

قیمت: ۴۰۰۰۰ ریال

## Comparison of Democratic Orders in terms of the Capacity of Political Participation

Sayyed Sajjad Izdehi<sup>1</sup>

### Abstract

Although in democracies the people are an essential element in determining the agents and decision-makings, but the type of their political participation in different political orders, in accordance with the principles and structure of that, takes a different form. While, presently, in the theory ascribed to the Sunnis (the Modern caliphate) elite participation is recognized, democratic institutions are embedded in the political system, and the limitation of the rulers' power is recognized as official, in the political order of the constitutional monarchy, many capacities accepted in modern societies regarding political participation, such as: freedom of choice, equality and parliament, have been used to reject tyranny. Meanwhile, in the order of religious democracy, not only many capacities of political participation have been accepted and applied, but also the participatory solutions accepted in this system have been documented by means of Shari'a and have taken on a local form. Explaining and describing the components of three types of political systems: the new caliphate, constitutional monarchy and religious democracy, this article examines and compares the position of the people and the capacities of each of these political systems regarding their political participation.

**Key Words:** Political Participation, Democracy, New Caliphate, Constitutional Monarchy, Religious Democracy, Political System.

---

1. Associate Professor, Department of Politics, Institute of Islamic Systems.  
(sajjadizady@yahoo.com)

# فقه و اجتهاد

دوفصلنامه علمی - تخصصی

سال هفتم، شماره چهاردهم (پاییز و زمستان ۱۳۹۹)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

## مقایسه نظم‌های مردم‌سالار از حیث ظرفیت‌شناسی مشارکت سیاسی

سیدسجاد ایزدهی<sup>۱</sup>

### چکیده

با وجود اینکه در نظام‌های مردم‌سالار، مردم رکن اساسی در تعیین کارگزاران و تصمیم‌سازی‌ها قلمداد می‌شوند، گونه مشارکت سیاسی آنان در نظم‌های سیاسی متفاوت، متناسب با مبانی و ساختار آن نظم سیاسی، رویکردی متفاوت یافته و دچار قبض و بسط می‌شود؛ درحالی‌که در نظریه مستند به اهل سنت در عصر حاضر (خلافت جدید)، مشارکت نخبگانی پذیرفته شده، نهادهای مردم‌سالار در نظام سیاسی تعبیه شده و تحدید قدرت حاکمان به رسمیت شناخته شده است. در نظم سیاسی سلطنت مشروطه بسیاری از ظرفیت‌های موردقبول جوامع مدرن در خصوص مشارکت سیاسی مانند آزادی انتخاب، برابری و پارلمان در راستای نفی استبداد به کار گرفته شده است؛ درحالی‌که در نظم مردم‌سالاری دینی نه تنها بسیاری از ظرفیت‌های مشارکت سیاسی پذیرفته و استفاده شده؛ بلکه راهکارهای مشارکتی مورد پذیرش در این نظام، گونه‌ای مستند به شریعت یافته و قالبی بومی به خود گرفته است. این مقاله ضمن تبیین و توصیف مؤلفه‌های سه گونه نظام سیاسی «خلافت جدید»، «سلطنت مشروطه» و «مردم‌سالاری دینی»، جایگاه مردم و ظرفیت‌های هرکدام از این نظام‌های سیاسی در خصوص مشارکت سیاسی مردم را بررسی و مقایسه کرده است؛ و گونه سوم را در تأمین منافع مادی و معنوی مردم ترجیح می‌دهد. واژگان کلیدی: مشارکت سیاسی، مردم‌سالاری، خلافت جدید، سلطنت مشروطه، مردم‌سالاری دینی، نظام سیاسی.

فقه و اجتهاد / مقایسه نظم‌های مردم‌سالار از حیث ظرفیت‌شناسی...

## مقدمه

مشروعیت نظام‌های سیاسی عمدتاً یا در گرو انتساب و انتصاب الهی دانسته شده که براین اساس، مردم سهمی در این مشروعیت ندارند یا حق حاکمیت اساساً از آن مردم شمرده شده و آنان خاستگاه مشروعیت نظام سیاسی به شمار می‌روند.

درحالی‌که نظام‌های سیاسی مانند فراعنه، امپراتوران، حاکمان قرون وسطا و برخی حکومت‌های اسلامی اموی و عباسی بر این باورند که حاکمیت و فرمان‌روایی اساساً از آن خداوند و فرستادگان اوست بوده و جایگاهی برای مردم در این نظام سیاسی وجود ندارد؛ بلکه مصلحت آنان که از جانب حاکمان دینی تعیین می‌شود، بر خواست آنها ترجیح می‌یابد (فررو، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶؛ وینسنت، ۱۳۷۱، ص ۸۰). در نظام‌های دموکراتیک، حکومت امری بشری و مستند به رأی و اراده ملت است. حاکمیت حقّی مستند به آدمیان است که توسط خود افراد بشر اعمال می‌شود. بر اساس این نظم سیاسی، مقبولیت مردم ملاک مشروعیت حاکمان است و آنان در فرایند انتخابات فراگیر، حاکمان و کارگزاران خود را برای مدت‌زمانی خاص، برمی‌گزینند و اختیاراتی خاص را برای اداره مطلوب جامعه به آنها تفویض می‌کنند. در نقطه مقابل این دو پارادایم، نظم سیاسی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی، ضمن اینکه مشروعیت حکومت را مرهون انتصاب الهی می‌داند، سهمی چشمگیر برای مقبولیت مردمی در نظام سیاسی و اراده مطلوب جامعه در چارچوب هنجارهای اسلامی باور دارد و در این راستا، ضمن اینکه نظام سیاسی را به مشروعیت الهی مستند می‌کند، کارآمدی، رضایت و مقبولیت مردمی را نیز به مشروعیت الهی ضمیمه می‌کند.

این سه گونه نظام سیاسی، افزون بر تمایز در مبانی مشروعیت حکومت، الزامات بسیاری در اداره امور جامعه دارد و می‌تواند روش‌های متمایزی را در عرصه حکمرانی رقم بزند؛ بلکه به همین تناسب، نظم‌های مردم‌سالار نیز مطابق مبانی و هنجارهای غالب هر جامعه، قرائتی خاص از حکومت را موجب می‌شوند و روش خاصی از حکمرانی را در اداره جامعه رقم می‌زنند. این تحقیق در صدد است ضمن مقایسه و ظرفیت‌سنجی مناسب میان سه گونه حکومت مبتنی بر نظم مردم‌سالار در

گستره مشارکت سیاسی، بر مطلوبیت و کارآمدی نظام سیاسی مردم سالاری دینی تأکید کند.

### تمایز کلی نظم مردم سالار و غیرمردم سالار

۱. بر خلاف قرائت مبتنی بر نظم غیرمردم سالار که همه اختیارات حکومتی را بر عهده سلطان قرار می دهد و او به تناسب جایگاهش می تواند برخی وظایف خویش را به دیگران تفویض کند، در نظم مردم سالار، قانون ملاک اختیارات حاکم است و او تنها مجری قوانین مصوب به دست نمایندگان مردم است.

۲. درحالی که در نظم غیرمردم سالار، تعلقات خانوادگی، نژادی و حزبی تأثیر تام در تعیین کارگزاران نظام دارد، ملاک در کارگزاری نظام سیاسی در نظم مردم سالار، شایستگی یا انتخاب مردم است.

۳. بر خلاف نظم غیر مردم سالار که مردم عمدتاً تکالیف و وظایفی در حمایت از نظام سیاسی دارند و عملاً - به عنوان رعیت - از حقوق اندکی برخوردارند، در نظم مردم سالار، مردم در قبال وظایف و تکالیف تعیین شده از سوی حاکمان - به عنوان شهروندان کشور - از حقوق متناسب شهروندی بهره مند هستند.

۴. بر خلاف نظم غیرمردم سالار که ملاک مشروعیت نظام سیاسی در آن به عوامل متعددی مانند نژاد، وراثت، قدرت و... مستند است و مردم عملاً نقشی در مشروعیت حاکمان ندارند، در نظم مردم سالار مشروعیت نظام سیاسی در گرو نظر، رأی و انتخاب مردم است و انتخابات فراگیر ملاک گزینش حاکمان و کارگزاران شمرده می شود.

