

(اصول ۱۹ الی ۴۲) و نیز تأکید بر حقوق سیاسی و غیرسیاسی اقلیت‌های دینی،^۱ دغدغه‌توضیح حقوق مخالفین را به حداقل رسانده است» (هاشمی، ۱۳۸۲: ۸۴-۸۵).

شهید مرتضی مطهری در تبیین سازگاری این ترکیب اشعار می‌کند: «جمهوری اسلامی، یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه برای مدت موقت است و محتوای آن هم اسلامی است. اما اشتباه آنهایی که این مفهوم را مبهم دانسته‌اند، ناشی از آن است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی و عدم التزام به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول علمی درباره زندگی دانسته‌اند... نه کلمه جمهوری به‌طور مطلق می‌تواند منشأ یک تحول واقعی باشد و نه اینکه هر جا جمهوری با قیدی یا پسوندی مقید شود، تضاد پیدا می‌کند. باید دید که آن قید در ذات خود چه مفهومی دارد و آیا در ذات خود محدودیت و محتوایی طبقاتی دارد یا نه. قید اسلام، با توجه به ذات و محتوای آن، هرگز جمهوری را طبقاتی نمی‌کند.»^۲ ایشان ضمن توجه همزمان به تکالیف الهی و حقوق مردمی، معتقد است «از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا، پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در برابر اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذی‌حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند» (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۵۴-۵۵۵). ایشان جمهوری اسلامی را چنین تشریح و توصیف می‌کند: «کلمه جمهوری، شکل حکومت را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی، محتوای آن را... جمهوری اسلامی، حکومتی است که در آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است برای مدت موقت، و محتوای آن اسلامی است» (مطهری، ۱۳۶۸: ۸۰).

۱. اصول دوازدهم، سیزدهم، چهاردهم و شصت و چهارم قانون اساسی.

۲. به نقل از: حافظیان، محمدحسین (۱۳۸۶)، رویکردی نظری به رابطه جمهوریت و اسلامیت در نظام جمهوری اسلامی ایران، در دولت مدرن در ایران، ویراسته رسول افضلی و جمعی از همکاران، قم مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید: ۳۰۱.

جمهوری اسلامی تلاش گسترده‌ای کرد تا مجادلات نظری و فکری میان گروه‌های مختلف و گرایش‌ها گوناگون فکری، پیرامون مبنای مشروعیت سیاسی نظام حکومتداری را به نحو شایسته و بایسته‌ای ساماندهی کند. بر این اساس، تبیین ارتباط کارکردی میان حوزه اقتدار سیاسی و مذهبی به‌طور شایان ملاحظه‌ای در سایه بسط مباحث فلسفی و نظری پیرامون مبنای مشروعیت سیاسی نظام روند تسریعی به خود گرفت (نقیب‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

در مجموع به‌نظر می‌رسد وصف "اسلامیت" به‌عنوان ایدئولوژی برگزیده با منطق "جمهوریت" سازگار بوده و در عمل موجبات تفوق، رجحان و برتری رویکرد دینی بر حوزه سیاست را در اندیشه حکمرانی و الگوی حکومتداری زمینه‌ساز شده است. این امر به نوبه خود، تکوین دولتی متصف به انگاره‌ها و مؤلفه‌های دینی را به ارمغان آورده است (عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۸۵)^۱ حیطة گسترده صلاحیت‌های ولی مطلقه فقیه در جامعه ایرانی، در ابعاد گوناگون سیاسی، مذهبی، حقوقی، قضایی، اداری، اقتصادی، فرهنگی، آموزشی، اجتماعی، نظامی و... به‌روشنی مفهوم و ملهم نهادینه شدن این نظریه در عرصه حکمرانی است. به‌طوری‌که ژرف‌ترین رهاورد انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، یکپارچه شدن دین و دولت و انتقال قدرت دینی و سیاسی به بالاترین مرجع مذهبی یا همان ولایت مطلقه فقیه است (Menashri, 2001, P. 14).

نتیجه‌گیری

نظام جمهوری اسلامی ایران با الگوبرداری از نظریه ولایت مطلقه فقیه، در مسیر تکوین و تثبیت مدل حکمرانی دینی گام برداشته است. نظریه ولایت مطلقه فقیه تلقی تازه‌ای را از فقاهت عرضه می‌کند که تأثیر شگرفی بر الگوی حکمرانی در جامعه و مبنای مشروعیت

۱. همچنین نک: عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۱)، *اندیشه نظام ولایتی*، در روزنامه رسالت مورخ ۱۳۷۱/۳/۲۰: ۱۱.

