

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی ره یافت

سال هفدهم، شماره ۶۴، پاییز ۱۴۰۲

صفحه ۱۴۱ تا ۱۵۸

مبنای قدرت سیاسی: همسنجی فقه امامیه و اندیشه امام خمینی (ره)

هاشم خنفری پور جعفری/دانشجوی دکتری تخصصی، گروه حقوق عمومی، واحد امارات، دانشگاه آزاد اسلامی، دبی، امارات متحده عربی

نادر مردانی/دانشیار، گروه حقوق عمومی وین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول) dmadermadani@gmail.com

احمد اسدیان/ استادیار، گروه حقوق عمومی، دانشگاه علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

موضوع این مقاله مبنای قدرت سیاسی است. در هر جامعه‌ای قدرت سیاسی امری تاسیسی در حوزه مدنی آن است و بی‌تردید نیازمند یک مبناست. پرسش اصلی این پژوهش این است که مبنای قدرت سیاسی در فقه امامیه و اندیشه سیاسی امام خمینی چیست و چه شاخص‌ها و معیارهایی دارد. این پژوهش در ابتدا مبنای قدرت سیاسی را با مورد مطالعه و بررسی قرار داده است. سپس این مفهوم را در ادبیات نظری فقه امامیه دنبال کرده است. در ادامه، با بررسی دستگاه تئوریک اندیشه سیاسی امام خمینی نشان داده است که این مفهوم پایه و مرکزی چه منزلتی در گفتمان سیاسی ایشان داشته است. سپس با برساختن چند شاخص و معیار، این دو دستگاه فکری را با یکدیگر مقایسه و همسنجی کرده است. این پژوهش به این نتایج رسیده است که قدرت سیاسی در اندیشه امام خمینی یک مبنای دوگانه و ترکیبی دارد که در آن نه تنها عناصری از حاکمیت الهی وجود دارد بلکه مولفه‌های نظریات پایین به بالای قدرت نیز در آن حاضر است. از سویی دیگر، این مبنای دوگانه و ترکیبی توانسته است در عین حفظ سنت و پایبندی به ارکان فقاقت سنتی اقتضائات جهان مدرن را پاسخگو باشد. روش پژوهش مقایسه‌ای بوده و شیوه جمع آوری داده‌ها اسنادی و کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه: دولت، مشروعیت، کنش سیاسی، خمینی، اقتدار، اجبار، قدرت، مدرنیته سیاسی.

تاریخ تأیید ۱۴۰۲/۸/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۴

مقدمه

ارسطو گفته بود که آدمی به طبیعت خود مجبور است که در جمع زندگی کند، از همین رو، جانوری سیاسی (zoon politikon) است. سرشت و سرنوشت انسان در زندگی جمعی و حیات اجتماعی است. حیات اجتماعی یعنی پولیس (polis) یا مدینه؛ توالی منطقی زندگی در شهر به ناچار مسأله قدرت سیاسی را نیز پیش می کشد. بنابراین شهر یا همان دولت «پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت حیوان اجتماعی (سیاسی) است و آن کس که از روی طبع، و نه بر اثر تصادف، بیرون از شهر (یا به تعبیر امروزی: دولت) باشد، موجودی یا فروتر از آدمیان است یا برتر از آنها (ارسطو، ۱۳۸۰: ۱۰)». سعادت راستین حاصل زیستن در شهر است چرا که هر چیزی را غایتی است و شهر غایت همه اجتماعهای انسانی و نقطه کمال آن است: «شهر [نقطه کمال و] غایت جوامع دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است؛ از این رو هرگاه چیزی خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده به مرحله کمال رسد، می‌گوییم که آن چیز، طبیعی است. وانگهی، غایتی که هر چیز به سبب آن وجود دارد، یا علت غائی، برترین خیر آن است و آنکا به ذات، غایت و برترین خیر است. از این جا آشکار می‌شود که شهر، پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او (ارسطو، ۱۳۸۰: ۶)».

از نظر فلسفه سیاسی ارسطویی شهر تقدم منطقی بر فرد دارد اگرچه در عالم خارج در ابتدا فرد و سپس خانواده و شهر است. اما این نوع اجتماع از آنجا که غایت حیات انسانی است از فرد برتر بوده و باید بر او تقدم بالشرف داشته باشد: «هم‌چنان که می‌دانیم شهر، نوع اجتماع است. آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است، خیر برین را می‌جوید و (این گونه) جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد. بدین گونه، می‌بینیم که شهر، طبعاً مقدم بر فرد است؛ زیرا افراد چون نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خویش را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند؛ هم‌چنان که هر جزء دیگری به کل خویش می‌پیوندد. آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیاز به هم‌زیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست؛ از این رو باید یا دد(دیو) باشد، یا خدا، بدین سبب، انگیزه‌ای در همه آدمیان نهفته است تا بدین گونه با هم اجتماع کنند (ارسطو، ۱۳۸۰: ۸)».

این نگاه به حیات انسان – که به ذات مجبور به زیستن در جمع است – نه تنها در غرب، بلکه در تمدن اسلامی نیز امری پذیرفته شده بود، برای مثال، ابن خلدون با پذیرش

این دیدگاه در کتاب مقدمه می نویسد: «اجتماع نوع انسان، ضروری است و حکیمان این معنا را بدین سان تعبیر می کنند که انسان دارای سرشت مدنی است؛ یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است (ابن خلدون، ۷۷: ۱۳۹۰)». بنابراین تقریباً اجماع نظری اکثر متفکرین سیاسی چه در تمدن اسلامی و چه در جهان غربی بر آن بوده است که آدمی بالذاته مجبور به زیستن در شهر است که متعاقباً این زیست جمعی مسأله قدرت سیاسی را که همانا چگونگی اداره مدینه است و بحث در امر سیاسی (the political) را پیش می کشد.

از نظرگاهی تجربی و پسینی سیاست عموماً به مفهوم عمل اخذ تصمیم و اجرای آن برای کل جامعه است پس در سیاست عمل، عامل و موضوع عمل وجود دارد. عامل عمل سیاست حکومت و یا نهادهای تصمیم گیری و اجرایی دولت هستند موضوع عمل، گروهها، افراد و بخشهای مختلف جمعیت اند. دولت برای اخذ و اجرای تصمیمات به عنوان سیاست، نیازمند قدرت و توجیه قدرت یعنی اقتدار، مشروعیت و ایدئولوژی است (بشیریه، ۲۶: ۱۳۸۲).