۵. مطابق خاستگاه متفاوت مشروعیت در دو نظم ارائه شده، در نظم غیرمردم سالار چون مشروعیت حکومت به اموری غیر از مردم مستند است، مردم از جایگاه نظارتی بر حاکمان و کارگزاران برخوردار نیستند؛ درحالی که در نظم مردم سالار، مردم همچنان که در گزینش حاکمان نقشی اساسی دارند، در نظارت بر عملکرد آنان نیز تأثیری تام دارند؛ ازاین روی بر خلاف نظم غیرمردم سالار که حاکمان خود را ملزم به پاسخ گویی به مردم نمی دانند، پاسخ گویی به مردم از ارکان اساسی در نظم مردم سالار معرفی می شود.

۱۱ قرائت مردم سالار از نظم سیاسی که امروزه به عنوان پارادایم غالب برای همه

نظم‌های سیاسی در نظر گرفته شده و گریز از آن به مثابه پذیرش استبداد و نادیده‌انگاشتن حق مردم شمرده می‌شود، در نظم‌های ارائه شده در جوامع دینی نیز نمود یافته و بر اساس مبانی فکری مکاتب و نظام‌های مختلف و متناسب با فرهنگ همان جوامع بازخوانی و بومی شده است؛ از این‌روی این تحقیق ضمن بازخوانی برخی از این قرائت‌های مردم‌سالار در جوامع دینی، ظرفیت‌های مشارکتی این قرائت‌ها از نظم سیاسی را مدنظر قرار می‌دهد.

### اول: مشارکت در قرائت مردم‌سالار از نظم خلافت

با عنایت به اینکه نظم غیرمردم‌سالار در عصر حاضر با مخالفت‌های فراگیر در عرصه سیاست روبه‌رو شده و پارادایم غالب در نظم سیاسی را مردم‌سالاری و مراجعه به دیدگاه مردم در مشروعیت حاکمیت سیاسی تشکیل می‌دهد؛ لذا اهل سنت در راستای نظم جدید پدیدآمده در عرصه جهانی، ضمن بازخوانی منابع و مبانی خود، قرائتی مردم‌سالار از نظریه خلافت - به عنوان نظریه‌ای که خاستگاه آن در نوع دیدگاه اهل سنت به حاکمیت سیاسی دارد - ارائه داده‌اند.

از آنجاکه اهل سنت - در برابر منطق شیعه - بر این باور بودند که پیامبر ﷺ پس از خود کسی را به جانشینی، انتخاب نکرده و این امر را بر عهده خود مردم نهاده است، در مقابل نظریه خلافت قدیم که بر اساس واقعیت‌ها و رویکرد حاکمیت خلفا، پس از پیامبر ﷺ تنظیم شده است و جایگاه مردم در آن به مثابه بیعت و تأیید ملاک مشروعیت‌های پیش‌گفته است، قرائتی از نظام خلافت را پیشنهاد کرده‌اند که ضمن اینکه بر نصب نشدن فردی خاص از سوی خداوند به منصب حاکمیت تأکید می‌نماید، ضمن بازخوانی نظریه مردم‌سالاری بر اساس مؤلفه‌های بومی اسلام مانند شورا و اجماع، قرائتی از نظم سیاسی بیان می‌کند که از حداکثر همراهی با دموکراسی بهره‌مند است و درعین حال از ظرفیت‌های دین در اداره جامعه استفاده می‌نماید.

این قرائت از نظم خلافت عمدتاً رویکرد مردم‌سالار دارد؛ به گونه‌ای که برخی از اندیشمندان معاصر اهل سنت، بر این اساس نظام سیاسی مشروع را به اعمال حق حاکمیت توسط مردم مبتنی می‌دانند (فیرحی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴ - ۱۴۷).

بر این اساس برخی خلافت را از نوع عقد وکالت معنا می‌کنند بر این باورند که

خلافت با انعقاد مشورت یعنی انتخاب و بیعت منعقد می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۹۲۴م، ص ۲۲۵). نوع نگرش مردم سالارانه این اندیشمندان موجب می‌شود از اهل شورا به «مالک التولية والعزل» تعبیر کنند (رشیدرضا، ۱۴۳۴ق، ص ۵۷) و بر این نظریه قرار بگیرند که: «خلیفه قدرت خود را فقط از امت می‌گیرد؛ بنابراین امت منبع و مصدر قدرت اوست و این همان نظریه است که ما به آن می‌اندیشیم» (عبدالرازق، ۲۰۰۰م، ص ۱۲۹).

بر اساس این رویکرد از نظم سیاسی که شورا و مشارکت سیاسی مردم اساس نظام سیاسی قلمداد می‌شود، ضمن اینکه قدرت سیاسی و اختیار نصب و عزل حاکم به مجلس شورا واگذار می‌شود، حاکم موظف است در اموری که نص شرعی یا اجماع صحیح وجود ندارد، با خبرگان و اهالی حل و عقد مشورت نماید. این رویکرد از نظم سیاسی، ضمن اینکه وضعیت سیاسی آرمانی را مدنظر قرار داده و ناگزیر به جامعه موجود انطباق ندارند؛ بلکه با سنت سیاسی گذشتگان خود نیز میانه‌ای ندارد، عملاً از لحاظ تاریخی در انفعال نسبت به نظریه مردم سالاری غرب تنظیم شده و سعی در انطباق خود با آن دارد، ساختاری از نظم سیاسی را پیشنهاد می‌کند که از ظرفیت‌هایی خاص و متفاوت با نظم‌های دیگر برخوردار است.

برخی از ظرفیت‌های نظام خلافت جدید از حیث گستره مشارکت سیاسی از نظر می‌گذرد:

#### ۱. خلافت فراگیر نخبگان

بر خلاف نظریه خلافت قدیم که فردی خاص با ویژگی‌های متمایز (که از مهم‌ترین آنها باید به قریشی بودن اشاره کرد) باید خلافت جامعه اسلامی را عهده‌دار شود، در نظریه خلافت جدید، حاکمیت از انحصار قریشیان برداشته شده و در گرو رأی و نظر مردم قرار داده شده است. بر اساس این نظریه گرچه همه مردم نمی‌توانند حائز این منصب شوند، همچنان اوصافی چون مسلمان بودن، عدالت‌ورزی، عالم بودن و امانت‌داری از اوصاف الزامی حاکم اسلامی شمرده می‌شوند؛ لکن بر این اساس حاکمیت از انحصار خاندانی خاص برداشته می‌شود؛ و از این‌روی همه نخبگان

می‌توانند در آن سهم باشند. مطابق این نظریه که قرائتی مردم‌سالار از نظریه خلافت است، خاستگاه حاکمیت، بستر و قاعده حکومت، از آسمان به زمین تغییر یافته و ضمن از بین رفتن جایگاه قدسی حاکمان، ملاک مشروعیت نیز از انتساب به خداوند به انتساب به آرا و دیدگاه‌های مردم تغییر کرده است.

## ۲. ایجاد نهادهای مردم‌سالار در ساختار سیاسی

با عنایت به اینکه شورا و مشورت در نظریه جدید خلافت، جایگاه محوری دارد؛ بلکه چکیده جایگاه مردم‌سالاری در این نظریه را باید در مفهوم و ماهیت شورا جستجو کرد، نظریه پردازان اهل سنت با تأکید بر این عنصر در نظم سیاسی، نقشی متمایز برای آن در نظم سیاسی جدید قائل شده‌اند؛ به گونه‌ای که نهادی خاص برای آن تعیین کرده و جایگاهی والا برای این نهاد در ساختار حاکمیت قائل شدند.

ضمن اینکه در این نظم سیاسی، حاکم باید در فرایند تصمیم‌سازی - به‌ویژه مواردی که به جنگ و صلح، مصلحت عامه و امور مهم کشور عنایت دارد - با اهل حل و عقد به عنوان نمایندگان منتخب مردم مشورت کند، نمایندگان این نهاد که اصلاً از آن به نام مجلس شورا یاد می‌شود، عملاً در فرایند حاکمیت دخیل‌اند و از جایگاهی والا در عزل و نصب‌ها برخوردار هستند.

از سوی دیگر بر خلاف نظریه خلافت قدیم که بر اساس آن خلیفه تنها مرجع رسمی شریعت برای اداره جامعه قلمداد می‌شود، در نظریه جدید، قانون مصوب نمایندگان مجلس شورا محور تصمیم‌گیری است و این قوانین برای همگان بلکه خلیفه نیز الزام‌آور خواهد بود. در این نظریه نه فقط از شورا استفاده مناسب شده است؛ بلکه از این راهکار فقهی، ساختاری حکومتی ارائه شده که به تغییر نوع نظام حکمرانی انجامیده است. گرچه هویت این نهاد جدید مورد اتفاق اندیشمندان نیست؛ بلکه برخی بر جایگاه آن به عنوان اهل حل و عقد تأکید می‌کنند و جایگاه مشورتی برای آن قائل‌اند و برخی اندیشمندان نمایندگان مجلس شورا را نه ضرورتاً از اعضای حل و عقد، بلکه نمایندگان توده مردم و افکار عمومی می‌دانند و طبیعتاً جایگاه شورا برای آن رقم می‌زنند.

