

منشأ دولت و مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه

<?xml encoding="UTF-8">

مقدمه

این ادعا که دولت برای همگان مطلوب است، از ویژگی های ثابت بیشتر نظریه های مربوط به دولت است. تصویری که آنها از زندگی بدون حکومت و «حالت طبیعی» [1] ارائه می کنند تصویری تیره و پرمشکل است. به عبارت دیگر، در ضرورت وجود دولت برای جامعه، جز معدودی [2]، هیچ کس تردید ندارد. امام علی(ع) نیز به این امر اشاره می نمایند که: «لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» [3]؛ جامعه بشری باید دارای دولت و حکومت باشد؛ چه این دولت نیکو و صالح باشد و چه ناصالح». اما به اقرار دانشمندان علم سیاست، دولت [4] یکی از بغرنج ترین مفاهیم این علم است. پیچیدگی مفهوم دولت، از آنجا ناشی می شود که اساساً بر سر آن چیزی که باید تحت این عنوان تعریف شود، توافق چندانی وجود ندارد. [5] اختلاف نظرها بیش از هر چیز به سبب گوناگونی تلقی ها در مورد سرشت دولت مربوط است. [6] آیا دولت عنوانی برای مجموعه نهادهای حاکم است؟ آیا ساختی از حاکمیت قانونی است؟ یکی از اجزای جامعه است؟ این سؤالات و پاسخ های متفاوتی که به هر کدام داده شده، کار مطالعه «دولت» را مشکل کرده است. [7]

این مشکل در اندیشه سیاسی شیعه پیچیده تر هم می شود؛ چرا که علاوه بر پیچیدگی مفهوم دولت، برداشت ها و تعاریف خاصی از آن در اندیشه سیاسی شیعه ارائه شده است.

به هر جهت، آنچه ما در این مقاله مورد بحث قرار خواهیم داد، در پاسخ به این سؤال است که منشأ دولت و مبانی مشروعیت آن در اندیشه سیاسی شیعه چیست؟

برای ورود به بحث به سابقه پیدایش دولت، ضرورت آن و مفهوم عام مشروعیت خواهیم پرداخت. با اینکه در طول قریب به 1400 سال، هیچ حکومتی که مبتنی بر آرای سیاسی شیعه باشد تشکیل نشده و تا قرن ها، نظریات سیاسی شیعه از سوی علما و اندیشمندان طرح نگردیده، در قرون اخیر، اندیشه های سیاسی شیعه و نظریات فقها و اندیشمندان در باب دولت نضج گرفته و روبه رشد و بالندگی گذاشته است. در اندیشه سیاسی شیعه، منشأ قدرت و دولت، بی هیچ اختلافی، از آن خداوند است و مبانی مشروعیت دولت معصوم (ع) نیز به خداوند باز می گردد. اما در عصر غیبت، از نظر اندیشمندان و فقها، مبانی مشروعیت یا الهی است، یا الهی - مردمی. اما مسأله مورد تأکید این مقاله مبنای مشروعیت در نسبت با اصل عدالت و اجرای آن از سوی حاکم است. اگر فقیه و یا هر کس دیگر بتواند اصل مهم و اساسی عدالت را اجرا کند، می تواند توأمان از مشروعیت الهی و مردمی برخوردار باشد.

سابقه پیدایش دولت

تعیین زمان پیدایش دولت در تاریخ بشر دشوار است و نمی توان تاریخ معینی برای آن ذکر کرد. [8] اما روشن است که روند یک نواخت تکاملی است که در آن عوامل زیادی ایفای نقش کرده اند. به نظر یکی از اندیشمندان،

دولت، مانند دیگر نهادهای اجتماعی، به طور نامحسوس، از مبادی بسیار و شرایط گوناگونی پدیدار شده است که هیچ تقسیم بندی قطعی ای نمی توان میان شکل های اولیه سازمان های اجتماعی که دولت نیستند و شکل های بعدی که دولت اند، به عمل آورد. [9]

مفهوم دولت تا سده شانزدهم رواج سیاسی نیافته بود. نخستین کاربرد آن در مباحث علمی، به ماکیاولی (1527 - 1469م) نسبت داده می شود. برای یونانی ها این مفهوم شناخته شده نبود. آنها به جای آن، واژه «پولیس» را به کار می بردند که می توان آن را «شهر - دولت» نامید.