بنابراین سیر استدلالی بحث چنین است که انسان ذاتاً باید در شهر زندگی کند و حیات جمعی داشته باشد. این حیات جمعی ذاتاً نوعی از قدرت را می سازد که به آن قدرت سیاسی می گویند و قدرت نیز ذاتاً مسأله مشروعیت و خاستگاه را پیش می کشد؛ چرا که نیازمند گذار از قدرت (power) به اقتدار (authority) است. در همین راستا در این پژوهش مسأله مشروعیت قدرت از دیدگاه فقه امامیه و اندیشه سیاسی امام خمینی بررسی شده است. این بررسی در بستر تقابل سنت و تجدد و با عنایت به کوششهای مجتهدانه فقهی پس از مشروطه انجام شده است تا نشان داده شود که چگونه تئوری حقوق عمومی امام خمینی که در قالب نظریه ولایت فقیه طرح شد و در شکل نهادی شده اش در جمهوری اسلامی متجلی شد، توانسته است امکان همگرایی بین فقه شیعی و دولت مدرن را حل و فصل کند و چالشهای پیرامون آن را پاسخ دهد.

چارچوب نظری: مشروعیت؛ مبنای قدرت

قدرت در هر جامعه ای نیازمند یک مبنای اخلاقی است که به آن مشروعیت می گویند. مشروعیت به معنای قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. سیسرون این واژه را برای بیان قانونی بودن قدرت به کار برد. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روش های سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنت ها به کار برده شد. پس از آن، عنصر «رضایت» نیز به معنای آن افزوده شد و رضایت، پایه و اساس فرمانروایی مشروع دانسته شد (عالم، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

فی الواقع، مشروعیت سیاسی توجیه اخلاقی نهادهای سیاسی و تصمیماتی است - مواردی همچون قوانین، سیاست‌ها و نامزدهای مناصب سیاسی - که در درون آنها گرفته می‌شود. در همین راستا، پرسشهای چندی طرح می‌شود؛ از جمله، اینکه مشروعیت چگونه باید تعریف شود؟ آیا اساساً مفهومی توصیفی است یا هنجاری؟ اگر مشروعیت به صورت هنجاری درک شود، مستلزم چیست؟ برخی مشروعیت را با توجیه قدرت قهری و ایجاد اقتدار سیاسی مرتبط می‌دانند. برخی دیگر آن را با توجیه یا حداقل تحدید اقتدار سیاسی موجود مرتبط می‌دانند. اقتدار حق بر حکومت کردن است - حق صدور فرمان و احتمالاً اجرای این دستورات با اعمال اجبار. یک سؤال دیگر این است که آیا اقتدار سیاسی مشروع متضمن تعهدات سیاسی است یا خیر؟ بیشتر مردم احتمالاً فکر می‌کنند که این چنین است. اما برخی دیگر می‌پندارند که الزام اخلاقی به اطاعت از اقتدار سیاسی را می‌توان از حساب اقتدار مشروع جدا کرد، یا حداقل این تعهدات تنها در صورت وجود شرایط بیشتر بوجود می‌آیند (Fabienne, ۲۰۱۷).

از نظری تاریخی و ریشه‌شناختی، واژه مشروعیت (legitimacy) از ریشه لاتین به معنی قانون، گرفته شده و با کلمات قانونگذار (legislator)، قانونگذاری (legislation)، هم‌ریشه است. اقتدار مشروع اقتداری است که از جانب کسانی که تحت حاکمیت آن قرار می‌گیرند معتبر یا موجه تلقی شود. چنین اقتداری قانونی عادلانه و برحق شناخته می‌شود. در نتیجه اجبار یا اعمال زور از جانب شخص واجد اقتدار موجه به شمار می‌رود. مشروعیت یک نظام سیاسی به عبارت دیگر همان ارزشمندی آن است به این معنی که آن نظام مبین اراده عمومی (general will) است (وینسنت، ۱۳۷۶: ۶۷).

بنابراین مسأله استیلا و مشروعیت در واقع همان سزاوار بودن حکومت به حقانیت است. به عبارتی کوششی است برای اثبات حق حاکمیت که معمولاً به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم صورت می‌گیرد. مشروعیت یک ویژگی در نظامهای سیاسی است، که حکومت با بهره‌گیری از آن، حکمروایی خود را، صحیح جلوه داده، و در مقابل، مردم نیز تبعیت از حکومت را، وظیفه خود می‌دانند. از این رو به نظر می‌رسد مسأله کسب مشروعیت به عنوان یکی از ویژگیهای اقتدار در همه دوره‌های تاریخی حائز اهمیت بوده است (بندیکس، ۱۳۸۲: ۳۱۹).

در تاریخ اندیشه سیاسی غالباً دو گونه منشأ قدرت لحاظ شده است که به واسطه این دو گونه، دو نوع ساختار قدرت وجود دارد. نظریه تصاعدی (یا پایین به بالا) قدرت (Power ascending) و نظریه تنازلی (یا بالا به پایین) قدرت (Power descending) (کلی،

۱۳۸۸:۱۵۶). برطبق نظریهٔ تنازلی، قدرت سیاسی از اوج نشأت گرفته و به سطوح زیرین ساختار سلسله مراتب اجتماعی فرو می‌باشد. در این گونه نظریه‌ها منشأ و مشروعیت قدرت، امری فوقانی و فراسوی نظم جامعه است یا امری الوهی و آن جهانی، یا حاصل از بصیرت یک فیلسوف- شاه یا آن که فرهی ایزدی است که نیازی به تایید و تصویب این جهان ندارد در این گونه نظریه‌ها این منشاء قدرت بالذاته مشروعیت را همراه خود دارد و چندان نیازی به اقبال و بیعت مردم نیست. در نظریه تصاعدی، قدرت سیاسی، برخلاف مورد قبلی، منشاء و مشروعیت قدرت سیاسی امری درون یک جامعه است که یا حاصل از سنت‌های تاریخی است یا یک قرارداد اجتماعی عرفی یا عقل جمعی. مشروعیت سیاسی منوط به اقبال و پذیرش مردم است و امری فرازمینی لحاظ نمی‌شود.

«حق الهی بر قدرت (divine right of the power)» مبنای نظریه‌های تنازلی قدرت است که معمولاً شکلی از تئوکراسی‌اند. از جهاتی حاکمیت تئوکراتیک، کهن ترین نظریه درباره منشأ قدرت است. افراد بسیاری معتقد بوده و هستند که حاکمیت و حق حکومت متعلق به خداست و خداوند این حق را به عده‌ای خاص تفویض کرده است و این عده واسطه فیض الهی محسوب می‌شوند و موظفند که احکام آسمانی و قوانین الهی را در زمین و در جوامع انسانی محقق سازند. چنین اندیشه و نظامی به تئوکراسی معروف است. درواقع، تئوکراسی حکومتی است که بر یک نظام دینی استوار شده است. طبق آنچه گفته شد، در چنین نظامی، اصل بر این است که حکومت با خداست و قوانین از جانب او صادر می‌شوند. (برزگر، ۱۳۷۱، ۱۸)؛ براساس چنین برداشتی، قدرت حاکمان ناشی از خالق هستی است و مشیت خدایی مشخص کننده تعلق قدرت و حکومت به فرد، گروه یا طبقه خاصی است. به این ترتیب، نظام تئوکراتیک می‌تواند سه شکل داشته باشد: الف- شکل انسان-خدایی؛ ب- شکل رسالت؛ پ- مشیت الهی. (برزگر، ۱۳۷۱، ۱۸).