سیاسی دولت بر جای می‌گذارد. مطابق این نظریه، توجه کافی و وافی به مصالح حکومت و اجتماع، عنایت بایسته به نقش زمان و مکان در امر اجتهاد، تلاش برای حل مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و حقوقی کشور و در نتیجه هدایت جامعه بزرگ اسلامی، در رأس برنامه‌ها و اهداف ولی مطلقه فقیه قرار دارد. این تلقی از فقاهت، مبین آن است که سیاست جزئی از دیانت و شعبه‌ای از فقه است. به بیان روشن‌تر، در یک جامعه اسلامی، حوزه سیاست را فقاهت ترسیم می‌کند. بر اساس نظریه ولایت مطلقه فقیه، حکومت، فلسفه عملی تأثیر فقه در تمامی زوایای زندگانی بشری است. ولایت مطلقه فقیه بر مبنای این دیدگاه، گسترده‌تر از چارچوب احکام اولیه شرع است و تاب تقید به چارچوبی مثل قانون را در مورد تشخیص مصلحت نخواهد داشت. به عبارت دیگر، این نظریه، به مفهوم تقید ولی امر به امور عمومی، حکومت، سیاست، مصلحت جامعه اسلامی و عدم لزوم متابعت ایشان از چارچوب احکام فرعی الهیه اولیه و ثانویه و نیز قانون‌های بشری است. این از آن‌روست که مشروعیت حکومت تشکیل یافته از سوی ولی فقیه، الهی و بلاواسطه است و ولایت ولی فقیه، شعبه‌ای از ولایت مطلقه پیامبر قلمداد می‌شود. از منظر امام خمینی، با وجود چنین حوزه ابتکار عمل گسترده‌ای، استبداد و دیکتاتوری در حکومت ولی فقیه راه ندارد، چه اینکه، با وجود شرط عدالت در فقیه جامع‌الشرایط، بروز رفتار و سلوک تمامیت‌خواهانه از سوی وی، امکان‌ناپذیر خواهد بود.

منابع

بند اول - منابع فارسی

الف) کتب

۱. ادیبی، حسین (۱۳۵۸)، *طبقه متوسط جدید در ایران*، تهران: انتشارات جامعه.
۲. اراکی، شیخ محمدعلی، (۱۴۱۳ هجری قمری)، *المکاسب المحرمه*، قم: انتشارات در راه حق.
۳. اسپرینگز، توماس (۱۳۸۲)، *فهم نظریه های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجائی، تهران: نشر آگه.
۴. آقابخشی، علی (۱۳۷۴)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۵. بدیع، برتران و پی یرن بوم (۱۳۸۰)، *دو دولت، قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین های اسلامی*، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: انتشارات باز.
۶. بشیری، حسین (۱۳۸۱)، *دیپلاچهای بر جامعه شناسی سیاسی ایران (دوره جمهوری اسلامی)*، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
۷. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۶ هجری قمری)، *صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات*، مع تعلیقات میرزا شیخ جواد التبریزی، القسم الاول، ایران: انتشارات سلمان فارسی.
۸. ربانی شیرازی، عبدالرحیم (۱۳۷۴)، *آراء آیت الله عبدالرحیم ربانی شیرازی در اسناد انقلاب اسلامی*، جلد دوم، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۹. رحیمی، مصطفی (۱۳۵۸)، *اصول حکومت جمهوری*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. روحانی، سیدحمید (۱۳۶۰)، *بررسی تحلیلی نهضت حضرت آیت الله العظمی امام خمینی (ره) در ایران*، تهران: بی نا.
۱۱. شرابی، هاشم (۱۳۸۰)، *پدرسالاری جدید*، ترجمه احمد موثقی، تهران، انتشارات کویر.
۱۲. صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، انتشارات اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.

۱۳. طباطبائی حکیم، سید محسن (۱۳۷۱)، *نهج الفقاهه، تعلیق علی کتاب البیع من المكاسب* الشیخ الاعظم الانصاری، قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
۱۴. طباطبائی، سید جواد (۱۳۷۵)، *خواجه نظام الملک، تهران: انتشارات طرح نو.*
۱۵. _____ (۱۳۸۷)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.*
۱۶. طباطبائی، علامه سید محمدحسین (۱۳۸۹ هجری قمری)، *شیعه در اسلام، قم: انتشارات مرکز بررسی های اسلامی.*
۱۷. غروی تبریزی، میرزا علی (۱۴۱۰ هجری قمری)، *التنقیح فی شرح العروه الوثقی، کتاب الاجتهاد و التقليد، تقرير ابحاث آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم: انتشارات دارالهدی.*
۱۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۶۰)، *مقدمه‌ای بر جمهوری اسلامی، در مجموعه مقالات گذری بر انقلاب ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.*
۱۹. _____ (۱۳۷۷)، *مبانی حقوق عمومی، تهران: نشر دادگستر.*
۲۰. کدیور، جمیله (۱۳۷۹)، *تحول‌گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: انتشارات طرح نو.*
۲۱. کمالی اردکانی، علی اکبر (۱۳۸۳)، *دولت انتخابی اسلامی و مردم سالاری، تهران: انتشارات کویر.*
۲۲. لمبتون، آن. کی. اس (۱۳۷۹)، *نظریه دولت در ایران، ترجمه چ پهلوان، تهران: نشر گویو.*
۲۳. مطهری، شهید مرتضی (۱۳۶۸)، *پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.*
۲۴. _____ (۱۳۶۸)، *علل گرایش به مادی‌گری، مجموعه آثار، جلد اول، تهران: انتشارات صدرا.*
۲۵. _____ (۱۳۶۲)، *خدمات متقابل اسلام و ایران، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.*
۲۶. _____ (۱۳۷۳)، *بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: انتشارات صدرا.*

