

Islamic Revolution From Theory To Practice: Theocracy As Democracy In The Islamic Republic of Iran

Farshad Shariat ¹

Doi: 10.22034/fademo.2024.441829.1031

Abstract

This article shows why and how the Velayat al-Faqih theory, despite the Iranian and Islamic theoretical challenges, was able to become a stable and efficient theory for the formation of the Islamic Republic, by integrating two theological and philosophical approaches in the two directions of “elitism” and “contractualism”. Based on Skinner’s methodology, the current research, shows that the formation of the Islamic Republic and its survival is not accidental, but based on a series of theoretical discussions and wide-ranging practical and revolutionary efforts. Iranian idealism based on Farabi’s thought and civil idealism, and contemporary political movements, as well as the theory of Sheikh al-Islam Naini, and finally the theory of religious authority in Imam Khomeini’s thought, are some of document and proofs presented here, in this realm. Finally the research shows that in Islamic Republic of Iran, the negotiation among the two sides of theories, and policy making, is inevitably determined in the shadow of shia’s 12th Imam. However the civil society has the prominent role in the political.

Keywords: Islamic Revolution, Theocracy, Political Islam, Islamic Republic, Constitutionalism.

1 . Professor of Political Science, Faculty of Islamic Studies and Political Sciences, Imam Sadeq University, Tehran, Iran. (Email: farshad_shariat@yahoo.com)

انقلاب اسلامی از نظریه تا عمل: تئوکراسی به مثابه دموکراسی در جمهوری اسلامی ایران

فرشاد شریعت^۱

Doi: 10.22034/fademo.2024.441829.1031

چکیده: این مقاله نشان می‌دهد که چرا و چگونه نظریه ولایت فقیه علیرغم چالش‌های نظری ایرانی و اسلامی توانست با ادغام دو رهیافت کلامی و فلسفی در دو سویه «الیتسیم» و «قراردادگرایی»، به یک نظریه پایدار و کارآمد برای تشکیل نظام جمهوری اسلامی تبدیل شود. پژوهش حاضر به روش اسکینتری و فهم محتوا از زمینه تاریخی نشان می‌دهد که تشکیل جمهوری اسلامی و بقای آن، مبتنی بر یک سلسله مباحث عمیق نظری در اندیشه سیاسی اسلام و کوشش‌های پر دامنه تاریخی و انقلابی به ویژه پس از دوره مشروطه خواهی است. لذا با طرح ایده آلیسم ایرانی مبتنی بر اندیشه فارابی و ایده الیسم مدنی، مبتنی بر جنبش‌های سیاسی معاصر و نیز نظریه شیخ الاسلام نایینی، و سرانجام نظریه ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی، نشان می‌دهد که جهانگیری و جهاننداری ایرانی در تاریخ معاصر به لحاظ رئالیستی به طور خاص، و نیز جریان تمدن اسلامی-ایرانی به شکل عام، فارغ از هر گونه نظریه دترمینیستی در نظریه غیبت، امری محتوم و گریز ناپذیر بوده است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، تئوکراسی، اسلام سیاسی، جمهوری اسلامی، مشروطه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. استاد علوم سیاسی، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران.

Email: farshad_shariat@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۱

دوفصلنامه انقلاب پژوهی | سال اول، شماره ۲ | پاییز و زمستان ۱۴۰۲ | صفحات ۱۴-۱

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

مقدمه

موضوع بحث به طور عام دموکراسی، و به طور خاص، در چارچوب پدیدار شناسی و فهم دموکراسی ایرانی در شکل گیری نظریه انقلاب اسلامی است. به لحاظ نظری و تاریخی، دموکراسی ریشه در اندیشه و سیاست عملی در یونان باستان دارد (کاپلستون، ۱۳۷۰)؛ نظمی که در مقابل حکومت مبتنی بر فرد واحد یا گروه حاکم، در ادبیات سیاسی جای گرفت و از قضا بعدها و در دوره معاصر به کام مردم خوش آمد و به تبع آن حاکمان و دوستداران حکومت مردم بر مردم را، به آن سو سوق داد؛ و بر اساس آن فعالین امر سیاسی گرایش‌های اجتماعی، سیاسی و مهمتر از همه، اقتصادی‌شان را بر آن مبنا تنظیم کردند. به گفته وینستون چرچیل:

«کسی وانمود نمی‌کند که دموکراسی کامل و عین حکمت است. در واقع می‌شود گفت که دموکراسی بدترین شکل حکومت است؛ اما نه بدتر از سایر اشکال حکومت که گاه به گاه آزمون شده است.» (Ball & Dagger, 2001)

الف - مبانی نظری

اینکه محتوای یونانی دموکراسی چیست؛ و چرا مورد تایید کلاسیک‌های یونانی قرار نگرفت، خود بحث دیگری دارد؛ که مهمترین وجه آن قامت بلند سقراط و مرگ اسف بار او بدست طرفداران دموکراسی است؛ که با سقوط یونان به محاق رفت. (Plato, 1890) لذا دموکراسی به لحاظ نظری و تحول تاریخی عقیم و ابر ماند؛ و با ظهور امپراتوری روم و بعد از آن سایه سنگین مسیحیت و نیز اندیشه «حق الهی سلطنت» (James, 1616)^۱، و به مدد پیروان افلاطون و تاحدی ارسطو، نظم دموکراتیک، مدموم‌تر و پست‌تر شد؛ و تا ظهور نظریه‌های اصحاب قرارداد و انقلاب‌های جدید به حاشیه رفت.