### ۳. تحدید قدرت حاکمان

گرچه نظریهٔ خلافت قدیم - با عنایت به اینکه شریعت اسلام - همهٔ امور زندگی انسان اعم از خصوصی و عمومی را در بر می‌گیرد - بر گسترهٔ اختیارات خلیفه (حاکمیت سیاسی) در همهٔ امور زندگی انسان تأکید می‌کند؛ ازاین‌رو حاکمیت سیاسی خلیفه به عرصهٔ عمومی زندگی مردم محدود نمی‌شود، در نظریهٔ جدید، گسترهٔ اختیارات اندکی برای حاکم وجود دارد و لذا جایی برای دخالت حاکمان در محدودهٔ زندگی خصوصی مردم وجود ندارد؛ بلکه خلیفه تنها در محدودهٔ حوزهٔ عمومی، حق اعمال حاکمیت دارد و حاکمیت او به قانون اساسی و اقتضائات آن محدود خواهد بود.

در سوی دیگر دو نظریهٔ جدید و قدیم خلافت از این جهت با یکدیگر اختلاف دارند که بر خلاف نظریهٔ قدیم خلافت که محدودیت زمانی برای خلافت خلیفه قائل نبود و خلافت را دائمی و به‌گونهٔ مادام‌العمری معنا می‌کرد و ازاین‌روی جز اموری مانند زوال عدالت و عقل، مانع خلافت دائمی او نمی‌شد، (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ۲۱ - ۱۷) در نظریهٔ خلافت جدید، حاکمیت به زمان خاصی که در قانون تعیین شده، محدود شده و ازاین‌رو خاصیت مادام‌العمری ندارد. در این نظریه، نظارت نهادینه و ساختاری به صورت کامل‌تری بر حاکم و رفتارهای او اعمال می‌شود و در این صورت اهالی حل و عقد در صورت بروز رفتار خلاف شرع و قانون یا سوءاستفاده از قدرت می‌توانند او را از منصب عزل کنند و شخص دیگری را بدین منصب بگمارند.

آنچه درنهایت در خصوص جایگاه مشارکت سیاسی در این نظریه می‌توان یاد کرد این است که مشارکت سیاسی در نظریهٔ خلافت سنتی ذیل پارادایم نظم سنتی از نظام سیاسی جای گرفته و فاقد ویژگی‌های روزآمد از مشارکت سیاسی است که در عصر جدید وجود دارد. این در حالی است که نظریهٔ خلافت جدید قرائتی از نظریهٔ حکمرانی مردم‌سالار منتسب به نظام‌های غربی است که با عنایت به برخی ظرفیت‌های شورا بازسازی شده است.

## دوم: مشارکت در نظم سلطنت مشروطه

عبور از پارادایم نظم غیرمردم‌سالار که بر اساس آن فردی خاص بر سرنوشت جامعه‌ای حاکمیت داشته و سه عرصه متفاوت تقنین، اجرا و قضا را به صورت هم‌زمان بر عهده داشته باشد، عمده‌تاً در قالب تشکیل نظامی مبتنی بر سلطنت مشروطه تحقق یافت؛ بدین صورت که در آغاز، اندیشمندان به‌منظور بر حذر ماندن جامعه از استبداد ناشی از حاکمیت مطلقه سلاطین، پس از به رسمیت شناختن حاکمیت آنان، گستره قدرت حاکمان را به اجرای قوانین محدود کرده‌اند و با دخالت دادن مردم در فرایند امور سیاسی، عرصه قانون‌گذاری را به نمایندگان مردم و قضاوت را بر عهده قاضیان منصف نهاده‌اند.

این تغییر رویکرد از نظم غیرمردم‌سالار به نظم مشروطه سلطنتی بیشتر از اینکه به نظریه‌پردازان سیاسی مسلمان مستند باشد، به تفکری مستند است که با گذر از مرزهای کشورهای غربی به کشور ایران وارد شد. گرچه شرایط تاریخی و رفتارهای سلاطین در خصوص این رویکرد، فراهم بوده و اندیشمندان - اعم از روشنفکران و فقیهان - به این پدیده، واکنش نشان داده‌اند و در هر دو گروه، موافقان بسیاری به تبیین این نظم جدید پرداختند. و در این میان فقیهانی نیز با درک ضرورت شرایط زمانه، ضمن بازخوانی این نظم جدید و ارکان و مؤلفه‌های آن مانند قانون، قانون اساسی، تفکیک قوا، پارلمان، جایگاه مردم، آزادی، برابری و... کوشیدند قرائتی متناسب با آموزه‌های دین از این مفاهیم ارائه کنند؛ از این‌رو در این مرحله از تاریخ با رساله‌هایی روبه‌رو هستیم که ضمن پذیرش ساختار و چارچوب کلی نظام‌های سیاسی حاکم بر غرب، به توجیه رهیافت‌های دولت مدرن با توجه به مبانی دینی می‌پردازند.

با عنایت به اینکه نظام‌های سیاسی باید متناسب با شرایط زیست‌محیطی همان جامعه شکل بگیرند و نظم‌های وارداتی و نامتناسب با فرهنگ و دین جامعه نمی‌توانند به صورت مطلوب، جامعه را راهبری و مدیریت کنند، مهم‌ترین کوشش رساله‌های مشروطه توضیح و تبیین مفاهیم و بنیادهای مشروطیت به‌گونه‌ای است که با شریعت سازگاری داشته باشد؛ چراکه با توجه به ذهنیت مذهبی حاکم بر جامعه ایرانی، این امر تنها راه موفقیت نظام جدید به شمار می‌رفت (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۴).

این فرایند در کشور ایران در قالب نهضت مشروطه شکل گرفته و بر اساس آن مردم، اندیشمندان، عالمان و روشنفکران ضمن برنتابیدن نظام سلطنت بر تحدید قدرت سلطان تأکید کرده و به جای سلطنت استبدادی، نظام سلطنت مشروطه (با محوریت محدودشدن گستره اختیارات حاکم و تحدید آن به اموری چون قانون و نظر مردم) را توصیه کرده‌اند. براین اساس به هر مقدار که بر اساس مفاد قانون از اختیارات حاکم کاسته شده و در قالب ساختار حاکمیتی خاص محدود می‌شود، این اختیارات به مردم تفویض شده و حاکمیت مردم بر عهده خود مردم نهاده می‌شود.

علامه نائینی از نظریه‌پردازان اصلی مشروطه سلطنتی پس از بازخوانی بسیاری از مؤلفه‌های اساسی نظام جدید مانند آزادی، برابری، قانون و... و تبیین آن بر اساس مؤلفه‌های دینی، مشروعیت سلطنت مشروطه را نه در گرو اصالت این نظام سیاسی، بلکه از باب درک ضرورت شرایط زمانه و مطلوب‌بودن نسبی آن در برابر نظام استبدادی معنا کرده و آن را در زمانی توصیه کرده است که امکان نظام مطلوب وجود ندارد و درعین حال نظام مشروطه مطلوب‌تر از نظام استبدادی و ظالمانه است (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۵۶).

او ضمن اینکه نظام مطلوب در اسلام را در گرو مراعات قوانین الهی می‌داند، حاکمیت مطلق و تقید نداشتن سلاطین به حکمرانی مطابق مصلحت شهروندان و تأمین حقوق آنان را امری نامطلوب معرفی کرده و در این راستا در تبیین نظم مشروطه، از مفاهیم و آموزه‌های دینی چون «امانت» و «ولایت» بهره گرفته است (همان، ص ۶۸).

این دیدگاه که بر مطلوبیت نظام مشروطه نسبت به نظام استبدادی تأکید می‌کند، در تعبیر فقیهانی مانند عبدالله مازندرانی نیز مشاهده می‌شود که در همراهی با آخوند خراسانی در تبیین ماهیت مشروطه بر ضرورت منضبط کردن اداره کشور به قانون و نظارت‌مندی و پاسخ‌گویی حاکمان در برابر رفتارهایشان تأکید کرده و استبداد، خودسری و حاکمیت دل‌خواهانه را نامطلوب معرفی کرده‌اند؛ بلکه درنهایت ناسازگاری دین اسلام با استبداد و ترجیح نظم مبتنی بر سلطنت مشروطه نسبت به سلطنت مطلقه را مورد عنایت قرار داده‌اند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص ۴۸۵).