نظریهٔ تنازلی قدرت در جدال‌های سیاسی اروپا به شدت مورد حمله قرار گرفت و راه را برای دگرگونی آن باز کرد. دیوید هیوم در نقد آن نوشت: «ممکن است اشخاص مرتجع تصور کنند که سلطنت بر مبنای فیض الهی شکل می‌گیرد، و زمین به قدیسان به ارث خواهد رسید؛ اما قوه قضایی مدنی به درستی این نظریه پردازان والامنش را در کنار جیب‌بران معمولی محاکمه می‌کند، و با سخت‌گیرانه‌ترین انضباط به ایشان می‌آموزد که قانونی که در عالم خیال ممکن است مناسب‌ترین قانون برای جامعه به نظر برسد، ممکن است در عمل کاملاً زیان‌بار و نامناسب باشد (هیوم، ۱۳۸۸:۴۶)».

طرفداران نظریه پایین به بالا، بر این باورند که مشروعیت نظام سیاسی در متن جامعه است؛ چرا که «خاستگاه قدرت سیاسی مردم‌اند» (لاگلین، ۱۳۹۱: ۲۴۵). هر شکلی از قدرت متشکل از دو بُعد «قدرت مؤسس یا قدرت تاسیس شده (constituted power)» و «قدرت مؤسس یا قدرت تاسیس کننده (constituent power)» (لاگلین، ۱۳۹۱: ۱۵۳) است. این قدرت مؤسس است که به قدرت مؤسس مشروعیت و حقانیت می دهد و نه بالعکس. یکی از رایج ترین تئوریهای دولتی که استوار بر نظریه مشروعیت تصاعدی یا پایین به بالاست، نظریه قرارداد اجتماعی است که اولین صورتبندی خود را در لویاتان توماس هابز می یابد؛ آنجا که می نویسد: «اشخاص حق خود را طی قرارداد اجتماعی به شخص یا اشخاصی واگذار کنند تا وی یا ایشان بتوانند تمامی قوا و امکانات همگان را چنانکه خود مقتضی می بیند برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار برد. این به معنای ایجاد همان لویاتان و یا، به بیانی محترمانه، خداوند میرایی است که آدیان در سایه اقتدار خداوند جاویدان صلح و آرامش و امنیت خویش را مدیون او هستند (هابز، ۱۳۸۰: ۱۹۲)». بنابراین مردم قدرت را می سازند و به آن مشروعیت می دهند. منشا و خاستگاه قدرت، و متعاقباً حقانیت و مشروعیت آن در مردم است. از اینجا به بعد «مردم» به عنوان بازیگر اصلی جغرافیای سیاست پای به جهان اندیشه سیاسی می گذارند که شاید بانی اصلی آن کسی نباشد جز جان لاک.

در دومین رساله درباره حکومت، نوشته جان لاک، اصطلاح مردم (people) نخستین بار، در بند هشتاد و نهم از فصل هفتم ظاهر می شود. لاک در بندهای دیگری از این رساله، بار دیگر این اصطلاح را به کار گرفته است. اگرچه پیش از جان لاک برخی از نویسندگان سیاسی از حدود سده چهاردهم بویژه با مارسیلیو پادوایی، و نیز پس از سده شانزدهم، با نویسندگان سیاسی پروتستانی مخالف سلطنت مستقل، که در تاریخ اندیشه سیاسی هواداران سلطنت مشروطه (monarchomacs) خوانده می شوند، اصطلاح «مردم» در تداول جدید آن را به کار می گرفتند و به نوعی حاکمیت را ناشی از مردم می دانستند، اما تردیدی نیست که این اصطلاح همچنان بار منفی «عوام» و «عوام الناس» را حفظ کرده بود. به نظر لاک، رضایت (consent) و اعتماد (trust) مردم، یعنی افرادی که از طریق قرارداد وارد اجتماع سیاسی می شوند، خاستگاه حاکمیت است. به خلاف رابرت فیلمر، و نظریه پردازان حق الهی سلطنت، که حاکمیت را از اقتدار پدری قیاس می گرفتند و آن را ناشی از حق الهی می دانستند، در اندیشه سیاسی لاک، حاکمیت جز با رضایت و اعتماد مردم شکل نمی گیرد. از این رو، لاک دو فصل از دومین رساله را نیز به «کشورگشایی» و

«غصب» اختصاص و توضیح داده است که هر تجاوزی به حقوق مردم عملی ناعادلانه است. در همه حکومت‌های قانونی، تعیین افرادی که باید اجرای قانون به دست آنان باشد، به همان اندازه طبیعی و ضروری است که شکل خود حکومت، و آن همان است که در آغاز توسط مردم برقرار شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۸۸).

بنابراین با این تحول تئوریک مفهوم «مردم» و «رضایت» وارد مباحث مربوط به مشروعیت حکومت و خاستگاه حاکمیت می‌شود، و چرخش بنیادینی در اندیشه سیاسی رخ می‌دهد. تاکید لاک بر این که مشروعیت حاکمیت تنها مبتنی بر رضایت مردم است و تنها مردم صلاحیت بنیادگذاری حکومت را دارند، ناظر بر مخالفت او با همه گونه‌های خودکامگی ممکن، بویژه سلطنت مستقل است و از این حیث شکل حکومتی در نظر او اهمیت چندانی ندارد. هر قدرت مستقلی، لاجرم، قدرتی خودکامه، بی قانون و مخالف قانون طبیعی و آزادیهای بنیادین مردم است. افزون بر این قدرت مستقل و خودکامه انحرافی از غایت‌های اجتماع سیاسی نیز هست، زیرا بنیاد اجتماع سیاسی بر نظام حقوقی و تضمین آزادیهای افراد استوار شده است و حاکم خودکامه با تجاوز از قانون و نظام حقوقی راه بازگشت به وضع طبیعی را هموار می‌کند. لاک مفهوم سیاسی «مردم» را به عنوان معادلی برای «اعضای یک پیکر» دولت یا کشور (commonwealth) به کار می‌گیرد و بدین سان طرحی از نظریه اجازه عرضه می‌کند که «مردم» را به یگانه قدرت مؤسس و منشا اصلی قانونهای اجتماع سیاسی تبدیل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۸۹).