«حق الهی پادشاهان»^۲، به شکلی که در قرن ۱۵ و ۱۶ طرح شد، در واقع آخرین چالش غیر

۱. شاه جیمز، اولین پادشاه خانواده استوارت بود که مدت بیست و دو سال (۱۶۲۵-۱۶۰۳) بر انگلستان سلطنت کرد. وی آثاری هم در ابواب مختلف حکومت داشت که در آنها بر طبق قوانین عرفی قرن هفده از حق الهی حکومت و نیز قدرت مطلق پادشاه دفاع می‌کرد.

2. The Divine Right Of The Kings

دموکراتیک غرب برای حکومت بر مردم بود که در سایه فلسفه سیاسی افلاطون و شاید هم به قول فتح‌اله مجتبیایی به تقلید از سنت ایرانی تجدید حیات پیدا کرد (فتح اله مجتبیایی، ۱۳۵۲ و شریعت، ۱۳۸۹)؛ و نهایتاً در فلسفه سیاسی مدرن نیز ظهور یافت. در واقع یکی از چالش‌های مهم اندیشه جدید، به مفهوم هابزی، لاکی و روسویی، تئوریزه کردن حقوق طبیعی و مشروعیت بخشیدن به قوانین بشری در مقابل سنت و قانون الهی بود تا حاکمیت رو به زوال غرب را از انزوای سیاسی خارج کند؛^۱ انقلاب باشکوه ۱۶۸۸ انگلستان، انقلاب ۱۷۷۶ آمریکا و ۱۳ سال پس از آن انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، خط پابان دوره سیاسی قدیم و آغاز حکومت مدنی در «جهان جدید» بود؛ وضعی که در پی انقلاب‌های علمی به ویژه انقلاب صنعتی شتاب گرفت و به تدریج در وضعیت استعمار و سلطه به عنوان مدل سیاسی، سرآمد نظری و عملی سایر ملل جهان قرار گرفت (شریعت، ۱۳۸۷).

در ایران نیز انقلاب مشروطه و پی‌آمدهای آن در باب اصلاحات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، و نیز چالش دموکراسی خواهی، فارغ از جنبش‌های علمی، سیاسی و اقتصادی جهانی نبوده است (نابینی، ۱۳۷۸). لذا جای این پرسش است که در معمای دموکراسی، دموکراسی اسلامی و یا به کلام انقلاب اسلامی، مردم‌سالاری دینی، چه جایگاهی دارد. ناگفته روشن است که به جهت زمینه‌های تاریخی مورد بحث، شناخت پدیده دموکراسی در ایران معاصر ضرورت معنایی دارد. به ویژه اینکه ما با یک تراکم مفهومی در مدل غربی نیز مواجهیم. در این مقاله تلاش شده است تا مفهوم اصلی دموکراسی با توجه به همین زمینه‌ها و نیز سایر مدل‌های مفهومی در باب سیاست اسلامی و تئولوژی اسلامی مورد تفسیر قرار گیرد تا معلوم شود که چرا و چگونه مردم‌سالاری دینی به شکلی متفاوت از معنای دموکراسی معاصر و ماخوذ از تئولوژی اسلامی است.

۳

ب- مسئله پژوهش

اغلب و بیشتر به جهت نگرش تاریخی، تصور می‌شود که نخستین اختلاف بین امت پیامبر

۳. مسئله بازگشت به حقوق طبیعی در اندیشه جدید، مهمترین وجه مشروعیت نظام‌های سیاسی معاصر غربی است. این نظم جدید در پرتو تئوری‌پردازی فیلسوفان جدید به‌ویژه اصحاب قرارداد یعنی هابز در لویاتان و لاک در دو رساله حکومت و روسو در قرارداد اجتماعی در قرون ۱۷ و ۱۸ پا گرفت و به سرعت در جهان پیرامون و حتی غرب جدید یعنی آمریکا گسترش یافت. نک. به:

Hobbes (1998), Locke (1997), Rousseau (2019)