۱۷ بدیهی است این نظریه سیاسی نیز قرائتی بازخوانی شده از نظامی است که در

اروپا و در پسامد استبداد حاکمان آنها شکل گرفته است. با وجود اینکه این نظم سیاسی در مغرب‌زمین بر اساس فرض نبود خداوند ایجاد شده و در پارادایم الحاد شکل گرفته است این نظم سیاسی در کشور ایران و در پیامد استبداد حاکمان قاجاری و جدا شدن بخش‌های گسترده‌ای از کشور ایران از سرزمین مادری، از سوی برخی فقیهان و با عنایت به مؤلفه‌های دینی - فقهی و در فرایند اجتهاد، قرائتی متمایز یافته است که طبعاً واجد الزاماتی در حوزه مشارکت سیاسی است. فارغ از قرائت روشنفکری از مشروطه، برخی از ظرفیت‌های نظم مشروطه با قرائت فقه سیاسی به‌اختصار از نظر می‌گذرد:

#### ۱. حاکمیت قانون (قانون اساسی)

از جمله امور مهمی که در نظریه مشروطه سلطنتی مورد عنایت بوده، بلکه اساس مشروطیت را تشکیل می‌دهد، محوریت مشارکت سیاسی بر اساس قانون است. این امر از آن‌روی، مورد عنایت بوده که پیش از مشروطه، اراده سلاطین بر جامعه حاکم بوده و حاکمان به صورت خودکامانه و مستبدانه بر جامعه حکم رانده و بیش از آنکه در اداره کشور و صدور فرامین خود بر مصلحت جامعه تأکید کنند، منافع خود و نزدیکان خویش را مدنظر قرار می‌دادند و مشروطه‌خواهان از این‌روی و در راه رفع استبداد، محوریت قانون را - در مقابل محوریت سلطان - مدنظر قرار داده‌اند و قانون را بر رفتارهای حاکمان و سلاطین نیز نافذ دانستند.

طبیعی است قانونی که در کشور اسلامی ملاک اداره کشور قرار گرفته و محور عمل حاکمان نیز است، باید بر هنجارهای غالب مردم مبتنی باشد که طبیعتاً بر فرامین و دستورهای اسلامی استوار خواهد بود.

آخوند خراسانی از پیشگامان نظریه سلطنت مشروطه، محوریت قانون در نظم مشروطه و مراد از قانونی را که باید محور اداره امور قرار گیرد، مدنظر قرار می‌دهد و شیخ اسماعیل محلاتی از فقیهان عصر مشروطه سلطنت مشروطه را «منضبط کردن خیالات شاه و حواشی وی بر اساس قانون» تعریف می‌کند و بر این نظر است که در مملکت اسلامی، انضباط کار دولتمردان باید، برابر قانون‌ها و آیین‌های اسلام و احکام قرآن باشد (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص ۴۷۵).

اشتراک در خصوص ضرورت مراعات قانون در نظم سیاسی موجب این نشد که دو گروه متفاوت از فقیهان بر نقطه واحدی در این خصوص اجماع کنند؛ زیرا درحالی‌که موافقان نظم سلطنت مشروطه، بر ضرورت «محدودیت قدرت» به عنوان نقطه مرکزی نظم جدید تأکید می‌کردند، بسیاری از عالمان، نظم مشروطه را موجب عرفی شدن قوانین و بالتبع دور شدن از آموزه اسلامی اعلام کرده‌اند. طبعاً براین اساس مشارکت سیاسی نیز باید بر اساس رویکردی عرفی - و نه شرعی - مدنظر قرار بگیرد. برای نمونه شیخ فضل‌الله نوری که نظم مشروطه را بر نمی‌تابد و آن را در مخالفت با آموزه اسلام معرفی می‌کند، در خصوص قانون موردنظر مشروطه و تقابل آن با شریعت اسلام، قوانین بشری را به مثابه سوغات غرب و نظم مدرنیته می‌داند و آن را در مقابل قوانین الهی معنا می‌کند؛ بنابراین ضمن رد استفاده از قوانین مبتنی بر عقل بشری در جامعه، بر این باور است اگر کسی بیندازد مقتضیات عصر تغییردهنده بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است (همان، ص ۱۷۵).

بدیهی است آنچه در تقابل این دو قرائت از قانون تأثیرگذار بوده، ماهیت قانون به عنوان محور اداره کشور است؛ زیرا درحالی‌که موافقان نظم مشروطه بر قانون موضوعه بشری به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان قانون‌گذاری تأکید می‌کردند (همان، ص ۳۱۷)، این قرائت از سوی فقیهانی مانند شیخ فضل‌الله انکار قرار گرفته است. از همین روی بازخوانی ماهیت قوانین شریعت، سهمیم کردن بخشی از قوانین موضوعه در اداره جامعه و مخالفت نداشتن آن با آموزه‌های اسلام تلاشی بوده است که فقیهان موافق مشروطه مانند نائینی بر آن اهتمام داشته‌اند. (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۰). بر این اساس اموری که حکم شرعی صریحی در خصوص آن در شریعت وجود دارد، نافذ و تغییر ناپذیرند و مجلس نیز نمی‌تواند در خصوص این موارد، قانونی وضع کند. در نقطه مقابل، هرگاه اموری وجود داشته باشد که در شریعت برای آنها حکمی شرعی در نظر گرفته نشده باشد، می‌توان با مشورت و رأی اکثریت، قوانینی وضع کرد. طبیعتاً این قوانین که بر اساس مقتضیات زمانه جعل شده است، در شرایط خاص و بنا بر نظر نمایندگان مردم قابل تغییرپذیر خواهند بود.

بر همین اساس از آنجا که مجلس در برابر شریعت قانونی وضع نخواهد کرد و قانون‌های مصوب مجلس حیثیت مجعول شرعی ندارند، منعی برای آن وجود ندارد و بدعت به شمار نمی‌آیند. نائینی در پاسخ مخالفان این سنخ از قوانین، بر قاعده حفظ نظام تأکید می‌کند و بر این باور است که از آنجا که تحدید قدرت سلطنت و حفظ نظام واجب است، قانون‌گذاری به عنوان مقدمه این امر، واجب خواهد شد؛ بلکه از آن روی که مشروعیت قانون‌های مجلس در گرو حضور شماری از مجتهدان در میان نمایندگان است و آنان بر قوانین موضوعه نظارت دارند (همان، ص ۷۹)، مقتضای آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) نیز بر ضرورت اطاعت از این قانون‌ها حکم خواهد کرد (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶).

ضمن اینکه در اعتبار رأی اکثریت در امر قانون‌گذاری می‌توان به اصل شورا و سیره پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام و نیز به حدیث عمر بن حنظله استناد کرد (همان، ص ۸۱).

طبیعتاً با عنایت به اینکه در این نظم جدید، امری نوپدید مانند قانون اساسی - در مقابل محوریّت شریعت - محور رفتارها و تصمیم‌ها قرار می‌گرفت، دو گونه نگرش اساسی در این خصوص عرضه شده است که بر اساس آن، برخی عالمان به این باور رسیدند که قانون اساسی دستاویزی برای خارج کردن شریعت و عالمان دینی از اداره جامعه و فرایند تصمیم‌سازی است و در نقطه مقابل، عالمان موافق سلطنت مشروطه بر این باور بودند که می‌توان قانون اساسی را به گونه‌ای تدوین کرد که از اسلام و مذهب جعفری سرچشمه و الهام بگیرد و کارهای اساسی جامعه را مطابق فقه جعفری سامان دهد (مزینانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱).

نائینی در پاسخ به ایرادات و اشکالاتی که مخالفان نظم سیاسی مشروطه سلطنتی و تدوین قانون اساسی مطرح می‌کردند، بر این نکته تأکید می‌کند که شبهه در این خصوص مغالطه‌ای است که انسان را به یاد روز صفین و مغالطه خوارج می‌افکند که در برابر امیرمؤمنان علیه السلام می‌گفتند «لا حکم الا الله»؛ زیرا بدعت و معارضه با شریعت (تشریع) در صورتی محتمل است که چیزی غیرمجعول شرعی در مقابل امر مجعول مسلم مطرح شود و احتمال مخالفت در میان باشد (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶)؛ اما تدوین چیزی که خود مجعول شرعی و مفاد شریعت و مکتسب از فقه است، هرگز

بدعت و تشریع نخواهد بود (همان، ص ۱۰۷).