پیدایش دولت - شهر به حدود 500 تا 800 سال قبل از میلاد بازمی گردد. مفهوم دولت در بخش عمده اروپای سده های میانی نیز وجود نداشت. طی این دوره، موضوع تفکر سیاسی امپراتور و حکومت شاهزادگان بود. در پایان سده های میانه، به تدریج مفهومی از دولت پدیدار شد که گذشته از اصول و راستاها، مفهوم طبیعی اقتدار ناب و ساده یا تأسیس را پیدا کرد. [10]

تعریف دولت

پاسخ سؤال «دولت چیست؟» به این مسأله باز می گردد که اساساً ربط مفهومی دولت با دیگر مفاهیم سیاسی، مثل حاکمیت [11]، حکومت [12]، جامعه [13]، اجتماع [14] و عامه مردم [15] چگونه است. براساس نوع روابطی که میان این مفاهیم فرض می شود، تعاریف و دیدگاه های مختلفی راجع به دولت شکل گرفته است. [16]

در گفت وگوهای عمومی، مفهوم دولت را در معنا های گوناگون به کار می برند. بسیاری از نویسندگان، مفاهیم «دولت» و «حکومت» را به یک معنا استعمال می کنند. [17] به عبارت دیگر، در پاره ای از تعاریف، دولت مترادف با حکومت و در برخی تعاریف، صفت مشخص کننده و یکی از عناصر آن بیان است. [18] از مجموع تعاریفی که درباره دولت ارائه شده، می توان به طور خلاصه به تعاریف های زیر اشاره کرد:

1) تعریف حقوقی: دولت واحدی است که ویژگی های جمعیت، حکومت، سرزمین و حاکمیت را داشته باشد.
2) تعریف فلسفی: دولت دارای یک هدف اصلی است. در این تعریف، با مفاهیمی چون ویژگی های ضروری و بسنده دولت، کمال مطلوب، دولت خوب یا دولت کامل روبه رو هستیم. از لحاظ فلسفی، سه مکتب فکری وجود دارد:

الف) دولت برای ایجاد هماهنگی میان اجزای گوناگون و ضروری جامعه به وجود آمده است.

ب) دولت در نتیجه قراردادی اجتماعی [19] به وجود آمده است.

ج) دولت در نتیجه مبارزه میان نیروهای متضاد اجتماعی پدیدار شده است.

3) تعریف سیاسی دولت بر پایه کمال مطلوب فیلسوفان قرار ندارد؛ بلکه بر واقعیت هایی استوار است که در گذشته، اکنون و آینده وجود دارند. در این تعریف، گفته می شود که جامعه، از صورت بندی های بسیار ساده آن تا گونه های بسیار پیچیده اش، بر پایه تغییرات نظام تولید رشد یافته است. [20]

در این مقاله، مفهوم دولت و حکومت یکی دانسته شده است؛ یعنی ساخت قدرتی که در سرزمین معین بر مردمانی معین تسلط پایدار دارد، از نظر داخلی، نگهبان نظم (و عدالت) به شمار می آید و از نظر خارجی، حافظ تمامیت سرزمین و منافع ملت و یکایک شهروندان خویش به شمار می آید. این ساخت قدرت به صورت نهادها و سازمان های اداری، سیاسی، قضایی و نظامی فعلیت می یابد. [21] این تعریف می تواند ترکیب بسیار ساده

دولت در دوره پیامبر را نیز شامل می شود که یک نهاد واحد و به هم پیوسته (قضایی، اداری، نظامی) بود.

دولت در اندیشه سیاسی شیعه

از نظر اندیشمندان مسلمان، به خصوص شیعه، اسلام دینی جامع است و برای تمامی زوایای زندگی بشر برنامه دارد. خداوند احکام و قوانین لازم برای زندگی انسان ها را وضع کرده است و برای اجرای آن احکام و قوانین و اجرای اصل عدالت، تشکیل دولت و حکومت ضروری است. اما با بررسی و دقت در رویدادهای تاریخی، ملاحظه می کنیم که به رغم ضرورت و اهمیت دولت در اسلام، اندیشمندان و فقیهان شیعه، قرن های طولانی، به مسأله دولت نپرداخته اند که جای بسی تأمل دارد.

