

مطالعه تطبیقی مفهوم خیر عمومی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و آیت‌الله نائینی

عبدالله پیروزی^۱، دکتر عبدالحسین الله کرم^۲، دکتر احمد بخشایشی اردستانی^۳
دکتر علی اکبر امینی^۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۹

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۴/۲۳

چکیده:

خیر عمومی به عنوان یکی از مفاهیم اساسی در اندیشه سیاسی تاکنون به صورت مستقل بررسی نشده است. در حالی که این مفهوم در کنار مفاهیمی چون منافع عمومی، مصالح عمومی، سیاست‌گذاری عمومی، منافع مشترک و خیر مشترک، اساس و بن‌مایه اغلب رویکردها و جدال‌های مکاتب گوناگون را شکل بخشیده است. در گفتمان متداول علوم سیاسی خیر عمومی به امکانات مادی، فرهنگی یا نهادی گفته می‌شود که اعضای یک جامعه در آن اشتراک منافع دارند. این پژوهش در صدد است با بررسی تطبیقی اندیشه‌های سیاسی امام خمینی و آیت‌الله نائینی در قالب چهار چوب نظریه بحران توماس اسپریگنز عمده ترین وجوه اشتراک و افتراق نظریات سیاسی ایشان را در مورد مبانی نظریه خیر عمومی را فراهم آورد. که بر این اساس عمده‌ترین وجوه اشتراکات مفاهیمی نظیر قانون‌گرایی، نفی استبداد، محوریت نقش مردم در حکومت و وجوه افتراق، شکل حکومت، مبنای مشروعیت حکومت و شرایط حاکم اسلامی می‌باشند. در مجموع هر دو متفکر، با توجه به پیشنهادهای علمی در زمینه رابطه شریعت و سیاست تفسیر خاصی را ارائه نموده‌اند و همچنین، در مواجهه با مفاهیم سیاسی جدید، چشم‌انداز جدیدی را در نظریات فقهی شیعی ایجاد کردند. محوری‌ترین دیدگاه‌های سیاسی علامه نائینی به مثابه آغازگر این حرکت در سنت فقهی سیاسی شیعه دفع استبداد و توجیح فقهی حکومت مشروطه بود که بر اساس رهیافت سلبی او بنا می‌شد. در مقابل حضرت امام خمینی به عنوان خلف علامه نائینی در این حرکت با نگرشی وسیع و همه‌جانبه و بر پایه رهیافت ایجابی به اندیشه‌ورزی در این باب پرداخت.

مفاهیم کلیدی: اندیشه سیاسی، امام خمینی (ره)، آیت‌الله نائینی، خیر عمومی

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه مسائل ایران، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
piroziabdola@yahoo.com

^۲ استادیار علوم سیاسی، گروه مسائل ایران، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده
مسئول) hoseinallahkaram@yahoo.com

^۳ استاد علوم سیاسی، گروه مسائل ایران، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
ahmadbakhshi0912@gmail.com

^۴ استادیار علوم سیاسی، گروه مسائل ایران، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
ali.amini@iauctb.ac.ir

مقدمه و بیان مسأله

پرداختن به حوزه‌ی عمومی در ایران امری است که می‌تواند از منظرهای متفاوتی به آن نگریسته شود؛ از نگرش‌های ارسطویی گرفته تا برداشت آرنتی یا هابرماسی این مفهوم از قابلیت اتساع برخوردار می‌باشد. اما جای دادن کارگزاران حوزه‌ی عمومی و به ویژه نقش متفکران دینی در مقام کارگزاران مؤسس و تأثیرگذار حوزه‌ی عمومی، با مد نظر قرار دادن غایت یک جامعه‌ی خوب در قالب گزاره‌های تجویزی، اخلاقی و ایدئولوژیک که نقش مهمی را در تعریف خیرهای عمومی ایفا می‌نمایند واجد اهمیتی فراوان در آفرینش امر سیاسی است. چنین نقشی در برهه‌های گوناگون با فراز و فرود نقش‌پذیری این عالمان در حوزه‌ی سیاسی، میزان شجاعت و خلاقیت و نیز مسئولیت‌پذیری آنان در حوزه‌ی عمومی سیاسی امری بوده است که به درازای تاریخ سیاسی مدرن ایران محل مناقشه بوده است و از سوی دیگر نوع مواجهه‌ی این قشر با قدرت مفهوم پردازی و داوری‌های آنان را در باب مباحث و موضوعات اجتماعی - سیاسی دچار نوسان کرده است؛ تا جایی که با انسداد سیاسی، سرخوردگی‌های کلان در سطح جامعه و تغییر مسیر اطلاعات به جامعه، نقش و کارکردهای آنان نیز در مسئولیت‌پذیری، داوری و تعاریف مبتنی بر خیر عمومی دچار دگرگونی شده است. از سوی دیگر؛ این عالمان با قرائت جدید از دین و ارائه‌ی تفسیرهایی دیگر از پیوندهای دین و سیاست و دین و حکومت به باز اندیشی روابط دوگانه‌ها پرداخته و متأثر از این تفاسیر جدید مفاهیم مبتنی بر خیرهای عمومی و نیز امر سیاسی را در قالبی متمایز از آموزه‌های حکومتی تعریف کرده‌اند؛ تا جایی که تباین بین این دو دست از آموزه‌ها به گسست کامل اندیشه‌های این اندیشمندان و عالمان از قرائت رسمی از دین شده است. از این‌رو این پژوهش با مدنظر قرار دادن این موارد در صدد بازبینی اندیشه‌های این متفکران دینی، چگونگی تبیین دین و سیاست و دین و حکومت، نسبت اندیشه‌های این عالمان با امر سیاسی و سرانجام نقش و جایگاه آنان در تحول مفاهیم مرتبط با حوزه‌ی عمومی جامعه‌ی ایران پرداخته است؛ چنین امر مهمی شاید بتواند بخشی از افق‌های آتی سیاست در ایران را ترسیم و نیز بخشی از سیر تفکر دینی در ایران را ارزیابی نماید. هدف پژوهش حاضر/مقایسه مفهوم خیر عمومی در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی (ره) و آیت‌الله نائینی است. پرسش پژوهش حاضر عبارت است از اینکه عمده نقاط اشتراک و افتراق اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی (ره) و آیت‌الله نائینی در خصوص مفهوم خیر عمومی چه می‌باشد؟ فرضیه‌ی ما عبارت است از اینکه امام خمینی (ره) و آیت‌الله نائینی در مفاهیمی نظیر قانون‌گرایی، نفی استبداد، محوریت نقش مردم در حکومت به‌عنوان مبانی خیر

عمومی در جامعه اشتراک نظر دارند و در مورد شکل حکومت، مبنای مشروعیت حکومت و شرایط حاکم اسلامی اختلاف نظر دارند. اهمیت اثبات فرضیه‌ی این مقاله در این است که بی‌تردید مقایسه اندیشه‌های این دو فقیه بزرگ به مثابه دو سر طیف اندیشه سیاسی جدید شیعی در صدهای اخیر، یافتن وجوه اندیشگی آنان می‌تواند ما را با قدر متقین‌ها نظام سیاسی تجویز شده در عصر غیبت آشنا سازد. از مجرای بررسی اندیشه‌ورزی امام خمینی (ره) و آیت‌الله نائینی در باب نفی استبداد و نقش مردم در حکومت در بخش اول اشتراکات و در باب ضرورت حکومت و انواع آن و شرایط حاکم اسلامی، در بخش دوم افتراق نظر آن‌ها بررسی می‌شود.

چارچوب نظری

نظریه اسپریگنز و تاثیر بحران‌ها در شکل‌گیری اندیشه سیاسی

اسپریگنز با ارائه‌ی نظریه‌ی بحران، مدعی است که مشاهده‌ی بی‌نظمی‌های موجود در یک جامعه ایجاد بحران می‌کند، ذهن نظریه‌پرداز را به چالش می‌کشد و در نتیجه وی در صدد یافتن راه حلی برای عبور از بی‌نظمی بر می‌آید. اما او نمی‌تواند با ذهنی فارغ از شرایط محیطی و بحران حاکم اندیشه و راه حل ارائه کند. چرا که نظریه‌پردازانی که در یک محیط خاص سیاسی بوده‌اند، فشار فضای حاکم و تنگ شدن عرصه‌ی سیاسی برای یافتن راه فرار از بحران، موجب طرح نظریات متفاوتی از سوی آنان شده است. نظریه‌ی بحران اسپریگنز چهار مرحله دارد هر مرحله بر مرحله‌ی قبلی بنیاد نهاده می‌شود. در مرحله‌ی اول نظریه‌پرداز از بحران‌های سیاسی که جامعه با آن‌ها درگیر است آغاز می‌کند. این نظریه مدعی است که اکثر نظریه‌پردازان، آثار خود را زمانی نگاشته‌اند که به‌طور فزاینده احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است. بنابراین اولین مسئله، مشاهده و شناسایی مشکل جامعه است (Springer, 1991:43).