آنچه در این نظم سیاسی، مدنظر قرار می‌گیرد، این است که مشارکت سیاسی نیز باید با محوریت قوانین کشور که مبتنی بر مصالح عامه است، صورت بپذیرد که طبعاً رویکردی متقابل با استبداد دارد و بر مشارکت آزادانه، قانونمند، منضبط، فراگیر و برابر مردم تأکید می‌کند.

## ۲. آزادی

بنای نظام‌های استبدادی بر آزادی نداشتن مردم در احقاق حقوق اساسی خویش است و مردم در این نظام‌ها، رعایا و بندگان حاکمان فرض می‌شدند؛ بنابراین از اساسی‌ترین مؤلفه‌هایی که در نظم مشروطه به عنوان نظم مطلوب جایگزین سلطنت، مورد تأکید قرار گرفت، آزادی مردم از قیودی بود که سلاطین و حاکمان بر مردم تحمیل می‌کردند.

همه نظام‌ها بر آزادی تأکید می‌کنند؛ بلکه جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که در آن بر نداشتن آزادی تأکید شود؛ ولی تنوع برداشت از مفهوم آزادی در نظم جدید موجب استقرار دو قرائت اساسی موافقان و مخالفان آزادی در این زمان شده است؛ بلکه شاید بتوان منشأ این اختلاف‌ها را، عدم درک واقعی از مفهوم مدرن از آزادی و مشارکت سیاسی دانست. زیرا آزادی مردم از دیرباز در امور فردی و احوالات شخصیه، بلکه در امور اجتماعی - در محدوده شریعت - در مبانی اسلامی مورد تأکید قرار گرفته بود؛ از این روی برخی تعریف‌هایی که از آزادی شده، مشتمل بر آزادی به معنای سنتی آن است و از آن جمله می‌توان به تعریف آزادی در رساله انصافیه اشاره کرد:

آزادی یعنی انسان، مختار نفس و مال و عیال و منزل و کسب و امور معاشیه خود باشد و همچنین در قلم و طبع و عقاید و تکلمات و حرکت و سکون و غیر و ذلک خود مختار باشد و این معنا از حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم» استنباط می‌شود و آزادی مستلزم این است که دیگری مانع از ترقی نفسانی و مالی او نباشد که این معنا نیز در حدیث «لا ضرر ولا ضرار» نهفته است؛ اما برای اینکه آزادی به خودسری نینجامد، مقید به قانون شده است و آزادی بدون قانون امکان‌پذیر نیست

(کاشانی، ۱۳۷۸، ص ۷۸).

اعتماد نداشتن به روشنفکران مشروطه‌خواه که به نام رفع استبداد و تأمین حقوق انسان‌ها در صدد تحکیم ارزش‌های غربی بودند و الگوی غربی از نظم سیاسی را برای جامعه ایرانی می‌خواستند، موجب شده بود برخی از فقیهان مانند شیخ فضل‌الله با این مفاهیم نوپدید مخالفت کنند و طرح آنها را در راستای از بین بردن اسلام و ارزش‌های اسلام و کم‌رنگ کردن آن در اداره جامعه معرفی نمایند. (ترکمان، ۱۳۵۲، ص ۵۹) و از آنجاکه آزادی در این دیدگاه، به مفهوم رهایی از بندگی خداوند اراده شده است، آزادی به عنوان عنصر مخالف این رکن اسلام، انکار شده است. طبعاً مشارکت سیاسی را نیز باید در محدوده اموری مدنظر قرار داد که در نقطه رهایی از بندگی خداوند قرار نداشته و در موافقت حداکثری با شریعت قرار داشته باشند.

در مقابل این دیدگاه، برخی از فقیهان مدافع سلطنت مشروطه، آزادی به معنای مصطلح در عرصه مشارکت سیاسی را در راستای رفع استبداد و شریک کردن مردم در سرنوشتشان معنا کرده و ضمن استناد مشروعیت این گونه از آزادی به دین اسلام، آن را از جمله مستقلات عقلیه و ضروریات اسلام بر شمرده‌اند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص ۴۷۶) و با توجه به اینکه در این قرائت از نظام سیاسی، مشارکت فراگیر سیاسی و سهمیم بودن مردم در سرنوشتشان، در موافقت با اسلام قرار دارد، طبعاً مردم می‌توانند در محدوده شریعت، از سطح گسترده‌ای از مشارکت سیاسی در حوزه‌های متعددی از نظام سیاسی برخوردار باشند.

محقق نائینی ضمن اینکه اساس آزادی را بر عدم استعباد و استرقاق رقاب ملت در تحت ارادت خودسرانه و عدم مشارکت فضلاً از مساواتشان با سلطان مبتنی می‌داند (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۴۱)، با استناد به آیه ۵۵ سوره نور و سخنان امام حسین (ع) حریت را به معنای آزادی از بندگی حاکمان ستمگر و دست یافتن به آزادگی معنا کرده است. (همان، ۲۷ - ۱۷).

طبیعی است این برداشت از آزادی و استناد آن به دین در قالب نظم مشروطه، بابتی وسیع از مشارکت سیاسی را فراروی شهروندان نهاده و قادر خواهد بود سطح مشارکت مردمی را از گسترش دهد و آنان را در سرنوشت خویش، دخیل کند تا در فرایند تصمیم‌سازی‌های کلان سهمیم شوند.

### ۳. برابری

از محوری‌ترین عناصر در گستره مشارکت سیاسی، برابری مردم با یکدیگر در برابر قانون است؛ به گونه‌ای که هرگونه تبعیض برای افراد خاص در قالب امتیاز سیاسی و اجتماعی منتفی خواهد بود و چون همه مردم در برابر قانون مساوی هستند، بر اساس قانون واحد بر آنها حکم می‌شود.

نفی تبعیض و امتیازات ویژه به افراد و گروه‌های خاص در هر جامعه‌ای مورد پذیرش است؛ اما در قبال قرائتی که محصول جوامع روشنفکری بود و برابری را به همه انسان‌ها صرف‌نظر از مذهب و سایر تمایزهایشان سرایت می‌دادند (همان، ص ۶۹)، دو گونه واکنش از سوی فقیهان عصر مشروطه ارائه شد. از یک سو قائلان مشروطه مشروعه با نفی قرائت جدید از برابری، مساوات موردنظر مشروطه‌خواهان روشنفکر را برنتابیده و در نفی آن بر اساس دیدگاه اسلام استدلال کرده‌اند (ترکمان، ۱۳۶۲، ص ۱۰۷) و در مقابل، برخی فقیهان موافق سلطنت مشروطه با درک اوضاع جدید و ضرورت عبور از استبداد، بازخوانی و بازسازی این مفهوم مدرن از آزادی را بر اساس مفاهیم دینی و در چارچوب گفتمان دینی مدنظر قرار داده‌اند که به یکسانی قوانین شریعت برای همه افراد عنایت دارد.

علامه نائینی ضمن به رسمیت شناختن جعل قوانین بالنسبه به شرایط و موقعیت‌های مختلف، اصل برابری همه شهروندان در همه قوانین را مقتضای مخالفت با حکم عقل معرفی کرده، بلکه نابرابری در اصناف و گروه‌های خاص را مختص به دین اسلام ندانسته و مورد پذیرش همه ادیان معرفی کرده است:

تسویه فی مابین اصناف مختلفه الاحکام و رفع امتیازشان از همدیگر با ضرورت تمام شرایع و ادیان و حکم عقل مستقل مخالف و موجب ابطال قوانین سیاسیه جمیع امم و هدم اساس نظام عالم است و نزد هیچ‌یک از ملل متمدنه و غیرمتمدنه اصلاً صورت خارجیّه ندارد (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۹۹).

بدیهی است مراد از برابری، مساوات شهروندان در برابر قانونی است که با همه ویژگی‌هایش، معتبر است و محور اداره کشور فرض می‌شود؛ لذا این معنا از برابری، رویکرد سیاسی - حقوقی به خود گرفته و از آنجاکه تمام افراد جامعه در این صورت

- با هر عنوان و مقامی - در برابر قانون، مساوی در نظر گرفته می‌شوند و هیچ امتیازی موجب برتری افراد یا گروه‌هایی بر دیگران نمی‌شود، برابری مقابل قانون موجب نفی سوءاستفاده و تبعیض از سوی قدرتمندان جامعه خواهد شد.