مطالعه آرای اندیشمندان شیعی روشن می سازد که نظریه واحدی در باب دولت وجود ندارد؛ بلکه در چند قرن اخیر، نظریه های متعددی در خصوص دولت در اندیشه سیاسی شیعه مورد بحث و نقد واقع شده است. فقه شیعه و به دنبال آن، اندیشه سیاسی شیعه، به واسطه تلقی خاصی که از مسأله امامت و ارتباط آن با دولت داشته و اینکه هیچ حکومتی بر مبنای آرای شیعه شکل نگرفته بود، نیازی در پرداختن به مسأله دولت احساس نمی کرد. این مسأله تا زمان به قدرت رسیدن صفویان ادامه داشت؛ از زمان صفویان و رسمی شدن مذهب تشیع در ایران، آهسته آهسته نظریه هایی در باب دولت ارائه می شود، اولین فقیه عصر صفوی که به این مهم پرداخت، محقق کرکی (940 ق) بود. استقرار دولت صفوی مجالی را فراهم آورد تا فقهای شیعه به مسأله دولت بپردازند و به تدریج درباره مبحث دولت بحث کنند. هرچند، همان گونه که گفته شد، نظریه واحدی در اندیشه سیاسی شیعه در خصوص دولت وجود ندارد، اما در غالب نظریه های ارائه شده، نوعی آرمان گرایی و ایده آل نگری و دوری از واقعیات اجتماعی قابل لمس است. [22]

فقیهان شیعه در مورد مباحثی مانند تکلیف مسلمانان در عصر غیبت درباره اداره امور جامعه، تجویز یا عدم تجویز شیوة خاصی از حکومت از سوی خداوند، نصب افرادی خاص به حکومت از طرف خداوند به بحث و بررسی پرداخته و نظریات متعددی را ارائه کرده اند. این فقیهان به دو دسته تقسیم می شوند: دسته اول فقیهانی هستند که در ادله فقهی، شیوه خاصی از حکومت را برای زمان غیبت نیافته اند و به تبع، فرد یا افراد خاصی را نیز از طرف شارع برای حکومت منصوب نمی دانند، و دسته دوم فقیهانی هستند که از ادله فقهی، شیوة حکومتی خاصی را در زمان غیبت استنباط کرده اند. این امر نشان می دهد در خصوص دولت، نظریه ای ضروری دین و مذهب یا ضروری فقه، به نحوی که انکارش مستوجب عقوبت باشد و یا نظریه ای که متفق علیه همه فقیهان باشد، وجود ندارد. [23]

منشأ دولت در اندیشه سیاسی شیعه

در اسلام، و به تبع آن در اندیشه شیعه، منشأ تمامی قدرت ها خداوند است: «إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» [24] و هیچ قدرتی جز به مشیت الهی و غیر از ناحیه او پدید نمی آید: «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» [25]. منشأ قدرت در اسلام از صدر به ذیل است؛ چنان که اقتدار پیامبر تابع و جلوه ای از قدرت خداوند بود که به جانشینان او منتقل گردید. بر این اساس، دولت خاستگاهی الهی دارد و نظریه شیعه در درون خاستگاه الهی دولت جای می گیرد. طبق این نظر، دولت آفریده خداوند است و هم او دولت را مقدر و مستقر کرده است. دولت از نظر دین مبین اسلام و نظریه شیعه، در شکل خلافت، به عنوان نهادی سیاسی - اجتماعی، پایه قرآنی دارد: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ

فی الأرض خلیفه [26]؛ آنگاه که پروردگار تو به فرشتگان گفت جانشینی در زمین قرار خواهم داد». درباره وظیفه قضایی دولت یا خلیفه در قرآن چنین آمده است: «یا داودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْكُم بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى [27]؛ ای داود، ما تو را در زمین جانشین خود کرده ایم، پس میان مردم از روی حق حکومت کن و از هوی و هوس پیروی مکن». [28]

از آیات فوق، ماهیت و منشأ این نهاد سیاسی - اجتماعی، یعنی دولت یا حکومت، از دیدگاه اسلام آشکار می شود. به طور خلاصه می توان گفت: «منشأ دولت و حکومت در ابتدای امر براساس دستور و وحی خداوند بوده است.»

در اندیشه سیاسی شیعه، مراد از خلافت جانشینی پیامبر است که علاوه بر قدرت دنیایی، سیادت معنوی را نیز به همراه دارد و اطاعت او واجب است: «یا ایها الذین آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أُولی الأمر منکم [29]؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا اطاعت کنید و از پیامبر و اولی الامر پیروی نمایید.» از مباحث پیش گفته نتیجه می شود که در اندیشه سیاسی شیعه در اینکه منشأ قدرت و دولت خداوند است، اتفاق نظر وجود دارد و کسی در آن تردید نکرده است.