اکرم (ص)، از مسئله جانشینی علی (ع) بین شیعه و اهل سنت آغاز می‌شود؛ (حلی، ۱۳۷۲، ص: ۵۱) هر چند این اختلاف در واقع و به لحاظ نگرش تاریخی، اینچنین بود، لیکن در حوزه نظر، اختلاف بر سر تغییر ماهیت جانشینی از «نصب» و «نخب» است. در واقع علیرغم تصور غالب، درحقیقت اختلاف شیعه اصالتاً، بر سر اجماع یا اتفاق بر علی (ع) نبود، بلکه در اصل، اختلاف آنها در چگونگی جانشینی پیامبر (ص) بود (عنایت، ۱۳۶۵، ص: ۹۸-۴۱). به عبارت دیگر، شیعه با پیروی از علی (ع) معتقد بود که جانشینی خداوند اساساً مسئله‌ای است که فقط از طرف خدا معین می‌شود؛ و هیچ کس دیگر و حتی پیامبر (ص) نیز بدون اذن خداوند متعال، نمی‌تواند جانشینی برای خود تعیین کند. لیکن اهل سنت از همان ابتدا با انتخاب خلیفه اول، اولین گام را برای عدم ضرورت مشروعیت الهی خلیفه و قطع رابطه ارگانیک در امر سیاسی و زمینی کردن سیاست برداشت. در مقابل شیعیان علی نیز شیوه نصب را بنای امر سیاسی خود قرار دادند و با التزام به امامت سعی کردند تا به گونه‌ای حکومت استعلایی خدا را در ادامه نبوت تداوم بخشند. شیعه با بحث‌های کلامی و اصولی خود و ادله براهین لطف و وجوب هدایت و استمرار لطف و فیض از سوی باری تعالی، بر این استدلال بود که حاکمیت خدا ضروری و تعطیل‌ناپذیر است (حلی، ۱۴۱۴، مظفر، ۱۳۷۷)، و اساساً فلسفه غیبت نیز با همین برداشت تبیین می‌شود. روشن است که با غیبت کبری و فقدان یک راهبر معصوم، شیعه با مسئله تشکیل و تداوم حکومت الهی در زمین مواجه شد (منتظری، ۱۳۶۹، ص: ۱۹۳-۲۱۳).

با روشن شدن مسئله پژوهش، ملاحظات و شواهد نظری و تجربی جریان‌های تاریخ معاصر، ذیل ایده آلیسم ایرانی، ایده آلیسم مدنی و ایده آلیسم اسلامی، در این پژوهش معلوم می‌شود که چرا و چگونه انقلاب اسلامی در جریان تحول تاریخی خود ضرورتاً در نظام جمهوری اسلامی عینیت یافته است.

۱- امامت و ایده آلیسم ایرانی

ابونصر فارابی نخستین فیلسوف سیاسی دوره اسلامی بود که برای حل این مشکل سیاسی، یعنی مقام جانشینی، گام برداشت. اما حتی او نیز در مواجهه با غیبت امام به پاسخ شایسته‌ای دست نیافت (فارابی، ۱۳۶۱). وی که به شدت تحت تأثیر فیلسوف شاه افلاطون (یا به تعبیر فتح‌اله مجتبایی، شاه آرمانی ایران) قرار داشت، بر آن شد تا با جایگزینی امام شیعه به جای فیلسوف شاه افلاطون، دایره نبوت را در معارضه با «سیاست تغلبه»، نزد برخی پیروان اهل سنت احیا کند. اما

شکاف میان عدالت علوی در سپهر نظر و حکومت اسلامی غیر معصوم در عرصه عمل، چندان وسیع بود که حل مسئله جانشینی را برای فارابی غیر ممکن کرد؛ و عملاً پاسخ به این مسئله تا نظریه ولایت فقیه نزد امام خمینی (ره) و تاسیس جمهوری اسلامی، لاینحل باقی ماند و دایره سیاسی فقه امامیه در تداوم نظریه امامت تا غیبت امام زمان در عالم خیال باقی ماند. در واقع بزرگ‌ترین مشکل فارابی معطوف به تفلسف عمیق او در باب رئیس مدینه و رأی وی در حفظ راستی و حقیقت و نقد دموکراسی کلاسیک بود؛ به وجهی که اندیشه سیاسی در تعریف نقش جمهور و تعریف حوزه مصلحت عمومی در بستری قرار گرفت که در عمل تفکر شیعه را در مسئله انتخاب اصلح و جواز مشارکت عمومی برای تأسیس حکومت با انسداد مواجه کرد.