با طرح این مفهوم، و تأمل در آن، نکات حائز اهمیتی در کانون توجه و پرسش قرار می‌گیرد که از جهاتی پاسخ به آنها وجه نوآورانه این تحقیق نیز محسوب می‌شود. چرا که در این نقطه، و با ظهور مردم به عنوان شهروند که مبنایی برای مدرنیته سیاسی است، گسستی با نظم قُدمایی سلطنت و حکومت شکل می‌گیرد که برای کشورهایی که خارج از تمدن غربی قرار گرفته‌اند، معضل آفرین می‌شود. چرا که اندیشه سیاسی غربی در ادامه خود را بر مبنای محوریت این گسست که قاعده اقتدار و قدرت را بر مردم بنا می‌کند، سازماندهی کرد، ولی در تمدنهای غیرغربی - و در مورد این پژوهش: تمدن اسلامی - ایرانی - توضیح دادن این گسست و رابطه‌ای که با نهادهای اخلاقی برتر (مانند دین) دارد، معضله‌ای است که متفکرین را به چالش می‌اندازد، فلذا آنها باید با نقد مدرنیته و توضیح نسبت سنت و تجدد به دنبال پاسخی برای آن باشند. به همین دلیل، در فقه سیاسی پس از مشروطه، عمده‌ترین چالش همین چگونگی تئوریزه کردن حضور دین در حوزه عمومی بوده است تا گره‌گاه‌های مدرنیته سیاسی توضیح داده شود؛ که به طور کلی در این باب سه

پارادایم مختلف طرح می شود: نخست احیای الگوی تئوکراتیک قدیم که درباره آن باید پرسید آیا نقد مدرنیته و گذر از آن به معنای فراخوانی صریح به بازگشت «قدرت یا اقتدار فقیه» است، همچنان که برای مثال متفکری همچون وائل حلاق در کتاب مشهور دولت ممتنع ارائه و بحث کرده است؟ یا نقد و رد سکولاریسم است؟ که در واقع به معنای نقد مدرنیته است که جایگاه دین در سپهر سیاست را به حاشیه رانده است. یا در نهایت، به معنای تکمیل مدرنیته‌ای است که با فروگذارندن دین و افسون زدایی از جهان، خالی از حضور خداوند شده و اکنون باید این خلاء را پر کند، یعنی به عبارتی، به تعبیری که یورگن هابرماس به کار برده است، «تکمیل پروژه مدرنیته» است به این اعتبار که «مدرنیته در ذات خود پروژه‌ای ناتمام و تکمیل نشده است» و بنابراین بر روی تأملات نوآیین گشوده خواهد بود (کوثرانی، ۱۳:۱۴۰۲). در ادامه نشان داده خواهد شد که تلاشهای نظری فقهای همچون امام خمینی را باید ذیل همین مدرنیته همچون پروژه‌ای ناتمام فهمید. چرا که اگر نسبت دین و مدرنیته سیاسی توضیح داده نمی شد «دولت مدرن در کمند طرد و تکفیرهای مذهبی» (فیرحی، ۴۹:۱۴۰۰) گرفتار می آمد و امکان تکوین تجدد در ایران از دست می شد.

مبنای قدرت سیاسی در فقه امامیه

از نظر مبنای هستی‌شناختی، جهان در اندیشه اسلامی یک بنیاد توحیدی دارد. بنابراین، از منظر اعتقادات اسلامی، حاکمیت مطلق بر انسان از آن خداست (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ / سورة یوسف، آیه ۴۰)، هستی جهان آفرینش از او می باشد و دستگاه عظیم خلقت تماماً از او نظام یافته است. همچنین بر این اساس، فرمان تنها از خداوند است، به حق فرمان می راند و او بهترین حکمفرمایان می باشد (سوره کهف، آیه ۵۷)؛ هیچ کس جز خداوند ولی مردم نیست و هرگز کسی را در حکومت به شریکی خود برنگزیند (مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَكَأَيُّ شَرِكٍ فِي حُكْمِهِ أَحَدٌ / سورة کهف، آیه ۲۶). از این مبنا یکی از اصول فقهی مسلم استخراج می شود که همانا، نفی ولایت و قیمومت انسان بر انسان است مگر این که با نص شرعی عام یا خاص از جانب خداوند و رسول خدا (در موضع اثبات)، ثابت شود. در دین خداوند، بدون این اثبات احدی را بر دیگری ولایت نباشد. خداوند متعال ولایت مردم بر همدیگر را نفی کرده است مگر به اذن عام یا خاص ذات باری تعالی (آصفی، ۱۳۸۵:۱۹۸). با این مبانی هستی‌شناختی و توحیدی، بدیهی است که در بادی امر نظریات حاکمیت و مشروعیت آن متمایل به تئوری‌های تنازلی قدرت باشد که در علم کلام و بویژه در مباحث کلام سیاسی از آن بحث شده است. آن چه که این مبانی را به نظریات حامی

قدرت تنازلی پیوند می زند نظریه نصب است. اصولاً کلام سیاسی شیعه مبتنی بر «نظریه امامت» است و اساس این نظریه نیز بر عقیده نصب و نص از جانب پیامبر (ص) استوار است (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۲۸). بنابراین از نظر برخی از فقها، حکومت بر انسانها، حق خدا و از شئون ربوبیت اوست و هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد، مگر آن که از طرف خدای متعال نصب شده یا مأذون باشد. مطابق این نظریه، حاکم جامعه مشروعیت خود را فقط از شارع می گیرد، مردم به هیچ وجه در نصب و عزل وی دخالتی ندارند (منتظری، ۱۳۶۷: ۲۶۸). این نظر از مجموعه ای از آیات قابل استخراج است که مشهورترین آنها «آیه ولایت (مائده ۵۵)» است که می فرماید: *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* / ولی و سرپرست شما، تنها خداوند و پیامبرش و مؤمنانی هستند که نماز را برپا می دارند و در حال رکوع، زکات می دهند. بر این اساس غالب نظریات مشروعیت در فقه امامیه و کلام سیاسی شیعه ناظر بر تئوری بالا به پایین قدرت است که مشروعیت را ناشی از حق الهی می دانند.

به طور کلی نظریات مشروعیت حکومت در فقه امامیه به سه دسته زیر قابل تقسیم است (قیصری و خانی آرانی، ۱۳۹۰: ۱۱۲):

۱) نظریه حق الهی حکومت: قریب به اتفاق شیعیان قائل به نصب پیامبر (ص) و دوازده امام (ع) با دو ویژگی عصمت و علم ذاتی طی نصی خاص از سوی خدا می باشند و لذا حکومت و مشروعیت آنها را مبتنی بر مشروعیت الهی بلا واسطه می دانند. در زمان غیبت معصوم (ع) هم، غالب متفکران و فقهای شیعه با اعتقاد به اینکه حکومت حق امام معصوم (ع) است قائل به نظریه نصب الهی فقهای واجد شرایط به عنوان نواب عام امام معصوم شده اند و هر حاکم دیگری را غاصب قلمداد کرده اند. این نظریه تحت عنوان «مشروعیت الهی» حکومت خوانده می شود که طبق آن تنها حکومت مأذون و منصوب از سوی شارع مقدس دارای مشروعیت است.