۲۷. منتظری، شیخ حسینعلی (۱۴۰۸ هجری قمری)، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، جلد اول، قم: نشر تفکر.
۲۸. موثقی، احمد (۱۳۷۱)، *استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام*، جلد دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۹. _____ (۱۳۸۸)، *نوسازی و اصلاحات در ایران: از اندیشه تا عمل*، تهران: نشر قومس.
۳۰. موسوی خمینی (ره) (امام)، *سید روح الله (۱۳۶۹)*، *شوون و اختیارات ولی فقیه*، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۷۳)، *حکومت اسلامی یا ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی امام خمینی (ره).
۳۲. _____ (۱۳۸۱ هجری قمری)، *المکاسب المحرمه*، قم: مطبعه مهر.
۳۳. _____ (۱۳۸۵ هجری قمری)، *الرسائل*، جلد دوم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۳۴. _____ (۱۳۹۰ هجری قمری)، *تحریر الوسیله*، جلد اول، کتاب الامر بالمعروف و انهی عن المنکر، نجف: مطبعه الآداب.
۳۵. _____ (۷۲-۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد اول، تهران: انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۳۶. _____، جلد دوم، همان.
۳۷. _____، جلد سوم، همان.
۳۸. _____، جلد چهاردهم، همان.
۳۹. _____، جلد بیستم، همان.
۴۰. _____، جلد بیست و یکم، همان.
۴۱. _____ (بی تا)، *کشف الاسرار*، قم: انتشارات آزادی.

۴۲. نقیب زاده، احمد (۱۳۸۱)، تأثیر فرهنگ ملی بر سیاست و رفتار خارجی ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۴۳. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۲)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد اول؛ اصول و مبانی کلی نظام، تهران: نشر میزان.
۴۴. _____، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد دوم، حاکمیت و نهادهای سیاسی، همان.
۴۵. وینسنت، اندرو (۱۳۸۵)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب) مقالات

۴۶. برکچیان، محمود (۱۳۸۱)، جمهوریت نزد حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی (ره)، ماهنامه آفتاب، شماره ۱۹.
۴۷. جوان آراسته، حسین (۱۳۷۹)، دولت در فقه شیعه و نظریات فقهی خودساخته، در نشریه راهبرد، شماره ۱۸.
۴۸. حافظیان، محمدحسین (۱۳۸۶)، رویکردی نظری به رابطه جمهوریت و اسلامیت در نظام جمهوری اسلامی ایران، در دولت مدرن در ایران، ویراسته رسول افضل‌لی و جمعی از همکاران، قم: موسسه انتشارات دانشگاه مفید.
۴۹. حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، جمهوریت؛ قالبی برای مضمون آزادی، ماهنامه آفتاب، شماره ۱۳۲.
۵۰. ساعی، حبیب (۱۳۸۱)، جمهوری؟ اسلامی؟، ماهنامه پژوهاک ایران، سال سوم، شماره ۱۰.
۵۱. سروش، محمد (۱۳۸۱)، جمهوری؟ اسلامی؟، ماهنامه پژوهاک ایران، سال سوم، شماره ۹.
۵۲. کدیور، محسن (۱۳۷۹)، حقوق سیاسی مردم در اسلام، در مجموعه مقالات دغدغه‌های حکومت دینی، تهران: نشر نی.
۵۳. _____، مقایسه دو نظریه ولایت مطلقه فقیه و ولایت انتخابی مقیده فقیه، در مجموعه مقالات دغدغه‌های حکومت دینی، همان.

۵۴. مارتین، کرامر (۱۳۶۸)، *تشیع، مقاومت و انقلاب*، مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی دانشگاه تل‌آویو (۱۹۸۴ میلادی)، تهران: بی‌نا.

۵۵. نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۶)، *مطالعه تطبیقی تحول دولت مدرن در غرب و ایران*، در دولت مدرن در ایران، همان.

بند دوم - منابع لاتین

56. Lubaz.H. (1964), *The Development of the Modern State*, New York: Macmillan Press.
57. Menashri, D. (2001), *Post- Revolutionary Politics In Iran: Religion, Society And Power*, London: frank Cass.
58. Roy, O. (1999), *The Crisis Of Religious Legitimacy In Iran*, Middle East Journal, Vol. 53, No. 2.