



تحلیل تحولات تفسیر اجتماعی قرآن (مطالعه موردی نظریه حکومتی اسلام)



روح‌الله ناظمی*

چکیده

تفسیر اجتماعی یکی از گرایش‌های نوین تفسیری است که اکنون بیش از یک سده از پیدایی آن می‌گذرد. با وجود اینکه در آثار تفسیرپژوهی، جوانب این گرایش نوپدید کاویده و شناسانده شده، اما تاکنون تحولات رخ داده در آن و فراز و فرودهایش بررسی نگردیده است. از دیگر سو، یکی از مهم‌ترین مباحثی که در تفاسیر اجتماعی بازتاب شایان توجهی دارد، تلاش مفسران معاصر جهت استنباط و استخراج نظریه حکومتی اسلام بر پایه قرآن است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به تبیین و تحلیل نظریه حکومتی اسلام از نگاه مهم‌ترین مفسران اجتماعی اهل سنت و شیعه می‌پردازد و در صدد است با این پیش، به طور نسبی، تحولات پدیدآمده در این دو فضای علمی را به نظاره بنشیند و در پی آن، برداشتی از کلیت تحولات رخ داده در گرایش اجتماعی برنماید. دو پرسش اصلی این پژوهش چنین است: ۱- دیدگاه مفسران اجتماعی اهل سنت و شیعه طی دست‌کم یک سده اخیر، پیرامون نظریه حکومتی اسلام، دست‌خوش چه‌سان دگرگونی‌هایی شده است؟ ۲- درک و دریافت این دگرگونی‌ها بروز چه تحولاتی را در گرایش اجتماعی نمایان می‌کند؟ چنین به نظر می‌رسد که، نظریه حکومتی مفسران اهل سنت در طول سده گذشته از نظر محتوایی تحول چندانی نیافته و تنها برخی اصلاحات شکلی متناسب با مباحث سیاسی روز در آن دیده می‌شود؛ در حالی که طرح نظریه حکومتی اسلام نزد مفسران شیعه همراه با تحول و تکامل شکلی و محتوایی است. این دگرگونی به صورت جزئی می‌تواند نشان دهد گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر اهل سنت، عمدتاً به دلیل چیرگی تفسیر المنار، به جز برخی تحولات شکلی، فراز و فرودی نداشته است؛ حال آنکه این گرایش در بین مفسران اجتماعی شیعی، با پویایی و روزآمدی بیشتری همراه بوده و هست.

واژه‌گان کلیدی: تفسیر اجتماعی نظریه حکومتی اسلام تفاسیر اجتماعی اهل سنت

تفاسیر اجتماعی شیعه تفسیر المنار

* عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم قرآنی زاهدان
baranchin@gmail.com



مقدمه

تفسیر اجتماعی یکی از گرایش‌های نوپدید تفسیری است،^۱ که در سده اخیر و در پی تحولات اجتماعی و فرهنگی رخ داده در جوامع مسلمان، در ذهن و اندیشه بیشتر مفسران معاصر جای گرفت و سپس در تفاسیر آنان نمایان گشت. این گرایش موجب شد تا مفسران معاصر از سویی، درمان مشکلات جامعه مسلمان را از قرآن بجویند و از سوی دیگر با بازخوانی پیام‌های قرآن، به دفع شبهات واردآمده بر ساحت دین بپردازند و با زبانی مناسب روز، پیام جاودانه قرآن را به جان مخاطبان امروزی بنشانند. تلاش و اهتمام مفسران معاصر برای استنباط دیدگاه قرآن درباره نظام حکومتی اسلام، نظام حقوق زن، نظام اقتصادی اسلام، راه‌های برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی جامعه و... برخی از مهم‌ترین مباحث جدید است که در تفاسیر ایشان طرح و بررسی شده است (رشید رضا، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۳۹، ج ۵، ص ۱۱۹؛ قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۹۱، ج ۵، ص ۳۱۶۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۷۲، ۵۳۳، ج ۲، ص ۳۴۸، ج ۴، ص ۱۲۴، ج ۵، ص ۴۹۶، ج ۶، ص ۱۳۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۱۶، ج ۶، ص ۳۴۸).

از جمله مهم‌ترین مباحث اجتماعی طرح‌شده در تفاسیر معاصر بحث نظریه حکومتی اسلام است. مفسران اجتماعی از عبده و زحیلی در اهل سنت تا طباطبایی و جوادی آملی در شیعه در پاسخ به مطالبه اندیشه عمومی مسلمانان و درخواست ارائه نظریه ساختارمند حکومتی اسلام، در صدد بوده‌اند تا این مطالبه را عمدتاً با استناد به قرآن کریم استنباط کنند و به شبهات واردآمده در باب ناکارآمدی سیاسی اسلام یا سابقه گذشته حکومت‌های اسلامی پاسخ درخور دهند. چرایی اهمیت یافتن این بحث را می‌توان در نتیجه آشنایی مفسران مسلمان با تحولات اجتماعی و سیاسی جوامع غربی در سده‌های اخیر و مطالعه آثار فلاسفه اجتماعی غرب دانست (نفیسی، ۱۳۷۹، ص ۳۴ ۵۶). از سوی دیگر، ناکارآمدی شیوه‌های جاری و سنتی حکومت‌داری در کشورهای مسلمان، که زودیاب‌ترین ثمره آن استبداد حاکمان، نابرابری‌های اجتماعی و عقب‌ماندگی جوامع مسلمان بود، بیش از پیش زمینه را برای طرح نظرگاه‌های جدید و البته ریشه‌گرفته از منابع اصلی دین فراهم نمود.

آنچه در این پژوهش از نظر می‌گذرد، تبیین و سپس تحلیل نظریه‌های حکومتی سه تن از مفسران اجتماعی اهل سنت (عبده در تفسیر المنار، دروزه در التفسیر الحدیث و زحیلی در التفسیر المنیر) و سه تن از مفسران شیعه (طباطبایی در تفسیر المیزان، فضل الله در تفسیر من وحی القرآن و جوادی آملی در تفسیر تسنیم) است. هدف از این تبیین و تحلیل آن است که هرچند به صورت نسبی تحولات رخ داده در تفسیر اجتماعی، آن هم با



بررسی یکی از پرچالش‌ترین مباحث اجتماعی، نزد مفسران برگزیده نمایان گردد. بدیهی است که قضاوت نهایی پیرامون تحولات گرایش اجتماعی باید با بررسی دیگر مباحث اجتماعی در تفاسیر جدید به دست آید؛ که نیازمند پژوهش‌های پردامنه دیگر است. دلیل بررسی جداگانه نظریه حکومتی مفسران اهل سنت و شیعه نیز آن است که فضای فرهنگی و سیاسی حاکم بر محیط‌های فکری ایشان در قرن اخیر به رغم وجود برخی نقاط تشابه تفاوت‌های آشکاری با یکدیگر داشته است. در نتیجه این تفاوت‌ها، بدیهی است که دستاورد فکری مفسرانی که در این زیست‌بوم‌ها به سر برده‌اند با دیگری متفاوت باشد. از اینرو، لازم است نظریه‌های حکومتی مفسران هر گروه جداگانه و در فضای ویژه خود طرح و بررسی گردد.^۲ همچنین با توجه به صبغه تحلیلی پژوهش، سعی شده تا فاصله تاریخی قابل قبولی میان تفاسیر برگزیده وجود داشته باشد. از اینرو، از میان شمار فراوان تفاسیر اجتماعی اهل سنت، سه تفسیر المنار، التفسیر الحدیث و التفسیر المنیر گزینش شده است، که فاصله زمانی نگارش هر یک با تفسیر پس از خود در حدود نیم‌قرن است.^۳ در سوی مقابل، نسبت به تفاسیر شیعی منتخب نیز حالتی تقریباً مشابه حکمفرما است و میان سال‌های آغاز نگارش آن‌ها نیز فاصله زمانی مناسبی دیده می‌شود.^۴ به نظر می‌رسد پیرامون تفسیر اجتماعی با نگاه مورد نظر در این پژوهش تاکنون تحقیقی انجام نگرفته؛ هرچند پیرامون جریان‌شناسی این گرایش تفسیری پژوهش‌هایی در قالب مقاله، پایان‌نامه و کتاب دیده می‌شود^۵ البته تبیین نظریات تفسیری مفسران معاصر در آثار بیشتری مورد توجه بوده و برای مثال، نظریه تفسیری عبده، طباطبایی، فضل الله و جوادی آملی از جهاتی معرفی گردیده است؛ با این وجود، گویا معرفی نظریات تفسیری طبق روش مورد استفاده در این پژوهش (تشریح نظریه با معرفی ارکان «منابع قدرت»، «عناصر و شبکه روابط قدرت» و «جهت جریان قدرت»)^۶ سابقه‌ای ندارد.

نظریه حکومتی اسلام نزد مفسران اجتماعی اهل سنت

تا پیش از دوران جدید، شیوه مرسوم حکومت‌داری در جوامع مسلمان به ویژه سنی را می‌توان نظام سلطان‌خدایی (تئوکراسی) دانست. در این شیوه، خلیفه یا سلطان نماینده خدا دانسته می‌شد و گویی از جانب او و به نمایندگی از او، به امر حکومت بر مردمان و تدبیر لوازم زندگی اجتماعی آنان می‌پرداخت. از اینرو، اطاعت از او اطاعت از خداوند شمرده می‌شد و مخالفت با اوامر او شایسته نبود. مهم‌ترین عناصر این شیوه حکومتی همان



«اقتدارگرایی حاکم» و «لزوم اطاعت مردمان از او» بود (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴). انحطاط و زبونی روزافزون جوامع مسلمان در دوران اخیر و شکست‌های مکرر حاکمان کشورهای اسلامی و در صدر آنان امپراطور عثمانی در برابر استعمارگران غربی، موج بدبینی بر ضد ایشان و شیوه حکومت‌داری‌شان را تشدید نمود. در چنین فضایی، هاله قداستی که قرن‌ها، نظام حکومتی سلطان‌خدایی را فراگرفته بود از میان رفت و زمینه برای الغای این شیوه حکومتی و چاره‌اندیشی برای نظامی کارآمد، بیش از گذشته فراهم شد. دیدگاهی که حاضرتر از هر دیدگاه دیگر خودنمایی می‌کرد و از مدت‌ها پیش، ذهن و زبان بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته بود، نظام حکومتی مردم‌سالار (دمکراتیک) بود که در جوامع متمدن غربی جریان داشت. در سال‌های آغازین سده بیستم، نواندیشان سنی و از جمله مفسران قرآن در این فضای فکری، در صدد برآمدند تا به اقتناع اندیشه‌مطالبه‌گر هم‌کیشان مسلمان خود بپردازند. در این راستا و با توجه به ویژگی‌های فکری و دینی خود، عمدتاً سه دیدگاه حکومتی متفاوت بروز و ظهور یافت؛ گروهی از نواندیشان اهل سنت با توجه به ناکارآمدی روزافزون نظام خلافت عثمانی، از اساس منکر وجود ساختار و مباحث سیاسی و حکومتی در اسلام شده و نظریه «جدایی دین از سیاست» (علمانیت) را مطرح نمودند. گروهی دیگر در مقابل ایشان، بر این عقیده رفتند که تمامی ملزومات یک نظریه حکومتی به طور کامل در آموزه‌ها و سنت اسلامی وجود دارد و می‌توان متناسب با نیازهای عصر جدید، یک تئوری حکومتی اسلامی کامل ارائه نمود. دیدگاه سوم نیز با در پیش گرفتن روشی میانه و با فرض استقلال نسبی دو حوزه دین و سیاست، معتقد بود که برخی از اصول و مبانی مورد نیاز یک دیدگاه حکومتی در آموزه‌های دین اسلام وجود دارد (فیرحی، ۱۳۸۰، ص ۶۱ و ۱۳۴). طبیعتاً مفسران سنی عموماً در گروه دوم جای می‌گیرند و چنانچه در ادامه می‌آید، کوشیده‌اند لوازم یک نظریه حکومتی را با تکیه بر معارف قرآن و البته ناظر به تحولات سیاسی معاصر ارائه نمایند.

نظریه حکومتی اسلام در تفسیر المنار

منابع قدرت: مقصود از «منابع قدرت» در یک نظریه حکومتی، مستنداتی است که ضرورت برپایی یک حکومت را توجیه می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۱۹). بنا بر این تعریف، عیده و رشیدرضا در مواضع گوناگون از تفسیر المنار و آثار دیگرشان تأکید می‌کنند که برای فراهم آوردن ضمانت اجرایی جهت عملی شدن احکام اسلام، به ویژه احکام اجتماعی آن،



باید قدرت اجرایی لازم فراهم شود و این مهم نیز تنها در سایه تشکیل حکومت اسلامی و برخورداری مسلمانان از قدرت سیاسی حاصل خواهد شد. عبه در جایی گفته است: «اسلام یک دین و شریعت است، که حدودی را بنا نهاده و حقوقی را ترسیم نموده... پس حکمت تشریح احکام دینی کامل نمی‌شود مگر اینکه قدرتی برای برپا نمودن این حدود و اجرا کردن حکم حق قاضی و نگهداری از نظام جامعه یافت شود» (عقاره، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۰۸).^۷

عناصر و شبکه روابط قدرت: مقصود از این عنوان در یک نظریه حکومتی، ارکان شناسایی سازنده نظریه و ارتباط درونی آن‌ها با یکدیگر است (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۱۹). عبه نهادهای یا ارکان اصلی حکومت را به ترتیب اهمیت و کارکرد سیاسی چنین یاد می‌کنند: امت (مردم)، اولوا الامر (جماعت اهل حل و عقد)، مجلس شورا، خلیفه (امام).