۲) نظریه حق مردمی حکومت در چهارچوب احکام اسلام: گروهی که غالباً از فقهای معاصرند قائل به نظریه انتخاب ولی فقیه شده اند که آرای آنها به نظریه «مشروعیت مردمی» حکومت مشهور است. در این نظریه معتقدند که خداوند مردم را بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش حاکم کرده و حق حکومت و تدبیر سیاسی امت اسلام را به خودشان واگذار نموده است تا در چهارچوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال کنند. لذا مردم رهبر و حاکم را از میان نامزدهای واجد شرایط انتخاب می کنند تا در حیطه ضوابط شرع به خدمت بپردازند. خواست، رأی و نظر مردم منشأ و منبع مشروعیت حکومت است. حاکم

نیز بر اساس خواست و نظر مردم و حقی که در خلال انتخابات عمومی به وی واگذار شده است، مجاز به اعمال سلطه و حکومت است (منتظری ۱۳۷۸: ۴۰۹؛ منتظری ۱۳۶۷ ج ۲: ۱؛ سروش ۱۳۷۶: ۳۶۲-۳۶۱).

۳) نظریه حق الهی و مردمی حکومت: نظریه دیگری نیز تحت عنوان «مشروعیت الهی - مردمی» است که در آن برای مشروعیت حکومت و تعیین ولی فقیه، فقط رعایت حق الله و جلب رضایت الهی و در نظر گرفتن نصب عام الهی کافی نیست بلکه اعتبار حق الناس و جلب آرای عمومی، رضایت مردم و مشارکت آنها نیز بخشی از مشروعیت حکومت و نظام سیاسی است. لذا مردم و خداوند هر دو با هم منبع و منشأ مشروعیت حکومتند (مهدوی کنی ۱۳۸۰: ۲۲).

از متفکرین معاصری که هوادار این خوانش سوم (نظریه حق الهی و مردمی حکومت) است، داود فیرحی است که در مقاله «شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۰۷) با بررسی متون قائل بر این نظریه ترکیبی شده است. برای مثال توصیفی که از نحوه تعامل امام علی (ع) با موضوع پذیرش حکومت بعد از قتل عثمان آمده است نشانی از نظریه ترکیبی (نصب الهی + پذیرش مردمی) است: «مردم پس از قتل عثمان به سوی او هجوم آوردند و با اصرار و ابرام از او می خواستند که زمامداری مسلمین را بپذیرد و او پس از آن ماجراهای دردناک گذشته و با خرابی اوضاع حاضر دیگر مایل نبود این مسئولیت سنگین را بپذیرد، اما به حکم اینکه اگر نمی پذیرفت حقیقت لوث شده بود و گفته می شد علی از اول علاقه ای به این کار نداشت و برای این مسائل اهمیتی قائل نیست، و به حکم اینکه اسلام اجازه نمی دهد که آنجا که اجتماع به دو طبقه ستمگر و ستمکش، یکی پرخور ناراحت از پرخوری، و دیگری گرسنه ناراحت از گرسنگی، تقسیم می شود، دست روی دست بگذارد و تماشاچی صحنه باشد، این وظیفه سنگین را برعهده گرفت: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیتم حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکاس اولها» اگر آن اجتماع عظیم نبود و اگر تمام شدن حجت و بسته شدن راه عذر بر من نبود و اگر پیمان خدا از دانشمندان نبود که در مقابل پرخوری ستمگر و گرسنگی ستمکش ساکت ننشینند و دست روی دست نگذارند، همانا افسار خلافت را روی شانه اش می انداختم و مانند روز اول کنار می نشستم (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۱۵).

هواداران نظریه ترکیبی مشروعیت، در این تفسیر مفهوم «رضایت» را نیز وارد تئوری می کنند، که موجبات همگرایی قابل توجهی بین نظریات سنتی و تئوریهای مدرن می شود

و به نوبه خود اجتهاد نظری قابل توجهی است؛ برای مثال، استاد مطهری می نویسد: «یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد، این است که حکومت با چه دیدی به توده مردم و خودش نگاه می کند؟ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود مالک و صاحب اختیار است، یا با این چشم که آنها صاحب حق اند و او خود تنها وکیل و امین و نماینده؟ در صورت اول، هر خدمتی که انجام دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می دهد و در صورت دوم از نوع خدمتی است یک امین صالح انجام می دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حاکمیت آنها باشد، از شرایط اولیه جلب رضا و اطمینان آنان است» (مطهری، ۱۳۵۴: ۸۴). بنابراین، ملاحظه می شود که گفتمان مشروعیت در فقه امامیه طیفی گسترده از تئوریا را در بر می گیرد که این مبحث را بر روی خوانشها مختلف گشوده نگه می دارد؛ که بدیهی است از منظر تحقق تاریخی یکی از مهمترین خوانشها، نظریات امام خمینی (ره) در این باب است که بایستی مورد توجه قرار بگیرد.

مبنای قدرت سیاسی در اندیشه امام خمینی

اگر مبنای تحلیل نظریه مشروعیت را دو پارادایم مسلط در تاریخ اندیشه سیاسی - یعنی نظریه تصاعدی قدرت و نظریه تنازلی قدرت قرار داده شود - باید گفت که اندیشه سیاسی امام خمینی از این منظر تابعی از هیچ یک نیست، و بلکه از یک «نظریه ترکیبی یا دوگانه» حمایت می کند (نظریه حق الهی و مردمی حکومت)؛ چرا که ایشان از یک سو پای در سنت داشته و از سویی دیگر باید مقتضیات زمانه، که متأثر از شرایط مدرن بوده، را لحاظ می کرده، و همین مولفه‌ها به تئوری ایشان صبغه‌ای ترکیبی داده است.

امام خمینی آن مبنای هستی شناختی توحیدی را در ابتدا می پذیرد و بر اساس اصل عدم ولایت، قائل بر آن می شود که یگانه حاکم جهان هستی خداوند است و هر چیزی در ابتدا تحت ولایت و امر باری تعالی است: «حکم الهی برای رئیس و مرئوس متبع است. یگانه حکم و قانونی که برای مردم متبع و لازم الاجراست، همان حکم و قانون خداست. تبعیت از رسول اکرم (ص) هم به حکم خدا است، که می فرماید: «و أطيعوا الرسول» (از پیامبر پیروی کنید). پیروی از متصدیان حکومت یا «اولوالامر» نیز به حکم الهی است، رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم (ص) در حکومت و قانون الهی هیچ گونه دخالتی ندارد (امام خمینی ۱۳۸۱: ۴۵).