مبانی مشروعیت [30] دولت در اندیشه سیاسی شیعه

گفته می شود در طبقه بندی نظریه های دولت، معیار منبع مشروعیت قدرت سیاسی روشن تر از سایر گروه بندی هاست. [31] سؤال از مشروعیت مقدم است بر پرسش هایی چون: حکومت اسلامی، وکالت از جانب مردم است یا ولایت بر ایشان؟ حکومت به انتصاب از جانب خداوند است یا به انتخاب از سوی مردم؟ اختیارات دولت محدود است یا مطلق؟ رهبر جامعه اسلامی باید فقیه باشد یا مؤمن و کاردان که توانایی اجرای اصل عدالت را دارا است؟ بنابراین در مباحث مربوط به دولت نخستین مبحث باید بحث مشروعیت باشد تا بشود به سؤالات مذکور پاسخ گفت. به رغم اهمیت مسأله مشروعیت، این مسئله در فقه و اندیشه سیاسی شیعه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در اینجا قبل از ورود به بحث اصلی، ارائه مقدماتی در باب مشروعیت ضروری است:

مفهوم مشروعیت

مشروعیت در نظریه های جدید سیاسی جایگاه مهمی یافته است. هرچند ریشه های این مفهوم را در نوشته افلاطون نیز می توان دید. قدرت، نفوذ و اقتدار تنها در صورت مشروع بودن می توانند مؤثر باشند. امروزه در روابط سیاسی، در نتیجه رشد فرهنگ و تمدن و آگاهی های عمومی، نقش زور و اجبار کاهش یافته و در بیشتر جوامع از بین رفته است. قدرت دولت ها بیشتر بر رضایت فرمانبران و مردم متکی شده است. در عصر حاضر، نخستین بار ماکس وبر [32]، جامعه شناس آلمانی، مفهوم مشروعیت را به صورت مفهومی عام بیان کرد. به عقیده او، مشروعیت بر باور مبتنی است و از مردم اطاعت می طلبد. مشروعیت را می توان مبانی حقانیت و تجویز اعمال سلطه تعریف نمود. بدیهی است مشروعیت در فرهنگ علوم سیاسی با علوم اسلامی و شرعی تفاوت دارد. مشروعیت در فقه به معنای شرعی بودن و منسوب بودن به دین و شارع مقدس به کار می رود؛ اما منظور از مشروعیت در این مقال، به معنی توجیه عقلانی اعمال قدرت حاکم است؛ یعنی پاسخ به این سؤال که حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیهی برای اطاعت از حاکم دارند؟ در این معنا از مشروعیت، به نوعی مفهوم حقانیت و قانونیت مستتر است. در این مفهوم، مشروعیت مظهر و میزان پذیرش

ذهنی - درونی قدرت حاکم در نزد افراد یک جامعه است که با مفهوم سیادت، به معنای اعمال قدرت، مرتبط است.

از دیدگاه مکاتب الهی، منبع ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار، خداوند متعال است که حاکمیت مطلق جهان و انسان از آن اوست. مکاتب غیر الهی که بشر را منبع اصلی مشروعیت و حقانیت می دانند، دیدگاه واحدی ندارند. اما به عنوان مثال، مارکسیسم مشروعیت نظام سیاسی را تابعی از نیروها و روابط تولیدی جامعه می داند اما در لیبرالیسم مشروعیت تابعی است از تصویری که این مکتب از انسان و توانایی های عقلی وی دارد. روش غالب تحقق این نوع مشروعیت، سیستم انتخاباتی و رای گیری است. [33]

منابع مشروعیت

ماکس وبر در جامعه شناسی سیاسی خود سه منبع برای مشروعیت مطرح کرده است:

(1) سنت مبتنی بر سنت های دیرین که از جانب حاکم و اتباع مورد اطاعت قرار می گیرند. حاکم در این نوع از مشروعیت، نمی تواند یکسره سنت های اساسی حکومت را نادیده بگیرد یا زیر پا بگذارد.

(2) صفات شخصی ویژه (کاریزما): نیرویی است غیرعقلانی و معجزه آسا که در حیطه غیرعقلانی زندگی اجتماعی پدید می آید و مبتنی است بر اطاعات غیرمعمول و ویژه که چنانچه در وجود یک فرد تجلی پیدا کند، آن شخص به نظر پیروان، فردی خارق العاده می آید.

(3) قانونیت: اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال سیادت کسانی که این مقررات آنان را برای این اقدام فراخوانده اند. [34]

به عقیده فردریک، منابع مشروعیت عبارت اند از: (1) دینی؛ (2) فلسفی و حقوقی؛ (3) سنتی؛ (4) روشی؛ (5) تجربی.