امت: عبه بارها از «امت» و نقش بنیادین آن در حکومت اسلامی سخن گفته و آن را مهم‌ترین رکن در نظریه حکومتی اسلام شمرده است (رشیدرضا، بی‌تا، ص ۲۱ ۲۳) و مهم‌ترین وظایف سیاسی آن را چنین بر می‌شمرد: عزل و نصب حاکم: به گفته عبه، «حکومت در اسلام از آن امت است... و تنها امت است که نصب یا عزل خلیفه را در دست دارد» (همو، ۱۹۴۷، ج ۱۱، ص ۲۶۴ ۲۶۵؛ ج ۲، ص ۱۲۸). مشارکت در قانون‌گذاری: حق قانون‌گذاری (تشریح) در حوزه امور قضایی و سیاسی نیز تنها از آن امت است؛ به دلیل اینکه مخاطب اصلی دستورات سیاسی و اجتماعی قرآن، به ویژه در دو آیه ۵۸ و ۵۹ سوره نساء امت مسلمان هستند (همو، ۱۹۴۷، ج ۱۱، ص ۲۶۴). این دو وظیفه هرچند بر عهده یک‌یک افراد امت دانسته شده، اما به سبب برخی محدودیت‌ها، امت آن را به اعضای مجلس شورا محول می‌کند. انتخاب اعضای مجلس شورا: دیگر وظیفه مهم «امت» انتخاب اعضای مجلس شورا از میان جماعت اهل حل و عقد و واگذاری وظیفه قانون‌گذاری به ایشان است. عبه در این‌باره گوید: «در دولت‌هایی که حاکمیت خود را بر مبنای شورا بنا کرده‌اند، روال اینگونه است که انتخاب افراد مورد اعتماد برای وضع قوانین عمومی کشور و نظارت بر اجرای آن‌ها را به امت واگذار می‌کنند» (همان، ج ۵، ص ۱۹۹). نکته اساسی که در این رابطه باید محل توجه باشد اینکه، «امت» باید انتخابی «آزادانه» و «آگاهانه» انجام دهد؛ که اگر چنین نباشد، جریان یافتن قدرت ایشان شرعاً متوقف می‌گردد و نمایندگان منتخب از مشروعیت لازم برای ادای وظایف خود برخوردار نخواهند بود (همان).^۸ در نتیجه، «امت» نقطه آغاز شکل‌گیری حکومت اسلامی است. آحاد جامعه مسلمان با



درک ضرورت برپایی حکومت اسلامی، نخست باید از میان نخبگان جامعه پیرامون خویش (اولوا الامر یا اهل حلّ و عقد)، اعضای مجلس شورا را طی انتخاباتی آزادانه برگزینند و شکل‌گیری دیگر عناصر حکومت اسلامی را به ایشان واگذار نمایند.

اولوا الامر (جماعت اهل حل و عقد): کلیدواژه سیاسی «اولوا الامر» در دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء آمده است. عبده این دو آیه را رکن اساسی حکومت اسلامی یاد می‌کند و وجود آن‌ها را به‌تنهایی، برای استنباط همه احکام سیاسی مورد نیاز جامعه اسلامی بسنده می‌شمارد و بدین‌سان اهمیت و جایگاه والای این دو آیه و مفاهیم طرح‌شده در آن به ویژه «اولوا الامر» را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان، ج ۵، ص ۱۶۸-۲۲۲). دو ویژگی اصلی «اولوا الامر» با توجه به آیه ۸۳ سوره نساء چنین است: نخست آشنایی با کتاب و سنت و داشتن قدرت اجتهاد برای استنباط احکام از آن‌ها و دیگر، برخورداری از بصیرت و صاحب‌نظر بودن در امور سیاسی و اجتماعی (همان، ج ۳، ص ۱۱). عبده درباره کیستی و مصادیق آن چنین گوید: «مقصود از اولوا الامر جماعت اهل حل و عقد از مسلمانان هستند، که عبارتند از: امیران و حاکمان، دانشمندان، فرماندهان لشکر و دیگر رؤسایان و بزرگانی که مردم در نیازها و مصالح عمومی به آن‌ها رجوع می‌کنند (همان، ج ۵، ص ۱۸۱ و ۱۹۹). به طور کلی اولوا الامر در هر جامعه و در هر زمان، کسانی هستند که عموم مردم به سبب اعتمادی که به ایشان دارند، با سهولت و اطمینان به دنبالشان حرکت می‌کنند و محل رجوع مردم برای حل مشکلات زندگی هستند. مصادیق این گروه نیز نخبگان سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی جامعه خواهند بود.

عبده معنای «امر» در ترکیب مورد بحث را با ارائه توضیحاتی ذیل آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران/۱۵۹) می‌آورد. او تصریح می‌کند که «امر» در این آیه و به تبع آن در ترکیب اولوا الامر امور عمومی مربوط به سیاست و تدبیر امت در مسائل جنگ و صلح و خوف و امنیت و دیگر مصالح دنیوی ایشان است (همان، ج ۴، ص ۱۹۹).

مجلس شورا: اعضای مجلس شورا (پارلمان) افراد برگزیده‌ای از میان «اولوا الامر» هستند، که از سوی امت انتخاب می‌شوند. کیفیت و جزئیات انتخاب اعضای شورا به روشنی در قرآن و سنت معین نشده و المنار این را نشأت‌گرفته از حکمتی والا می‌شمرد: اینک مسلمانان در هر عصر و زمانی بتوانند با لحاظ شرایط ویژه فرهنگی و اجتماعی زمانه‌شان، درباره این جزئیات تصمیم‌گیری و متناسب با مقتضیات زمانه، حدود و جوانب آن را تعیین نمایند (همان، ج ۴، ص ۲۰۲-۲۰۰). برای مثال، در عصر جدید و با توجه به



حاکمیت نظام پارلمانی در بیشتر جوامع پیشرفته، نخبگان سیاسی مسلمان باید به تدوین نظام شورایی اسلامی متناسب با این مقوله جدید بپردازند. آنچه اهل شورا باید بدان پایبند باشند تنها دستورات قرآن و سنت صحیح و مفسر قرآن است (همان، ج ۵، ص ۱۸۹). حوزه تصمیم‌گیری نهاد شورا نیز تنها حوزه «ما لا نصّ فیہ» است. به سخن دیگر، اگر حکم موضوعی در قرآن و سنت قطعی نبوی یافت نشود و در حوزه مصالح عمومی مسلمانان نیز باشد، اعضای شورا می‌توانند به تصمیم‌گیری و تعیین حکم آن بپردازند (همان، ج ۵، ص ۱۸۱-۱۸۲).

مهم‌ترین وظیفه نهاد شورا انتخاب حاکم جامعه مسلمان و سپس بیعت با او به نمایندگی از طرف امت است. انتخاب حاکم یا خلیفه واجبی کفایی و بر عهده تمامی امت است، اما انجام این فریضه کفایی بر عهده برگزیدگان جماعت اهل حل و عقد یا همان نمایندگان نهاد شورا گذارده شده است. نمایندگان همچنین موظف‌اند پس از انتخاب خلیفه، از یاری او کوتاهی نکنند و در مواقع نیاز، با مشورت‌های خود، وی را برای انجام بهتر وظایفش مدد رسانند (همان، ج ۲، ص ۴۹۲). دیگر وظیفه مهم مجلس شورا نظارت بر عملکرد حاکم در صورت ضرورت، عزل وی است؛ تا زمینه‌های انحراف او به سوی استبداد و در نتیجه از میان رفتن حق حاکمیت امت پدید نیاید. مفسر المنار وظیفه نظارت را در تفسیر آیات امر به معروف و نهی از منکر در سوره آل عمران یادآور می‌شود (همان، ج ۴، ص ۴۸-۳۶).^۱ وظیفه دیگر نهاد شورا وضع قوانین مورد نیاز جامعه است. بخش عمده‌ای از قوانین مورد نیاز جامعه نیز در حوزه مصالح عمومی است و اعضای شورا موظف‌اند پس از نیازسنجی در حوزه‌های مختلف اجتماع، نسبت به وضع آن‌ها اقدام نمایند و البته، این قوانین لزوماً باید در چهارچوب مقررات شرع اسلام باشد. (همان، ج ۵، ص ۱۸۷).

خلیفه (امام): چنانچه گذشت، المنار انتخاب حاکم را در درجه نخست وظیفه امت می‌داند. امت در جهت عمل به فریضه‌ای که وجوب کفایی دارد، باید از میان کاندیداهای خلافت، با یکی از آن‌ها بیعت نماید، تا او حاکم جامعه مسلمان گردد. اما به‌سان بسیاری از وظایف سیاسی دیگر که امت طی فرایند انتخابات به مجلس شورا واگذار می‌کند، وظیفه انتخاب خلیفه نیز با توجه به شرایط جامعه و به سبب گستردگی نیازها و مهارت‌ها و نیز لزوم گزینش فرد شایسته‌تر، به ایشان واگذار می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۰۳؛ ج ۱۲، ص ۲۰۶).

مهم‌ترین ویژگی خلیفه بر خورده‌اری از شاخصه‌های عمومی راهبری مسلمانان، همچون



ملکه عدالت، آگاهی نسبت به کلیت و جزئیات شریعت اسلامی و مصالح جامعه، قدرت تدبیر و شجاعت دانسته شده است (همان، ج ۱، ص ۴۵۷). از نظر المنار خلیفه جنبه قدسی و ماورائی ندارد و «سلطان خدا» نیست، بلکه مشروعیت خود را مستقیماً از مردم یا شورای برگزیده آنان به دست می‌آورد و همانند دیگران نیز در معرض خطا و اشتباه است (همان، ج ۳، ص ۲۸۶).

می‌توان گفت، عبده خلیفه را معادل رییس جمهور یا رییس قوه مجریه در نظام‌های حکومتی کنونی می‌داند. او در تأثیرپذیری آشکاری از اندیشمندان و فلاسفه اجتماعی اروپا، دولت اسلامی را متشکل از سه گروه می‌داند: نخست کسانی که وظیفه تبیین و وضع قوانین مورد نیاز جامعه را بر عهده دارند (قوه مقننه)، دوم گروهی که وظیفه اجرای قوانین موضوعه را انجام می‌دهند (قوه مجریه) و سوم کسانی که وظیفه قضاوت میان مردم را به دوش می‌کشند. در این چینش، او رکن اساسی را همان قوه قانون‌گذاری و نهاد شورا می‌داند و تأکید می‌کند که: «بر حاکمان واجب است بر اساس آنچه برگزیدگان اولوا الامر تصویب می‌کنند حکومت و همان را اجرا نمایند» (همان، ج ۳، ص ۱۸۷). بنابراین خلیفه را نسزد که در موارد وجود نص شرعی پیرامون حکمی، به اجتهاد و ابراز آرای شخصی بپردازد. او حتی نسبت به قوانین و مصوبات مجلس شورا نیز تنها وظیفه اجرایی دارد و نمی‌تواند با اعمال رأی خود به تغییر آن قوانین دست زند. او همچنین موظف به مشورت با کارشناسان و خبرگان در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و... است (همان، ج ۴، ص ۲۰۵).

جهت جریان یافتن قدرت: مقصود از این عنوان آن است که نظریه‌پرداز جهت جریان یافتن قدرت را چگونه در نظریه حکومتی خود ترسیم می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۲۰). از نظر المنار، حکومت اسلامی جریانی از فراز به فرود دارد و ماهیت آن مردم‌سالارانه است؛ بدین معنا که تا امت مسلمان اراده نکند و دست به اقدام نزند، شاکله حکومت اسلامی پایه نمی‌گیرد. البته به نظر می‌رسد عبده به صراحت از تعبیر «دمکراسی» یا مشابهات و معادل‌های آن یاد نکرده است، اما تأکیدات فراوان او بر نفی شیوه‌های حکومتی استبدادی و سلطان‌محور و نیز اهمیت فراوانی که برای عنصر «امت» و سپس اولوا الامر (جماعت اهل حلّ و عقد) و نهاد شورا قائل است، دست‌کم اشارتی است بر شیوه‌های دمکراتیک و مردم‌سالار.^{۱۰}



نظریه حکومتی اسلام در التفسیر الحدیث

منابع قدرت: حکومت اسلامی نزد محمد عزت دروزه تشکیلاتی سیاسی و اجتماعی است، که اولاً زمینه پیاده‌سازی احکام اجتماعی و فردی دین را فراهم سازد و ثانیاً مسلمانان بتوانند به راحتی در سایه امنیتی که این حکومت فراهم می‌آورد، شعائر دینی خود را برپا دارند. در این راستا، دروزه بارها و با عبارتهای گوناگون، از ظرفیت بالای دین اسلام و کتاب آسمانی‌اش برای ساماندهی چنین تشکیلاتی یاد کرده است. او قرآن را اصلی‌ترین و کامل‌ترین مرجع مسلمانان در عرصه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی می‌داند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۷ و ۳۳؛ ج ۸، ص ۱۵۳) و بر آن است که در قرآن و سنت، تکلیف بسیاری از موضوعات و مشکلات روشن شده و نظر نهایی شرع درباره آن‌ها در قالب مسلمات و قطعیات دین در دسترس است. در کنار این حدود مسلم و قطعی، خدا و رسول او دستور العمل‌ها و قواعد اساسی دیگری نیز در اختیار گذارده‌اند، که شایستگان امت اسلامی با شناسایی و درک درست منطق حاکم بر آن‌ها، می‌توانند راهکار هرگونه ناسازگاری و نزاعی را استنباط نمایند. افزون بر این رهنمود کلی، دروزه بارها در طول تفسیرش و با ایراد عبارات مختلف، بر شأن حکومتی پیامبر ﷺ و جنبه اجتماعی و سیاسی دین اسلام تأکید کرده (همان، ج ۹، ص ۲۳۸-۲۳۹) و بسیاری از آیات مکی و مدنی را نیز به گونه‌ای در صدد زمینه‌سازی برای سلطه قضایی، سیاسی، جهادی و تشریحی پیامبر ﷺ دانسته است. همچنین به اعتقاد او، بسیاری دیگر از ملزومات یک حکومت دینی مانند جهاد، تضمین آزادی دعوت به دین و حمایت از مسلمانان، شورا، همزیستی با پیروان ادیان دیگر، قواعد تنظیم زندگی خانوادگی نیز در آیات قرآن و احادیث و سنت نبوی آمده است (همان، ج ۸، ص ۴۳۸)^۱

عناصر و شبکه روابط قدرت

دروزه بر خلاف عبده، ارکان حکومت را به ترتیب اولویت چنین یاد می‌کند: ولی امر (حاکم)، مجلس شورا و امت.