در ادامه، با همین پیش فرض هستی شناسی توحیدی و ولایتی که مطلقاً از آن خداوند است، امام خمینی به تبع نظریه نص و نصب که قائل بر تفویض ولایت امام در عصر غیبت

به فقها است، از همین رو، مشخصاً از ولایت عام و خاص فقیه دفاع می کنند، و آن را سنگ بنای نظریه خودشان قرار می دهند. در همین زمینه، امام خمینی درباره ولایت فقیه می فرماید: «اگر برای فقها امکان اجتماع و تشکیل حکومت نباشد، هر چند نسبت به عدم تاسیس حکومت اسلامی معذورند، ولی منصب ولایت آنها ساقط نمی شود. با این که حکومت ندارند، بر امور مسلمین و بلکه بر نفوس مسلمین ولایت دارند (خمینی، ۱۳۷۴: ۲۳۴)». امام خمینی تأکید دارند که با پذیرش آن مقدمات به این نتیجه گیری خواهیم رسید که اساساً تمشیت امور سیاسی (یا به تعبیر فارابی: ریاست بر مدینه) ملک طلق فقیه است: «عهد داری امور سیاسی، فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام، فقهای جامع شرایط فتوا و قضاء، جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند (مگر در جهاد ابتدایی) و این مسأله، بر آنها واجب کفایی است در صورتی که بسط ید داشته باشند و از حاکمان ظالم نترسند تا حدی که می توانند (خمینی، ۱۳۷۹: ۴۴۳)».

در همین راستا، امام خمینی به انتقاداتی برون دینی که از منظری سکولار و پوزیتیویستی به این نظریات وارد می شود پاسخ می دهند، و به تعبیری که در آغاز رساله «ولایت فقیه» نیز آمده که «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصورش موجب تصدیق می شود»، به این مسئله اشاره می کنند که با پذیرش مبانی توحیدی اندیشه اسلامی، لاجرم امر حکمرانی و ریاست مدینه نیز باید به دست ولی فقیه انجام شود: «به حرفهای آنهايي که برخلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشنفکر حساب می کنند و می خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند [اعتنا نکنید] اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. یا خدا، یا طاغوت، یا خداست، یا طاغوت. اگر با امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است؛ اطاعت او اطاعت طاغوت است؛ وارد شدن در حوزه او وارد شدن در حوزه طاغوت است. طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود. شما نترسید از این چهار نفر آدمی که نمی فهمند اسلام چه است؛ نمی فهمند فقیه چه است؛ نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه. آنها خیال می کنند که یک فاجعه به جامعه است! اینها اسلام را فاجعه می دانند، نه ولایت فقیه را. اینها اسلام را فاجعه می دانند، ولایت فقیه فاجعه نیست. ولایت فقیه، تبع (دنباله) اسلام است (خمینی، ۱۳۸۴: ۲۲۱)».

از سویی دیگر، این نکته غیر قابل انکار است که در کنار این مشروعیت بالا به پایین که ناشی از مبنای توحیدی و نظریه نص و نصب است، ضلع دیگری نیز وجود دارد که مردم و

شهروندان جامعه‌اند که اندیشهٔ سیاسی امام خمینی نسبت به آن نیز اهتمام ویژه‌ای داشته است. برخلاف کسانی که بر این باورند که رای مردم یا اساساً منزلتی ندارد، یا در بهترین حالت کاشف از ارادهٔ الهی است، به نظر می‌رسد که امام خمینی قائل بر آن اند که مردم خود به عنوان موجوداتی ذی شعور و صاحب اراده می‌توانند در سرنوشت خودشان دخیل باشند و راه خود را انتخاب کنند؛ برای مثال، جایگاه «رای» و «انتخاب» مردم در اندیشهٔ امام خمینی دارای چنان اهمیتی بوده که ایشان در پیام تنفیذ ریاست جمهوری آیت الله خامنه‌ای می‌فرمایند: «این جانب به پیروی از ملت عظیم الشان و با اطلاع از مقام و مرتبه متفکر و دانشمند محترم جناب حجت الاسلام آقای سید علی خامنه‌ای ایده الله تعالی رأی ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم (۱۷ مهر ۱۳۶۰)».

امام خمینی یک سیاستمدار صرف نبود تا کلمات و عبارات را بی حساب و کتاب خرج کند، و بی تردید در پشت عبارت «به پیروی از ملت عظیم الشان» یک نظام فکری وجود دارد و سخنی بی تأمل نیست. این نکته از آنجا مستفاد می‌شود که حتی ایشان در صحبت از «دموکراسی» به آسیب شناسی آن نیز می‌پردازند و با مقایسهٔ رژیمهای دموکراتیک قائل بر آن می‌شوند که دموکراسی اسلامی از نوع غربی آن کاملتر است: «رژیمی که به جای رژیم ظالمانه شاه خواهد نشست، رژیم عادلانه‌ای است که شبیه به آن رژیم در دموکراسی غرب نیست و پیدا نخواهد شد. ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسیهای که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کاملتر از دموکراسی غرب است. (صحیفه امام، ج ۴، ص ۳۱۴)». بنابراین، آشکار پیداست که نه تنها به مشروعیت پایین به بالا قائل اند بلکه آن را با توجه به تجارب تاریخی جهان مدرن با تأمل و نگاه آسیب شناختی طرح کرده اند.

مبنای قدرت سیاسی: مقایسهٔ فقه امامیه و اندیشهٔ امام خمینی

با این که امام خمینی فقهی برخاسته از گفتمان فقه امامیه است و از این جهت تردیدی وجود ندارد و می‌توان نسبت آن دو را همپوشانی در نظر گرفت، ولی با توجه به موقعیت تاریخی و اجتماعی و سیاسی امام خمینی که هم بر فراز شکاف سنت و تجدد ایستاده و هم رهبر یک انقلاب فراگیر بوده و هم به مقام اولین ولی فقیه تاریخ تشیع رسیده است؛ می‌توان گفت که تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد که بایستی ملاحظه گردد. این تفاوتها را در چند شاخص می‌توان ملاحظه کرد که در ادامه و از نزدیک بررسی می‌شوند.

اولین نکته‌ای که باید مورد توجه قرار بگیرد، تفاوت «بیعت و رای» است. بیعت به معنایی که در فقه اهل تسنن مطرح است در فقه و کلام سیاسی شیعه محلی از اعراب ندارد، چرا که امامت استوار بر نظریه نص و نصب است و در مورد امام معصوم صرفاً باید از سر ایمان او را پذیرفت. البته در کلام امام علی (ع) مواردی وجود دارد که نشان می‌دهد حداقل شئونی از این امامت منوط به پذیرش و بیعت مردم است: «دعونی والتمسوا غیری، واعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیموه امرکم و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا. مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسوولیت انتخاب کنید، و بدانید که اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می‌دانم بر شما حکومت خواهم کرد و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نخواهم داد؛ ولی اگر مرا واگذارید، من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید و من وزیر و مشاور شما باشم، برایتان بهتر است تا امیر شما باشم (نهج البلاغه، خطبه ۹۲).»