انواع مشروعیت

دیوید ایستون مشروعیت را سه نوع می داند:

- (1) مشروعیت ایدئولوژیک که هدف های نظام سیاسی را تصویر می کند و مشروعیت می بخشد.
- (2) مشروعیت ساختاری، در صورتی که اعتبار ساختارها و هنجارهای رژیم پذیرفته شود.
- (3) مشروعیت شخصی، در صورتی که رهبران برجستگی خاص داشته باشد. [35]

منشأ مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه

در اندیشه سیاسی اندیشمندان شیعی، به دلیل تفاوت در مبنای مشروعیت، نظریه های مختلفی در خصوص دولت ارائه شده که براساس برخی تقسیمات، دست کم نه نظریه را می توان برشمرد: [36] سلطنت مشروع، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع.

در اندیشه سیاسی شیعه، برای زمامداری دو دوره در نظر گرفته می شود: (1) دوره حضور معصوم (ع)؛ (2) دوره غیبت معصوم (ع).

در میان اندیشمندان شیعه، درباره مبنای مشروعیت معصوم (ع) اختلاف نظر جدی وجود ندارد. آنچه محل بحث

است، منشأ مشروعیت دولت در عصر غیبت می باشد. این بحث در پاسخ به این سؤال اساسی شکل می گیرد که: آیا خداوند حق حاکمیت بر مردم را به فرد یا صنف خاصی داده یا این حق را در چارچوب اهداف دین و احکام شرع به همه امت اسلامی تفویض کرده است؟

از میان پاسخ های داده شده، دو مبنای مشروعیت سیاسی برای دولت قابل استخراج است: الف) مشروعیت الهی بلاواسطه؛ ب) مشروعیت الهی - مردمی.

بر اساس مبنای اول، ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه مستقیماً به پیامبر اسلام و پس از ایشان، امامان معصوم (ع) تفویض شده است و در عصر غیبت، فقیهان عادل از سوی امام معصوم (ع) عهده دار اداره جامعه اند و امت اسلامی واسطه تفویض ولایت الهی نیستند. براساس مبنای دوم، خداوند تدبیر سیاسی امت را به خود آنان واگذار کرده تا در چارچوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال نمایند. مردم از جانب خداوند، حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویش اند و هیچ فردی حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب نماید. اما برای پاسخ به سؤال مذکور، می توان به شکل دیگری نیز عمل نمود. یعنی در پاسخ به این سؤال باید دو بحث مطرح شود: الف) حق حاکمیت؛ ب) مشروعیت حاکم بالفعل.

در بحث حق حاکمیت، مسئله این است که چه کسی حق حاکمیت و حکومت دارد و این حق چگونه به وجود آمده است؟ در این باره نظریات مختلفی ارائه شده است که می توان به حق طبیعی، حق الهی، حق اشراف، حق عموم مردم، و حق خدا و مردم اشاره کرد. حق حاکمیت، مسئله ای آرمان گرایانه است و ممکن است در خارج تحقق پیدا نکند؛ یعنی ممکن است حاکمیت فرد عملی نشود که نظریات سیاسی شیعه درباره حکومت، به جز مورد جمهوری اسلامی چنین می گوید. اما بحث در مورد کسی که حق حاکمیت دارد، ولی بالفعل حاکم نیست، نخواهد بود و به عبارتی، سالبه به انتفاع موضوع است. موضوع مشروعیت در خصوص کسی که بر مردم حکومتی ندارد، اصولاً مطرح نیست و مسأله از زمانی آغاز می شود که فردی در رأس حکومت قرار گیرد. بنابراین بر خلاف نظر بعضی از محققین [37] که حق حاکمیت را مقدم بر مشروعیت حاکم بالفعل می دانند، باید متذکر شد بحث حق حاکمیت را حاکمان برای مشروعیت بخشی به حکومت خود و توجیه آن طرح کردند. بنابراین بحث حق حاکمیت که ایجادکننده مشروعیت قلمداد می شود، خود برخاسته از نیاز به مشروعیت بوده، متأخر از بحث مشروعیت می باشد. از این رو، بحث مشروعیت، حول محور حاکم و حکومت بالفعل خواهد بود. سؤال این است که دولت مستقر مشروعیت خود را از کجا و چگونه کسب کرده است و چگونه می تواند مشروعیت خود را حفظ کند؟

پاسخ به این سؤال می تواند از منظر دیگری، مبنا و منشأ مشروعیت دولت در اندیشه سیاسی شیعه تلقی گردد. در این فرض، آنچه می تواند منشأ مشروعیت دولت اسلامی باشد، کارآمدی و اجرای دقیق و صحیح اصل عدالت است.