علامه نائینی در فرایند استدلال بر مشروعیت مفهوم برابری، مساوات را اساس عدالت و روح تمام قوانین سیاسیه معرفی کرده و ضرورت دین اسلام بر عدم جواز تخطی از آن را از بدیهیات برشمرده است (همان، ص ۹۱).

بدیهی است این قرائت از آزادی که بر برابری و برخورداری مساوی شهروندان از امکانات، تأکید می‌کند، گستره وسیعی از مشارکت سیاسی را فراروی شهروندان قرار می‌دهد و براساس آن، نه فقط سلطان از امتیازات ویژه بی‌بهره است و مانند دیگران باید در مقابل رفتارهایش پاسخگو باشد؛ بلکه هریک از افراد جامعه یک رأی دارند و کارگزاران نظام، منتخب و نماینده آرای مردم خواهند بود. این قضیه ضمن اینکه بر افزایش سهم مشارکت نخبگانی تأکید می‌کند، مشارکت سیاسی در حوزه امور مرتبط با حاکمان و کارگزاران ارشد نظام را نیز توسعه می‌بخشد.

#### ۴. اصل تفکیک قوا

تفکیک قوا که در پیامد نظم استبدادی قرون وسطا و ضرورت تحدید قدرت حاکمان و توسط اندیشمندی به نام منتسکیو طرح شد، به معنای تفکیک امور کشور به سه عرصه: «تقنین»، «قضا» و «اجرا» و واگذار کردن اداره آن به سه نهاد عالی‌رتبه در مقابل منطق تدبیر امور کشور توسط یک فرد (سلطان) است.

این اصل که پس از مدتی پیش‌فرض نظم سیاسی در جوامع مدرن قلمداد شد و ظرفیت‌های بسیاری را در عرصه مشارکت سیاسی به همراه داشت، در عصر مشروطه مورد استقبال قرار گرفت و یکی از ارکان اساسی مشروطه شمرده شد.

عالمان موافق مشروطه ضمن بازخوانی اصل تفکیک قوا، از آن‌روی موافقت دین اسلام را با آن اعلام داشته و بر استفاده از این نظم در اداره جامعه را تأکید کرده‌اند که آن را نه مستند به تجویز فرهنگ غرب برای کشورهای دیگر، بلکه ازجمله آموزه‌های شریعت برای اداره جامعه دانسته و به تاریخ اسلام مستند کرده‌اند.

علامه نائینی در راستای محدود کردن حاکمیت حاکمان، راهکار تفکیک قوا را

مورد عنایت قرار داده و در جهت تحدید قدرت سلاطین جائز بر این باور قرار گرفت که «با دسترسی نبودن به آن دامان مبارک» (همان، ص ۱۳) (امامان معصوم علیهم‌السلام) و در نتیجه در بین نبودن قوه عاصمه عصمت، قدر مقدور از محدودیت باید جانشین آن شود که «این جانشینی به همین تجزیه قوای مملکت» (همان، ص ۵۹) است. «به وسیله تجزیه قوای مملکت و قصر شغل متصدیان» (همان) است که می‌توان قدرت سیاسی را محدود کرد.

ایشان در راستای مشروعیت اصل تفکیک قوا، ضمن استناد این اصل به تاریخ اسلام و آموزه‌های شریعت، این‌گونه اظهار داشته است:

از وظایف لازمه سیاسی، تجزیه قوای مملکت است که هریک از شعب وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه سپارند و اصل این تجزیه را مورخین فرس از جمشید دانسته‌اند، حضرت سید اوصیاء علیه‌السلام هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر امضا فرمود» (همان، ص ۱۳۸).

نکته‌ای که در خصوص رویکرد عالمان موافق مشروطه در موافقت با تفکیک قوا مطرح است، اینکه گویا درک آنان از تفکیک قوا که بر اساس آن، سه نهاد (تقنین، اجرا و قضا) در عرض هم به مدیریت جامعه می‌پردازند، به توزیع قوا که به معنای واگذاری برخی از مدیریت‌های جامعه از سوی رهبر به بعضی افراد است، تقلیل یافته است؛ از این‌رو آنچه در مجموعه عبارات عالمان مشروطه وجود دارد را نه در راستای تبیین اصل تفکیک قوا در نظام اسلامی و استناد آن به شریعت، بلکه راهکاری جهت تحدید قدرت حاکم مستبد و تأمین بخشی از آزادی‌های مردم در صورت نبود امکان تأمین نظام مطلوب سیاسی (ذیل زعامت فقیه جامع‌الشرایط) ارزیابی کرد.

مقوله تفکیک قوا ضمن توزیع تخصصی نهادهای حاکمیتی تأکید می‌کند مشارکت سیاسی مردم به صورت تخصصی و در حوزه‌های مختلف حاکمیتی را مورد عنایت قرار داده و سطح مشارکت فراگیرتری را برای انتخاب کارگزاران در عرصه‌های گوناگون حاکمیتی در نظر می‌گیرد؛ بلکه عرصه مشارکت نخبگانی را نیز به حوزه‌های تخصصی سیاسی، توسعه می‌بخشد.

## ۵. پارلمان

مطابق نظم سیاسی مشروطه، از یک سو نمایندگان مردم باید در فرایند تصمیم‌سازی نقش فعالی ایفا کنند، بلکه سرنوشت خود را بر عهده داشته باشند و از سوی دیگر نمایندگان آنان باید نقش مؤثری در نظارت بر عملکرد کارگزاران نظام داشته باشند. این دو وظیفه مؤثر برای نمایندگان مردم موجب تأسیس نهادی به نام پارلمان شد تا مردم در قالب نمایندگان‌شان بتوانند این دو وظیفه را به صورت کامل انجام دهند. به هر مقدار که این گستره از اختیارات برای مردم ایجاد می‌شد، بر قانون‌محوری در نظام سیاسی تأکید شده و اختیارات حاکم نیز بر همین اساس، محدود می‌شد و نظام سیاسی از استبداد دور می‌کرد.

عنایت به جایگاه محوری پارلمان در خصوص قانون‌گذاری موجب شده بود اختلاف‌نظر اساسی در خصوص مشروعیت این امر از سوی فقیهان صورت پذیرد. از یک سو با توجه به اینکه قانون‌گذاری از قدیم بر عهده فقیهان بوده و آنان در محدوده شریعت، نیازهای قانونی جامعه را پاسخ می‌گفتند و ایجاد نهاد پارلمان امر قانون‌گذاری را از آنان سلب کرده و بر عهده نمایندگان مردم (که تخصصی در فهم شریعت نداشتند) می‌نهاد و از سوی دیگر بسیاری از فقیهان موافق مشروطه، ضمن بازخوانی مقوله قانون‌گذاری در نظام سیاسی، مؤلفه شورا در فقه را مورد عنایت قرار داده و ضمن تحفظ بر انحصار قانون‌گذاری برای شریعت، گستره معینی از قانون‌گذاری را برای نمایندگان مردم در پارلمان قائل شدند. بر اساس این منطق، پس از تفکیک امور عرفی از امور شرعی، ضمن به رسمیت شناخته شدن ضرورت مراجعه به فقیهان در احکام شرعی، مجلس شورای ملی، متصدی قانون‌گذاری در امور عرفی و غیرمنصوصات دانسته شده است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص ۵۱۸).

محقق نائینی در راستای تفکیک امور شرعی از عرفی و به رسمیت شناخته شدن جایگاه مجلس شورای ملی در تصمیم‌گیری درخصوص مسائل عرفی، این‌گونه اظهار داشته است:

بالجمله عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است؛ نه از برای حکومت شرعیه و فتوا و نماز جماعت» (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱).

نکته دیگری که در راستای تبیین جایگاه مجلس وجود دارد، به رسمیت شناختن جایگاه رأی اکثریت نمایندگان هنگام رأی‌گیری است. این امر از آن‌رو مورد توجه فقیهان قرار گرفته که اکثریت هیچ‌گاه نزد شیعه ملاک حقانیت نبوده و برتری دیدگاه به ملاک اکثریت عددی از سوی فقیهان، مورد موافقت قرار نگرفته است؛ درحالی‌که پذیرش رأی اکثریت عددی نمایندگان مجلس از مهم‌ترین الزامات پذیرش پارلمان و مجلس شورای ملی قلمداد می‌شود. محقق نائینی در راستای تبیین مشروعیت مراجعه به نظر اکثریت نمایندگان مجلس و نزدیک کردن مقوله پارلمان (به‌عنوان مقوله‌ای غربی) با مفهوم شورا (به‌عنوان برترین مؤلفه مشارکت سیاسی در فقه شیعه)، بازخوانی آموزه‌های شریعت را مدنظر قرار داده و در تبیین آن این‌گونه اظهار داشته است:

لازمه اساس شورویتی که به نص کتاب ثابت است، اخذ به ترجیحات است عند التعارض و اکثریت عند الدوران، اقوای مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلاً ارجح از اخذ به شاذ است و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است و با اختلاف آرا و تساوی در جهات مشروعیت، حفظاً للنظام متعین و ملزمش همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است؛ علاوه بر همه اینها موافقت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله با آرای اکثر اصحاب در مواقع عدیده» (همان، ص ۱۱۱ - ۱۱۲).