اما بعد از عصر عصمت و در عصر غیبت که شیعیان به امام معصوم دسترسی ندارند و بایستی امور جامعه را به نائب او، فقیه جامع الشرایط، واگذار کنند، بیعت موضوعیت پیدا می‌کند که اگرچه تفاوت‌های شکلی قابل توجهی دارند ولی تقریباً متناظر با «رای» در دموکراسی‌های مدرن است. از این منظر اختلاف نظرهای بنیادینی بین فقها وجود دارد. برای مثال، برخی از فقها اساساً برای آن منزلتی قائل نیستند: «بیعت نفیاً و اثباتاً هیچ نقشی در مشروعیت دادن به هیچ منصبی از مناصب فقیه... ندارد، یک امر اجباری و وظیفه بر مردم است» (مکارم شیرازی ۱۳۷۵: ۵۱۹). اما این دیدگاه مورد اجماع نیست. از نگاهی مخالف، از دیدگاه آیت الله منتظری، مشروعیت اساس نظام و حکومت وابسته به پذیرش مردم است و حتی اگر زمانی اکثریت یک جامعه خواهان حکومتی غیردینی باشند، کسی حق تحمیل قوانین دینی به جامعه را ندارد: "اگر خدای ناکرده روزگاری اکثریت مردم از دین روی گردانند، فقها و دانشمندان دینی وظیفه‌ای جز بیان احکام و ارشاد و تبلیغ با منطق و زبان روز را ندارند، و هیچ گاه وظیفه ندارند قوانین دین را با زور به جامعه تحمیل نمایند." از نگاه ایشان، در عصر پیامبر اکرم ۶ و امام علی (ع) نیز نقش مردم در حکومت تعیین‌کننده بوده است؛ و هرچند به اعتقاد ما حاکمیت آن بزرگواران به نصب از جانب پروردگار است ولی تحقق و خارجیت حاکمیت ایشان به انتخاب و پذیرش مردم وابسته بوده است (منتظری، ۱۳۶۷: ۲۹۸).

اما «رای» در دستگاه فکری و سیره سیاسی امام خمینی کاملاً منزلت و جایگاهی مدرن دارد و امام هم به آن اعتبار می دهد و هم آن را دخیل در موضوع می داند. برای مثالی روشن، می توان پیام تشکیل دولت موقت را مورد توجه قرار داد که عبارات قابل تاملی دارد: «بنا به پیشنهاد شورای انقلاب، بر حَسَب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است، و به موجب اعتمادی که به ایمان راسخ شما به مکتب مقدس اسلام و اطلاعی که از سوابقتان در مبارزات اسلامی و ملی دارم، جنابعالی را بدون در نظر گرفتن روابط حزبی و بستگی به گروهی خاص، مأمور تشکیل دولت موقت می نمایم تا ترتیب اداره امور مملکت و خصوصاً انجام رفتارندم و رجوع به آرای عمومی ملت درباره تغییر نظام سیاسی کشور به جمهوری اسلامی و تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم جهت تصویب قانون اساسی نظام جدید و انتخاب مجلس نمایندگان ملت بر طبق قانون اساسی جدید را بدهید (خمینی، ۱۳۷۸: ۵۴).»

نکته جالب در این پیام غیر از ترسیم هرم قدرت از پایین به بالا، نحوه کشف این اراده است که شیوه ای از بیان غیر مستقیم (خارج از صندوقهای رای) و استوار بر «فضای عمومی» را شامل می شود، چرا که ایشان می فرماید «بر حَسَب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران؛ یعنی حضور توده ها در امکان عمومی را نوعی ابراز رای لحاظ کرده اند. یا حتی فراتر از آن در مورد انتخاب دو مرحله ای رهبر می فرمایند «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۷۱).»

مولفه بعدی در این مقایسه «منشا و خاستگاه» مشروعیت و قدرت است. همان گونه که ذکرش گذشت در کلام و فقه سیاسی شیعه اساساً سه مبنا برای خاستگاه مشروعیت لحاظ شده که عبارت اند از نظریه حق الهی حکومت؛ نظریه مردمی حکومت؛ و نظریه حق الهی در کنار تایید مردمی. از نظر تاریخی، در عصر عصمت که امام معصوم حاضر است، دو نظریه متاخر جایگاهی ندارند و نظریه نص و نصب و مبنای حق الهی تردید ناپذیر است. فلذا جدالهای نظری برای عصر غیبت است که اختلاف آرا شکل می گیرد. فقه سنتی خاستگاه را اساساً الهی می داند و قائل بر منشا مردمی نیست. اما در مقابل امام خمینی با توجه به زمینه سیاسی-اجتماعی شان و التفات و درکی که از مقتضیات جهان مدرن و

تحولات تجدد داشته‌اند، نظریه ترکیبی مشروعیت را دنبال می‌کنند که هم در آرای ایشان و هم در رفتار سیاسی‌شان هویداست: «همان مسیری که ملت داشتند، همین چیزی که اگر می‌خواهید مطابق با میل خودتان دموکراسی عمل بکنید، دموکراسی این است که آراء اکثریت، و آن هم این طور اکثریت، معتبر است؛ اکثریت هر چه گفتند آرای ایشان معتبر است و لو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولی آنها نیستید که بگویید که این به ضرر شماست ما نمی‌خواهیم بکنیم. شما وکیل آنها هستید؛ ولی آنها نیستید (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۰۴)».

در نهایت، می‌توان مولفه بسیار حائز اهمیت «حق مقاومت» را مورد توجه قرار داد که عموماً و غالباً یک انگاره مدرن است. فقه اهل سنت مطلقاً حق مقاومت را نمی‌پذیرد و حتی در شریعتنامه‌ای دوره اسلامی شاهد آرای هستیم که معتقدند حتی اگر برده‌ای حبشی بر راس قدرت بود باید تحت هر شرایطی از او اطاعت کرد چرا که عدم اطاعت منجر به شق عصای مسلمین شده و آناشری حاصل از آن تبعات بدتری دارد. در کلام سیاسی شیعه نیز، سخنان امام علی در خطاب به خوارج و نقد نظریه «لا حکم إلا لله»، آن بود که فرمودند «إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ (مردم را امیر و فرمانروایی باید، خواه نیکوکار و خواه بدکار)»، از این سخنان چنین برداشت شده که در اندیشه سیاسی قدمایی تمدن اسلامی جایی برای «حق مقاومت» وجود ندارد، از همین رو، این مفهوم اندیشه سیاسی جدید را نمی‌توان در جهان قدیم ردیابی کرد. اما در اینجا (بی توجه به آن که تفاسیر مذکور درست باشد یا نه) شاهد یک گسست پارادایمی بین اندیشه سیاسی امام خمینی با فقه امامیه هستیم، و آن این که در این مورد حضرت امام کاملاً متفکری مدرن است که هم اندیشه‌اش و هم سیره‌اش (رهبری یک انقلاب که ذاتاً تجلی حق مقاومت است) بر این امر گواهی می‌دهد. سوای از آن که رهبر یک انقلاب، بی آن که معتقد به حق مقاومت در برابر حکومت جور زمانه‌اش باشد، نمی‌تواند اصولاً یک انقلاب را سازماندهی و رهبری کند، این مفهوم در سطح تئوریک نیز در کلام امام بازتاب داشته است: «و لکن بر خلاف موازین این مَسْنَد را گرفته بود؛ یک حکومت جائز بود که بر خلاف موازین الهی مسندی را گرفته بود و در آن مسند هم به طور ظالمانه عمل می‌کرد؛ از این جهت حضرت امیر قیام کرد، و لو نرسید به نتیجه لکن تکلیف را ادا کرد؛ تکلیف این بود که با یک همچو آدمی باید معارضه و مبارزه بکند (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹)». یا در فرازی دیگر می‌فرمایند: «در هر صورت ماها که الآن اینجا هستیم باید خودمان را بسازیم. اگر یک ملتی بخواهد مقاومت کند برای یک حرف حق، باید از تاریخ استفاده کند... در عین حال او تکلیف می‌دید