عدالت از ارکان محوری اندیشه دینی به شمار می رود و قرآن برقراری عدالت را به مثابه یک ضرورت قطعی زندگی اجتماعی و هدف اساسی بعثت انبیا معرفی می کند: «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط [38]؛ به درستی که ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان فرود آوردیم که مردم به عدالت قیام کنند».

علی علیه السلام در فرمان تاریخی خود به مالک اشتر، چنین دستور داد: «ولیکن أحبّ الأمور الیک أوسطها فی الحق و أعمها فی العدل و أجمعها لرضا الرعية [39]؛ باید محبوب ترین امور نزد تو آنهایی باشد که به حق نزدیک

تر و در عدالت عمومی تر و در تحصیل رضای مردم جامع ترند». نیز در جای دیگری می فرمایند: «إِنَّ أَفْضَلَ قَرَّةَ عَيْنِ الْوَلَاةِ الْإِسْتِقَامَةُ الْعَدْلُ فِي الْبِلَادِ وَ ظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَةِ...» [40]؛ بهترین چیزی که مایه روشنی چشم زمامداران است، همانا گسترش عدالت در بلاد و شهرها و دوستی مردم است...».

جایگاه عدالت در اعتقادات دینی به حدی است که یکی از متفکران اسلامی معاصر «اصل عدالت» را دستگاه سنجش صحت دین می شمرد: «اصل عدالت از مقیاس های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می گوید. این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین». [41] از این رو، هدف اصلی اسلام اقامه عدالت در جامعه بشری است و تنها اصلی که به صورت مطلق، بدون کمترین قید و شرطی مطرح است اصل عدالت است. آیات قرآن و روایات نیز بر الزامی بودن اجرای عدالت دلالت دارد. نتیجه قهری تأکید بر اجرای عدالت در اندیشه دینی، داشتن اقتدار است که صرفاً در صورت تشکیل و تداوم حکومت میسر خواهد بود. در حقیقت، حکومت ابزاری است برای تحقق عدالت در جامعه بشری که بدون فرض آن، تحقق این امر مهم، امری انتزاعی و ذهنی به نظر می رسد و جامعه عمل نخواهد پوشید. مهم ترین عامل برقراری هر نظام حکومتی، اتحاد و هماهنگی مردم است و اساس وحدت امت، پیوند دل های آن ملت است و تنها عاملی که توان انسجام دل ها را دارد، همانا احساس عدالت و امانت زمامداران نظام است. بقای نظام در پرتو عدل و داد است و بدون عدل و امانت نمی تواند پایدار بماند. [42]

امام علی(ع) علت اصلی پذیرش مسئولیت حکومت و دولت را آرای عمومی و پیمان خداوند بر اجرای عدالت بیان می کند: «اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی کردند و اگر خداوند از عالمان پیمان نگرفته بودند که برابر شکم بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می ساختم و پایانش را چون آغازش می انگاشتم، آنگاه می دیدید که دنیای شما را به چیزی نمی شمارم و حکومت را پیشیزی ارزش نمی گذارم» [43].

در این تعبیر، علی علیه السلام اجرای عدالت را وظیفه ای الهی می داند که تحقق آن جز با حکومت میسر نمی شود. به عبارت دیگر، اقامه شریعت و اجرای عدالت نیازمند حکومت و اقتدار است و این اقتدار اگر منجر به اجرا و اقامه عدالت گردد موجب مشروعیت حکومت می گردد.

اگر حکومتی در اداره جامعه براساس عدالت ناتوان باشد، مشروعیتش زیر سؤال می رود. اگر اصل عدالت معیاری برای دین است، می تواند معیار مشروعیت دولت نیز باشد. در این فرض، حکومتی مشروع خواهد بود که موفق به اجرای حق و عدالت گردد.

اشکالی که طرح می کنند [44] این است که از عدالت، تعاریف و تعبیر مختلفی صورت گرفته است و نمی توان تعریف دقیق و واحدی از عدالت ارائه داد. تعیین مصادیق عدالت نیز کار مشکلی است. بنابراین نمی تواند مبنایی برای مشروعیت یا قانون گذاری باشد.