ولی امر (حاکم): نخستین و مهم‌ترین رکن در نظریه حکومتی دروزه «حاکم» است، که دروزه عموماً با تعبیر «ولی امر» از آن یاد می‌کند. «ولی امر» شکل مفرد تعبیر پراهمیت «اولوا الامر» است، که در دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء آمده است و گویا دروزه نیز تعبیر «ولی امر» را از این دو آیه برگرفته است؛ به این معنا که او «اولوا الامر» را که دو آیه



یادشده مسلمانان را به اطاعت از آنان و ارجاع مطالب حیاتی جامعه به ایشان فرمان داده، همان حاکم جامعه می‌داند. این نکته از مهم‌ترین نقاط تمایز نظریه حکومتی دروزه و عبده است. دروزه در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء، مستند به روایات، دو دیدگاه از گذشتگان درباره کیستی اولوا الامر نقل می‌کند: نخست دیدگاه ابن عباس و برخی تابعین، که اولوا الامر را عالمان دین و فقیهان می‌دانند و دوم دیدگاه گروهی دیگر از تابعین که آنان را والیان و حاکمان می‌شناسانند (همان، ج ۸، ص ۱۵۴-۱۵۶). طبری با توجه به احادیث نبوی از میان این دو، نظر دوم را درست شمرده و مصداق صحیح اولوا الامر را والیان و حاکمان سیاسی می‌داند. همین نکته می‌تواند نشان‌دهنده ویژگی اساسی اولوا الامر از نگاه دروزه نیز تلقی گردد؛ بدین معنا که اولوا الامر در هر زمان، کسانی هستند که طبق قراردادهای اجتماعی هر جامعه، می‌توانند در چهارچوب مصالح عمومی مردم بر آن‌ها حکم برانند. مصداق عینی چنین کسانی در وهله نخست، حاکمان سیاسی و روسای حکومت‌ها هستند. از مهم‌ترین وظایف حاکم جامعه مشورت با خبرگان و کارشناسان است. دروزه در تفسیر آیه ۱۵۹ آل عمران به این وظیفه می‌پردازد. او حرف «ال» در کلمه «الأمر» را حرف جنس می‌داند و نتیجه می‌گیرد که حاکم جامعه باید در تمامی امور و تصمیمات مهم به مشورت روی آورد. به علاوه، او باید همه گروه‌ها و سلیقه‌های جامعه را مخاطب مشورت خویش قرار دهد و حق اعتراض را برای صاحبان جایگاه و اندیشه در جامعه محترم شمارد (همان، ج ۷، ص ۲۵۳-۲۵۴). او بر خلاف انتظار در باب دیگر وظایف حاکمچندان سخنی نمی‌گوید و این از کمبودهای نظریه حکومتی وی است.

دروزه مهم‌ترین ویژگی‌های ولیّ امر را هم چنین یاد می‌کند: مسلمان بودن، برخورداری از شایستگی اخلاقی و دینی لازم، دلسوزی نسبت به مصالح عمومی، عدالت، ملکات اخلاق فردی، دوری از ستم و درشت‌خویی و سنگ‌دلی، داشتن سعه صدر و حلم، فضایل اخلاق اجتماعی نظیر دوری کردن از خودرأیی و در مقابل بهره‌گیری از مشورت آگاهان و دلسوزان، اشراف علمی بر منابع اصلی دین (قرآن و سنت) و توانمندی بر شناسایی قواعد کلی موجود در آن‌ها و تطبیق بر موضوعات و شرایط نوپدید (همان، ج ۷، ص ۲۵۳؛ ج ۸، ص ۵۶۵) درباره شیوه‌گزینش حاکم، گویا دروزه در تفسیر خود، به شکل مستقیم، شیوه و راهکاری ارائه نداده است؛ اما با استناد به برخی سخنان و دیدگاه‌های وی می‌توان دریافت که از نظر او نظام حکومتی اسلام شبیه آن چیزی است که امروزه «النظام الرئاسی» (نظام ریاستی) خوانده می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۵۴). از ویژگی‌های اساسی نظام‌های ریاستی



هم، گزینش رییس دولت با رأی مستقیم مردم است. بنابراین، اگر دروزه تعبیر «النظام الرأسی» را با لحاظ همه ملزومات آن استفاده کرده باشد، می‌توان گفت انتخاب حاکم جامعه با رأی مستقیم عموم مسلمانان و طی فرایند انتخابات انجام می‌گیرد.

شورا: دروزه با استناد به آیه ۳۸ سوره شورا که از الفاظ عام و توصیه‌ای استفاده کرده است، مشورت را در همه شئون زندگانی مسلمانان از جمله سیاست و حکومت جاری دانسته و با لحاظ همین آیه، مشورت را شاخصه بنیادین حیات مسلمانان شمرده است (همان، ج ۴، ص ۴۷۵؛ ج ۸، ص ۵۶۵). دروزه از جهتی دیگر و با توجه به اینکه دستیابی به اجماع برای فقیهان و دانشمندان دیگر حوزه‌های علمی ممکن نیست، تنها راه باقیمانده را پذیرش دیدگاه اکثریت از طریق تشکیل مجلس شورا می‌داند؛ بدین ترتیب که کارشناسان مذاهب مختلف فقهی و نیز شئون گونه‌گون اجتماعی در یک مجموعه گرد هم آیند و هر یک در کمیسیون‌های ویژه به بحث و تبادل افکار بپردازند و در صورت بروز مسائل اختلافی یا نیاز به تهیه و تصویب قوانین نو، دیدگاه اکثریت را مبنای عمل قرار دهند (همان، ج ۸، ص ۲۳۹-۲۴۰). او البته تأکید می‌کند که شرط اصلی حجیت دیدگاه اکثریت مخالفت نداشتن آن با احکام و قواعد صریح قرآن و سنت است.

درباره جزئیات شورا، دروزه نیز همانند صاحب المنار معتقد است این جزئیات به جهت حکمتی والا از سوی خدا و رسول او بیان نشده؛ به این دلیل که چنین جزئیاتی کاملاً با شرایط اجتماعی در هر عصر و زمانه‌ای درهم‌تنیده است و از آنجا که شیوه‌ها و جزئیات زندگی اجتماعی در حال دگرگونی و پیشرفت است، چهارچوب‌های مورد نیاز بحث شورا نیز باید در هر عصری متناسب با شرایط همان عصر تعیین و تحدید گردد (همان، ج ۸، ص ۲۴۰). گزینش اعضای مجلس شورا نیز همانند نمایندگان پارلمان‌ها در نظام‌های ریاستی با رأی مستقیم مردم صورت می‌پذیرد. بر این اساس، امت مسلمان چنانچه در نظام‌های ریاستی مرسوم است در دوره‌های زمانی معین به پای صندوق‌های رأی می‌رود و از میان جماعت کارشناسان و خبرگان در حوزه‌های گوناگون دینی و غیردینی، مطابق رأی و خواسته خود، شایستگان را به مجلس شورا می‌فرستند (همان).

امت: رکن آخرین در نظریه حکومتی دروزه «امت» است. جالب توجه است که دروزه برخلاف عبده تأکید و تصریح روشنی بر نقش امت در نظام حکومتی اسلام ندارد و به شکلی گذرا و ضمنی به این مهم اشاره می‌کند. او بدون اشاره مستقیم به نقش مردم در برپایی و تداوم حکومت دینی و نیز نظارت بر آن، تنها به یادکرد برخی وظایف ایشان در



برابر حکومت بسنده کرده است؛ اطاعت از دستورات حاکم جامعه و قوانین دولت اسلامی (همان، ج ۴، ص ۱۵۴) و دخالت نکردن در مسائل امنیتی و وظایف دولت اسلامی (همان، ج ۸، ص ۱۸۱). ظاهراً دروزه به جز این، وظیفه دیگری برای «امت» ذکر نکرده و بر خلاف انتظار، از نقش آنان در اساس پدید آمدن حکومت اسلامی و انتخاب ولیّ امر و سپس اعضای مجلس شورا سخنی به میان نیاورده است.

جهت جریان یافتن قدرت: دروزه در اینباره نیز به صراحت سخنی نرانده و حتی بر خلاف انتظار، به تأیید یا ردّ شیوه حکومت خلافت سنتی نیز نپرداخته و از شیوه‌های نوین و رایج حکومتی نیز چندان بحثی به میان نیاورده است. البته او تنها در یک موضع (در تفسیر آیه ۱۵۹ سوره آل عمران) به شکل و شیوه حکومت از منظر قرآن اشاره می‌کند و آن را «نظام ریاستی» می‌خواند: «و جملۀ "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" تفید أنّ الحكم فی الإسلام یشبه ما یسمی الیوم بالنظام الرأسیّ الذی یکون فیہ رئیس الدولة صاحب السلطة التنفيذية» (همان، ج ۷، ص ۲۵۴).^{۱۳}

نظریه حکومتی اسلام در التفسیر المنیر

منابع قدرت: وهبه زحیلی نیز چون دو مفسر پیشین، برپایی حکومت اسلامی و تلاش برای ماندگاری و استواری آن را فرضی بدیهی می‌شمارد و با عبارات و دلایل مختلف سعی در اثبات آن دارد. او بارها در طول تفسیرش و به ویژه ذیل آیاتی که به احکام و قوانین اجتماعی پرداخته تأکید می‌کند که اجرای این قبیل احکام تنها در صلاحیت حاکم جامعه اسلامی است؛ همچنان‌که پیامبر اکرم ﷺ در طول حیات خود، شخصاً به اجرای آن‌ها مبادرت ورزید. نمونه روشن این دستورات، اجرای حدود اسلامی به ویژه حکم قصاص است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۱۷ و ج ۱۵، ص ۷۱). طبیعی است وجود دولت مقتدر اسلامی پیش‌نیاز بدیهی و نخستین چنین احکامی است. زحیلی همچنین در طول تفسیرش و بالاخص ذیل بسیاری از آیات مدنی، به دولت اسلامی شکل‌گرفته در مدینه النبوی و به دست پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند و آن را به عنوان نمونه والای دولت اسلامی می‌ستاید (زحیلی، ۱۴۱۸، ص ج ۲۵، ۱۵۳).^{۱۳} افزون بر این، بسامد فراوان کلیدواژگان سیاسی و حکومتی در این تفسیر در ارتباط با مفهوم دولت و حکومت اسلامی، شاهد گویای دیگری بر اعتقاد زحیلی بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی است.^{۱۴}



عناصر و شبکه روابط قدرت

زحیلی عناصر اصلی قدرت در حکومت اسلامی را به ترتیب اولویت چنین بر می‌شمرد: شورا، حاکم و امت.

شورا: زحیلی شورا و شورامداری برخلاف دو مفسر پیش‌گفته، را بنیاد اصلی نظام حکومتی در اسلام و شاخص‌ترین ویژگی آن شمرده است؛ به سبب آنکه نصوص شرعی و سنت و سیره نبوی فراوان بر آن تأکید و تصریح کرده‌اند و آن را مهم‌ترین عامل برای از میان بردن اشتباهات و ناراستی‌های نظام حکومتی استبدادی دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳-۵۳۰). او از جمله در آغاز تفسیر سوره شورا پیرامون اهمیت «قاعده شوری» گوید: «وَلَأَنَّ الشُّورَى فِي الْإِسْلَامِ قَاعِدَةُ النِّظَامِ السِّيَاسِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ بِلِ وَالْخَاصِّ فِي الْحَيَاةِ، لِمَا لَهَا مِنْ مَكَانَةٍ وَأَهْمِيَّةٍ بِالْغَايَةِ فِي تَحْقِيقِ الْمَصْلُحَةِ وَالْغَايَةِ النَّاجِحَةِ، وَلِأَنَّ الْاِسْتِبْدَادَ يُوَدَّى دَائِمًا إِلَى أَوْخَمِ الْعَوَاقِبِ» (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۲۰). زحیلی معتقد است در صورت تحقق شورامداری در نظام حکومتی اسلام، دیگر شکل و قالب حکومت اهمیت چندانی نخواهد داشت و نخبگان مسلمان در هر برهه زمانی، در صورتی که عملی شدن نظام شورایی با همه جوانب و جزئیات آن را ضمانت کنند، در انتخاب قالب نظام حکومتی آزاد خواهند بود. اعضای مجلس شورا با رأی مستقیم مردم برگزیده می‌شوند و از سوی ایشان مأموریت می‌یابند بخشی از امور حکومتی از جمله تصویب قوانین مورد نیاز جامعه و نظارت بر حاکم و هیأت حاکمه را در مدت‌زمانی محدود به انجام رسانند: (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۳). زحیلی همانند برخی از مفسران گذشته و معاصر، اعضای مجلس شورا را همان اهل حل و عقد می‌داند، که در مصادیقی همچون عالمان و دانشمندان، مدیران و چهره‌های سرشناس اجتماعی تعیین می‌یابند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۷۶).