مشاهده‌ی بی‌نظمی، عقل و احساس آدمی را به حرکت انداخته و وی را به سمت مرحله‌ی دوم که تشخیص علل آن است سوق می‌دهد. نظریه‌پرداز در مرحله‌ی دوم به ایفای نقش تحلیل‌گر می‌پردازد. وی شک و تردید را در درون خود گسترش و تعمیم داده و به جستجوی علت اصلی مشکلات و و نابسامانی‌ها می‌پردازد. او باید دسته‌بندی روابط علت و معلولی را پشت سر بگذارد تا علل واقعی و مشکل را کشف کند. چرا که نظریه‌پرداز بدون روشن شدن و تبیین علل واقعی بی‌نظمی‌ها نمی‌تواند پیشنهادات مناسب، راهگشا و کارسازی را به منظور درمان و یا تسکین مشکل ارائه دهد و انشقاق مکاتب مهم اندیشه‌ی

سیاسی نیز از همین جا صورت می‌گیرد (Springer, 1991:43). در مرحله سوم نظریه‌پرداز به بازسازی ذهنی جامعه‌ی سیاسی پرداخته و در ذهن خویش آرمان شهری را تجسم کرده و افکارش را به صیقل علم، قابلیت‌ها امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید چنین رویکردی موجب می‌شود که نظریه‌پرداز معیارهایی را برای جامعه بازسازی شده و آرمانی خود در نظر بگیرد که هنجارهای زندگی سیاسی را نیز شامل می‌شود (Ibid: 147).

هدف این مرحله ایجاد نوعی رابطه بین شمس و محیط سیاسی است و موفقیت این رابطه که با قابلیت دوام و میزان عقلایی و حقیقی بودن آن ارزیابی می‌شود بستگی به نتیجه‌ای دارد نظریه‌پرداز از مرحله تشخیص علل می‌گیرد (Ibid: 174). نظریه‌پرداز باید الگوی جامعه‌ی خوب را در ذهن خویش تجسم کرده و معیاری از آن به دست دهد. با این تعبیر، نظریات سیاسی، در واقع تصویرهای نمادین از جامعه بعد از بازسازی شدن ارائه می‌دهند. در مرحله چهارم، نظریه‌پرداز با توجه به اقدامات صورت گرفته در مراحل قبل، به ارائه‌ی درمان می‌پردازد. آنچه مسلم است این است که حتی ساده‌ترین عبارات در مورد حقایق نیز رگه‌هایی از تجویز در خود دارند. حتی اگر یک بینش جامعه از حقایق، من به خودی خود راه حل مشخصی ارائه نکنند، ولی به وضوح، رفتارهایی را موجب می‌شود که می‌توان آنها را منطقی تلقی کرد (Ibid: 182).

شمول تجویزی آن‌ها بر اساس احکام واقعی موجود، بر همگان عیان است. یک بینش کاملاً جامع از آنچه که هست، به خصوص در گستره‌ی سیاست، باید شامل ارزیابی دقیق از قابلیت‌ها، امکانات، محدودیت‌ها، ضرورت‌ها و حقایق باشد (Haghighat, 2010: 4). وی با تأکید بر این مطلب می‌توان گفت طبیعی است نظریه‌ی علامه نائینی در زمینه‌ی عبور از بحران استبداد، با نظریه‌ی امام خمینی تفاوت داشته باشد. اشتراک مبانی معرفت‌شناسانه این دو فقیه نیز موجب همانندی نظریه‌ی سیاسی آن‌ها نشده است. نظریه‌ی اسپری کینز کمک می‌کند تا نوع نگاه اندیشمند در یک محیط سیاسی را بررسی کنیم و مسائلی را که در ذهن اندیشمند با توجه به زمان خود مشکل و بحران به نظر نمی‌رسد، اما همان شرایط در یک زمان دیگر اندیشمند دیگری را به فکر و میدارد باز شناسایی کنیم. در این زمینه اسپری‌گینز گوید: بحران‌ها ممکن است بسیار محدود و یا ناپیدا باشد و به سادگی برای دست‌اندرکاران در نظام سیاسی قابل لمس نباشد، چه بسا ممکن است گروهی فکر کنند که اصلاً مشکلی وجود ندارد، بنابراین اختلاف نظر از همانجا آغاز شود به‌طور مثال در حالی که مارکس، فقر و بیچارگی طبقه‌ی کارگر بریتانیا را بحران تلقی می‌کرد دیگران همین موضوع را نتیجه ضروری قوانین جهانی به شمال نرسیده می‌دانستند (Springer,)

1991:60). البته آنچه نظریه‌های سیاسی را دامن می‌زند و آن‌ها را خلق می‌کند، ممکن است از شخصیت نظریه‌پرداز و نوع پایگاه اجتماعی وی و نوع اعتقادش نیز متأثر باشد (Ibid: 61). بنابراین نظریه‌ی اسپری کینز این ظرفیت را دارد دیدگاه علامه نائینی و امام خمینی و بحران‌های زمان هر دو فقیه را بررسی کرده و با واکاوی اندیشه آن‌ها، ریشه‌ی تفاوت این اندیشه‌ها را در شرایط زمانی جستجو کند برسی روش تطبیقی مقایسه‌ای در واکاوی اندیشه این دو فقیه، ما را بیشتر یاری خواهد کرد.

نفی استبداد و رأی اکثریت

از آنجا که در زمان مشروطه، برای نخستین بار قدرت پادشاه، به واسطه مجلس قانون‌گذاری محدود می‌گشت و به علت وجود مجلس، تصویب قانون از سوی نمایندگان مجلس، شیوه‌ی رأی‌گیری و اتکا به آرای اکثریت از مسائل مبتلا به بود، علمای دیگر و مدافع مشروطیت می‌بایست در باب مشروع و موجه بودن این کارکردها، اقامه دلیل می‌کردند و ضمن رد مغالطات، پاسخی نیز به این پرسش‌ها ارائه می‌دادند. علامه نائینی که در مشروعیت تشکیل مجلس شورای ملی و نمایندگان مجلس و قانون‌گذاری بحث می‌کند، خود به خود در ذیل شیوه‌ی قانون‌گذاری بحث از مشروعیت و اعتبار «رأی اکثریت» را در مقابل دارد و باید بدان پاسخ دهد. بدلیل اینکه علامه نائینی دغدغه پاسخ به سؤالات مستحدثه و رویارویی با مفاهیم تازه را داشت. وی در اینجا رأی اکثریت را به‌عنوان یک اصل جهانی و عقلایی می‌پذیرد و برای مشروب بودن آن دلایلی ارائه می‌کند. از جمله آن‌ها سیره‌ی عقلاست. او که مدافع نظام سیاسی مبتنی بر مشورت است، اعتقاد داشت به هنگام اختلاف نظر در مشورت، عقل حکم می‌کند که رای بیشترین بر کمترین رجحان دارد، چون از شبهه دورتر و به حقیقت نزدیکتر است. اسلام، نه تنها از این سیر باز نداشته که در عمل، آن را تأیید کرده است، گفتار و سیره‌ی پیامبر در جنگ احد و احزاب و علی (ع) در جنگ صفین، بر اعتبار رأی اکثریت دلالت دارد. از باب نمونه، در غزوه احزاب که در عدم مصالحه با قریش به مقداری از خرمای مدینه با اکثر اصحاب موافقت فرمود. همچنین حضرت علی «در قضیه مشئومه تحکیم، با آرای سو اکثر، که فریب مصاحف شامیان را خورده بر آن متفق شدند و فرمایش حضرتش که فرمود نصب حکمین، ضلالت نبود، بلکه سوء رأی بود، چون اکثر بران متفق شدند، موافقت کردم» (Naeini, 1979: 79-81). امام خمینی نیز بر اساس نقش پر اهمیت مردم و نیز مصلحت جامعه، اعتبار رأی اکثریت را می‌پذیرفت و اعتقاد داشت که رأی اکثریت در امور اجتماعی از نظر شریعت دارای اعتبار

است، زیرا درک اکثریت از مصلحت اجتماعی به واقع نزدیک‌تر است بر این اساس امام معتقد بود: آرای عمومی نمی‌شود خطاب کند. یک وقت یکی می‌خواهد یکی کاری بکند اشتباه می‌کند، یک وقت یک مملکت سی میلیونی نمی‌شود اشتباه بکند ... ما می‌گوییم که باید رئیس یک مملکتی را خود ما، خود جمعیت، خود ملت تعیین کند. قهراً وقتی که یک ملتی می‌خواهد یک کسی را برای سرنوشت مملکت خودش تعیین کند، این یک آدم صحیح را تعیین می‌کند یک آدم فاسد؛ قهراً اشتباه در سی میلیون جمعیت نخواهد شد (Imam Khomeini, 2006: 322-323).