مسئله دیگری که در اینجا مطرح می شود این است که چگونه می توان تعیین کرد چه فردی می تواند به بهترین نحو اصل عدالت را اجرا می نماید؟

در پاسخ باید گفت هرچند در خصوص معنا و مصادیق عدالت و انواع آن مباحث گسترده و متنوعی مطرح می باشد، به هرجهت خداوند خواستار تحقق این شده است. بنابراین در اندیشه سیاسی اسلام و شیعه، باید معنی عدالت و حق روشن شود. در هر صورت، مردم باید اجرای حق و عدالت را در جامعه احساس کنند. این بحث البته

مسئله کارآمدی [45] دولت شباهت دارد. براساس نظریه کارآمدی، گفته می شود هر حکومتی، قطع نظر از ملاک مشروعیتش، به ساختاری برای اجرای مقاصد خویش نیاز دارد. این گونه ابزارها و ساختارها و شیوه های هدایت به سوی مقصود را کارآمدی می نامند.

نکات پیش گفته را می توان در نمودار زیر صورت بندی کرد: استقرار دولت اجرای عدالت کارآمدی مقبولیت مشروعیت.

تا هنگامی که اجرای عدالت تداوم داشته باشد، مشروعیت باقی و حتی تقویت خواهد شد. این مشروعیت هم الهی است و هم مردمی. الهی است، به جهت این که فرمان خداوند را مبنی بر حکومت حق و اقامه عدالت اجرا می کند و مردمی است، زیرا مورد رضایت و پذیرش مردم است. بنابراین اگر دولتی نتوانست حق و عدالت را به خوبی اجرا نماید، نه تنها مشروعیت الهی، بلکه خودبه خود مشروعیت مردمی را نیز از دست خواهد داد. به اعتقاد نگارنده، در وضعیت استقرار دولت، اصل عدالت می توان مبنای مشروعیت یا منشأ آن باشد. متأسفانه به رغم این همه تأکیدی که اسلام بر خصوص عدالت دارد، کار اساسی و قابل توجهی در این باره صورت نگرفته است. یکی از متفکران می گوید: از سه مسأله مورد توجه در تاریخ اسلام برای نویسندگان سیاسی، یعنی حق انتخاب حکام، روش انتخاب حکام و حق قیام در برابر بی عدالتی، مورد سوم غالباً تحت الشعاع لزوم پرهیز از فتنه بوده است. [46] به هر حال، به دلیل این اهمیت، اصل عدالت را می توان میزان و مقیاسی برای تشخیص مشروعیت حکومت اسلامی یا دوری و نزدیکی نسبت به مسیر صحیح آن می تواند قلمداد نمود و اگر بپذیریم که عدالت می تواند برای دولت اسلامی مستقر، منشأ و مبنای مشروعیت باشد، بحث مشروعیت دولت در نظریه های شیعه چه آنها که معتقد به مشروعیت الهی اند و چه آنها که قائل به مشروعیت الهی - مردمی به نقطه واحدی می رسند که همان اجرای عدالت است.

اما در پاسخ به سؤال چگونگی تعیین بهترین فرد برای اجرای دقیق عدالت، باید گفت که طبق دستور خداوند، بهترین افراد برای اجرای عدالت انبیا هستند و طبق نظر شیعه، مقام آنها به ائمه معصومین رسیده است. در زمان غیبت نیز فقها، چون وارثان پیامبران هستند (إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ) [47] بهترین افراد برای اجرای امر عدالت خواهند بود. بنابراین بحث عدالت در مورد حق حاکمیت نیز کاربرد خواهد داشت. در این شیوه استدلال، که با استدلال های عقلی و نقلی درباره حق حکومت و ولایت فقیه متفاوت است، ما از یک قیاس منطقی بهره می گیریم. یعنی خداوند بهترین افراد را برای اجرای عدالت انبیا معرفی می کند و چون براساس روایات، فقها ورثه انبیانند، در زمان غیبت انبیا و امامان، بهترین اشخاص برای اجرای عدالت آنها هستند. بنابراین اگر فقیهی توانست جامعه را بر محور عدالت اداره کند، هم مشروعیت الهی خواهد داشت و هم مشروعیت مردمی؛ ولی اگر فقیهی توانایی اداره جامعه را براساس عدالت نداشته باشد، نه مشروعیت الهی خواهد داشت و نه مشروعیت مردمی. در این نظریه، فقیه عادل نیز خودبه خود مشروعیت الهی و مردمی ندارد؛ زیرا فقیه ممکن است عادل باشد، اما نتواند جامعه را براساس عدالت اداره کند. عادل بودن فقیه دلیلی بر توانایی وی بر اجرای عدالت نیست، هر چند می توان گفت شرط لازم آن است.