مجلس شورا نقشی تعیین‌کننده در انتخاب رییس دولت دارد. زحیلی در تفسیر آیه ۲۴۲ سوره بقره و ماجرای درخواست بنی اسرائیل از پیامبر خویش برای انتخاب حاکمی از سوی خداوند می‌گوید: «إِنَّ مِنْ شَأْنِ الْأُمَّمِ الْاِخْتِلاَفَ فِي اِخْتِيَارِ الْقَائِدِ أَوْ الرَّئِيسِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مَرَجِّحٌ وَحَاسِمٌ لِلْخِلاَفِ، وَ الْمَرَجِّحُ فِي الْاِسْلَامِ بَعْدَ النَّبِيِّ رَأْيُ أَهْلِ الْحَلِّ وَ الْعَقْدِ وَ هُمُ الْعُلَمَاءُ وَ أَصْحَابُ الْمَكَانَةِ فِي الْأُمَّةِ» (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۳۴). البته او در جای دیگر می‌افزاید که نقش اصلی شورا در این فرایند، معرفی کاندیداهای شایسته است، تا مردم با رأی مستقیم خود حاکم را برگزینند (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۴۳). زحیلی اطاعت از تصمیمات و قوانین مجلس شورا را هم واجب و آن را مصداقی از «اجماع» مسلمین می‌داند و به علمای



اهل سنت نسبت می‌دهد که بر اساس آیه ۵۹ سوره نساء، چهار مصدر برای تشریح و قانون‌گذاری در اسلام معرفی کرده‌اند که یکی از آن‌ها «اجماع اهل حل و عقد» است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۲۹).

حاکم: دومین رکن نظریه سیاسی زحیلی «حاکم» است. وی بر آن است که حاکم با رأی مستقیم مردم برگزیده می‌شود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۱) و این شیوه انتخاب حاکم را در راستای شاخصه اصلی نظام اجتماعی اسلام (شورامداری) قلمداد می‌کند. مهم‌ترین وظایف حاکم نیز از این قرار است: التزام به قانون اساسی دولت اسلامی و تلاش برای پیاده ساختن آن، همراهی و همکاری با مجلس شورا جهت اجرای قوانین مصوب آن و مشورت با خبرگان و کارشناسان و به ویژه نهاد شورا. در این راستا، زحیلی با استناد به آیه ۱۵۹ سوره آل عمران، ضمن پذیرفتن لزوم مشورت برای پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی، آن را به حاکمان مسلمان در دوره‌های بعد نیز تسری می‌دهد و آنان را که از این مهم دوری کنند و به استبداد روی آورند، مستحق عزل می‌داند. (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۴۳). یادکرد ویژگی‌های حاکم از نگاه زحیلی نیز همان‌هایی است که بیشتر از سوی مفسران المنار و التفسیر الحدیث یاد شد. (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۳۲)

امت: رکن پایانی نظریه سیاسی زحیلی «امت» است. نقطه مشترک میان نگاه زحیلی و دیگر مفسران اجتماعی تأکید بر نقش محوری مردم در نظام سیاسی و حکومتی اسلام است و شاید به همین سبب، تعبیر «سلطة الأمة» در نگاه‌های زحیلی بسامد قابل توجهی دارد. او در جایی آورده است: «المقصود بسيادة الأمة أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا التي لا نجد مساوياً لها، وتلك الإرادة تظهر في صورة القانون» (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۷). به سخن دیگر، در حکومت اسلامی حق حاکمیت به معنای قدرت تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری از آن ملت است؛ که البته آن را به شورا تفویض می‌کند. به رغم این جایگاه، اما زحیلی تأکید می‌کند که در دموکراسی اسلامی بر خلاف دموکراسی غربی، حق حاکمیت مردم مطلق نیست، بلکه مقید به شریعت و دین است و در چهارچوب شریعت که قانون اساسی دولت اسلامی است اعمال می‌شود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۷). به سخن دیگر، در حکومت اسلامی و از نظر سیاست عملی، امت منشأ قدرت و مشروعیت است، حق حاکمیت از آن اوست و به موجب این حق، نوع و شکل حکومت را تعیین می‌کند و مهم‌ترین وظایف سیاسی خویش، یعنی انتخاب اعضای شورا و گزینش حاکم از میان کاندیداهای برگزیده شورا را محقق می‌سازد (همان، ۱۴۲۸، ص ۵۳۷). گفتنی است، به رغم



چنین تأکیدی بر نقش «امت» در نظریه حکومتی زحیلی، این رکن از نظر اولویت، از دو رکن دیگر نزد وی اهمیت کمتری دارد.

جهت جریان قدرت: زحیلی نیز مانند عبده، دولت اسلامی دولتی مدنی است، که میان مفاهیم بلند دینی و مصالح دنیا و زندگی را جمع می‌کند (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۵). گذشت که نکته محوری در اندیشه سیاسی او تحقق مفهوم «شورا» در حکومت اسلامی است. این نکته سراسر اجزای اندیشه سیاسی او را تحت تأثیر خود قرار داده است. از جمله در بحث تعیین جهت جریان یافتن قدرت نیز زحیلی بر این نکته پای می‌فشارد که حکومت اسلامی در هر حال باید پایبند به قاعده شورا باشد. این اصرار دو پیامد طبیعی به همراه می‌آورد: نخست اینکه اشکال حکومتی چون دیکتاتوری، کودتا، تسلط با قوه قهریه (تغلب) و امثال آن که شورامحور آن نباشد از نظر وی مردود است؛ دوم اینکه هر روش حکومت‌داری دیگری که به گونه‌ای تحقق نظام شورایی را ضمانت کند مطلوب خواهد بود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۲). زحیلی با اشاره به پاره‌ای از مهم‌ترین شیوه‌های حکومت‌داری مرسوم در سده اخیر، مانند پادشاهی مشروطه و جمهوری (ریاستی یا پارلمانی)، آن‌ها را واجد شرط اصلی شیوه حکومتی مطلوب خویش که همان «شورامحوری» است می‌داند و بر آن است که امت اسلامی در هر زمان مختیر است تا با لحاظ مصلحت خود و نیازهای زمان و مکان، نسبت به گزینش بهترین آن‌ها اقدام نماید (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۲). زحیلی برخلاف دو مفسر پیشین، با بررسی دقیق روش‌های حکومتی معاصر در جوامع امروزی و به ویژه غربی، می‌کوشد چهارچوب دقیق‌تری از نظام سیاسی مطلوب اسلام از دیدگاه خود ارائه کند. محوریت بررسی‌های وی بر شیوه «دمکراسی» است و او میان دمکراسی‌های رایج کنونی و شیوه حکومتی شورامدار اسلام نزدیکی و قرابت می‌بیند: «والدیمقراطية الغربية أو المعاصرة تلتقى فى بعض خصائصها الدستورية مع نظام الشورى فى الإسلام، لأن من خصائص الحكومة الديموقراطية أنها حكومة حرة غرضها الأول وضع النظام المحقق لحرية الأفراد السياسية وأن السيادة فى الحكومة الديموقراطية للشعب» (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۲). او نزدیک‌ترین شیوه دمکراسی به نظام شورایی اسلام را دمکراسی نیابتی و نظام ریاستی^{۱۵} می‌داند؛ به این دلیل که در دمکراسی نیابتی بر خلاف اقسام دیگر دمکراسی از جمله دمکراسی مستقیم وظیفه سیاسی مردم تنها انتخاب نمایندگان است که به نام امت و از سوی ایشان امور حکومت را به دست گیرند و دیگر، حکومت مردم بر مردم وجود



ندارد؛ بلکه امت با گزینش نمایندگان، به واسطه آنها بر خود حکومت می‌کند و وظیفه قانون‌گذاری را به مجلس شورا واگذار می‌نماید. مجلس شورا وظیفه قانون‌گذاری را بر عهده دارد و وظیفه اجرا نیز بر عهده حاکم است؛ کسی که در نظام ریاستی او را «رییس جمهور» می‌خوانند و با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۹).^{۱۶}

نظریه حکومتی اسلام نزد مفسران اجتماعی شیعه

پیشتر به اختصار، به تفاوت ماهوی نظریات حکومتی اندیشه‌وران اهل سنت و شیعه و دلایل تاریخی کلامی آن اشاره شد. در اینجا می‌افزاییم که نظریات حکومتی شیعی در طول تاریخ، به لحاظ نظری، بر «اندیشه امامت و ولایت» استوار بوده است. عناصر «عصمت»، «ولایت» و «غیبت» سه پایه اساسی نظام امامت شیعه شمرده می‌شود. همین سه عنصر ارزشی تفاوت‌های کلامی فقهی عمده‌ای را در دو مذهب شیعه و سنی درباره مختصات نظام حکومتی اسلام به وجود آورده و موجب شده تا تجربه سیاسی تاریخی شیعیان مسیری به کلی متفاوت از اهل سنت ببیماید. همچنین از دیدگاه شیعه، شرایط امامت برخوردار از عصمت، علم و نصب خاص توسط پیامبر ﷺ یا امام معصوم پیشین است. بدین لحاظ «ولایت» از لوازم تفکیک‌ناپذیر اعتقاد بر عصمت و علم غیب در امام خواهد بود و ولایت بر انسان‌ها از شئون امامت امامان معصوم است. اما نکته حائز اهمیت آن است که چنین ولایتی هرگز به معنای لحاظ کردن امامت به مسئله حکومت دنیوی نیست؛ بلکه امامت همانند نبوت یک مقام مقدس الهی است و از این جهت به کلی از خواسته‌های مردمی و مسائل سیاسی و دنیوی برکنار است. بر اساس اندیشه شیعه، جامعه اسلامی از یک سو دائماً نیازمند ولایت معصوم است و از دیگر سو، آخرین امام معصوم نیز بنا به ضرورت‌ها و دلایلی «غیبت» کرده است. از همین‌جا نظریه غیبت و کیفیت زندگی مذهبی سیاسی شیعیان در دوره غیبت، در زمره مسائل اساسی در نظریه‌های سیاسی شیعه در آمده است (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۱). در این دوره، شیعیان با چالش‌های فکری و عملی عمده‌ای در عرصه سیاسی و عملی مواجه شدند؛ از جمله اینکه آیا در دوره غیبت، نظام سیاسی مشروع که جایگزین امامت معصوم باشد برای شیعیان وجود دارد، یا اینکه شیعه در دوره غیبت از نظام سیاسی مشروع محروم است و این دوران را باید با «نقیه» سپری کند؟ اندیشمندان شیعه در پاسخ به این پرسش و پرسش‌های مشابه آن، نظریه‌های سیاسی متفاوتی را طرح کرده‌اند، که از آغاز غیبت کبری تاکنون به شکل‌های



متفاوتی عرضه شده است. از میان این نظریه‌ها می‌توان به دو نمونه «نظریه حکومتی مشروطه اسلامی» و «نظریه حکومتی ولایت فقیه» اشاره داشت. نظریه نخست، با تکیه بر تقیه و محروم دانستن شیعه از نظام سیاسی مشروع در دوره غیبت طراحی و توصیه شده است، ولی نظریه دیگر، با فرض وجود نظام حکومتی مشروع در زمان غیبت کبری ابراز گردیده و توسعه یافته است (همان). چنانچه در ادامه از نظر خواهد گذشت، نظریات مطرح‌شده از سوی سه مفسر شیعی مورد بحث، هماهنگ با نظریه دوم است.

نظریه حکومتی اسلام در تفسیر المیزان

علامه طباطبایی حکومت را به معنای «تسلط یافتن بر گروهی از مردم، با هدف سازگار نمودن اراده‌های متفاوت ایشان و متحد ساختن آن‌ها» می‌شناساند؛ که در سایه تشکیل آن، هر یک از افراد جامعه بی‌آنکه در رشد و تعالی دیگران آسیبی وارد سازد، در مسیر کمال شایسته خویش گام می‌زند و پیش می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۷). او افزون بر این، حکومت را از جمله اعتبارات ضروری جامعه انسانی بر می‌شمرد، که انسان‌ها برای پاسداشت نظام اجتماع و جلوگیری از هرج و مرج، ناچار از پذیرفتن آن هستند. این موضوع تا بدان‌جا اهمیت دارد که خداوند خود مستقیماً سرپرست و ولی امر جامعه اسلامی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را معین فرمود و بارها از طریق آیات قرآن، مسلمانان را به فرمان‌برداری بی‌چون و چرا از حضرتش فرمان داد. پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بنا بر مبانی اعتقادی شیعه، ولی امر و سرپرست جامعه از راه معرفی و انتصاب ایشان تعیین شد و علی بن ابی‌طالب و یازده امام معصوم از نسل او به این سمت نصب گردیدند. این ویژگی‌ها در کنار هم موجب می‌شود که المیزان برای منصب ولایت و ولی امر جنبه‌ای قدسی در نظر گیرد و وجوب اطاعت مردم از مقام ولایت را نیز بر همین اساس تعلیل کند.