برای خودش که باید او با این قدرت مقاومت کند و کشته بشود تا به هم بخورد این اوضاع؛ تا رسوا بکند این قدرت را با فداکاری خودش و این عده‌ای که همراه خودش بود. چون دید که یک حکومت جائری است که بر مقدرات مملکت او سلطه پیدا کرده است تکلیف خودش را - تکلیف الهی خودش را - تشخیص داد (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۲).

جمع بندی و نتیجه گیری

نظریه مشروعیت و مبنای قدرت موضوعی است که با توجه به تحولات جهان جدید و میل به ساختن دولت-ملت‌ها، اهمیت وافری دارد و از همین رو کما کان برای اندیشمندان و شهروندان محل توجه است. در ایران امروز نیز، که جدال گفتمان‌های مختلف بر سر مفاهیم اندیشه سیاسی جاری و ساری است، بازخوانی این گفتمان‌ها یکی از ضروریات است. در همین راستا، در این پژوهش نظریه مشروعیت از منظر فقه امامیه و اندیشه سیاسی امام خمینی مورد توجه قرار گرفت. به طور کلی، سه پارادایم مختلف در این باب طرح شده که یکی از آنها مبتنی بر حق الهی، دیگری استوار بر حق مردم، و حالت سوم، سنتزی از حق الهی و حق مردم را مورد توجه قرار داده است. در عصر عصمت که امام معصوم حاضر بوده پارادایم حق الهی، که در نظریه نص و نصب متجلی شده، خدشه ناپذیر و مورد اجماع بوده است. شاید بتوان گفت در گفتمان سنتی هم که کل عصر غیبت را تا پیش از جهان مدرن در بر می گیرد، نظریه مبنای الهی حق بر حکومت کما کان محل توجه بوده است. گسست پارادایمی با تحولات عصر مدرن آغاز شده و این که متفکری مثل امام خمینی توانسته یک هیأت تالیفی از مولفه های سنتی و اقتضائات عصر مدرن ارائه کند و هم مبنای حق الهی را در دستگاه فکری خودش وارد کند و هم عناصری از دموکراسی‌های جدید (مانند انتخابات، رای، حق مقاومت، و مانند اینها) را مورد توجه قرار دهد، نشان دهنده هم قدرت اندیشه ایشان و هم توان پذیرش و پاسخگویی‌اش نسبت به مسائل مستحدثه است. بنابراین می‌توان گفت نظریه مشروعیت امام خمینی یک تئوری ترکیبی است که توانسته به یک پروبلماتیک مدرن با التفات به مبانی سنتی و نیازهای عصر تجدد پاسخ بدهد و بی تردید دلیل مقبولیت و موفقیت آن نیز چیزی جز این نیست.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

نهج البلاغه

- آصفی، محمد مهدی (۱۳۸۵)، **مبانی نظری حکومت اسلامی**، بررسی فقهی تطبیقی، مترجم محمد سپهری، تهران، انتشارات معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ارسطو (۱۳۸۰)، **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- برزگر، جمشید (۱۳۷۱)، **حاکمیت آشنایی با واژگان و مفاهیم بنیادین سیاست**، **رشد معلم**، شماره ۹۰
- بشیری، حسین، **آموزش دانش سیاسی**، (۱۳۸۲)، تهران، انتشارات نگاه معاصر
- بندیکس، راینهارد (۱۳۸۲)، **سیمای فکری ماکس وبر**، ترجمه محمود رامبد، تهران: هرمس
- خمینی، روح الله (۱۳۷۴)، **شؤون و اختیارات ولی فقیه**، ترجمه بحث ولایت فقیه از «کتاب البیع»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، **صحیفه امام**، جلد ۲۱، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره)
- خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، **تحریر الوسیله**، ترجمه دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱)، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح الله (۱۳۸۴)، صحیفه امام**، جلد دهم، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره)
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶) **مدارا و مدیریت**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- کلی، جان (۱۳۸۸)، **تاریخ مختصر تنوری حقوقی در غرب**، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر طرح نو
- کوثرانی، وجیه (۱۴۰۲)، **فقیه و سلطان: دیالکتیک دین و سیاست در تجربه تاریخی عثمانی و صفویه-قاجاریه**، ترجمه یاسین عبدی، تهران، نشر پارسه
- فیرحی، داود (۱۳۹۰)، **دین و دولت در عصر مدرن** (جلد دوم)، تهران، انتشارات رخ داد نو
- فیرحی، داود (۱۴۰۰)، **دولت مدرن و بحران قانون: چالش قانون و شریعت در ایران معاصر**، تهران، نشر نی
- قیصری، دکتر نورالله، و خانی آرائی، الهه. (۱۳۹۰). **ایده ولایت فقیه در عصر غیبت در اندیشه سیاسی امام خمینی(س). پژوهشنامه متین**، ۱۳(۵۱)، ۱۰۵-۱۳۰.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۹)، **بنیادهای علم سیاست**، تهران، نشر نی
- لاگالین، مارتین (۱۳۹۱)، **مبانی حقوق عمومی**، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۳)، **تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: نظامهای نوآیین در اندیشه سیاسی**، تهران، انتشارات مینوی خرد
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۴)، **سیری در نهج البلاغه**، تهران، ناشر نامشخص
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). **انوار الفقاهه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷)، **مبانی فقهی حکومت اسلامی** (دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية) (جلد ۸)، ترجمه محمود صلواتی، قم، انتشارات کیهان
- مهدوی کنی، محمدرضا. (۱۳۸۰) «دین و دموکراسی» (گفت و گو)، **فصلنامه علوم سیاسی**، شماره ۱۳.
- وینست، اندرو (۱۳۷۶)، **نظریه های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی
- هابز، توماس (۱۳۸۰)، **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی
- هیوم، دیوید (۱۳۸۸)، **جستاری در باب اصول اخلاق**، ترجمه مجید داوودی، تهران، نشر مرکز

Peter, Fabienne, "Political Legitimacy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.)