طبق این نظریه، اگر فردی غیر از فقیه بتواند براساس قوانین و مقررات اسلام، به خوبی عدالت را اجرا نماید، مسلماً مشروعیت مردمی پیدا خواهد کرد، اما برای کسب مشروعیت الهی، باید تحت نظارت فقها عمل نماید.

- (*) . دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مفید
- [1] . State of Nature.
- [2] . [آنارشیست ها می گویند جامعه باید بدون حکومت اداره شود.
- [3] . نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ خطبه 40؛ ص 92.
- [4] . State.
- [5] . [علیرضا شجاعی زند؛ مشروعیت دینی و اقتدار سیاسی دین؛ (تهران: تبیان، 1376)؛ ص 42.
- [6] . عبدالرحمان عالم؛ بنیادهای علم سیاست؛ (تهران: نشر نی، 1378)؛ ص 134.
- [7] . علیرضا شجاعی زند؛ پیشین.
- [8] . عبدالرحمان عالم؛ پیشین؛ ص 163.
- [9] . همان؛ ص 209.
- [10] . همان؛ ص 133.
- [11] . Sovereignty.
- [12] . Government.
- [13] . Society.
- [14] . Community.
- [15] . Public.
- [16] . [علیرضا شجاعی زند؛ پیشین؛ ص 43.
- [17] . اندر و وینسنت؛ نظریه های دولت؛ ترجمه: حسین بشریه؛ (تهران: نشر نی، 1376)؛ ص 57.
- [18] . عبدالرحمان عالم؛ پیشین.
- [19] . Social Contract.
- [20] . [عبدالرحمان عالم؛ پیشین؛ ص 138.
- [21] . داریوش آشوری؛ دانشنامه سیاسی (تهران: انتشارات سهروردی، 1366)؛ صص 162 و 163.
- [22] . محسن کدیور؛ نظریه های دولت در فقه شیعه؛ (تهران: نشر نی، تهران، 1376)؛ ص 30.
- [23] . همان؛ صص 30 - 35.
- [24] . بقره:165.
- [25] . کهف:39.
- [26] . بقره: 30.
- [27] . سوره صاد:26
- [28] . حسینعلی منتظری؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، (ج 1)؛ (تهران: انتشارات کیهان، 1367)؛ ص 86 .
- [29] . نساء:59.
- [30] . Legitimacy.
- [31] . [محسن کدیور؛ پیشین؛ صص 41 و 42.

- [32] . ماکس وبر؛ اقتصاد و جامعه؛ ترجمه: عباس منوچهری و مهرداد ترابی نژاد؛ (تهران: مولى، 1374)؛ صص 36 - 44.
- [33] . غلامرضا ظریفیان شفیعی؛ دین و دولت در اسلام؛ (تهران: میراث ملل، 1376)؛ ص 27.
- [34] . ژولین فرونده؛ جامعه شناسی ماکس وبر؛ ترجمه: عبدالحسین نیک گهر؛ (تهران: بی جا، 1362)؛ صص 87 - 103.
- [35] . سید صادق حقیقت؛ مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه؛ مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی؛ (تهران: سازمان مدارک انقلاب، 1377)؛ ص 638.
- [36] . محسن کدیور؛ پیشین؛ ص 52.
- [37] . سید صادق حقیقت؛ مسؤولیت های فراملى در سیاست خارجى دولت اسلامى؛ (تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، 1376)؛ ص 193.
- [38] . حدید: 25.
- [39] . نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ نامه 52؛ ص 568.
- [40] . نهج البلاغه؛ ترجمه فیض الاسلام؛ نامه 53؛ ص 988.
- [41] . مرتضی مطهری؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی؛ (تهران: حکمت، 1420ق)؛ ص 14 و 15.
- [42] . عبدالله جوادی آملی؛ اخلاق کارگزاران در حکومت اسلامی؛ (تهران: نشر رجا، 1366)؛ صص 179 - 180.
- [43] . نهج البلاغه؛ ترجمه شهیدی؛ خطبه 3؛ ص 11؛
- [44] . محمدتقی مصباح یزدی؛ نظریه سیاسی اسلام، (ج اول)؛ (قم: مؤسسه امام خمینی، 1378)؛ ص 143.
- [45] . Competence.
- [46] . [حمید عنایت؛ تفکر نوین سیاسی در اسلام؛ ترجمه: ابوطالب صارمی؛ (تهران: امیرکبیر بی تا)؛ ص 36.
- [47] . محمد بن یعقوب کلینی؛ اصول کافی، (ج 1)؛ کتاب فضل العلم؛ حدیث 2؛ ص 39.