ایشان در بیان دیگر می‌فرماید: اکثریت هر چه گفتن آرای ایشان معتبر است ولو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولی آن‌ها نیستید که بگویید که این به ضرر شماست ما نمی‌خواهیم بکنیم ... آن مسیری که ملت ما دارد، روی آن مسیر را بروید ... ملت رأی داد؛ رأی که داد به متبع است (Imam Khomeini, 2006: 304). باز می‌توان بر اساس رهیافت‌های هر یک از این دو فقیه اندیشمند، علت اعتبار رأی اکثریت را در نظر آنها جست. به نظر می‌رسد که اعتبار رأی اکثریت در نزد علامه نائینی بر پایه‌ی رهیافت سلبی ایشان به واسطه‌ی کنترل و مهار قدرت و استبداد شاه و حکومت است و اینکه این اعتبار برای اکثر مردم و یا نمایندگان آنان علاوه بر کنترل خودرأیی و خودسری‌های حکومت، به تقویت مجلس شورای ملی در برابر آن می‌انجامد. در مقابل امام خمینی، بر اساس رهیافت ایجابی خویش، از مجرای اعتبار و مشروعیت دادن به رأی اکثریت در پی کسب مصلحت آحاد جامعه می‌باشد و باز بر اساس همین مؤلفه - یعنی مصلحت جامعه تنها «ولی مردم» می‌تواند در مقابل نظر اکثریت، نظر اصلاحی و خود را مطرح کند. این اعتبار اکثریت در کنار ساز و کارهایی که برای حفظ منافع و مصالح اقلیت در آرای امام خمینی و نیز قانون اساسی آمده، مانع از استبداد اکثریت خواهد شد. اما به نظر می‌رسد نائینی کمتر به این نوع از استبداد جمعی عنایت داشته است و به نوعی از دست استبداد شاهی به استبداد جمعی پناه برده است. همین امر باعث می‌گردد در این باب نیز آرای امام از وسعت و تکامل بیشتری برخوردار داد گردد.

نقش و جایگاه مردم

شناخت سهی نقش و جایگاه مردم در حاکمیت از اموری است که در سرنوشت سیاسی جامع نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. صاحب‌نظران متعددی به این مقوله پرداخته و هر یک بر اساس آرای خویش، به اصالت آن جایگاه یا عدم اصالت آن رای داده‌اند. از نهضت

مشروطیت به بعد در ایران، مردم خواهان نقش بیشتری در حکومت و جامعه بودند (Jamalzadeh, 2004: 34). در این فاصله‌ی زمانی، علمای شیعه به مثابه یکی از تأثیرگذارترین و پرنفوذترین اقشار جامعه‌ی ایران در توجیه نظری و بسط این نقش در جامعه تلاش بسیاری کردند. امام خمینی و علامه نائینی به‌عنوان برجسته‌ترین علمای شیعه در این عرصه، برای مردم و حقوق آن‌ها اهمیت ویژه‌ای قائل شدند و این به واسطه‌ی تفسیر مردم‌گرایانه آن‌ها از دین بوده است. نائینی در نسبت بین حاکم و مردم، حوزه‌ی مردم را وسعت می‌بخشد و با عنایت به نظریه ولایت فقها نهایت کوشش را برای اعتبار بخشیدن به جایگاه مردم و رأی آن‌ها می‌نماید. اما در مقابل، امام خمینی بر پایه‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه خویش در پی برقراری تعادل بین مردم و حاکم است. علامه نائینی را باید نظریه‌پرداز دینی حقوق مردم در حکومت دانست که سعی کرد حضور عملی مردم در سیاست را از منظر اسلامی نظام‌مند کند و آن‌ها را از مملوک و عبد پادشاه بودن خارج کند تا برای قدرت سرکش دولت مهاری باشند. بدین جهت مهم‌ترین تلاش نائینی، سازگار کردن تکلیف الهی و حق مردمی است (Shariatmadar Jazayeri, 2000: 103).

علامه نائینی مشارکت مردم در عرصه‌ی عمومی را با توجیه نظری نظام مشروطه و نهادهای مرتبط با آن مانند مجلس که نمایندگان مردم در آن حضور داشتند عنوان ابرازی برای محدود کردن قدرت سرکش پادشاهی بکار گرفت. نائینی مشارکت عملی گسترش یافته مردم در نهضت مشروطیت را در مقابل حکومت استبدادی تبدیل به یک حق کرد و با استدلال‌های قوی دینی از لحاظ نظری از آن دفاع کرد و مردم را شریک پادشاه در قدرت سیاسی دانست: آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت به همه‌ی آنها متساوی و یکسان و متصدیان امور همگی امین نوعاند نه مالک و مخدوم و مانند سایر اعضا و اجزا در قیام به وظیفه‌ی امانت‌داری خود مسئول ملت و به اندک تجاوز مأخوذ خواهند بود (Naeini, 1979: 11-12). ایشان مشارکت مردم در حکومت را از باب حق آنها می‌داند (Ibid: 13). از نظر وی وقتی مشارکت مردم در حکومت از جمله حقوق آنها باشد، بنابراین باید آنقدر آزاد باشند که بتوانند دولت را در دولت را مورد سؤال یا اعتراض قرار دهند (Ibid: 12) و برای این نوع مشارکت و حق اعتراض مردم شواهدی از تاریخ اسلام به‌عنوان نمونه ذکر می‌کند (Ibid: 11-12). گذشته از این، نائینی با ارائه سه دلیل عقلی و نقلی به استناد به آیات و روایات بر این حق مردم در حکومت صحه می‌گذارد:

۱. لزوم مشورتی بودن حکومت اسلامی که با استفاده از آیات و روایات به اثبات آن می‌پردازد.

۲. مردم به دلیل مالیاتی که برای حفظ مصالح نوعیه به حکومت می‌پردازند حق مشارکت در حکومت دارند.

۳. از جهت وجوب نهی از منکر که در اسلام از مسلمات است و برای جلوگیری از تجاوزات سلطان به حقوق ملت، مردم حق مشارکت در حکومت را دارند (Naeini, 1979:78-79).

این نقش و جایگاه برای مردم در نزد امام خمینی نیز به صورتی پر اهمیت اما به نوعی متفاوت‌تر از علامه نائینی مطرح است. حضرت امام گر چه بر روی کلمه‌ی جمهوری عنایت خاصی داشته‌اند و تصریح می‌کنند: شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است (Imam Khomeini, 2006: 304)؛ اما معلوم است که شکل حکومت منهای محتوای مردمی آن، ارزش چندانی ندارد. لذا می‌فرماید: شکل حقوقی رژیم نیست که اهمیت دارد، بلکه محتوای آن مهم است. طبیعتاً می‌توان یک جمهوری اسلامی را در نظر گرفت (Ibid: 3).

اهمیت دادن به مردم به مثابه یکی از عناصر محتوایی یک نظام سیاسی را می‌توان در این نکته مشاهده کرد که در مجموع بیانات ایشان ۱۵۲۳ لفظ ملت و ۱۲۱۲ مورد لفظ مردم تکرار شده است که با توجه به کاربرد غالباً مترادف آن‌ها توسط امام، در مجموع ۲۷۳۵ بار این دو لفظ تکرار شده‌اند (Qaderi, 1999: 311). در جهان بینی امام خمینی همان‌گونه که دین از سیاست جدا نیست حکومت هم از مردم جدا نیست. همه‌ی حکومت از مردم است و مردم پشتیبان و یاور حکومت هستند، چون آن را از خود می‌دانند. او می‌فرماید: همه‌ی ملت از دولت‌اند و دولت هم از ملت است. دولت و هر چه متعلق به دولت است خدمتگزار ملت است و ملت هم پشتیبان دولت، و تا این هماهنگی میان همه قشرها هست، آسیب نخواهد دید این جمهوری اسلامی (Imam Khomeini, 2006:388).

از دیدگاه امام، همین یگانگی قدرت، یا وحدت دولت و ملت است که باعث قطع سلطه‌ی قدرت‌های استعمارگر و مانع سلطه آنها بر امکانات و ثروت‌های کشور می‌شود (Ibid: 389). همان‌طور چه پیش‌تر ذکر شد، یکی از ویژگی‌های حکومت مطلوب در نظرگاه امام راحل مردمی بودن آن است، که به معنای این است چه حکومت و لحاظ شکل‌گیری و ایجاد بر آرا و نظر و خواست مردم مبتنا یافته باشد و لذا دارای مشروعیت و مقبولیت مردمی باشد. علاوه بر این، امام همواره بر پیوند رهبری در این حکومت با مردم

که پیوند عمیق، باطنی و اعتقادی است، تأکید داشتند. به گونه‌ای که امام رابطه خود را با مردم رابطه برادرانه می‌داند: من با مردم ایران برادر هستم (*Imam Khomeini, 2006: 354*). امام بر مبنای چنین جهان‌بینی و بصیرتی تمامی ساحت‌های دیگر سیاسی را با اتکا به رأی و نظر مردم تعریف و مشخص می‌کنند (*Ansari, 2006: 18*). امام خمینی نسبت به علامه نایینی در زمینه‌ی مشارکت مردم در حکومت یک گام جلوتر برمی‌دارد. وی نه تنها بر حق مردم در حکومت صحنه می‌گذارد و بر آن تأکید می‌ورزد که آن را از باب تکلیف و وظیفه‌ی شرعی نگاه می‌کند. او این تکلیف را محدود به انتخاب و یا قشر خاصی از جامعه نمی‌داند بلکه در همه‌ی شئون سیاسی و افراد می‌داند: حرف ما این است که نه روحانی تنها، همه‌ی قشرها باید در سیاست دخالت بکنند. سیاست یک ارثی نیست که مال دولت باشد، یا مال مجلس باشد یا مال افراد خاصی باشد (*Imam khomeini, 2006: 15*). چنین نگرشی به نقش اصالت مردم مسلماً من نمی‌تواند ناشی از نوعی سیاست روزمره باشد بلکه ریشه در عمق جهان‌بینی ایشان دارد که در فراسوی نگاه سنتی به نقش مردم قرار می‌گیرد. امام خمینی با ایجاد نظام اسلامی تحولی در مشارکت سیاسی مردم ایجاد کرد، به طوری که مشارکت آنها مانند اثر علامه نائینی تابعی نیست بلکه آگاهانه و با شعور سیاسی وارد عرصه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی شده‌اند و برای مشارکت آنها نیز نهادهای سیاسی لازم ایجاد شده است. اصل ششم قانون اساسی ج. ۱۰۱ به آنها پرداخته است (*Tajani, 2000: 24-25*). در نقطه مقابل می‌توان به علامه نائینی اشکال گرفت که وی علیرغم آن که برای مردم در حکومت نقش و جایگاهی قائل است اما سخنی از ابزارهای نیل به این هدف به میان نمی‌آورد. انجمن‌ها، احزاب، مطبوعات و ... در این نظریه جایگاهی ندارند و تنها نقطه تمرکز و تأکید آن بر روی مجلس می‌باشد. این در حالی است که بدون وجود نهادهای تسهیل‌کننده‌ی مشارکت مردم، نمی‌توان به آن جلوه روشنی بخشید رهیافت علامه در این زمینه بیشتر سلبی است تا ایجابی. اما در سوی دیگر، امام خمینی همواره ابزارها و راه‌های انتقال نظرات و خواسته‌های مردمی تأکید می‌کرد و مشارکت مردم در همه‌ی امور را لازم و ضروری می‌دانست (*Imam Khomeini, 2006: 55-56*). بر این اساس را کارها را تبیین می‌نمود. در جهت این امر، امام بر آزادی احزاب در صورت به خطر نیانداختن مصالح مردم و نیز بر آزادی مطبوعات به مصابه وصله انعکاس‌دهنده‌ی ملت تأکید می‌کرد (*Ibid: 327*). همچنین در مورد انتخابات و مبحث آرای مردم شرکت در انتخابات را به عنوان وظیفه شرعی و عقلی و یک تکلیف عمومی در نظر می‌گرفت (*Ibid: 15-16*)؛ و در این باره می‌فرمود: حکومت اسلامی ما متکی به آرای عمومی خواهد بود

(Ibid: 249). از این رو می‌توان گفت اندیشه و عمل امام خمینی در باب نقش و مشارکت مردم در حکومت، و مراتب شکل کامل یافته‌تر اندیشه و عمل سلف او علامه نائینی است که در یک نگاه تاریخی معنادار می‌شود.

ضرورت حکومت

از آغاز دوران غیبت کبری، در جهان اسلام، اندیشمندان به ویژه فقیهان در ارائه‌ی روشی شریعت‌پسند برای سامان دادن به امور جامعه کوشش‌ها کرده‌اند. اما برخی چون علامه نائینی و حضرت امام خمینی در این میان در جایگاه والاتری قرار می‌گیرند و علت این صدرنشینی را بایستی در زاویه‌ی دید آنها به این مسئله دیرپا دانست. علامه نائینی برای اثبات وجوب حمایت از نظام مشروطیت، ابتدا یک دسته مباحث عقلی را مبنای نظری دیدگاه سیاسی دینی خویش قرار می‌دهد و در حقیقت چنین خاصی که برای طرح این مباحث بر می‌گزیند به او کمک می‌کنند تا به دفاع از مشروطیت بپردازد. ایشان ابتدا ضرورت حکومت برای بشر را تبیین کرده، معتقد است نظم جوامع و زندگی بشر بدون یک حکومت و سیاست امکان ندارد، و قوام یک جامعه‌ی سیاسی به وجود حکومت منوط است، در غیر این صورت جامعه دچار هرج و مرج و بی‌نظمی می‌شود. لذا اصل حاکمیت سیاسی برای انتظام امور عمومی، لازم و ضروری است: بدانچه این معنی نزد جمیع ام مسلم و تمام عقلای عالم و تعیش نوع بشر متوقف به سلطنت و سیاستی است، خواه قائم به شخص واحد باشد یا به هیأت جمعیه و چه آن که تصدی بر حق باشد یا اغتصاب (Naeini, 1979: 6).

با توجه به شرحی که در کتاب آمده است معلوم می‌شود منظور از سلطنت حکومت است (Qaderi, 2004: 237)؛ و بیان واژه‌ی سلطنت به منظور ارائه‌ی مصداق به جای کلیت قضیه می‌باشد. نائینی سپس ضرورت هم نو بودن حاکم با رعیت خویش را مطرح می‌کند و معتقد است حکومت هر قومی باید بدست آن قوم باشد، چرا که اگر بیگانه بر یک قوم حکومت کند، نسبت به شرف و استقلال و امتیازات دینی‌شان تعهدی احساس نمی‌کند، از این رو به بهانه‌های متعددی فرهنگ و هویت ملی و دین و مذهب، آن قوم را زیر پا می‌نهد: بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم آنچه راجع به امتیازات دینیه باشد یا وطنیه منوط به قیام امارت شان است به نوع خودشان؛ والا جهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف و استقلال وطن و قومیت‌شان به کلی نیست و نابود خواهد بود (Naeini, 1979: 6). چنان که آشکار است علامه نائینی حفظ

نظم در جامعه و صیانت از شرف و هویت ملی ملت‌ها را دو اصل بدیهی و ثابت اقلیمی داند بر این اساس ضرورت تکوین حکومت را به اثبات می‌رساند.

امام خمینی نیز به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکرین متأخر اسلامی، در سال ۱۳۴۸ در خلال درس‌های خارج خود به اندیشه ورزی در باب حکومت اسلامی پرداخت. به نظر امام خمینی برای اجرای احکام اسلامی به حکومت نیاز است و اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره و مبارزه در راه آن جزئی از اعتقاد به ولایت به شمار می‌آید. بنابراین نه تنها اسلام دین سیاسی است و برای حکومت، قانون و برنامه دارد، بلکه مبارزه برای تشکیل حکومت اسلامی نیز واجب بوده و وظیفه دینی مسلمانان است (Imam Khomeini, 2002: 21). از نظرگاه امام جامعیت قوانین و احکام اسلامی، سنت پیامبر (ص) و امام علی (ع)، لزوم نجات مردم مظلوم و محروم و بلاخره احادیث و روایات، ضرورت برقراری حکومت اسلامی را ایجاد می‌کند (Ibid: 19-23). بنابر آموزه‌های فوق، امام خمینی در مباحث خود در مورد ضرورت حکومت برای جامعه‌ی بشری، به دو دست از دلایل استناد می‌کند:

الف) دلایل عقلی - عرفی؛ ب) دلایل شرعی - نقلی در حوزه‌ی دلایل عقلی و عرفی می‌توان از مواردی چون اجرای قانون در جامعه، حفظ نظم جامعه و جلوگیری از ناامنی و هرج و مرج، نفی ظلم و ستم و دفاع از مظلومان، لزوم قیام و انقلاب، ضرورت وحدت و اتحاد جامعه، تعلیم و تربیت افراد جامعه و رشد استعدادهای آنان و شکوفاسازی آنها نام برد. در حوزه‌ی دلایل شرعی و نقلی منظور دلایلی است که با تکیه و استناد به قرآن، اسلام و تاریخ آن مورد توجه قرار گرفتند که مهم‌ترین این موارد عبارتند از:

۱. ضرورت استمرار اجرایی احکام بیان شده توسط پیامبر اکرم (ص) که ابدی و برای جامعه‌ی امری الزامی است.

۲. سنت و سیره‌ی رسول اکرم (ص) و حضرت علی: از نظر امام خمینی مبادرت به ایجاد حکومت از سوی پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) خود دلیلی کاملی بر ضرورت تشکیل حکومت است.

۳. ماهیت و کیفیت قوانین و احکام اسلام: برخی از احکام اسلامی به گونه‌ای تبیین و تشریح شده‌اند که اولاً، تحقق آنها جز از طریق ایجاد یک نظام سیاسی و اداری کامل شدنی نیست و ثانیاً، خود برای تکوین حکومت و اداره‌ی سیاسی جامعه وضع شده‌اند.

۴. امام خمینی در کنار دلایل فوق از روایت‌های چون، روایت موثق و مستند فضل بن شاذان نیشابوری از امام رضا(ع)، خطبه حضرت زهرا (س) و حدیث حضرت علی(ع)؛ نیز در ضرورت ایجاد حکومت سخن می‌گوید (Jamshidi, 2004:476).

به‌طور کلی، امام خمینی ادله برای ضرورت تشکیل حکومت اسلامی اقامه کرده است. نیز، اهمیت نهاد حکومت در اندیشه‌ی امام از جایگاه والایی برخوردار است؛ به‌طوری که اسلام در نظر ایشان جزء حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که یکی از شئون حکومت است. همان‌طور که آشکار است به نظر امام خمینی حکومت فی‌نفسه ارزش ندارد بلکه در واقع وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم است (Imam Khomeini, 2002: 27). به نوعی امام خمینی به حکومت به‌عنوان یک ابزار در جهت تحقق اهداف عالی‌ه اسلام و مسلمانان می‌نگرد. همان‌طور که ذکر شد، امام خمینی علاوه بر دلایل عقلی و عرفی، به دلایل دیگری از شرع نیز اشاره دارد و برای اثبات ضرورت تشکیل حکومت استناد می‌کند که استدلال‌آوری بر اساس رهیافت ایجابی ایشان صورت عملی به خود می‌گیرد و به وضوح آشکار است که نسبت به نائینی در جهت اثبات خویش به صورت کامل‌تری عمل کرده است.

انواع حکومت

علامه نائینی به دنبال تبیین ضرورت تشکیل حکومت و وظایف حکومت، با الهام از واقعیت‌های خارجی، طبقه‌بندی خاصی از حکومت‌ها دارد. در ابتدا به‌طور کلی وی کلیه‌ی حکومت‌های دوره‌ی غیبت را جائز می‌داند و معتقد است در دوره‌ی غیبت حکومت‌ها، علی‌رغم تنوع در یک تحلیل نهایی، به دو نوع مطلقه‌ی استبدادی و مقیده محدود عادلانه (مشروطه) تقسیم می‌شوند. در حکومت نوع اول که آن را تملک‌یه، استبدادیه، و اعتسافیه و تحکیمیه نیز می‌خواند (Naeini, 1979: 9). خصیصه‌ی ویژه‌ی حکومت آن است که حاکم مانند آحاد مالکان نسبت به اموال شخصی‌ه خود، با مملکت و اهلیش معامله می‌فرماید. مملکت را به مافیها مال خود انگارد و اهلیش را مانند عبید و اماء بلکه اغنام و احشام برای مراد و درک شهوات‌اش مسخر و مخلوق پندارد (Naeini, 1979: 8). در یک کلام حکومت را حق خود و کشور تحت کنترل خود را ملک طلق خویش انگارد. از سوی دیگر، علامه نائینی با پذیرش مبنای اندیشه‌ی سیاسی شیعه مبتنی بر مشروعیت حق حکومت برای معصوم و در غیاب وی برای نائبان معصوم، چنین استدلال می‌کند که حاکم مستبد با تصرف در امر حکومت و سلب آزادی و نقص عدالت، در واقع سه زوال مرتکب شده است:

۱. ظلم به ساحت اقدس احدی بدلیل اغتصاب رداى الهی؛

۲. ظلم و غصب مقام امامت؛

۳. ظلم به مردمان و رعیت زیردست خویش و غصب حقوق آنان (*Naeini* ,

1979:47).

در حکومت نوع دوم که آن را حکومت مشروطه یا رژیم ولایتیه می‌نامند. حکومت عبارت است: از ولایت بر اقامه‌ی راجعه به نظم و حفظ مملکت و مالکیت و امانتی است نوعیه و باید امکانات کشور را نه برای خواسته‌های خود، بلکه برای مردم به کار گیرد. از این رو حق سلطه پادشاه به میزان حق سرپرستی برای حفظ نظم و مملکت است، حال اصل حکومت چه به حق باشد یا به غصب (*Ibid:8*). به زعم نایینی این دولت به اعتبار عملکرد مشکلی ندارد اما به اعتبار منشا مشروعیت بی‌عیب نیست و آن را به کنیز سیاهی تشبیه می‌کند که در قیاس با نظام استبدادی دسته‌های خون‌آلود را شسته و آلودگی‌های آن را زدوده‌اند، اما سیاهی رنگ اش همچنان باقی است؛ زیرا که غصبیت اصل تصدی با مشروطیت سلطنت زایل نمی‌شود (*Ibid:48*). ولی به دلیل اینکه عملکرد این نوع حکومت عادلانه است و نسبت به مردم ظلمی صورت نمی‌گیرد، پس پذیرفتنی است. برخی معتقدند که از این مقطع به بعد در نظریه‌های جدید شیعه دموکراسی مطلوبیت پیدا می‌کند (*Lake Zae, 2004: 73*).

در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی که اصل لزوم تأسیس حکومت جهت اجرای حدود و احکام الهی از ارکام مهم اندیشه‌ی سیاسی ایشان محسوب می‌شود، شکل و محتوای حکومت از اهمیت بسزایی، و البته نسبت به محتوای حکومت، برخوردار است. امام خمینی در اشکال فردی، حکومت حکومت‌های سلطنتی و ولایت عهدی را مطرود می‌داند، زیرا رژیم سلطنتی و ولایت عهدی مبتنی بر وراثت و سلطه‌ی کامل است. لذا با خواست اکثر مردم تعارض دارد، به‌علاوه به استبداد و فساد می‌انجامد، و بنیان آن را معمولاً زور و غلبه تشکیل می‌دهد (*Jamshidi, 2005: 481*). امام خمینی در این زمینه می‌فرماید سلطنت و ولایت‌عهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سید الشهدا (ع) برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد اسلام سلطنت و ولایت عهدی ندارد (*Imam Khomeini, 2005: 14*). از طرفی، حکومت‌ها چه در شکل فردی، گروهی یا جمعیتی اکثریت در شرایط و مقتضیات خاص و با توجه به ماهیت و محتوای که بر آن مبتنی هستند، می‌تواند مقبول و مطلوب امام خمینی واقع شود. به‌عنوان مثال در شکل فردی می‌توان از حکومت شخص معصوم نام برد که به نوعی مطلوب‌ترین نوع حکومت از

دیدگاه امام است یا حکومت‌های فقها و دانشمندان البته با شرایطی که امام برای آنها ذکر می‌کند. این امر نشان‌دهنده‌ی این نکته است که شکل و اشکال حکومت‌ها برای حضرت امام در اولویت‌های بعدی قرار دارد و آنچه برای ایشان در درجه‌ی اول مهم است محتوای حکومت است؛ زیرا شکل حکومت را تابع شرایط و مقتضیات و خواست مردم می‌داند. و طوری که امام خمینی در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی جمهوری اسلامی را مدل حکومتی خویش قرار داد (Imam Khomeini, 2006: 181)؛ که لفظ جمهوریت و کار رفته در آن بر مردمی بودن حکومت اشاره دارد که به پذیرش حق مردم در انتخاب نوع نظام سیاسی و حاکم آن اشاره داشته و قالب و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد. در طرف دیگر امام اسلامیت را به‌عنوان رکن دیگری از جمهوری اسلامی معرفی کرد (-Ibid: 42). اسلام محتوا و ماهیت اصلی این نظام را تشکیل می‌دهد و ضابطه‌ها و کام اسلامی مبنای اصلی سیاست‌ها و قوانین آن به شمار می‌آید، و از این‌رو جمهوری اسلامی همواره مقید به دین و محدود به چارچوب‌های شریعت آن است و نمی‌تواند برخلاف مقررات اسلامی عمل کند. از نحوه‌ی استدلال این دو متفکر می‌توان تحصیل رهیافت هر یک از آنها را در اندیشه‌ورزشان نشان داد. علامه نائینی بر اساس سلب و طرد استبداد حکومت‌ها را به استبدادی و مشروطه (غیر استبدادی) تقسیم می‌نماید و تمام هم و غم خویش را در این زمینه بر کنترل و مهار قدرت دولتی مصروف می‌دارد. اما در نقطه‌ی مقابل، امام خمینی با ابتنا بر رهیافت ایجابی خویش، از رهگذر عنایت ویژه به محتوای یک حکومت تا شکل آن، در صدد آن است که به لحاظ محتوایی و شالوده‌ای آن را هم ایجاد و هم عملی نماید. به همین دلیل است که محتوای یک نظام سیاسی برای ایشان مهم‌تر از شکل آن می‌باشد.

حکومت آرمانی

در بحث حکومت آرمانی و مطلوب از دیدگاه امام خمینی و علامه نائینی می‌توان تقسیم‌بندی دوگانه‌ای را ارائه داد. در واقع هر دو فقیه اندیشمند، به نوعی حکومت مطلوب را در نظرگاه خویش داشته‌اند: الف) حکومت مطلوب ناممکن (زمان غیبت)؛ ب) حکومت مطلوب ممکن. در توضیح نسبت این دو نوع حکومت باید گفت که حکومت مطلوب ناممکن، بنا بر آموزه‌های شیعی، به‌طور مقطعی و موقت در زمان نامعلومی امکان تحقق دارد و با ظهور حضرت امام زمان (عج) متحقق می‌شود اما حکومت مطلوب ممکن، حکومتی که در زمانی و مکانی امکان تحقق دارد. خصیصه‌ی ویژه این حکومت آن است که

مؤلفه‌های محتوایی و شکلی آن به نوعی اقتباس شده از نوع اول (یعنی حکومت مطلوب ناممکن) است. ولی در بحث مشروعیت حکومت و حاکم، نسبت با حکومت نوبت اول در مرتبه‌ی بعدی قرار دارد.

در اندیشه سیاسی علامه نائینی، حکومت دینی، حکومت آرمانی و مطلوب است. به طوری که حکومت دینی که در رأس آن شخص معصوم علیه‌السلام قرار گرفته باشد، مطلوب‌ترین و به‌عبارتی آرمانی‌ترین حکومت در نزد وی است. زیرا آن همه چیز در بهترین حالت خویش قرار گرفته است و معصومی که در رأس آن جایی دارد به دلیل دارا بودن مقام عصمت از هر گونه تمایلات حیوانی که انسان را از ادای وظایفش باز دارد، منزّه است. به‌علاوه، وی از علم لدنی و بی‌انتهایی برخوردار است که او را از خطاهای ناشی از جهل مصون می‌دارد. لذا در این حکومت هرگز احتمال استبداد و خودکامگی را ندارد و این بهترین حافظ حکومت دینی (ولایتیه) به حساب می‌آید (Naeini, 1979:12). به زعم نائینی، یک عنصر مهم دیگر در جدا کردن حکومت دینی از حکومت غیر دینی وجود دارد و آن (ولایتیه) بودن حکومت است. نائینی درباره‌ی حکومت ولایتی گفته است: اساس ولایتیه بودن اگرچه متصدی معتصب غاصب باشد هم بر آزادی از اسارت و رقیت مبتنی است (Ibid:64)؛ لذا حکومت مطلوب ممکن نائینی همان حکومت مشروطه ولایتیه است، که در آن آزادی، مساوات، مفید و محدود بودن حکومت، و حاکم نقش والای مردم و ... وجود دارد. از آنجا که دغدغه‌ی نائینی کنترل قدرت حکومت و سوق دادن آن به سمت عدالت است، در شرایط عدم دسترسی به امام معصوم، او حکومت مطلوب خویش را به وسیله‌ی عنصری دیگر در برابر حکومت تقویت می‌کند و مطلوبیتش را افزایش می‌دهد. این عنصر مجلس شورای ملی است که به‌عنوان قوه‌ی مسدده و نظاره‌جانشین اصل عصمت به قدر مقدور در حفاظت از تبدیل سلطنت به استبداد و از دست رفتن این دو اصل مبارکه آزادی و مساوات می‌شود (Naeini, 1979:13-17).

در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی، نیز به واسطه‌ی اقدام ایشان در جهت تأسیس حکومت، مسئله‌ی مطلوبیت حکومت از اهمیت فراوانی برخوردار است. از دیدگاه آن ایشان مسئله‌ی اصلی در مورد مطلوبیت یک حکومت، ماهیت و محتوای آن است و شکل حکومت تابع مقتضیات زمانی و مکانی است (Jamshidi, 2000: 98). به‌طور کلی، حکومت مطلوب از دیدگاه امام، حکومتی است که محتوا و ماهیت آن را عدالت، مردمی بودن و اسلامی بودن تشکیل دهد (Ibid: 91). این ویژگی‌ها از دیدگاه امام خمینی در بهترین وجه و شکل خویش در حکومت فرد معصوم تجلی یافته است. امام خمینی همواره به پیروی از

رویه‌ی حکومت مطلوب فرد معصوم علیه‌السلام اذعان داشت: حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه‌ی پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) الهام خواهد گرفت (Imam Khomeini, 2006: 334). به دلیل عدم دسترسی به امام معصوم علیه‌السلام بایستی در جهت نزدیکی به آن حکومت آرمانی، ویژگی‌های آن در حکومت مطلوب، ممکن لحاظ گردد. بنابراین می‌توان خصایصی را که امام برای این حکومت برمی‌شمرد در دو دسته شاخص‌های اولیه و ثانویه جا داد: دسته‌ی اول را می‌توان عناصر و بنیان‌های اساسی یک حکومت مطلوب یا شرط لازم آن تلقی کرد که عبارتند: از عدالت، اسلامی بودن یا ابتدائی بر ضوابط و قوانین اسلام (مردمی بودن (Ibid:330)؛ و ابتدایی بر آرای عمومی. دسته دیگر شاخص‌ها در نسبت با دسته‌ی اول دارای اهمیت ثانوی هستند و لذا شاید بتوان آنها را شرط چمال حکومت دانست. شاخص‌های نظیر: علم و آگاهی، اجتهادی بودن احکام و مقررات حکومتی (Ibid:178) تقوا و ورع، حسن تدبیر و مدیریت، انتقاد پذیری، خدمت‌گذاری (Ibid:468)، امانت داری، ثبات سیاسی و ...

شرایط حاکم اسلامی: ولایت فقیه

«ولایت» از ریشه‌ی «ولی» گرفته شده و معنای گوناگونی چون دوستی، سرپرستی، پیروی، تصرف و امارات آمده است. اما در اصطلاح فقه سیاسی، ولایت را تصدی و سرپرستی امر، معرفی کردند (Fawzi, 2005: 131). از میان کاربردهای متعدد ولایت در ابواب مختلف شیعه، ولایت حاکم تنها موردی است که تغییر سیاسی از آن امکان‌پذیر بوده است و تبار آن را در آثار کاشف الغطا و نراقی می‌توان جستجو کرد. مبنایی‌ترین و مهم‌ترین تفاوت دو متفکر مورد بحث، به تفسیر و ادله آنها نسبت به قلمرو ولایت مجتهدین برمی‌گردد (Feriahy, 2004). بحث ولایت فقها از دیدگاه نائینی متم زمان دو تا دو نکته است: نخست اینکه مباحث نائینی در ارتباط با ولایت فقیه موجز و محدود است و دوم اینکه ولایت فقیه در نظرگاه وی به معنای ولایت عامه فقیهان و به تعبیر دهه‌های اخیر ولایت مطلقه فقیه نیست، بلکه ولایت فقیه در حد امور حسبیه و از باب قدر متیقن می‌باشد. نائینی بنا به سنت شیعی معتقد به لایت فقیه در عصر غیبت است، اما آن را در حوزه‌ی امور حسبیه و از قاطعیت مذهب می‌دانند: از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه، این است که در عصر غیبت آنچه از ولایت نوعیه را که عدم رضای شرع مقدس به اهمال آن حتی در این زمینه‌ی هم معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم. حتی با عدم ثبوت نیابت عامل در جمیع

مناصب و چون عدم رضای شرع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضاع قطعیات است. لهذا وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (Naeini, 1979:46).

نایینی برای امام معصوم، «ولایت مطلقه» قائل است. وی در منیه‌الطالب که تقریر اولین دوره‌ی بحث فقهی اوست، ابتدا ولایت را به دو قسمت تقسیم می‌کند: ولایت غیر قابل تفویض ولایت قابل تفویض. در قسم دوم بخشی را مربوط به امور سیاسی و نظم بخشیدن به امور جامعه می‌دانند و بخشی را به افتاء و قضاوت؛ می‌توان این استنباط را از مباحث علامه علامی نایینی در باب ولایت فقیه دانست که وی امور حکومتی را به دو بعد سیاسی و دینی تقسیم می‌نمود. از بعد سیاسی ایشان فقط امر قضاوت را بر عهده‌ی فقها می‌داند و معتقد است که امور سیاسی دیگر بر عهده‌ی مردم می‌باشد. همچنین از بعد دینی نیز افتاء را در اختیار فقها می‌داند. نایینی امور سیاسی را به دو بخش امور ولایتیه، که مهم‌ترین امور آن مسئله‌ی قضاوت و نظارت بر قانونگذاری در مجلس می‌باشد، امور غیر ولایتیه، که منظور مسائل نظامی، اقتصادی و غیره است، تقسیم می‌نماید. به زعم ایشان اگر در مسئله‌ی ای تردید داشتیم که جزء امور ولایتیه است یا غیر ولایتیه، باید آن را به مردم واگذار نمود و اختیار آن را با آنان داد. نایینی در تفسیر خود از شریعت و سیاست، به «ولایت سیاسی فقها» نمی‌رسد و با برآوردی که از امکانات حوزه و نهاد علمای دین و وضع فقه و اجتهاد دارد به «ولایت فقیه» محدود، در چارچوب مشروطیت قناعت می‌ورزد و صرفاً به تحدید حکومت اکتفا می‌کند. به نظر می‌رسد علامه نایینی به‌عنوان یک فقیه عملگرا و مصلحت‌اندیش. در برابر تحولات جدید. تسامح و سازگاری نشان داده و بر آن است که مجتهدان در قالب یک سیستم دموکراتیک و عرفی و در کنار دیگر متخصصین و اهل فن، به مشارکت محدود در حفظ ممالک اسلامی و نظم عمومی بپردازند. ایشان از سوی دیگر مشروعیت حکومت مشروطه را از آن همین فقیهان نیز می‌داند. در نظر گاه امام خمینی «ولایت فقیه» وضعیت بالعکس نسبت به علامه نایینی دارد. اما ولایت فقیه را رکن اصلی نظام شیعه در دوره‌ی غیبت می‌داند. ولایت بر اساس برداشت ایشان: از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد؛ مانند جعل (قراردادن و تعیین) قیم برای صغار. قیم ملت یا قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد (Imam Khomeini, 2002:51). تلقی ولایت به‌عنوان قیوموت و هم سن دانستن آن با سرپرستی افراد نابالغ متناسب با معنای نسبی آن در دستگاه واژگان فقهی شیعه، یعنی تصدی، تصرف و قیام به شئون و غیر است (Kadivar, 1999: 45).

امام در رساله‌ی ولایت فقیه یا حکومت اسلامی تأکید می‌کند: ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیق می‌شود، و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هرکس از عقاید و احکام اسلامی را حتی از مانند دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت (9: *Imam Khomeini, 2002*). به زعم امام خمینی، فقیه در حوزه‌ی عمومی جامعه، کاملاً مبسوط الید است. از این‌رو قدرت سیاسی لازم را جهت استقرار و اداره‌ی «حکومت» دارا است و مشروعیت تمام امور به او برمی‌گردد. حضرت امام همزمان با طرح و تصویب ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۸) اشاره می‌کند که: «ولایت فقی، ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود ... نظارت کند بر همه‌ی دستگاه‌ها» (311: *Imam Khomeini, 2006*). بنابراین از دیدگاه امام، ولایت سیاسی فقها تنها در چارچوب امور حسبیه خلاص نمی‌شود، بلکه اختیارات حکومت ولی فقیه بر جمیع احکام الهی تقدم دارد. از دیدگاه امام، حکومت یکی از احکام اولیه که بر تمام احکام دیگر حکومت تقدم رتبی دارد (457: *Ibid*)؛ بنابراین فقیه «ناطق شریعت» است و حکمش به لحاظ رتبی، فراتر از احکام اولیه و ثانویه می‌باشد، ولی این در مواردی نیز قید می‌خورد، از جمله: (۱) حرکت در چارچوب اهداف شریعت؛ (۲) رعایت مصلحت جامعه‌ی اسلامی؛ (۳) تصرف در حوزه‌ی عمومی مشخصی (*Mogheimi, 2001: 88*). همان‌طور که گذشت، هر دو متفکر باعنایت به پیشینه‌های علمی خود از قرآن و سنت، مبنای اصولی - فقهی، آگاهی از مقتضیات زمانی و مکانی و نیز سیره‌ی معصومین در زمینه‌ی رابطه‌ی شریعت و سیاست تفسیر خاصی ارائه نمودند. در تفسیر نائینی بر اساس رهیافت سلبی‌اش، ولایت فقیهان از حد افتاء و قضاوت تجاوز نمی‌کند. در حالی که در تفسیر امام بر اثر رهیافت ایجابی‌اش، ولایت فقها توسعه‌ی قابل ملاحظه‌ای می‌یابد و امکان تأسیس نظام مستقل حکومت اسلامی فراهم می‌شود نظریه‌ی ولایت فقیه در آثار برخی از فقهای دیگر نیز وجود دارد ولی هنر امام خمینی آن است که این نظریه را از شکل فقیه خود خارج و به نظریه‌ی سیاسی تبدیل می‌کند و بر اساس آن نظام سیاسی جدیدی را پی می‌ریزد. نکته‌ی مهم این است که امام با واجب تلقی کردن تشکیل حکومت اسلامی، نظریه‌ی خویش را به طرز بنیادینی از فقهای چون نائینی و دیگران متمایز می‌سازد و به نوعی آن را در وجهی کامل‌تر ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

خیر عمومی به‌عنوان یکی از مباحث اجتماعی در ایران امری است که می‌تواند از منظرهای متفاوتی به آن نگریسته شود؛ از نگرش‌های ارسطویی گرفته تا برداشت آرنتی یا هابرماسی این مفهوم از قابلیت اتساع برخوردار می‌باشد. اما جای دادن کارگزاران حوزه‌ی عمومی و به‌ویژه نقش متفکران دینی در مقام کارگزاران موسس و تأثیرگذار حوزه‌ی عمومی، با مد نظر قرار دادن غایت یک جامعه‌ی خوب در قالب گزاره‌های تجویزی، اخلاقی و ایدئولوژیک که نقش مهمی را در تعریف خیرهای عمومی ایفا می‌نمایند واجد اهمیتی فراوان در آفرینش امر سیاسی است. چنین نقشی در برهه‌های گوناگون با فراز و فرود نقش‌پذیری این عالمان در حوزه‌ی سیاسی، میزان شجاعت و خلاقیت و نیز مسئولیت‌پذیری آنان در حوزه‌ی عمومی سیاسی امری بوده است که به درازای تاریخ سیاسی مدرن ایران محل مناقشه بوده است و از سوی دیگر نوع مواجهه‌ی این قشر با قدرت مفهوم‌پردازی و داوری‌های آنان را در باب مباحث و موضوعات اجتماعی - سیاسی دچار نوسان کرده است؛ تا جایی که با انسداد سیاسی، سرخوردگی‌های کلان در سطح جامعه و تغییر مسیر اطلاعات به جامعه، نقش و کارکردهای آنان نیز در مسئولیت‌پذیری، داوری و تعاریف مبتنی بر خیر عمومی دچار دگرگونی شده است. از سوی دیگر، این عالمان با قرائت جدید از دین و ارائه‌ی تفسیرهایی دیگر از پیوندهای دین و سیاست و دین و حکومت به باز اندیشی روابط دوگانه‌ها پرداخته و متأثر از این تفاسیر جدید مفاهیم مبتنی بر خیرهای عمومی و نیز امر سیاسی را در قالبی متمایز از آموزه‌های حکومتی تعریف کرده‌اند؛ تا جایی که تباین بین این دو دست از آموزه‌ها به گسست کامل اندیشه‌های این اندیشمندان و عالمان از قرائت رسمی از دین شده است. از این‌رو این پژوهش با مدنظر قرار دادن این موارد در صدد بازبینی اندیشه‌های این متفکران دینی، چگونگی تبیین دین و سیاست و دین و حکومت، نسبت اندیشه‌های این عالمان با امر سیاسی و سرانجام نقش و جایگاه آنان در تحول مفاهیم مرتبط با حوزه‌ی عمومی جامعه‌ی ایران پرداخته است؛ چنین امر مهمی شاید بتواند بخشی از افق‌های آتی سیاست در ایران را ترسیم و نیز بخشی از سیر تفکر دینی در ایران را ارزیابی نماید.

هدف پژوهش حاضر، مقایسه‌ی مفهوم خیر عمومی در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی (ره) و آیت‌الله نائینی است. در همین راستا آیت‌الله نائینی (ره) دارای دیدگاه خاصی در باب مشروعیت حکومت و نظام سیاسی مورد نظر خویش بود و حکومت مشروطه را با وجود آنکه هنوز شاه کاملاً از قدرت خلع نشده بود بر اساس آموزه‌های فقهی خویش کم‌اشکال‌تر

و پذیرفتنی تر از نظام استبدادی می‌دانست و از این جهت تصور می‌کرد که این نظام در عصر غیبت، هر چند نظام، نظام سیاسی کاملاً اسلامی نیست ولی اشکال کمتری نسبت به اشکالات متعدد حکومت‌ها در عصر غیبت به دلیل اینکه تنها حق امام معصوم را از میان سه حق خدا و امام معصوم و مردم، غصب می‌کند، دارد. در نتیجه در اندیشه سیاسی نائینی نظام آلترناتیو در مقابل اندیشه سیاسی سلطنت مطرح نشد اما اصلاح آن و تبدیل آن از نظام سلطنت استبدادی به سلطنت مشروطه اساس این اندیشه را شکل داد. در مورد نظریه‌ی سیاسی امام خمینی، توجه به این نکته ضروری است که وی با به وجود آمدن شرایط لازم (بعد از سال ۱۳۴۸ ه. ش.) پارادایم جدیدی را مطرح کرد و بر این اساس بنیان سلطنت را از اساس زد و نظام آلترناتیو حکومت را در عصر غیبت، ولایت فقیه عنوان کرد و بر این اساس در اندیشه‌ی سیاسی ایشان این نوع از حکومت به‌عنوان مطلوب‌ترین و بهترین حکومت در عصر غیبت مطرح را با گنجاندن اصل «غصب شدن حق امام معصوم» گردید زیرا این حکومت نسبت به سلطنت مشروطه ولایت فقیه در نظام پیشنهادی مورد نظر خویش مرتفع ساخت. در نتیجه دیدگاه ایشان در باب حکومت پادشاهی بر خلاف مرحوم نائینی کاملاً انقلابی بود، ثانیاً ولایت مطلقه فقیه را اصل اولیه اسلام و تالی اصل امامت در اصول دین دانسته و آن را، هم از جهت فقهی و هم از جهت کلامی مورد اثبات عقلی و نقلی قرار داد، ثالثاً در راستای پی‌ریزی ایده‌ی سیاسی ولایت فقیه، ایشان خود عهده‌دار این مسئولیت شدند و بر این اساس اندیشه ایشان توسط خود ایشان در حوزه‌ی سیاست عملی گشت و اندیشه با عمل کاملاً تطبیق یافت. نکته‌ی حائز اهمیت در مورد اندیشه‌ی سیاسی امام این می‌باشد که وی با تحلیل تاریخی از اندیشه‌ی سیاسی شیعه و سیر تحول آن ضمن استفاده از نظریات آخوند خراسانی و نائینی در مورد مردم‌سالاری دینی عنصر جدیدی تحت عنوان ولایت فقیه بر آن افزود. به نظر می‌رسد که اگر آراء آخوند خراسانی و میرزای نائینی نبود شاید شکل‌گیری نظام سیاسی ولایت فقیه توسط امام در مرحله‌ی عمل، حداقل به این سرعت انجام نمی‌شد. در نتیجه می‌توان گفت که اندیشه‌ی سیاسی نائینی شرط لازم در شکل‌گیری اندیشه‌ی سیاسی ایشان و شکل تکامل یافته‌ی آن در اندیشه‌ی سیاسی امام می‌باشد. در مقایسه میان اندیشه‌های سیاسی میرزای نائینی و امام خمینی شاهد اشتراکات و افتراقاتی در میان این دو دیدگاه بودیم. به نظر می‌رسد آنچه که در دیدگاه امام خمینی و نائینی به‌عنوان نقاط اختلاف مطرح می‌گردد از نظر امام همان کاستی‌های نظریه‌ی مشروطه‌ی سلطنتی تلقی می‌گردد. در نظریه‌ی امام خمینی بر خلاف نائینی شاهد از میان بردن کامل نهاد سلطنت به جای محدود کردن

اختیارات آن، مطرح شدن اسلامیت و جمهوریت به عنوان محتوای اسلامی حکومت پیشنهادی و واگذاری شکل حکومت به مردم بر خلاف مشروطه‌ی سلطنتی که هنوز بر آن نوعی شخص محوری (وجود شاه) حاکم بود می‌باشیم. همچنین در نظریه‌ی امام خمینی علاوه بر توجه بسیار زیاد نسبت به مشارکت سیاسی مردم به ابزارهای لازم مشارکت سیاسی اعم از احزاب، مطبوعات آزاد و ... نیز توجه گردیده است. نکته‌ی دیگر اینکه وجود ولی فقیه در رأس نظام سیاسی در نظریه‌ی امام خمینی عامل نظارت و مشروعیت‌بخشی به نهادهای مختلف حکومت می‌باشد که باید دارای علم به قانون (فقه) و عدالت باشد.

Reference:

Ansari, M. (2006). "Democracy in Imam Khomeini's Political Thought", *Journal of Matin Research*, 32-31.(Persian).

Fawzi Tuiser Kani, Y. (2005). "Imam Khomeini's Political Thought, Qom: Representation of the Supreme Leader in Universities", *Journal of Maaref Publishing of the Supreme Leader in Universities*. (Persian).

Feirahy, D. (2004). "The Political System and Government in Islam, Tehran", *Journal of Samat Publications*. (Persian).

Haghighat, S. (2010). "Qom, Baqer al-Uloom University", *Journal of Political Science*, 49. (Persian).

Imam Khomeini, S. R. (2000). "Sahifa Imam (Collection of Lectures and Statements of Imam Khomeini)", *Journal of Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini*", Second Edition, 22. (Persian).

Imam Khomeini, S. R. (2006). "Sahifa Imam, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (PBUH)", *Journal of Orouj Publishing*, Fourth Edition.

Imam Khomeini, S. R. (2002). "Velayat-e Faqih Islamic Government", *Journal of Tehran Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini*. (Persian).

Jamalzadeh, N. (2004). "The position of the people in the thought and political action of Shiite scholars from the tobacco movement to the Islamic Revolution", *Research Quarterly of Imam Sadegh (AS) University*, 22. (Persian).

Jamshidi, M. H. (2000). "Good government in the thought of Imam Khomeini (PBUH)", *Journal of Matin Research*, 9. (Persian).

Jamshidi, M. H. (2005). *Imam Khomeini's Political Thought, Tehran: Imam Khomeini Research Institute and the Islamic Revolution* ".(Persian).

Kadivar, M. (1999). "Provincial Government, Tehran", *Journal of Nashr-e Ney*, Second Edition. (Persian).

Lake Zae, N. (2004). "Imam Khomeini's Revolution; Naini Constitution", *Journal of Zamaneh*, 3(26). (Persian).

Naeini, M. H. (1979). "Tanbih al-Ummah and Tanzih al-Mullah, with introduction and explanation by Seyyed Mahmoud Taleghani", Journal of Anteshar Co, fifth edition. (Persian).

Naeini, M. H. (2003). "Tanbih al-Ummah and Tanzih al-Mullah, Qom", Journal of Qom Book Park, Qom Seminary Islamic Propaganda Office Publications. (Persian).

Najafi Khansari, M. (2014). "Minya al-Talib in the margins of gains, nowhere", Journal of Rushdieh Publications. (Persian).

Qaderi, H. (1999). "Democracy and Task: A Case Study of Imam Khomeini", Journal of Other Thoughts, Tehran: Citizen. (Persian).

Qaderi, H. (2004). "Political Thought in Islam and Iran, Tehran", Journal of Samat Publications. (Persian).

Shariat Madar, J., Nouredin, S., & Moghimi, G. H. (2000). "Political Law in the Thought of Mohaghegh Naeini", Journal of Quarterly Political Science, 3(10). (Persian).

Sprigen, T. (1991). "Understanding Political Theories Translated by Rajae Culture", Journal of Agah Publishing Tehran. (Persian).

Tajani, B. (2000). "Constitution of the Islamic Republic of Iran", Journal of Andisheh Asr Publications Tehran. (Persian).

A comparative study of the concept of public good in the political thought of Imam Khomeini and Ayatollah Naeni

Abdola Pirozi¹, AbdolHosein Allahkaram (Ph.D)²

Ahmad Bakhshaisheardestani (Ph.D)³, Aliakbar Amini (Ph.D)⁴

DOI: 10.22055/QJSD.2021.37821.2467

Abstract:

Common good as one of the basic concepts in political thought has not been studied independently yet. This concept, along with concepts such as public interests, public expediencies, public policy, common interests and common good, has formed the basis and foundation of most approaches and controversies of different schools. In the common discourse of political science, the public good refers to the material, cultural or institutional possibilities in which the members of a society share interests. This study aimed at providing the most fundamental sharing and differentiating aspects of Imam Khomeini and Ayatollah Naeni's political ideas and their political views on the foundations of the theory of public good through a comparative study of their political ideas in the framework of the crisis theory of Thomas Spriggen. Accordingly, the main commonalities are the concepts such as legalism, denial of tyranny, the centrality of the role of the people in government and the differences, the form of government, the basis of government legitimacy and the conditions of Islamic rule. In general, both thinkers, according to scientific proposals in the field of the relationship between Sharia and politics, offered a special interpretation and created a new perspective in Shiite jurisprudential theories in dealing with new political concepts. Allameh Naeni's most central political views as the initiator of this movement in the Shiite political jurisprudential tradition were the rejection of tyranny and the jurisprudential justification of the constitutional government, which was based on his negative approach. On the other hand, Imam Khomeini, as the successor of Allama Naini, in this movement, with a broad and comprehensive approach and based on a positive approach, developed this issue.

Key Concepts: Ayatollah Naeni; Common good, Imam Khomeini; Political thought

¹ PhD Candidate in Political Science, Department of Iran Issues, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, piroziabdola@yahoo.com

² Assistant Professor of Political Science, Department of Iran Issues, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author), hoseinallahkaram@yahoo.com

³ Professor of Political Science, Department of Iran Issues, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, ahmadbakhshi0912@gmail.com

⁴ Assistant Professor of Political Science, Department of Iran Issues, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, ali.amini @iauctb.ac.ir