۲- مشروطیت و ایده آلیسم مدنی

با ظهور احیاگران اسلامی، چون سیدجمال و پیروان او، تفکر جدیدی برای پیوند دوباره دین و سیاست در پرتو وحدت اسلامی پدید آمد، اما اختلاف دیرینه همچنان پابرجا بود. سیدجمال در صدد بود تا با رمززدایی از چتر ظل‌اللهی سلاطین کشورهای اسلامی، مبارزه همه‌جانبه‌ای را علیه استبداد و استعمار آغاز کند. اما نهایتاً گفتگو به خشونت کشیده شد و عملاً با ترور ظل‌الله، یعنی ناصرالدین شاه قاجار، مسئله گفتگو برای حل مسئله و معمای جانشینی مشروع را پیچیده‌تر شد و لذا تأسیس حکومت اسلامی در زمان غیبت، بار دیگر در هاله‌ای از ابهام فرو رفت؛ ضمن اینکه سیدجمال طرح روشنی از تعارضات اخلاقی در فلسفه سیاست ارائه نداد. در واقع تلاش سیدجمال در بیداری مسلمانان و توجه آنها به آینده بود، لذا در عمل این بیداری با طرحی منسجم، شایسته و کارآمد و مبتنی بر یک نظریه اخلاقی و مشروع سیاسی، مثلاً توجیه سرکوب در نظم سیاسی و انقلاب بر حاکم مستبد و مسئله جانشینی مشروع حاکم بعدی، تکمیل نشد؛ و عملاً جنبش‌های آزادی‌خواهانه اسلامی نیز به دلیل فقر فلسفه در نقطه عزیمت و تداوم حکومت، به سرانجام خود نرسید. به ظاهر، هدف اصلی در بیشتر این جنبش‌ها بازگشت به اصول اساسی اسلام و آموزه‌های اخلاقی اسلامی بود (مطهری، ۱۳۶۶). از قضا نظریه‌پردازی‌های اولیه، آن‌چنان که نایینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله آورده است، بسیار راهگشا و امیدوارکننده بود، اما ظهور انقلاب مشروطه ایران و به تبع آن سقوط امپراتوری عثمانی، جریان خرافه‌زدایی را به دو جریان «ارتجاع» و «انتزاع» ناشی از دو جریان محافظه‌کاری دینی و سنت‌شکنی غیردینی سوق داد. گروهی با وحشت از جدافتادگی خود، خواهان بازگشتی متحجرانه در عرصه دین شدند و

گروهی هم از ترس بدعت در دین در دوره غیبت عملاً زندگی فضیلمتند فارغ از سیاست را بر بازیهای سیاسی ترجیح دادند و سرانجام خلاء فکری در باب یک نظریه سیاسی منسجم، در دوره غیبت، مصلحت سیاسی را با محور گرایش به غرب و تجدد خواهی مفرط بازخوانی کرد و شرایط مبارزه را برای انقلابیونی چون مدرس و شاگردان وی سخت، و پیچیده کرد. از دیگر سو، حمایت از مشروطه، به فرجامی چون فرجام شیخ فضل الله نوری می انجامید؛ همان که شهید مدرس را هم در طرفداری از جمهوریت و مشروطه در میان مردم، از حمایت فرو انداخت (خواجہ نوری، ۱۳۶۸) و فرجام جمهوریت نیز در آن شرایط سخت به معنای دفع دین، و به نفع سرتاپا غربی شدن بود؛ آن هم بدست جمهور.

۳- جمهوریت و ایده آلیسم اسلامی

موضوع جمهوریت در انقلاب اسلامی در دوره جدید بیش از هر چیز ریشه در نظریه‌های قرارداد اجتماعی و ایده پردازی‌های پارلمانتاریستی قرون ۱۷ و ۱۸ غرب و حلول آن در انقلاب مشروطه در ایران معاصر دارد؛ لذا مشکله جمهوریت، از همان آغاز بیشتر بیرونی و تحت تأثیر اندیشه‌ها و افکار سیاسی غرب بود. مروری بر اندیشه‌های نایینی (نظریه پرداز انقلاب مشروطه) در کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله نشان می‌دهد که چگونه نایینی و معاصران او با تفکیک سه قوه «علمیه»، «مراقبه و محاسبه» و «ارادعه و مانعه»، حداقل به شکل نظری، موجب فروپاشی «نظریه حق الهی سلطنت» را در ایران پدید آوردند. نایینی در این کتاب اولاً نشان دارد که مسلمانی و یا امر دینی، هیچ‌گونه تعارضی با تحول سیاسی و مدنی نداشته است و بلکه برعکس، علت عقب ماندگی ملل مسلمان، نه مسلمانی، بلکه تن دادن به استبداد حاکمان است؛ و ثانیاً با استخراج قواعد مبارزه و ستیزه جویی از متن اسلام، می‌توان موافقت فقها را برای حکومت مشروطه کسب کرد.

نایینی در مقدمه این کتاب توضیح می‌دهد که چگونه ملل مسیحی و اروپایی که در دوران هزارساله استبداد دینی به سر می‌بردند، به تدریج پس از جنگ‌های صلیبی به خود آمدند و با هدف دفع «امراض و حکومت‌های غیرمحدود» کمر همت بستند و آن را از اهم مقاصد خود قرار دادند. وی در این نوشتار، از همان صفحات ابتدایی، از موضعی تدافعی نشان می‌دهد که اسلام حامی استبداد نیست و نیز علت عقب ماندگی ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز ناشی از استبداد است که اساساً با اسلام در تعارض است؛ لذا دستیابی به نظام مشروطه درمان درد است. با این وجود نظریه نایینی در عمل و در قیاس با اندیشه‌های آزادی خواهی مدرن که بیشتر مورد توجه

انقلابیون قرن ۱۹ بود، و نیز عدم استقبال فقهای معاصر از نظرگاه سنتی، در پیوند میان سنت و تجدد با ناکامی مواجه شد. لذا عدم توجه کافی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله به اکثریت در معادلات تقسیم قوا و نیز ضعف در کفایت پاسخ به مغالطات مشروعه‌خواهان، ضرورتاً به ابداع «مشروطه‌ای نامشروع» انجامید که ایده نظری انقلاب مشروطه را در جایگزینی حکومت «ولایتیه» در محل حکومت «تملکیه» در زمان غیبت مهدی موعود، با بن بست مواجه کرد (ناینی، ۱۳۷۸).