منابع قدرت: طباطبایی منابع قدرت (ضرورت تشکیل حکومت) را با برهانی عقلانی و تاریخی چنین تبیین می‌کند: رسیدن نوع انسان به کمال حقیقی و شایسته‌اش جز در سایه زندگی اجتماعی ممکن نیست، تا در پناه آن و با مدد جستن از هم‌نوعان خویش، به رفع نیازهایش بپردازد. از دیگر سو، نوع انسان به طور ذاتی، برای تأمین خواسته‌ها و رفع نیازهایش، دیگر موجودات و از جمله سایر انسان‌ها را به استخدام می‌گیرد و این را حق خود می‌داند. طبیعی است که چنین دریافتی، در وجود همه انسان‌ها هست و این خود منجر به تضاد منافع و تعارض حقوق خواهد شد. حال اگر برای رفع این



تعارض‌ها چاره نشود، بروز درگیری و منازعه ناگزیر خواهد بود و زندگی اجتماعی انسان کارآیی و ارونه‌ای خواهد یافت. از اینرو، حفظ سازمان اجتماعی با روابط و مناسبات مبتنی بر حقوق متقابل، نیازمند تضمینی عینی و واقعی است. آنچه نگهداری چهارچوب زندگی اجتماعی مطلوب را با ویژگی‌های یادشده به راستی ضمانت می‌کند، تنها قوه‌ای قاهره به نام «حکومت» است (همان، ج ۳، ص ۱۴۵). طباطبایی همچنین از «حکومت» به «ولایت» تعبیر می‌کند و جعل و اعتبار ولایت را امری فطری و هماهنگ با نهاد خدادادی انسان‌ها می‌شمارد. از نظر او اینکه در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ویژه دوران حضور ایشان در مدینه و برقراری تشکیلات حکومت اسلامی، مسلمانان هیچ‌گاه سوالی پیرامون ضرورت تشکیل حکومت و مسائل مرتبط با آن از پیامبر صلی الله علیه و آله نپرسیدند، دلیل روشنی است مبنی بر بداهت و وضوح لزوم تشکیل حکومت دینی. صاحب المیزان وجود بسیاری از احکام دینی از قبیل حدود، تعزیرات، انفال و امثال آن‌ها در شریعت اسلامی را نیز، که منطوق ادله کتاب و سنت دوام و ابدیت آن‌ها است و متصدی اجرای آن‌ها همان مقام ولایت است، دلیل دیگری بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی می‌شمارد (همان، ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۷۳).

عناصر و شبکه روابط قدرت: عناصر تشکیل‌دهنده حکومت اسلامی از نظر المیزان چنین است: ولی امر (حاکم) و امت (مردم).

ولی امر (حاکم): به نظر می‌رسد این رکن مهم‌ترین رکن در نظریه حکومتی المیزان است. ولی امر کسی است که سرپرستی اداره امور دینی و دنیوی مسلمانان را بر عهده دارد. وظیفه او در وهله نخست، اجرای احکام شریعت اسلام و سپس، وضع و اجرای قوانین متغیّر و مورد نیاز جامعه در چهارچوب مصالح عمومی و نیازهای زمانه است. عموم مسلمانان نیز وظیفه دارند از ولی امر اطاعت نمایند. گویا طباطبایی ترکیب «ولی امر» را از تعبیر «اولوا الامر» در دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء برگرفته و در مواضع بسیاری از تفسیر المیزان نیز آن را به عنوان مفهومی مترادف با «حاکم» و «والی» به کار برده است (همان، ج ۲، ص ۹۴؛ ج ۴، ص ۳۵۱؛ ج ۵، ص ۸۷ و ۱۸۱ و...).^{۱۷} طباطبایی واژه «امر» در این تعبیر را به شهادت دو آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» و «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» شأنی می‌داند که به دین یا دنیای مومنان بازمی‌گردد (همان، ج ۴، ص ۳۹۱) و «ولی امر» را کسی می‌داند که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله سرپرستی امور دین و امور امت را بر عهده دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۱). از نظر او مصداق ولی امر در زمان حضور معصوم شخص پیامبر و ائمه علیهم السلام هستند. او در پاسخ به کیستی ولی امر در زمان غیبت، نخست به فطری بودن وجود مقام ولایت و حاکمیت در جامعه توجه می‌دهد، بدین معنا که اینکه فارغ از حضور یا غیبت



معصوم، آنچه مهم و خواسته فطرت آدمی است، وجود مقام ولایت در جامعه است. پس در صورت حضور معصوم، مقام ولایت از آن اوست و در زمان غیبت او، از آن کسی که شرایط این منصب را دارا باشد (طباطبایی، بی تا، ص ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۵). گویا طباطبایی درباره جزئیات تعیین ولیّ امر و اینکه از کدام یک از طبقات اجتماعی باشد، به روشنی اظهار نظر ننموده و آن را در شمار احکام متغیر دین اسلام و تصمیم‌گیری پیرامون آن را در هر زمان مشروط بر آنکه اصول ثابت شریعت مد نظر باشد بر عهده مسلمانان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ج ۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۶). وی در نهایت نیز درباره اینکه ولایت جامعه اسلامی در عصر غیبت باید بر عهده «فقیه» یا جز او باشد اظهار نظر نمی‌کند و پاسخ آن را به دانش فقه احواله می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۳).

طباطبایی ولیّ امر را موظف به «اجرای دقیق سیرت و سنت رسول اکرم ﷺ و ولایت چندساله ایشان» می‌داند. البته او در حوزه احکام ثابت، هرگز اختیار وضع حکم جدید یا تغییر قوانین شریعت را ندارد و تنها وظیفه‌اش اجرای دقیق آن‌ها است؛ اما در حوزه احکام متغیر، دین اختیار وضع و اجرای احکام مورد نیاز را در اختیار وی نهاده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

امت (مردم): یکی از اساسی‌ترین مسئولیت‌های امت در نظام اجتماعی اسلام نقش آفرینی در انتخاب ولیّ امر است. طباطبایی، پس از اشاره به ناهمگونی مبنایی شیعه و اهل سنت درباره شیوه‌گزینش حاکم پس از پیامبر ﷺ، به نقطه‌ای مشترک نزد هر دو فرقه اشاره کرده و می‌گوید: «اما در هر صورت، امر حکومت اسلامی پس از پیامبر ﷺ و غیبت امام همانند زمان ما بدون هیچ اشکالی بر عهده مسلمانان است. آنچه می‌توان در این رابطه از قرآن برداشت نمود آنکه، مردم باید حاکم جامعه را بنا بر سیره پیامبر ﷺ که همان سنت امامت است و نه پادشاهی معین کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۲۵). دیگر وظیفه سیاسی امت فرمان‌برداری از ولیّ امر است. دلیل این سخن آن است که طباطبایی ولایت را، هرچند امری بشری و در شمار اعتبارات ضروری برای زندگی اجتماعی است، اما دارای ماهیتی قدسی می‌شمارد؛ که وظیفه تأمین سعادت و کمال فطری انسان را در بستر اجتماع به عهده دارد. بر این اساس، تصمیم‌های ولیّ امر جامعه هم در صورتی که بر مبنای حق‌مداری و لحاظ مصالح عمومی وضع شود، همانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع خواهد بود. صاحب‌المیزان برخلاف مفسران اجتماعی اهل سنت درباره نقش و جایگاه «نهاد شورا» در حکومت اسلامی به روشنی سخن نرانده و بالتبع شورا جایگاه مهم و تأثیرگذاری در



اندیشه سیاسی او ندارد. او تنها در یک موضع از مشورت و نه شورا به مفهوم مجلس نمایندگان یا پارلمان امروزی بحث کرده و آن هم، الزامی است که برای حاکم اسلامی در نظر می‌گیرد تا برای وضع قوانین مورد نیاز در حوزه احکام جزئی و متغیر، با خبرگان و صاحب‌نظران به مشورت بپردازد (همان، ص ۱۲۱).

جهت جریان یافتن قدرت: گویا طباطبایی نیز به روشنی از شکل حکومت مطلوب خود نام برده است. او البته سخنی دارد که از دلیل تصریح نکردن او به شیوه‌ای خاص در حکومت‌داری پرده بر می‌دارد. طباطبایی فطرت و حرکت بر مدار آن را اصلی ثابت در سیر نوع انسان به سوی کمال مطلوب می‌داند (همان، ج ۱۶، ص ۱۸۷). این اصل در بحث زندگی اجتماعی انسان نیز راه می‌یابد. نکته اساسی که فطرت‌مداری زندگی اجتماعی و از جمله نوع حکومت موجود در آن را تضمین می‌کند، برقراری عدالت اجتماعی است. بنا به استدلال او، اگر در یک نظام بشری، عدالت اجتماعی حاکم گردد، دیگر شکل و قالب حکومت اهمیتی ندارد و نباید به دنبال تحول و تکامل در چنین مقولاتی برآمد (همان، ج ۶، ص ۱۱۹). در نتیجه هر یک از شیوه‌های کنونی و گذشته حکومت‌داری به جز روش‌های استبدادی و دمکراتیک غربی که به صراحت مورد نقد وی است (همان، ج ۴، ص ۱۰۱؛ ج ۷، ص ۲۷۷) در صورتی که بر محور فطری عدالت اجتماعی قرار یابد و آن را تحقق بخشد، مطلوب و شایسته است. طباطبایی در تبیینی افزون‌تر، حکومت اسلامی مطلوب خود را با دو ویژگی «اجتماعی» و «دینی» وصف می‌کند؛ بدان سبب که او دین اسلام را تنها دینی می‌داند که بُعد اجتماعی آن بر بعد فردی غلبه یافته و سعادت نوع انسان جز در سایه زندگی اجتماعی ممکن نمی‌شود (همان، ج ۹، ص ۲۶۴). می‌توان گفت، مقصود از این دو قید آن است که در حکومت اسلامی، اولاً حکومت از آن جامعه است و نه فرد و به سخن دیگر، نوعی مردم‌سالاری متصور است؛ ثانیاً این مردم‌سالاری مطلق نیست، بلکه مقید به دین است و در چهارچوب قوانین اسلام معنا می‌یابد. بر این پایه، می‌توان طباطبایی را طرفدار نوعی از مردم‌سالاری آن هم از نوع دینی و اسلامی‌اش به شمار آورد. البته آنچه در این راه مانع می‌شود، وجود برخی تعبیرات مبنی بر نفی «دمکراسی اسلامی» از جانب اوست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۶). با این وجود و آن‌گونه که تبیین ساختار حکومتی مطلوب وی نشان می‌دهد، ارکان این ساختار و نقش هر یک، با تعریفی که برای مفهوم «مردم‌سالاری دینی» ارائه شده سازگار می‌نماید (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱).



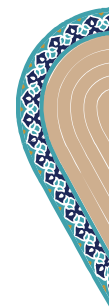
نظریه حکومتی اسلام در تفسیر من وحی القرآن

سید محمدحسین فضل الله حکومت را مجموعه کنش‌هایی می‌داند که هدف خود را اداره و تدبیر امور مردم از موضع قدرت یا از موضع معارضه با قدرت و یا حمایت از قدرت حاکم قرار می‌دهد. او نظام سیاسی مطلوب را نظامی می‌داند که عدالت و آزادی را تأمین کند؛ اما شکل این نظام با توجه به ضرورت‌ها و اقتضائات هر دوره و با عیار کارآمدی سنجیده و تعیین می‌شود (مرادی، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

منابع قدرت: فضل الله برای اثبات ضرورت حکومت اسلامی بر چند نکته تأکید می‌کند: نخست اینکه هدف اصلی شریعت‌های آسمانی تحقق عدالت همگانی است و این هدف، جز در سایه حکومتی صاحب قدرت و مسلط تحقق نمی‌یابد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۴۶-۴۷؛ همو، ص ۱۹۹۵، ۱۱۲). نکته دیگر توجه به ظرفیت بالای فقه اسلامی برای پاسخ‌گویی به نیازهای فردی و اجتماعی انسان مسلمان است و این کارآمدی در طول حیات اجتماعی مسلمانان به اثبات رسیده است. سوم وجود دو بعد «دعوت» و «دولت» در اسلام است. این دو بعد در کنار یکدیگر به مثابه روح و پیکر اسلام‌اند و دولت اسلامی موظف است نیروی لازم را برای حمایت از دعوت اسلامی و تثبیت آن فراهم سازد. همچنین فضل الله تأکید می‌کند که فهم و اجرای برخی آیات قرآن و احکامی مانند قصاص، دیات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر جز در چهارچوب حکومت اسلامی میسر نیست (مرادی، ۱۳۷۸، ص ۴۶-۴۷). او تأکید می‌کند که تشکیل حکومت اسلامی حتی اگر حاکم در سطحی برجسته همچون پیامبر یا امام باشد یک وظیفه دینی و تکلیف الهی است و بر اساس آن، حاکم وظیفه دارد برنامه اجتماعی مورد نظر اسلام را اجرا کند و هرگز مجالی برای ابراز آرای شخصی یا عرضه برنامه‌های فردی ندارد. (فضل الله، ۱۳۷۷، ص ۲۵).

عناصر و شبکه روابط قدرت: ارکان سه‌گانه حکومت اسلامی نزد فضل الله به ترتیب اولویت عبارت است از: حاکم (ولی فقیه)، مردم (امت) و شورا.