بدیهی است پذیرش پارلمان در نظام سیاسی و ملاک قرار دادن رأی اکثریت منتخبان مردم گستره وسیعی از مشارکت سیاسی را در مقابل مردم قرار داده و بستر گسترده‌ای از حق مردم در مشارکت سیاسی را برای نظام سیاسی تضمین کرده است. محقق نائینی ضمن برشمردن مجلس شورای ملی به عنوان دومین رکن نظم سیاسی جدید (پس از قانون اساسی)، در تبیین کارویژه این نهاد نوپا، جایگاه نظارتی پارلمان را مدنظر قرارداده و این‌گونه اظهار داشته است:

دوم: استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاره از عقلا و دانایان مملکت خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف سیاسی عصر هم آگاه باشند، برای محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامه وظایف لازمه نوعیه و جلوگیری از هرگونه تعدی و تفریط و مبعوثان ملت و قوه علمیه مملکت عبارت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است» (همان، ص ۳۸ - ۳۷).

### سوم: مشارکت در نظم مردم‌سالاری دینی

منکران وجود و اصالت «مردم‌سالاری دینی» مشتمل بر دو گروه هستند: از یک سو برخی اندیشمندان عرصه سیاست ضمن باور به خاستگاه دموکراسی در مغرب‌زمین، تحقق مقوله‌ای به نام مردم‌سالاری در اسلام را انکار می‌کنند و افزودن قید «دینی» برای «مردم‌سالاری» را قربانی شدن مردم‌سالاری و ارکان و مؤلفه‌های آن معنا می‌کنند و از سوی دیگر برخی آشنایان با فقه و اندیشه سیاسی اسلام، نفی کاربرد دموکراسی در تاریخ اسلام و نبود نظامی با این شکل و ویژگی‌ها در تاریخ شیعه را دلیل غیراصیل بودن نظریه مردم‌سالاری دینی می‌دانند. آنچه در این خصوص درخور توجه است، اینکه مآل و غایت استدلال این دو گروه نیز بر این مدعا استوار است که دموکراسی و مردم‌سالاری دارای پیش‌فرض‌هایی در منطق غرب است که هیچ‌یک از آنها با اندیشه اسلام انطباق ندارد.

برخلاف دیدگاه منکران اصالت و پیشینه نظریه مردم‌سالاری دینی که بر این باورند استفاده از مردم‌سالاری در نظام دینی بر اساس استفاده ابزاری از دموکراسی غربی و برخورداری از فواید آن در نظام منطبق با قوانین دین اسلام است، باورمندان به جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام، ضمن اصیل دانستن این مفهوم، نظریات متفاوتی در خصوص ماهیت آن بیان کرده‌اند و می‌توان این نظریات را ذیل دو قرائت اساسی جای داد:

از یک سو برخی بر این باورند که ترکیب این دو واژه در کنار هم از باب ترکیب دو رکن اساسی این نظام است. براین اساس «مردم‌سالاری»، مفید شکل و قالب نظام سیاسی است و قید «دینی» بر جایگاه دین به عنوان محتوای نظام و خاستگاه قوانین آن دلالت می‌کند.

از فقیهان و اندیشمندانی که بر این قرائت از مردم‌سالاری دینی تأکید می‌کنند، امام خمینی است که «جمهوریت» شکل حقوقی نظام به‌شمار می‌رود و توسط خود مردم تعیین می‌شود و بر اکثریت مردم تکیه دارد و «اسلامیت» محتوای این حکومت را بیان می‌دارد و قوانین اسلام به عنوان دین کامل و جامع و محور قوانین جامعه قرار می‌گیرد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۹۸).

در سوی دیگر برخی دیگر از اندیشمندان بر این باورند که این واژه مرکب بر مفهومی بسیط دلالت می‌کند و ترکیب این دو واژه در کنار هم نه از باب ترکیب اضافی، بلکه ترکیب وصفی است که بر اساس آن، «مردم‌سالاری» رویکردی «دینی» است و خاستگاه آن را نیز نه در نظام غربی، بلکه در آموزه‌های دین باید جستجو کرد.

بر اساس این منطق، نظریه مردم‌سالاری دینی، نظریه‌ای مشتمل بر شکل و محتوایی است که به آموزه‌های اسلامی مستند است و وامدار دموکراسی غربی نیست؛ بلکه اسلام خود قرائتی از مردم‌سالاری بیان کرده که با نمونه‌های غربی آن متفاوت است و ضمن اینکه از امتیازات مردم‌سالاری برخوردار است، از معایب آن به دور است.

«نباید اشتباه شود؛ این مردم‌سالاری به ریشه‌های دموکراسی غربی مطلقاً ارتباط ندارد. اولاً مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ این‌طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق کنیم تا بتوانیم یک مجموعه کامل داشته باشیم؛ نه، خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۹/۱۲).

بر اساس منطق مردم‌سالاری دینی، به موازات روایاتی که بر ضرورت انتصاب الهی حاکمان تأکید کرده و حاکمی را که سر در گرو انتصاب الهی نداشته باشد، طاغوت می‌خواند، روایاتی در منابع شیعی یافت می‌شود که بر ضرورت جلب رضایت مردم تأکید کرده و تحقق حاکمیت کارگزاران جز در سایه رضایت شهروندان را به عنوان گزینه نامطلوب اعلام داشته‌اند. در برخی از این روایات، تعیین رهبر بر عهده شورای عمومی مهاجر و انصار دانسته شده و گزینش مردم موجب رضایت الهی اعلام شده است (ر.ک: نهج/البلاغه، نامه ۶). دلایل پذیرش خلافت در بیان امیرمؤمنان (ع) به سه عامل مستند می‌شود که دو تای آنها به خواست و اراده عمومی بر می‌گردد (همان) و امام حسن (ع) در نامه‌ای به معاویه، ضمن تصریح به حقانیت الهی خویش در تصدی حکومت، ولایت خویش را به گزینش مردم مستند کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۴۰).

این دسته از روایات بر این باورند که حاکمیت بر عهده مردم است و رضایت مردم در فرمانروایی حاکمان موجب خشنودی خداوند را نیز به همراه دارد.

بدیهی است در دیدگاه مورد نظر اسلام، مردم‌سالاری به معنای واگذاری امور

حاکمیت به مردم به صورت مطلق نیست؛ بلکه به معنای نظامی بومی بر اساس مبانی نظام اسلامی و در راستای مشارکت سیاسی مردم در ساختار سیاسی جامعه است که بر اساس آن، «مردم‌سالاری» و «حکومت دینی» دو روی یک سکه‌اند و هم‌زمان مورد تأکید قرار دارند.

### ظرفیت‌های مشارکت سیاسی در نظم مردم‌سالاری دینی

این قرائت از حاکمیت و نظم سیاسی ضمن اعتقاد به دین‌باوری و مردم‌سالاری در کنار هم، بر این باور است که مردم‌سالاری موجود در «مردم‌سالاری دینی» در معارف غربی ریشه ندارد و این ترکیب از سنخ استفاده ابزاری از مردم یا اتخاذ مردم‌سالاری از نظام غربی به عنوان شکل نظام و تأکید بر دین‌محوری به عنوان محتوای نظام نیست؛ بلکه به منابع و آموزه‌های دینی مستند است و در سیره حاکمیت پیامبر ﷺ، حضرت علی و امام حسن علیهما السلام ریشه دارد:

«اینکه گفته می‌شود دموکراسی‌ها و حکومت مردم‌سالاری، یک حکومت غیردینی است و حکومت دین نمی‌تواند یک حکومت مردم‌سالاری باشد، این یک مغالطه است. حکومت اسلامی می‌تواند در عین اینکه حکومت الهی است، حکومت مردمی نیز باشد. نمونه‌اش صدر اسلام، زمان رسول اکرم ﷺ و خلفا در اوایل و نمونه دیگرش حکومت جمهوری اسلامی که حکومت مردم است» (خامنه‌ای، ۱۳۶۲/۳/۲۷).