۴- انقلاب اسلامی

با ظهور انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی (ره)، نظریه کارآمد جدیدی در عرصه سیاست برای ولایت فقیه جامع‌الشرایط به ظهور رسید. در این نظریه ولی فقیه حاکم، نه «نورخدا» و نه «سایه خدا»، بلکه جانشین امام زمان شمرده می‌شد تا عدل و داد را با حاکمیت مشروط مردم در سرزمین‌های مسلمانان بگستراند؛ جانشینی که مبتنی بر نظام مشروع در فقه امامیه، و به‌عنوان مجتهد در امر ولایت‌امری، ولی امر و عهده‌دار امر حکومت می‌شود (امام خمینی، ۱۳۵۷). این نظریه توانسته بود آهنگ واحدی را در کالبد اجتماع و برای ایجاد وحدت میان مسلمانان، به خصوص شیعیان ایران، به وجود آورد؛ این نظریه علی‌الظاهر معجزه‌آسا، لیکن به لحاظ تاریخی، محصول حدود ۱۴۰۰ کشمکش، منازعات و مباحثات نظری بود؛ که در شرایط قرن بیستم در داخل نظام دوقطبی دهه هفتاد، علیه نظم جهان نو حرکت مستقلی را پدید آورد؛ و در میدان عمل نیز با مدیریت هشت سال دفاع مقدس، موسوم به جنگ ایران و عراق، و تعامل با جهان در حل بحران‌های موجود در بازه زمانی بیش از چهار دهه، تحت حاکمیت نظام لیبرال سرمایه داری و نظم سکولار، نشان داد که می‌تواند مرکز ثقل کارآمدی برای جامعه مسلمانان ایرانی و نیز جهان اسلام، در غلبه بر مشکلات داخلی و خروج از نظم لیبرالیستی نظام بین‌المللی شمرده شود. وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ هجری خورشیدی نشان داد که نظام سیاسی کهن توانایی تحمل جنبش‌ها و رفتارهای جدید جامعه را ندارد. در واقع انقلاب اسلامی را در دوره معاصر، می‌توان ادامه جنبش دینی و اصلاح‌طلبانه‌ای دانست که در فاز دوم انقلاب‌ها و جنبش‌های معاصر در ایران، یعنی مشروطه‌خواهی، صورت گرفت. اما این بار با تجربه انقلاب مشروطه و شکستهای ناشی از کودتای ۲۸ مرداد و ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نیز همراه بود؛ از سوی دیگر برآیند نیروها در همسان‌سازی نیروهای انقلابی و اجماع فقها نیز همسو با اهداف انقلاب بود. در واقع توفیق نیافتن موج اصلی مشروطه‌طلبان اولیه در بازسازی تمدن ایرانی که با شعار

مدرنیزاسیون انجام شد، خود نیاز به حضور شریعت در توازن نیروهای حاکم را ضروری می‌ساخت. از سوی دیگر فقها بدون همراهی توده‌های عادی مردم، امکان لازم برای دفع استبداد را نداشتند؛ و همین مسئله موجب شد که مشروعه‌خواهان به‌عنوان اپوزیسیون نهفته در نظام سیاسی، با بهره‌گیری از نهادهای سنتی، ابزارهای لازم را در راستای یک انقلاب مردمی با محوریت اسلام فقهاتی تدارک ببینند.

انقلاب اسلامی به‌سرعت به پیروزی رسید. البته هدایت‌کننده انقلاب که در واقع وکیلان منتخب مردم برای قانون‌گذاری اولیه و طراحی قانون اساسی شمرده می‌شدند، دست به کار ساخت و طراحی قواعد جمهوری و تعیین سهم پارلمان در تقسیم قدرت شدند. طرح کلی پیشنهادی برای مجلس، بسیار شبیه ساختاری بود که انقلاب مشروطه تجویز کرده بود؛ با این تفاوت که این بار به‌جای انصاب ضروری فقهای جامع‌الشرایط، شورای نگهبان به‌عنوان ناظر قانون اساسی و نیز جلوه اسلامیت قانون‌گذاری در صدر قرار گرفته بود. یک تفاوت کلی دیگر هم به تقسیمات داخلی مجلس مربوط می‌شد که رأی کمیسیون‌های تخصصی را جانشین اصناف کرد.

در آغاز با توجه به رهبری فقهاتی امام خمینی (ره) و شرایط فوق‌العاده جنگی، مشکلات ساختاری و سمت‌گیری‌های قانون اساسی در گریز از اسلامیت یا در تناقض با آن، چندان مشهود نبود و به‌نظر می‌رسید که همه چیز به‌خوبی در کنار هم قرار گرفته‌اند؛ به‌نحوی که جمهوریت، اسلامیت، مسئله تفکیک قوا و تعامل آنها با هم، مسئله حقوق ملت و حاکمیت دولت، همه و همه در تعامل با هم منسجم و یکپارچه عمل می‌کنند. البته از همان آغاز به‌نظر می‌رسید که وجود سه رکن رهبر، رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر در هدایت قوه مجریه با معضلاتی همراه است و حتی تداوم این بحث، به اصلاح قانون اساسی و حذف نخست‌وزیر از ساختار قوه مجریه منجر شد. اما مشکل اصلی یعنی میانه‌طلبی نظام و ساخت محافظه‌کارانه ساختار سیاسی، که نه‌شبهه به پارلمانتاریسم و نه‌شبهه به یک مدل پرزیدنتالیسم بود، موجب اختلال در تعامل سه قوا برای تصمیم‌گیری یکپارچه و حاکمیت دولت واحد شد؛ به‌نحوی که بدون مداخله مقام ولایت، به‌تنهایی توان پاسخگویی لازم را دارا نبود.

مسئله آنجاست که دو مدل ریاستی و پارلمانی هر یک دارای شرایطی است که بتواند ضمن رعایت تفکیک قوا، تعامل خود را به‌عنوان دولتی یکپارچه حفظ کند. به این ترتیب که در مدل پارلمانی، برحسب تجربه لازم بود که نخست‌وزیر، از آنجا که مسئولیت خود را از پارلمان اخذ

می‌کند، بتواند در صورت به بن‌بست رسیدن سیاست، در تنظیم اهداف اجرایی، پارلمان را منحل و انتخابات مجدد را برگزار کند یا به نظر پارلمان عمل نماید، اما به‌هیچ‌وجه حق و توی قوانین پارلمان را ندارد، بلکه برای اجرا به رأی پارلمان نیاز دارد. در این صورت، کسب نکردن اکثریت کرسی‌ها پس از انتخابات، به‌منزله سقوط دولت محسوب می‌شود که حداقل ثمره آن خروج از بن‌بست است. در مقابل، در مدل ریاستی، رئیس‌جمهور که مسئولیت خود را از مردم اخذ می‌کند، حق انحلال پارلمان را ندارد، اما در عوض می‌تواند تحت شرایطی که قانون مصوب کرده است، مصوبات نمایندگان را و تو کند و سیاست‌های خود را با حق و تو به اجرا بگذارد و به این ترتیب، دولت را از بن‌بست خارج کند؛ وضعیتی که به نظر می‌رسد به دلیل «ویژگی‌های خاص بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، در مقام رهبری مفروغ‌عنه گرفته شد و در عمل و تحت تاثیر تحولات جدید انقلاب اسلامی نیازمند بازنگری شد.

۵- جمهوری اسلامی

مشکل می‌توان ابعاد مختلف و مبانی نظری جمهوری اسلامی ایران را در یک نظر شناخت و ارزیابی کرد. جمهوری اسلامی ایران حداقل در کوتاه‌مدت حاصل جنبش‌های اصلاح‌طلبانه‌ای بوده که همسو با جریان‌های احیای اسلامی در جهان اسلام رخ داده است. در این مجال سهل تر آن است شالوده هدفمند این جریان جاری را، با تبیین برخی از مواد قانون اساسی تحلیل کرد. «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد»، جمله‌ای تاریخی است که به نظر می‌رسد هنوز پس از گذشت حدود چهار دهه از انقلاب اسلامی، همچنان نیازمند تأمل و تحلیل باشد؛ وجهی تکمیلی و شایسته که می‌توان آن را در راستای مبارزات استبداد ستیزی و رسالت تاریخی علمای شیعه و در امتداد دو جریان سنت‌خواهی و تجددطلبی در زمان غیبت امام معصوم و نصب فقهای عام دانست؛ به‌گونه‌ای که هم انتصاب شایسته امام در امر حکومت برقرار شود و هم رویکرد روش انتخاباتی در این مسئله، آسیبی به مشروعیت الهی فقیه منتخب نزنند.

به این ترتیب روشن است که بر اساس نظریه سیاسی فقه امامیه، هرگونه حکمی منوط به امضای فقیه جامع‌الشرایط است. اما نصب فقها به‌شکل عام و بدون مصداق، به شناخت اعلم، اصلاح و افضل فقها کمکی نمی‌کند و عملاً مدینه بی‌حاکم باقی می‌ماند، مگر اینکه جمیع فقها بر فقیهی خاص اجتماع کنند. ناگفته پیداست که حتی در این شکل از اجتماع نیز عنصری از انتخاب وجود دارد. همین اشکال به‌نحوی ناپیدا باز هم در توجیه کاشفیت وجود دارد. به این

ترتیب، در میان دو طرح یادشده، یکی حکومت اسلامی و دیگری جمهوری دموکراتیک، راه وسط یعنی جمهوری اسلامی با اجتماع ۹۸/۲ درصدی به تأیید مردم رسید؛ بدین معنا که حکومت مردم تحت حاکمیت الهی قرار بگیرد؛ وضعیتی که نظام جمهوری اسلامی را در وضع فعلی خود، به نظامی نه «شکل ریاست جمهوری»، نه «شکل پارلمانی» و نه «فقه‌ای»، بلکه ترکیبی از هر سه تبدیل کند که به مثابه الگوی بومی شده جمهوری اسلامی ایران، شناسایی شده است؛ که در نهایت می‌توان آن را تئوکراسی به مثابه دموکراسی مورد تجزیه تحلیل و تفسیر کرد. شواهد ذیل به خوبی گویای این مدعاست.

در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است که: «حاکمیت مطلق بر جهان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند. یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.» شاهد این تفسیر اصل پنجاه و هفتم است که برخی حواشی احتمالاً مردم سالاری به شیوه غربی را از اصل حذف و به جای آن دین سالاری فرجه شده است.

«قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه در تجدید نظر ۱۳۶۸ اضافه شده) امر و امامت، بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.» (در تجدید نظر، نسبت به قانون اساسی اولیه ارتباط میان آنها به وسیله رئیس جمهور برقرار می‌گردد، حذف شده است) یا در قسم نامه طبق اصل شصت و هفتم:

«رئیس جمهور در برابر قرآن مجید، (۱) به خدای (۲) قادر (۳) متعال (۴) سوگند یاد می‌کنم (۵) نگاهبان دست‌آورد‌های انقلاب اسلامی ملت ایران (۶) و مبانی (۷) جمهوری اسلامی (۸) باشم. ودیعه ای را که ملت به ما سپرده به عنوان امینی عادل پاسداری کنم و در انجام وظایف و کالت، امانت (۹) و تقوا را رعایت نمایم و همواره به استقلال و اعتدالی کشور و حفظ حقوق ملت و خدمت به مردم پای بند باشم. از قانون اساسی دفاع کنم. (۱۰) و در گفته‌ها و نوشته‌ها و اظهار نظر ها، استقلال کشور و آزادی مردم و تامین مصالح آنها را مدنظر (و تنها مد نظر) داشته باشم.» (در واقع ۱۰ بار تئوکراسی یادآوری شده است).

اما تعریف جمهوری اسلامی که مهمترین امانت در دستان حکومت است نظامی است که در اصل دوم تشریح شده است. یعنی مبتنی بر توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت است. تنها در

ذیل بند ششم «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» از طریق باز هم بر اساس کتاب و سنت معصومین (ع) است. البته در ذیل آن به اجمال تجربه بشری و ظلم ستیزی هم آمده است که لزوماً با تفسیر آن با کتاب و سنت است. در اصل سوم برخی از وظایف حکومت گوشزد شده است لیک بر طبق اصل چهارم، شرایط ملزم به «موازن اسلامی» است. که اعمال آن از طریق فقیه عادل و با تقوی است که آن هم بواسطه مجلس خبرگان است که مردم از میان فقها انتخاب می کنند. حتی مهمترین رکن حکومت نیز که مشورت است طبق اصل هفتم «طبق دستور قرآن» آغاز می گردد. یعنی مشروعیت شورا هم از طریق قرآن است.

نتیجه گیری

بنابراین وقتی در نظام جمهوری اسلامی از دموکراسی بحث می شود، یعنی اینکه مشروعیت از دین است، لکن در شکل انضمامی صورتی از مردم جلوه گر می شوند؛ مردمی که به این دین پایبند هستند و به سنت های آن وابسته اند. در حالت های دیگر ممکن است دین سالاری در مدل پادشاهی ظاهر شود و یا حتی گروه حاکمان؛ که این پادشاه یا گروه حاکمان مشروط به چارچوب دین حکومت می کنند. لذا تا زمانی که در چارچوب دین تصور می شوند، مشروع اند. این تلقی را می توان جوهر، ماهیت و عینیت جمهوری اسلامی دانست. یعنی ساخت و بافت آن، که حاکمیت از آن خداست، و این تلقی با مفاد قانون اساسی که در متن مرور شد، سازگار است. حاکمیت دین که در مردم متجلی شده؛ یا تئوکراسی به منزله دموکراسی است. لذا تمام ساز و کارها مثل شورای نگهبان و خبرگان رهبری بر این اساس تنظیم شده اند.

با این وجود، با توجه به سابقه تاریخی و محتوای معنوی، در خوانشی که از «حکومت ولایتیه» صادق است، منطقی از شاکله مردم سالاری دینی نیز از نظام جمهوری اسلامی قابل استنباط است. یعنی اگر مسئله را در محتوای فلسفی، یعنی آنچه که به لحاظ تاریخی از فلسفه سیاسی فارابی «تحت عنوان انسان کامل» و نایینی تحت عنوان «حکومت ولایتیه» قابل برداشت است، قرائت کنیم، حاکمیت از آن مردم است. لیک به صورت دینی و به صورت خاص اسلامی است. یعنی مسیحی یا یهودی نیست. و با توجه به سایر تعاریف قانون اساسی مثل تعریف تشیع، به شدت شیعی است و غیر شیعی نیست. لذا با تعاریف خاصی که در ذیل حکومت علوی و تشیع علوی از تاریخ تشیع فهم می شود، نمی توان تمایزی بین عقل شیعی، ناشی از حکومت

مردم و دین سالاری با وصف مردمی، یافت و می توان مشخص کرد که با توجه به شرح و متن قانون اساسی تفوکراسی در دموکراسی ادغام شده اند. حتی در برخی مضامین تمایزی بین تفوکراسی و دموکراسی یعنی دین سالاری مردمی و مردمسالاری دینی وجود ندارد. الا اینکه دین سالاری مردمی بیشتر جنبه محتوایی دارد که محتوا را با تبیین بهتری توصیف می کند و در عوض مردم سالاری دینی جنبه بیرونی دارد که وجه دموکراسی ایرانی را در مقابل دموکراسی لیبرالی نشان می دهد. هدف نیز کاملا روشن است. در تفکر شیعه تکثر وجود ندارد لذا در اینجا دین سالاری مردمی و مردمسالاری دینی دو روی یک سکه اند.

به این ترتیب، «جمهوری اسلامی» تبیین جدیدی است که قادر است ضمن پیوند شریعت و سیاست با خود آگاهی برگرفته از مذهب شیعه، صنعت جدیدی در فلسفه سیاسی است که حداقل به لحاظ نظری قابلیت رقابت را با دموکراسی لیبرالی را دارد. هر چند تبیین پیچیدگی های این تناقض نما و تعمق در دو بعد تشریحی و عرفی حاصل از عقل غیرمعصوم، بسیار دشوار است، اما نگاه کلان قضیه به لحاظ فلسفی و دوگانگی هایی که در تناقض جهان طبیعت در دو بُعد جسمانی و روحانی، بیرون و درون، عین و ذهن، عامه و خاصه مطرح می شود، می تواند به فهم ماهیت ارتباط در ساختار ترکیبی جمهوری اسلامی ایران کمک شایان توجهی بکند. در واقع، با این تفسیر روشن می شود که ذهن روشن بین در طراحی جمهوری اسلامی در هستی شناسی خود به دو منظر توجه داشته است: یکی مذهب که در نگرش کل گرایانه خود به هستی، که مدعی هدایتی است که بر اساس کرامت انسان و فردیت او بنا شده، و دیگری سیاست که با نگرش تجربه گرایانه خود مدعی نظمی است که در مقصد نهایی خود در جمع و فقط بر اساس توافقات عامه در مدینه تجلی می یابد و این غایتی است که جمهوری اسلامی با نگاه هم زمان به درون و بیرون، دنیا و آخرت، به آن توجه داشته است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

الف- منابع فارسی

- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: بهبهانی.
- حلبی، حسن بن یوسف المطهر (۱۴۱۴ق)، منهاج الحق و كشف الصدق، تحشیه و تعليق الشيخ عين الله الحسنی الارموی، قم: دارالهجره.
- خواجه نوری، ابراهیم (۱۳۶۸)، بازیگران عصر طلایی، تهران: جاویدان.
- رضوانی، محمد اسمعیل (۲۵۳۶)، انقلاب مشروطیت ایران، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری انتشارات فرانکلین.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۷)، جان لاک و اندیشه آزادی. تهران: آگه.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۹)، «شاه آرمانی در ایران باستان و شهر زیبای افلاطون؛ مطالعه موردی: کوروش کبیر»، پژوهشنامه علوم سیاسی، فصلنامه علمی-پژوهشی انجمن علوم سیاسی ایران، سال پنجم، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۹، صص. ۶۷-۴۱.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- فارابی، محمد ابونصر (۱۳۶۱)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه دکتر سید جعفر سجادی، تهران: طهوری.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه یونان و روم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجتبایی، فتح اله (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون و شاهي آرمانی در ایران باستان، تهران: نشریه فرهنگ ایران باستان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدحسن (۱۳۷۷)، دلائل الصدق: فضایل و امامت علی علیه‌السلام، ترجمه محمد سپهری، تهران: امیرکبیر.

- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۹)، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، ج ۲، تهران: نشر تفکر.
- موسوی الخمینى، امام روح الله (۱۳۵۷)، **حکومت اسلامی یا ولایت فقیه**، تهران: امیر کبیر.
- نایینی، میرزا محمد حسین؛ طالقانی، سید محمود (۱۳۷۸)، **تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام**، تهران: شرکت سهامی انتشار.

ب- منابع انگلیسی

- Ball, Terence. Dagger, Richard. (2001). **Political Ideologies And The Democratic Ideal** (4th Edition). UK: Pearson Education.
- Hobbes (1998), Thomas. **Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil**, edited by J.C.Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- James The First (1616). "A Remonstrance For The Right Of Kings And The Independence Of Their Crowns". in James The First. **The Works** (1971). NY: Georg Olms Verlag AG. pp. 381-484.
- Locke, John(1997), **Two Treatises Of Government**. Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1890). **Apology Of Socrates And Crito**. Edited on the basis of Cron's edition, by Louis Dyer. Boston. Ginn company
- Rousseau, Jean-Jacques(2019). **The Social Contract And Other Later Political Writings**. edited and translated by Victor Gourevith. 3rd. Edition. Cambridge: Cambridge University Press.