حاکم: فضل الله نیز همانند طباطبایی مهم‌ترین رکن حکومت اسلامی را رهبر یا حاکم یاد می‌کند. او در پاسخ به کیستی حاکم اسلامی در زمان غیبت معصوم، به صراحت از امکان یا عدم امکان ولایت «فقیه» سخن می‌گوید و حتی مناسب‌ترین الگوی حکومت اسلامی را ولایت فقیه معرفی می‌کند. فضل الله البته تصریح می‌کند که ولایت فقیه



به معنای حکومت فقیه تنها از باب حفظ نظام عام و در جایی که حفظ نظام متوقف بر آن باشد پذیرفتنی است، اما در جایی که نظام اسلامی شکل نگرفته یا شکل گرفته ولی حفظ آن متوقف بر ولایت فقیه نیست، فقیه دارای ولایت نیست. به جز مشروعیت ولی فقیه که از طریق مستندات دینی اثبات می‌شود فقیه باید از مقبولیت مردمی نیز برخوردار باشد. فضل الله مسیر تحقق شرط دوم را بیعت امت با ولی فقیه یا گزینش او از طریق انتخابات مستقیم یا غیرمستقیم می‌داند. ولی فقیه ملزم به مشورت با خبرگان و کارشناسان به ویژه در حوزه اموری است که در آنها تخصص ندارد؛ ولی در عین حال، این مشورت برای او طریقت دارد نه موضوعیت و ملاک تصمیم‌گیری او، لحاظ احکام شرعی و مصالح جامعه است. حال اگر حاکم اسلامی به طریق دیگری غیر از مشورت از جمله اتکا به آگاهی و خبرویت خود انتخاب شایسته‌ای انجام داد، دیگر ملزم به مشورت نیست. همچنین حاکم اسلامی در مواردی که خود از تخصص و دانش لازم برخوردار نیست ملزم به مشورت با کارشناسان فن است، اما این مشورت به معنای الزام وی به نتیجه شورا نیست. او در پی آگاهی از آرای مختلف نیز، در نهایت باید بر اساس تشخیص خود تصمیم بگیرد. خودداری حاکم از مشورت با کارشناسان در شرایطی که خود، آگاهی کافی نسبت به موضوع مورد نظر ندارد، به معنای استبداد در رأی بوده و موجب سلب مشروعیت و عزل وی می‌گردد. فضل‌الله جامعه را موظف به اطاعت از قدرت مشروع حاکم می‌داند و معتقد است، در برابر این اطاعت، قدرت مشروع (حاکمیت) هم وظیفه دارد به سخنان و انتقادات مردم گوش فرا دهد و از آنها بهره‌گیرد و درباره مسائل گوناگون که ممکن است محل اختلاف آرا باشد با ایشان وارد گفتگو شود (فضل‌الله، ۱۳۷۷، ص ۲۵، ۲۹).

امت: رکن دوم در نظریه سیاسی فضل‌الله «امت» است. کارکرد و وظیفه مهم مردم در نظریه سیاسی او در مواردی رخ می‌نماید که نیاز به انتخاب یک گزینه از میان چند گزینه مطرح شود؛ از جمله در جایی که چند فقیه شایسته برای تصدی مقام ولایت وجود دارند و باید از میان آنها یکی را برگزید. موضع دیگر انتخاب مشاوران حاکم است و آنچه در این مقام بیشتر موجب وحدت صفوف مسلمانان می‌شود و با آموزه‌های هدایت‌کننده اسلام نیز سازگار است آن است که مشاوران حاکم از سوی مردم انتخاب شوند. نقش دیگر امت در حکومت اسلامی پذیرش مشروعیت اقتدار رهبری و تخلف نوزیدن از برنامه‌های اساسی‌ای است که از سوی حکومت بر جامعه عرضه یا تکلیف می‌شود (آرمین، ۱۳۸۸، ص ۳۵۰).

شورا: فضل‌الله شورا را نهادی مشورتی و مرکب از افراد خبره و مورد اعتماد می‌داند



که اعضای آن متناسب با شرایط، می‌توانند از سوی حاکم یا مردم انتخاب شوند؛ اما چنانچه گذشت او شورا را فاقد نقشی تعیین‌کننده در ساختار حکومت اسلامی می‌داند و تأکید می‌کند که شورا و مشورت برای حاکم طریقیست دارد و نه موضوعیت. مهم‌ترین کارکردهای شورا از نگاه فضل الله نیز عبارت است از: فراهم ساختن بستر طرح نظرات و تضارب اندیشه‌ها با هدف شناخت مصالح اجتماعی مردم، ممانعت از گرایش حاکم به استبداد و استفاده از عواطف مردم و پدید آوردن اتفاق نظر میان آحاد جامعه نسبت به مسائل گونه‌گون اجتماعی (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۴۴ ۳۴۵).

جهت جریان قدرت: فضل الله شکل حکومت اسلامی را در شمار امور متغیر و جزئی می‌شمارد و معتقد است، الگوی حکومت اسلامی را از کتاب و سنت نمی‌توان استخراج کرد. هر الگویی که بتواند نظم عمومی را حفظ کند و ارزش‌های اسلامی را بگستراند و البته برآمده از اراده مردم باشد مطلوب است. وی حکومت مطلوب را حکومتی می‌داند که برخوردار از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی باشد و از میان الگوهای کهن و نوین حکومتی، سه الگوی «ولایت فقیه»، «شورا» و «دمکراسی» را مورد بحث قرار می‌دهد و معتقد است از میان این سه، الگوی ولایت فقیه در صورت کارآمدی و لحاظ شرایط لازم برای پیشگیری از انحراف ولی فقیه به سوی استبداد، الگویی مقبول است (فضل الله، ۱۳۷۷، ص ۲۵، ۲۹).^۸

نظریه حکومتی اسلام در تفسیر تسنیم

از نگاه جوادی آملی، توحید که رکن بنیادین معارف دین اسلام است در بحث نظریه حکومتی نیز پررنگ‌تر از هر عنصر دیگر رخ‌نمایی می‌کند و در مفهوم‌شناسی حکومت دینی، بیش از هر عامل دیگر باید مد نظر قرار گیرد. توجه به مقولاتی اجتماعی مانند تصحیح روابط فردی و اجتماعی، قیام به قسط و عدل، اتحاد و برادری و بازداشتن از تفرقه نیز از لوازم اعتقاد به توحید است. عدل و احسان عنصر دیگر از عناصر اصلی حکومت اسلامی است و نظام اسلامی نظام تعاون، احسان، عدل و ایثار است، نه نظام استثمار، استخدام، استعباد و استعمار (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۵۸؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۴۳۳ ۴۳۵).

منابع قدرت: جوادی آملی بحث ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را از ضرورت وجود نظم و قانون در جامعه آغاز می‌کند و سپس به ضرورت وجود دین، قانون الهی و حکومت در اسلام می‌رسد. به عقیده او، در نظام‌های دینی و به سبب حاکمیت جهان‌بینی الهی، قانون وسیله و زمینه‌ای برای ایصال انسان به سعادت مادی و معنوی و کمال شایسته او



است و در نتیجه، تنها از نیازهای مادی و اجتماعی او ناشی نمی‌شود و به سخن دیگر، قانون بر جامعه مقدم است؛ اما در نظام‌های غیر الهی، نیاز جامعه پدیدآورنده قانون است. بنابراین این مقدمه، تنها کسی می‌تواند برای انسان به عنوان موجودی بی‌نهایت برنامه‌ریزی کند که او را آفریده و به همه ظرفیت‌های وجودی و کمال بایسته او آگاه است و برنامه سعادت‌مندی او را در قالب ادیان آسمانی و از طریق پیام‌آوران الهی در اختیارش نهاده است (همو، ۱۳۸۹، الف، ص ۵۲ و ۵۴). از اینرو، تشکیل حکومت و به عهده‌گرفتن اداره امور جامعه از مواردی است که نه تنها در هدایت انسان‌ها نقشی تعیین‌کننده دارد، بلکه در جهت زنده ماندن احکام و آیات الهی و نجات آن‌ها از انزوا، فرسودگی و دفن شدن در کتاب‌ها و کتابخانه‌ها تأثیرگذار است. حال اگر اسلام را به عنوان آیینی جاودانی می‌پذیریم که تمامی جزئیات مورد نیاز برای سعادت دنیوی و اخروی نوع انسان را پیش‌بینی کرده، ناگزیر باید بپذیریم که آورنده آن، باید مجری و ناظر بر اجرای آن نیز باشد و قضاوت درباره صحت و سقم اجرای قوانین را هم بر عهده گیرد و دیگران هم تحت زعامت او عمل کنند. خداوند به عنوان تنظیم‌کننده و فرستنده احکام اسلام، پیامبران و سپس امامان معصوم را در مقام مجریان احکام اسلام معرفی نموده است (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱، ص ۴۰۴؛ ۱۳۸۹، ب، ص ۷۵). به علاوه، ضرورت تشکیل حکومت دینی و اسلامی هرگز مختص به زمین یا زمان خاصی نیست و بدیهی است که گستره آن، زمان غیبت معصوم را نیز در بر می‌گیرد. بدیهی است که اجرای قوانین الهی در زمان غیبت هم نیازمند مجریانی است که هرچند معصوم نیستند، اما با مسائل و دستورات دینی به اندازه کافی آشنا و از عدالت و تقوای لازم برخوردارند (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۴۱ و ۴۴۲؛ ۱۳۸۱، الف، ص ۳۷۰).

عناصر و شبکه روابط قدرت: جواد آملی نیز معتقد به وجود ارکان سه‌گانه برای حکومت اسلامی است و مانند دو مفسر پیشین، آن‌ها را چنین یاد می‌کند: ولی فقیه، امت و شورا. ولی فقیه: ساختار کلی نظام سیاسی اسلام بر اساس نظام امامت و ولایت استوار شده است. در چنین ساختاری، قوانین از ناحیه خداوند تنظیم شده و مسئولیت اجرای آن در زمان حضور معصومان بر عهده ایشان و در زمان غیبت نیز وظیفه فقیه جامع شرایط است. بر این مبنا، حاکم (ولی امر) اساسی‌ترین رکن و عنصر در ساختار نظام حکومتی اسلام شمرده می‌شود. منصب ولایت امر در زمان حضور معصوم علیهم‌السلام، به نصب خاص الهی، تنها در پیامبر و ائمه علیهم‌السلام مستقر است و پس از ایشان و به نصب عام آن بزرگواران، در «فقیه جامع شرایط فقاهاست و عدالت». تعیین حاکم اسلامی حتی در زمان



غیبت معصوم انتصابی و از طریق تعیین مصداق مناسب برای معیارهای تعیین شده از سوی شارع حاصل می‌شود. عنوان حاکم اسلامی در زمان غیبت، «فقیه» است؛ اصل این عنوان در منابع معتبر دینی عنوان گردیده و مهم‌ترین شرایطی که فقیه باید حائز گردد (فقاہت و عدالت) نیز در همان مصادر معرفی شده است (همو، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۵۷؛ ۱۳۸۹، ص ۲۵۳؛ مجتبی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۷). نکته‌ای کلیدی درباره حکومت در عصر غیبت که اینکه در زمان غیبت، «فقاہت و عدالت» حکومت می‌کند نه «فقیه عادل»؛ زیرا در نظام اسلامی، فقیه عادل بر دیگران برتری ویژه‌ای ندارد و در همه احکام با دیگران مساوی است؛ حتی فتوا یا حکم ولایی یا قضایی او بر خودش نیز همانند دیگران واجب و ترک آن نیز برای وی همانند دیگران حرام است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۴۵). از جمله مهم‌ترین وظایف حاکم اسلامی (ولی فقیه) که در بالاترین مرتبه نزد انبیای الهی تحقق یافته امانت‌داری و مراقبت از سرمایه عظیم انسانیت انسان‌ها و رهنمودن ایشان به مقصد اعلای آفرینش است؛ لازمه ادای این وظیفه مهم نیز آشنایی امین (حاکم) با امانت تحت اختیارش (انسان) است. بنابراین، شناخت سیاست اسلامی و آشنایی با اصول آن ارتباط مستقیم با شناخت اسلام، انسان، مبدأ و منتهای او دارد (همو، ۱۳۸۱، ب، ج ۱، ص ۲۵۷). دیگر وظیفه مهم حاکم بهره‌مندی از دیدگاه‌ها و مشاوره صاحب‌نظران در «حوادث واقعه» و مسائل نوپدید جامعه اسلامی است. این وظیفه اصلی اساسی در سیره حکومتی اسلام است و حاکم اسلامی موظف است در امور جامعه، به نظرات و آرای مردم به ویژه کارشناسان و خبرگان توجه کند (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۹، ص ۵۸۵؛ ۱۳۸۷، ص ۲۱۵).

امت: نقش مردم در برپایی و مانایی حکومت اسلامی بسیار تأثیرگذار و هم‌ارزش با نقش‌آفرینی ایشان برای انتخاب حاکم است. بنابراین نقش مردم در ساختار حکومت اسلامی از یک‌سو تلاش برای برقراری آن است و پس از تعیین حاکم اسلامی که با در نظر داشتن معیارهای دینی و از سوی خبرگان شریعت رخ می‌دهد اطاعت و فرمان‌برداری از او. به بیان دیگر، حاکمیت اسلامی مشروعیتش را از خداوند می‌گیرد، اما فعلیت و مقبولیت خود را از راه اکثریت به دست می‌آورد. مردم در حکومت دینی به معنای واقعی در سرنوشت خود نقش دارند و مقدرات خود را رقم می‌زنند (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴؛ ۱۳۸۷، ص ۲۱۱؛ ۲۱۲). جنبه دیگری از نقش‌آفرینی مردم در حکومت اسلامی در حوزه «امر الناس» است؛ یعنی اموری از زندگانی بشر که شارع مقدس الزام خاصی درباره آن‌ها ندارد. در این حوزه حکومت بر اساس آرای مردم اداره می‌شود و دولت‌مردان موظف‌اند بر طبق



خواسته آنان به مدیریت جامعه بپردازند (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶).

شورا: جوادی آملی شورا و مشورت را از «جوامع الکلم» قرآن می‌داند و تأکید می‌کند که اسلام تدوین برخی قوانین و جزئیات آن را به بنای عقلا در هر عصر واگذارده است. اصول دین و احکام شرعی حتی برای پیامبر ﷺ و دیگر معصومان علیهم‌السلام هرگز در محدوده مشورت قرار نمی‌گیرد و قلمرو پذیرفتنی برای مشورت تنها حوزه مباحثات، موضوعات غیرمستنبط از منابع دینی، اضلاع واجب تخییری نقلی، مصادیق واجب تخییری عقلی و مانند آن است که مستقیماً به حکم شرعی بازمی‌گردد (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱۶، ص ۱۵۰).

استمداد از آرای عمومی و استعانت از تضارب افکار صاحب‌نظران، عنصری محوری در اداره امور امت است و بر این مبنا، متصدیان امور نیز مأمور به مشورت‌اند. استشاره حاکمان در برخی موارد واجب است و در مواردی مندوب. برای مثال، تصمیم‌گیری درباره امور کلان مملکت اسلامی برای حاکم غیرمعصوم بدون مشورت با کارشناسان و خبرگان میسر نیست و در نتیجه، استشاره در این موارد بر حاکم واجب است. اما با این وجود، شورا در نظریه سیاسی وی نیز، هرگز هم‌پایه رکن «ولایت» تصویر نمی‌شود، چنانچه عنصر «امت» نیز از چنین جایگاهی برخوردار نیست؛ بلکه در نهایت می‌توان این دو مفهوم (امت و مشورت) را عناصری با تأثیرگذاری نسبی قلمداد کرد (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱۶، ص ۱۵۷).

جهت جریان یافتن قدرت: جوادی آملی نیز با نقد شیوه دموکراسی غربی، از مفهوم «مردم‌سالاری دینی» به عنوان مفهومی جایگزین یاد می‌کند. او یکی از شاخصه‌های فکری و عملی انسان‌های دیندار را سرسپردگی به دین در تمامی عرصه‌های حیات و از جمله عرصه سیاسی می‌داند، که مشخصاً در پذیرش شکل حکومتی مطلوب دینی (مردم‌سالاری دینی) خودنمایی می‌کند (همو، ۱۳۸۹، د، ۱۷). او البته منکر کارایی و حتی اعتبار رأی اکثریت به عنوان مهم‌ترین شاخصه دموکراسی نمی‌شود و با لحاظ برخی شرایط، آن را در مواردی مثر ثمر هم می‌شمارد. آرای اکثریت در آنچه «منطقة الفراغ» نامیده می‌شود مشروط به رعایت قوانین جامع و کلی شرع معتبر است (همو، ۱۳۸۹، جامعه در قرآن، ج، ۴۲۹).

نتیجه‌گیری

تفسیر اجتماعی به عنوان یکی از گرایش‌های نوپدید تفسیری در دوران معاصر، فراز و فرودها و تحولاتی را پشت سر نهاده است. این پژوهش تحولات رخ داده در یکی از



مهم‌ترین موضوعات مورد توجه مفسران اجتماعی یعنی نظریه حکومت اسلامی را پاییده و به این نتایج دست یافته است،

بررسی نظریه سیاسی سه تن از مفسران اجتماعی برگزیده اهل سنت (عبده و رشیدرضا، دروزه، زحیلی) نشان می‌دهد که گویا در طول سده گذشته نظریه سیاسی این عده به صورت عمده در یک شاکله ثابت سیر کرده است. نخستین مبنای مشترک در این شاکله، نادرست شمردن شیوه حکومتی فردی و استبدادی و تلاش برای رسمیت دادن به حکومت‌های مردمی و استقرار آن است. دیگر مبنای شاخص نزد ایشان مجلس شورا است، که تلاشی همسان برای بازتعریف مفهومی نوین برای آن و شناساندن جایگاه درستش در هندسه حکومت اسلامی، مورد اهتمام آن‌ها بوده است. اما در مجموع باید گفت، در نظریه‌های سیاسی این گروه از مفسران اجتماعی، به ویژه از نظر محتوا و درون‌مایه، چندان تحول و تکاملی دیده نمی‌شود؛ هرچند برخی نوآوری‌ها در ویژگی‌های ظاهری و شکلی غیرقابل انکار است. به سخن دیگر، عمده مطلب درباره دیدگاه سیاسی و حکومتی اسلام در همان نقطه آغازین تفاسیر اجتماعی اهل سنت تفسیر المنار بیان شده است و مفسران پسین از جمله دروزه و زحیلی چندان بر غنای محتوایی مفسران المنار نیفزوده‌اند. در نتیجه می‌توان گفت، طرح نظریه حکومتی به عنوان یکی از دغدغه‌ها و سوالات اصلی در اندیشه مفسران اجتماعی اهل سنت کامل‌تر از هر تفسیر دیگری، در تفسیر المنار طرح گردیده است. این سخن به معنای آن است که تفسیر اجتماعی نزد اهل سنت دست‌کم در طرح نظریه حکومتی از نظر محتوا و درون‌مایه، شاهد تکامل و تحول چندانی نیست. آنچه مشخصاً قابل اثبات است، تنها برخی تحولات ظاهری و بیرونی است، که بروز آن هم با توجه به اقتضائات جدید در فضای فکری جوامع مسلمان طبیعی می‌نماید؛ مانند آنکه دروزه و زحیلی برخلاف عبده با بسامد و تأکید بیشتری، از اشکال نوین حکومت (مانند اقسام دموکراسی یا حکومت‌های شورایی) و مشابه‌یابی آن با حکومت اسلامی مطلوب خود سخن می‌گویند. بر این اساس، می‌توان گفت، در نظریه حکومتی مفسران اجتماعی اهل سنت تحول و تکامل شایانی دیده نمی‌شود.

در سوی دیگر، اما دیدگاه حکومتی مفسران شیعی، ضمن برخورداری از هماهنگی حداکثری در بسیاری از جزئیات، شاهد نوعی تحول و تکامل نیز هست. هر سه مفسر شیعی بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، نقد شیوه حکومتی دموکراسی غربی و طرح شیوه «مردم‌سالاری دینی»، برشمردن رکن «ولیّ امر» به عنوان مهم‌ترین بخش از نظریه



حکومتی و یادکرد دو عنصر «امت» و «مشورت» تنها به عنوان عناصری تأثیرگذار در نظریه حکومتی هم‌رأی‌اند.^۱ اما در موضوعاتی چون «مفهوم‌شناسی حکومت دینی»، «تعیین مصداق حاکم دینی در زمان غیبت معصوم» و «محدوده وظایف سیاسی امت» نظرات یکسانی ندارند. نکته حائز اهمیت البته آن است که این ناهمگونی به نحو تباین نیست، بلکه در موارد اختلافی نیز، نظرات هر یک از مفسران شیعی نسبت به مفسر پیش از خود کامل‌تر عرضه و در نهایت، منتج به ارائه نظریه حکومتی شامل‌تری در آخرین تفسیر مورد بحث (تفسیر تسنیم) شده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد طرح نظریه حکومتی نزد مفسران اجتماعی شیعه تفسیر به تفسیر و زمان به زمان کامل‌تر شده و با زبان روز و شبهات جدید و اقتضائات اجتماعی سازگارتر گردیده است.

پی‌نوشت

۱. گرایش یا رویکرد تفسیری بنابر تعریف مشهور، عبارت از جهت‌گیری‌های خاصی است که بر اثر افکار، عقاید، تخصص علمی مفسران یا شرایط اجتماعی حاکم بر آن‌ها، در تفاسیرشان نمودار می‌شود (بابایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۹، رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۳).

۲. همچنین، اگر سابقه طرح مباحث سیاسی و حکومتی در پیشینه علمی دو فرقه شیعه و سنی با نگاهی تاریخی کلامی نیز بررسی شود، بار دیگر لزوم تبیین جداگانه نظریات سیاسی مفسران آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. بر اساس نگاه یادشده، اهل سنت در طول سده‌های پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به دلایلی، بیش از شیعیان به بحث و نگارش درباره مباحث حکومتی پرداخته‌اند. ایشان به دلیل نپذیرفتن خلافت و ولایت علی بن ابی‌طالب علیه السلام، بلافاصله پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله با چالش چگونگی انتخاب ولی امر و رهبر جامعه اسلامی مواجه شدند. چنانچه بررسی حوادث صدر اسلام نشان می‌دهد، انتخاب خلیفه و حاکم مسلمین از سوی اهل سنت از شیوه یکسانی تبعیت نکرده است؛ ولی با این‌همه، تلاش گسترده تئوری‌پردازان و متکلمان این فرقه برای مشروع جلوه دادن خلافت خلفای اربعه و حتی خلفای پس از آنان، زمینه بروز نظریه‌های مختلف حکومتی را در میان ایشان فراهم آورده است (فیرحی، ۱۳۹۳، ۷۹، ۱۰۴). اما شیعه در مقابل، به دلیل اعتقاد به خلافت و ولایت علی بن ابی‌طالب علیه السلام و سپس امامان یازده‌گانه پس از او به نصب الهی، طبیعتاً به شیوه دیگری برای انتخاب ولی امر نمی‌اندیشید. همچنین، دسترسی داشتن بیشتر امامان علیهم السلام به خلافت و حکومت در جامعه اسلامی، زمینه پرسش‌های متناسب با مباحث حکومتی را از سوی اندیشمندان شیعه فراهم ساخت؛ تا آنجا که در مجموعه روایات شیعه، کمتر پرسش صریحی درباره نحوه اداره حکومت یافت می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۳، ۱۸۵، ۲۱۵؛ قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ۲).

۳. آغاز تقریر و نگارش تفسیر المنار سال ۱۸۹۹ میلادی و آغاز نگارش التفسیر الحدیث سال ۱۹۴۱ میلادی و آغاز نگارش تفسیر المنیر سال ۱۹۹۷ میلادی است.

۴. سال آغاز نگارش تفسیر المیزان ۱۹۷۲ میلادی، سال آغاز نگارش من وحی القرآن ۱۹۷۹ میلادی و سال آغاز نگارش تفسیر تسنیم حدود ۱۹۹۵ میلادی است.

۵. به عنوان نمونه می‌توان به دو مقاله «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن» (آقایی، ۱۳۸۸، ۱۱) و



«تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها» (نقیسی، ۱۳۹۳، ۴۴)؛ از کتاب‌ها می‌توان به گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم نوشته سیده فاطمه حسینی میرصفی و از پایان‌نامه‌ها می‌توان به «بررسی و تحلیل روش تفسیر اجتماعی» (روح الله ناظمی، دانشگاه تربیت مدرس) و «بررسی آرای تفسیری‌پژوهان درباره تفسیر اجتماعی (فرزانه روهی، دانشگاه خوارزمی) اشاره کرد.

۶. چنین می‌نماید که یک نظریه حکومتی، به ویژه در باب حکومت اسلامی، دست‌کم باید بتواند: الف) منابع قدرت (ضرورت وجود حکومت) را به ویژه با توجه به منابع اصلی دین (قرآن و سنت) توضیح دهد؛ ب) عناصر قدرت (نهادهای تشکیل‌دهنده حکومت) را برشمرد و وظایف هر یک را نشان دهد؛ ج) شبکه روابط قدرت (شیوه چینش نهادهای حکومتی) را تبیین کند؛ د) جهت جریان یافتن قدرت (ماهیت اقتدارگرا یا مردم‌سالار حکومت) را نیز توضیح دهد (فیرحی، ۱۳۹۳، ۲۰-۱۷).

۷. رشیدرضا نیز با صراحتی افزون‌تر آورده است: «اسلام دین هدایت، سروری، سیاست و حکومت است؛ زیرا تمامی آنچه در باب اصلاح بشر در تمامی جنبه‌های دینی و مصالح اجتماعی و قضایی ایشان آورده وابسته به سیادت، قدرت، [برخورداری از] حکومت عادلانه، برپا داشتن حق و توانمندی حمایت از دین و دولت است» (رشید رضا، المنار، ۱۹۴۷، ج ۱۱، ۲۱۷).

۸. اطاعت از قوانین شورا و نظارت بر عملکرد شورا نیز دیگر وظایف سیاسی امت است (رشید رضا، ۱۹۴۷، ج ۵، ۱۸۷ و ۲۷۸؛ ج ۴، ۳۶ و ۴۷).

۹. طبق آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، مسلمانان باید از میان خود گروهی شایسته و آگاه را برگزینند تا وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه انجام دهد. مهم‌ترین معروف از نظر عبده، برپا داشتن عدالت و بدترین منکر ظلم و ستم حاکمیت است؛ از اینرو از جمله وظایف اصلی نهاد شورا نظارت بر عملکرد حاکم و بازداشتن او از ستم و ارشاد او برای اقامه عدل است (همان، ۴۵). عبده معادل چنین گروهی را با ویژگی‌های خاص آن از جمله یکپارچگی، به‌هم‌پیوستگی، برخوردار از پشتوانه مردمی و اقتدار در دوران کنونی، همان مجلس نمایندگان منتخب مردم می‌شمارد. به سخن دیگر، وظیفه عمومی نظارت بر عملکرد حاکم که بر عهده یک‌یک افراد جامعه است، از طریق انتخابات به نمایندگان آن‌ها واگذار می‌شود و بدین‌ترتیب، بخش دیگری از حقوق سیاسی و اجتماعی آنان نیز تحقق می‌یابد (همان، ۴۶).

۱۰. البته رشیدرضا به سبب قالب فکری سلفی‌اندیش خود، در گامی پیشتر از اعتقاد به وجوب وجود برپایی حکومت اسلامی، لزوم برخوردار کردن حکومت اسلامی از قالب خلافت سنتی را نیز ضروری و حتمی می‌شمرد. اصلی‌ترین نقطه تمایز اندیشه سیاسی رشید رضا با عبده را نیز در اعتقاد راسخ او به شکل و قالب حکومت، یعنی همان شیوه سنتی خلافت اسلامی دانسته‌اند (عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ۱۵۷). این اعتقاد تا بدان‌جا پیش می‌رود که «اجماع بر لزوم خلافت» یکی از اصول اندیشه سیاسی رشید رضا دانسته شده است (فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ۱۶). به عقیده وی، منشأ وجوب شکل و شیوه مطلوب حکومت که همان خلافت سنتی است «اجماع امت» است؛ البته اجماع شرعی و نه فقط عقلی. او می‌گوید: «گذشتگان امت و اهل سنت و جمهور گروه‌های دیگر بر این نکته اجماع کرده‌اند که نصب امام به معنی ولایت دادن او بر امت شرعاً و نه تنها عقلاً بر مسلمانان واجب است» (رشیدرضا، الخلافة أو الإمامة العظمی، ۱۸ مقاله «التعریف بالخلافة الإسلامية ووجوبها شرعاً») بر این اساس، او وجوب خلافت را وجوب نفسی می‌داند. رشید رضا در این موضوع، به جز دلایل اندیشمندان پیشین اهل سنت، به روایات نیز استناد و از جمله از روایت «من مات و لیس فی غنقه بیعة إمام مات میتة جاهلیة» یاد می‌کند.

۱۱. دروزه همچنین، بسیاری دیگر از آیات و دستورات قرآن را نیز مضمن پیام لزوم برپایی دولت اسلامی می‌داند. برای مثال، او ذیل تفسیر آیه ۵۵ سوره نور که وعده جانشینی مومنان در زمین را



می‌دهد، دلالت بدیهی آن را وجود دولتی اسلامی و صاحب قدرت می‌داند. همچنین به عقیده او، این آیه می‌فهماند که اگر چنین دولتی وجود خارجی ندارد، بر مسلمانان فرض است که نسبت به برپایی آن اهتمام ورزند. بگذریم که دولتی اینچنین در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود یافت و ایشان به عنوان رهبر و حاکم جامعه اسلامی، به تدبیر جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی مسلمانان و حتی غیرمسلمانانی که در دولت اسلامی او می‌زیستند پرداخت. دروزه همچنین ذیل تفسیر آیات ۵۹، ۷۶ و ۹۷ تا ۱۰۰ سوره نساء، از جمله پیام‌های اصلی و جاودانه این آیات را رضایت ندادن مسلمانان به حکومت غیرمسلمانان و تسلیم و خضوع در برابر آنان می‌داند. او تأکید می‌کند که مسلمانان برای اینکه بتوانند آزادانه شعائر دینی خود را برپا دارند و تنها به جهت مسلمان بودن تحت ظلم و سیطره دیگران نباشند، لازم است نهایت تلاش خود را برای دستیابی به حکومت اسلامی مطلوب انجام دهند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۸، ۲۲۰-۲۲۱ و ۱۵۶ ذیل آیه ۵۹ نساء).

۱۲. «نظام ریاستی» عبارت از شیوه‌ای در حکومت‌داری است که در آن رییس دولت (رییس جمهور) مسئولیت قوه مجریه را بر عهده دارد و از وظایف او از جمله این است که با صاحب‌نظران و دانشمندان از گروه‌های مختلف اجتماعی به مشورت و تبادل نظر بپردازد و پس از گزینش بهترین نظر، در صدد اجرا و عملی کردن آن بر آید. چنانچه در مباحث علوم سیاسی به تفصیل آمده است، در نظام‌های سیاسی مردم‌محور که به‌ویژه در دو سده اخیر در بیشتر کشورهای جهان پیاده شده است بر مبنای ایده تفکیک قوای منتسکیو، دو نوع نظام حکومتی دیده می‌شود: ریاستی و پارلمانی. ویژگی اصلی نظام ریاستی در برابر نظام پارلمانی تفکیک قوا و مشخصاً استقلال دو قوه مجریه و مقننه از یکدیگر است. در نظام‌های ریاستی در جهان کنونی رییس جمهور و اعضای مجلس در دو انتخابات مجزا انتخاب می‌شوند و هیچ‌یک نمی‌تواند به دوران تصدی دیگری پیش از موعد قانونی پایان دهد. انتخاب رییس جمهور با رأی مستقیم مردم صورت می‌گیرد و بدین ترتیب، او از اعتبار و قدرت قابل توجهی برخوردار می‌شود و پشتوانه‌ای برابر با پارلمان به دست می‌آورد. در مقابل، به دلیل تفکیک ساختاری و کارکردی هر قوه، رییس جمهور هم نمی‌تواند به پارلمان لایحه قانونی پیشنهاد دهد و تنها باید مصوبات و قوانین آن را اجرا نماید (العانی، الأنظمة السياسية والدستورة المقارنة، ص ۳۷، ۳۸؛ حبیب‌زاده، توکل و محمد برومند، جایگاه نظام ریاستی یا پارلمانی در نظام جمهوری اسلامی ایران، مطالعات حقوقی دولت اسلامی، ۱۳۹۱ ش، شماره ۱، ص ۷۹-۸۲).

۱۳. برای مثال، او ذیل تفسیر آیاتی از سوره فتح به این مطلب اشاره می‌کند که به دنبال فتح مکه، دولت اسلامی موجودیت و استقلال درونی و بیرونی خود را نشان داد و افزون بر بُعد نبوت، بعد دیگر شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی همان حاکمیت و راهبری ایشان در سیاست و حکومت ظهور کامل یافت

۱۴. برای نمونه، واژه «الدولة» یا «دولة» بیش از ۹۰ بار، «الرعية» و «رعية» نزدیک ۲۰ بار و «سلطان» و «السلطان» بیش از ۲۷۰ بار در ارتباط با مباحث سیاسی و حکومتی در تفسیر المنیر تکرار شده است. برای نمونه‌های بیشتر به نشانی‌های زیر رجوع شود: زحیلی، ۱۴۱۸، ۲، ص ۹۲؛ ۵، ص ۱۲۸؛ ۸، ص ۱۴۳؛ ۱۰، ص ۷۱ تا ۷۵؛ ۱۴، ص ۲۲۴؛ ۱۹، ص ۱۴۹؛ ۲۵، ص ۲۵۵ و...

۱۵. این نکته پیشتر مورد قبول دروزه نیز بود. در اینجا زحیلی به علاوه، آن را با دمکراسی نیابتی نیز هم‌تراز می‌داند.

۱۶. نکته دیگری که مورد توجه زحیلی قرار گرفته، توجه به وجود دو بعد «سیاسی» و «اجتماعی» در دمکراسی‌های کنونی و مشابه‌سازی آن با نظام حکومتی شورامدار اسلامی است. مقصود از بعد سیاسی، تأمین و تضمین آزادی‌های اساسی اجتماعی از جمله برخورداری از حق رأی، دخالت در تعیین سرنوشت سیاسی و نظارت بر عملکرد هیأت حاکمه است. بعد اجتماعی دمکراسی نیز عبارت است از برآوردن حداکثری حقوق و بهره‌مندی‌های اجتماعی برای عموم افراد، در کنار رفاه عمومی و برخورداری‌های مادی برای آنان. زحیلی معتقد است، حکومت اسلامی به شکل بالقوه در هر دو جنبه ظرفیت کاملی دارد و در مقام عمل نیز موظف است در جهت تحقق دو بعد سیاسی و اجتماعی



دمکراسی اقدام نماید (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۴۵۷ ۴۵۸).

۱۷. موارد تکرار این ترکیب در مباحث اجتماعی و سیاسی میزان بیش از ۲۰ مورد است.

۱۸. فضل الله دمکراسی را به لحاظ خاستگاه و مبانی فکری با اسلام سازگار نمی‌داند، زیرا این شیوه حکومتی «مردم» را منبع مشروعیت می‌داند. اما در عین حال بر آن است که این امر مانع از برخورد مثبت مسلمانان با نظام‌های دموکراتیک غیراسلامی نمی‌شود؛ به خصوص اگر کار به انتخاب یکی از دو الگوی دموکراتیک و استبدادی بکشد، که در آن صورت مسلمانان باید راه هماهنگی با دمکراسی را برگزینند و استبداد را محکوم کنند. مقصود او از این سخن، نه هماهنگی فکری با دمکراسی، که هماهنگی تاکتیکی با واقعیت و بهره‌گیری از آزادی‌هایی است که این نظام به حرکت‌های اسلامی می‌دهد (فضل الله، ۱۳۷۷، ۲۵ و ۲۹). همچنین، فضل الله حکومت اسلامی را فاقد ویژگی تئوکراتیک (سلطان‌خدایی) می‌داند و بر مدنی بودن آن اصرار می‌ورزد. به عقیده او، دولت اسلامی دولت حاکمیت مطلق نیست، که در آن حاکم بنا به سلیقه و افکار شخصی خود و به نام خدا حکومت کند. طبیعت و تجربه حکومت و رهبری در اسلام پیوند مردم با حکومت است و چنین نیست که حاکم اسلامی رها از هر قید و بندی باشد (فضل الله، ۱۳۷۷، ۲۵).

۱۹. البته در متن مقاله گذشت که طباطبایی حتی «شورا» را به عنوان عنصر تأثیرگذار نیز یاد نمی‌کند

کتابنامه

• قرآن کریم

- آرمین، محسن (۱۳۸۵)، **بررسی و نقد آرای مفسران مشهور معاصر قرآن درباره آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.**
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۹)، **مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.**
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف)، **ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، محقق: محمد محرابی، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب)، **تفسیر تسنیم، محقق: سعید بندعلی، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء، قم.**
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج)، **جامعه در قرآن، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ د)، **امام مهدی موعود موجود، محقق: محمدحسن مخبر، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ الف)، **صورت و سیرت انسان در قرآن، محقق: غلامعلی امین‌دین، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ ب)، **ادب فتای مقربان، محقق: محمد صفایی، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، **نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، محقق: علیرضا روغنی موفق، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- حبیب‌زاده، توکل (۱۳۹۱)، **جایگاه نظام ریاستی یا پارلمانی در نظام جمهوری اسلامی ایران، مطالعات حقوقی دولت اسلامی، شماره ۱، ۷۵ ۱۰۸.**
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳)، **التفسیر الحدیث، قاهره، دار إحياء الكتب العربية.**
- رشیدرضا، سید محمد (۱۹۴۷)، **تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار، قاهره: دار المنار.**
- رشیدرضا، سید محمد (بی‌تا)، **الخلافة أو الإمامة العظمی، قاهره: الزهراء للأعلام العربی.**



- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۰)، **منطق تفسیر (۲)**، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸)، **التفسیر المنیر فی العقیة والشریعة والمنهج**، بیروت دمشق: دار الفکر المعاصر.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۲۸)، **قضايا الفقه و الفکر المعاصر**، دمشق: دار الفکر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، **بررسی‌های اسلامی**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، **فرازهایی از اسلام**، به کوشش سید مهدی آیت اللهی، قم، نشر جهان‌آرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عقارة، محمد (۱۹۹)، **الأعمال الكاملة للإمام الشیخ محمد عبده**، بیروت: دار الشروق.
- عنایت، حمید (۱۳۹۱)، **سیری در اندیشه سیاسی عرب** (از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم)، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملاک.
- فضل الله، السید محمدحسین (۱۹۹۵)، «الملف: حوار شامل مع العلامة السید محمدحسین فضل الله حول نشأته الفکرية ومواقفه من القضايا البارزة التي تشغل الوطن العربي والعالم الإسلامي»، الدراسات الفلسطينية، العدد ۲۳، ۱۰۸-۸۱.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۳۷۷)، **ولایت فقیه، شورا و دموکراسی**، ترجمه مجید مرادی، علوم سیاسی، شماره ۲، ۳۸-۲۳.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳)، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.
- فیرحی، داود (۱۳۸۰)، **نظام سیاسی و دولت در اسلام (۲)** (سیمای عمومی نظام سیاسی و دولت در اسلام)، علوم سیاسی، شماره ۱۵، ۱۴۱-۱۴۸.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۵)، **مبانی حکومت مردم‌سالار دینی از دیدگاه علامه طباطبایی**، اندیشه نوین دینی، شماره ۴ و ۵، ۱۱۹-۱۴۵.
- قطب، سید (۱۴۱۲)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دار الشروق.
- مجتبی‌زاده، علی (۱۳۸۹)، **نظام سیاسی اسلام در عصر غیبت از منظر آیت الله جوادی آملی**، حکومت اسلامی، شماره اول، ۳۷-۷۰.
- مرادی، مجید (۱۳۷۸)، **معمار اندیشه معاصر اسلامی** (به مناسبت وفات علامه سید محمدحسین فضل الله)، آیین، شماره ۳۰ و ۳۱، ۱۰۸-۱۱۰.
- نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، **عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۸)، **مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی**، حکومت اسلامی، شماره اول، ۱۳۲-۱۵۴.