پیدایش نظام جمهوری اسلامی ایران جدا از برکاتی که در عرصه عمل و توسعه معنویت و اسلام در جهان داشته است، موجب ارائه گونه‌ای جدید از نظم‌های سیاسی (در قالب مردم‌سالاری دینی) شده است که به موجب آن، ضمن اینکه خاستگاه مشروعیت نظام سیاسی را باید در حاکمیت دین و معیارهای الهی جستجو کرد، حاکمیت بر عهده شایستگانی نهاده می‌شود که حائز اوصافی چون دین‌شناسی، عدالت و تدبیر باشند. مشروعیت حاکم در این نظام نه فقط در گرو وجود اوصاف یادشده، بلکه بقای آنهاست. بلکه هرگاه گناه و عمل ناشایسته‌ای از حاکم سربرزند، نه تنها او سزاوار برکناری از قدرت است؛ بلکه خودبه‌خود از این سمت معزول خواهد بود. در این نظام، استناد مشروعیت الهی حاکمیت سیاسی مانعی از استناد این نظام به مردم نیست؛ از این روی مردم در مراحل گوناگون اداره کشور (گزینش،

حمایت و نظارت بر حاکم) نقشی واقعی و مؤثر ایفا می‌کند و انتصاب الهی حاکم مانعی فراروی مردم‌سالار بودن نظام سیاسی و ضرورت پاسخ‌گویی حاکمان به مردم در برابر رفتار و عملکردشان نیست.

نگاه هم‌زمان دین اسلام به دین‌مداری و مردم‌سالاری موجب شده افزون بر اینکه معایب و کاستی‌های برشمرده‌شده دو نظام دموکراسی و تئوکراسی از ساحت نظام مردم‌سالاری دینی مبرا باشد، مزایا و امتیازات آن دو نظام عملاً در این نظام مطلوب، حضور پررنگی داشته باشند؛ بلکه راز موفقیت و کارآمدی این نظام در سال‌های تحقق آن ذیل نظام نبوی و علوی، بلکه استقرار آن در کشور جمهوری اسلامی ایران را نیز باید در این قضیه جستجو کرد.

«این مردم‌سالاری راقی‌ترین نوع مردم‌سالاری‌ای است که امروز دنیا شاهد آن است؛ زیرا مردم‌سالاری در چارچوب احکام و هدایت الهی است. انتخاب مردم است؛ اما انتخابی که با قوانین آسمانی و مبرای از هرگونه نقص و عیب توانسته است جهت و راه صحیحی را دنبال کند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۵/۱۱).

طبیعتاً با عنایت به اینکه این قرائت از نظام مردم‌سالاری دینی از الزامات خاصی برخوردار است، می‌توان مباحث مفصلی را در خصوص الزامات این قرائت مطرح کرد که برخی از آنها از این قرار است:

- در این نظم سیاسی، اسلامیت و جمهوریت به مثابه دو روی یک سکه‌اند و از این‌روی تمایزی میان اسلامیت و جمهوریت وجود ندارد تا تعلق خاطر نسبت به یک جزء از «مرکب‌واژه» مردم‌سالاری دینی بیشتر یا کمتر باشد.

- با عنایت به اینکه خاستگاه این نظم سیاسی در آموزه‌های دینی اسلام است، گستره حضور مردم، گونه مراجعه به رأی و نظر آنان و ارتباط میان اسلامیت و مردم‌سالاری را نیز باید از متن آموزه‌های دینی جستجو کرد.

- مراجعه به مردم در نظام مردم‌سالاری دینی نه از روی اضطرار و ناچاری و در قالب احکام ثانویه، بلکه از سرِ باور به ضرورت مشارکت سیاسی مردم است که به ادله شرعی و سیره سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام مستند است.

- مشارکت سیاسی مردم در نظام سیاسی نه فقط حقی برای آنهاست که هرگاه

بخواهند، بتوانند حق خود را طلب کنند؛ بلکه تکلیفی از جانب شریعت است که بر اساس آن، مردم باید در فرایند مشارکت سیاسی، در سرنوشت خویش دخالت کنند و به صورت مؤثر در فضای سیاسی وارد شوند (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱۲/۲۳).

این نظریه سیاسی ضمن برخورداری از مبانی اصیل، افزون بر اینکه با باز کردن فضایی مناسب و شرعی برای مشارکت سیاسی، ضمن تضمین آزادی‌های سیاسی مردم و جلب مشارکت سیاسی توده‌وار و نخبگانی، از ظرفیت مؤلفه‌های برآمده از مدرنیته نیز استفاده می‌کند؛ با این تفاوت که ضمن بازخوانی این مؤلفه‌ها، قرائتی بومی و اسلامی از آنها ارائه می‌کند و کارویژه‌ای متناسب با نظام اسلامی برای آنها در نظر می‌گیرد.

### نتیجه‌گیری

پارادایم مردم‌سالاری دینی که نسخه جایگزین پارادایم‌های نظم غیرمردم‌سالار و نظم دموکراسی است؛ ضمن اینکه از مزایای نظم‌های غیرمردم‌سالار و مردم‌سالاری برخوردار است و از معایب هر دو مبراست؛ به مانند پارادایم‌های نظم سیاسی غیرمردم‌سالار و نظم مردم‌سالار که در هر کشور و جامعه‌ای بر اساس ظرفیت‌ها و فرهنگ‌های بومی، بازسازی شده و قرائتی متمایز یافته است، قابلیت بازخوانی، بازسازی و بومی‌سازی برای همه جوامع را داشته و می‌تواند ساختار نظم جهانی را به سوی سعادت و عدالت سوق دهد. این پارادایم که در کشورهای دین‌مدار می‌تواند با نام «مردم‌سالاری دینی» مطرح شود و در کشورهای غیردینی نام «مردم‌سالاری فطری» به خود بگیرد، ضمن اینکه سعادت و مصلحت مردم را بر خواست آنان مقدم می‌دارد، از مشارکت حداکثری مردم در امور سیاسی - اجتماعی برخوردار است و با عنایت به راهبری، هدایت و نظارت نخبگان و فرهیختگان می‌تواند منافع مادی و معنوی مردم را جلب کند و سعادت و رفاه آنان را نیز تضمین نماید.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
۱. ترکمان، محمد (۱۳۶۲). *رسایل: اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه‌ی شیخ فضل‌الله نوری*. تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.
۲. جمعی از نویسندگان (۱۹۲۴م). *رسالة الخلافة وسلطنة الامة*. ترجمه‌ی عبدالغنی سنی بک، قاهره: مطبعة الهلال.
۳. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۹). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: دانشگاه مفید.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی. «بیانات در تنفیذ ریاست‌جمهوری سیدمحمد خاتمی». ۱۱/ ۵/ ۱۳۸۰.
۵. «بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان». ۲۳/ ۱۲/ ۱۳۸۰.
۶. «بیانات در دیدار کارگزاران نظام». ۱۲/ ۹/ ۱۳۷۹.
۷. «بیانات در نماز جمعه». ۲۷/ ۳/ ۱۳۶۲.
۸. رشیدرضا، محمد (۱۴۳۴). *الخلافة أو الإمامة العظمی*. مصر: دار نشر للجامعات.
۹. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴). *رسائل مشروطیت*. تهران: کویر.
۱۰. فرو، گولیمور (۱۳۷۰). *حاکمیت فرشتگان محافظ مدینت*. ترجمه‌ی عباس آگاهی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۱۱. فیرحی، داوود (تابستان ۱۳۷۵). «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت». مجله‌ی حکومت اسلامی، س ۱، ش ۲.
۱۲. کاشانی ملا عبدالرسول (۱۳۷۸). *رسالة انصافیه*. کاشان: انتشارات مرسل.
۱۳. ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶). *الاحکام السلطانیة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. مزینانی، محمدصادق (۱۳۸۲). «چرایی رویارویی عالمان دینی در نهضت مشروطه»، مجله‌ی حوزه، فروردین و اردیبهشت، ش ۱۱۵.
۱۶. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸). *تنبيه الامة وتنزيه الملة*. با مقدمه و پاورقی سیدمحمود طالقانی، چ ۹، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۸. وینسنت، آندو (۱۳۷۱). *نظریه‌های دولت*. ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی.