

مبانی حاکمیت ملی در قانون اساسی افغانستان

عبدالحکیم سلیمی*

چکیده

نظریه حاکمیت ملی که ریشه هرگونه اقتدار عالی بر امور جامعه را در ملت می‌بیند، نتیجه تلاش‌هایی است که در غرب به‌منظور تبیین حاکمیت بر پایه اراده مردم، فارغ از مذهب و سنت، انجام گرفته است. قانون اساسی افغانستان نیز حاکمیت ملی را آن ملت دانسته است. این مسأله، با توجه به خاستگاه حاکمیت ملی و اسلامی بودن نظام سیاسی کشور، نیازمند بررسی است.

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۲

برایند تحقیق نشان می‌دهد نگاه قانون اساسی افغانستان به حاکمیت، نمی‌تواند مردم‌گرایانه صرف باشد. تأکید قانون اساسی بر حاکمیت مطلق اسلام (ماده ۳) و سپردن حاکمیت ملی به ملت (ماده ۴) که در تصویب آن فقها و حقوق‌دانان مسلمان کشور حضور فعال داشته‌اند، دلیل روشنی بر انطباق حاکمیت ملی با حاکمیت الهی است. در نظام جمهوری اسلامی، حاکمیت در اصل از آن خداوند است و او برای استقرار حاکمیت خود، انسان‌ها را بر سرنوشت خویشتن حاکم ساخته و سازوکارهایی را جهت اعمال حاکمیت ملی پیش‌بینی کرده است.

واژگان کلیدی: افغانستان، حاکمیت ملی، بیعت، شورا، دموکراسی، خلافت

الهی می‌باشد که در آن، سازوکارهایی جهت اعمال حاکمیت ملی در طول حاکمیت الهی تعبیه شده است؛ بنابراین، مسألهٔ چرایی و چگونگی حاکمیت ملی از منظر قانون اساسی افغانستان از مسائلی است که نیازمند بحث و بررسی می‌باشد. تحقیق حاضر در این راستا سامان یافته است.

۱. مفاهیم

۱-۱. مبانی حاکمیت

مبانی جمع مبنا واژهٔ عربی است که در لغت به معانی عمارت‌ها، بناها، بنیان‌ها و اساس‌ها به‌کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۳۴۱). در اصطلاح، مبانی حقوق، قواعد حقوقی است که مصرح یا مستنبط از قوانین موضوعه نباشد و از مطالعهٔ مصالح اجتماع و طبع موضوعات و سیستم حقوقی کشف شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۳۱۸۴). به بیان دیگر، مبانی حقوق، منبع پنهانی و نیرومندی است که پایهٔ نظام حقوقی را تشکیل داده و الزام ناشی از قواعد و مقررات آن را توجیه می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۹ و ج ۲، ۱). بر این اساس، منظور از مبانی حاکمیت، همانا اصل یا اصولی‌اند که بنیاد حاکمیت را تشکیل داده و چرایی اطاعت از آن را توجیه می‌کنند.

۱-۲. حاکمیت ملی

نظریهٔ حاکمیت ملی ناظر به حالتی است که در آن، مجموعهٔ ملت به‌عنوان پیکرهٔ واحد و شخصیت حقوقی مستقل از افراد تشکیل‌دهندهٔ آن، اقتدار عالی‌ه بر امور و شئون جامعه داشته باشد (هاشمی، ۱۳۷۵: ۲). مطابق این نظریه، افراد بشر در شرایط برابر به دنیا می‌آیند و مالک جان و مال خویش‌اند و هرکس می‌تواند ضمن یک قرارداد اجتماعی، حق تعیین سرنوشت خود را به فرد یا افراد یا هیأت حاکمه واگذار نماید که وظیفهٔ آن تدبیر امور عمومی کشور بر اساس قانون اساسی است (جونز، ۱۳۷۰: ۳۴۸؛ فروغی، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

این‌گونه رژیم‌ها ترکیبی از دموکراسی مستقیم و غیر مستقیم (نماینده‌سالار) است؛ یعنی قدرت سیاسی به‌صورت موازی توسط مردم و نمایندگان اعمال می‌شود. قاعدتاً در این نوع دموکراسی، اصل بر وجود قوهٔ مقننه مرکب از نمایندگان منتخب مردم یا ملت، به‌منظور تصویب قوانین و تصمیم‌گیری در خصوص استراتژی سیاسی، اقتصادی و حقوقی کشور است. در این نظریه، رابطه‌ای میان انتخاب‌کننده و نماینده وجود ندارد. نمایندگان به نیابت از کل ملت عمل می‌کنند

مقدمه

تبیین جوهره حاکمیت (توجیه حق فرمانروایی دولت و چرایی فرمانبری ملت) از مسائل اساسی حقوق و سیاست است. در طول تاریخ، نظریات متفاوتی پیرامون این مسأله ارائه و تجربه شده است. نظریه حاکمیت الهی قدیمی‌ترین و مهم‌ترین نظریه در این زمینه است که با رویکردهای گوناگون تجلی یافته است. وجه اشتراک همه آن‌ها این است که اراده خداوند متعال را منشأ اصلی حاکمیت می‌دانند. در عمل، همه این رویکردها، به جز نظریه حکیمانۀ اسلام، نوعاً به انحراف رفته‌اند. حکومت‌های متمرکز، اقتدارگرا، موروثی و مطلق‌گرا به حاکمیت الهی یا حاکمیت ماوراءالطبیعه استناد جسته‌اند. سوءبرداشت‌ها از نظریه حاکمیت الهی زمینه‌ساز پدیداری نظریه حاکمیت مردم گردید. این اندیشه که همه افراد بشر از لحاظ آفرینش و حقوق برابرند، پس قدرت متعلق به آحاد مردم است، در کانون توجه قرار گرفت. نقش مردم در حقانی‌سازی قدرت و مشروعیت حاکمیت بر اساس اصل «حق تعیین سرنوشت» توسط «گروسیوس»، «هابز»، «جان لاک»، «روسو» و دیگران نظریه‌پردازی و در قالب «قرارداد اجتماعی» ظهور یافت. تحول این فرایند، به ظهور نظریه حاکمیت ملی انجامید که ظاهراً از ابداعات مجلس مؤسسان فرانسه در سال‌های ۱۷۸۱ تا ۱۷۸۹ می‌باشد. همزمان با انقلاب فرانسه، اقدامات جدی در راستای نظریه‌سازی حاکمیت، فارغ از مذهب و سنت، صورت گرفت. طی این فرایند، سرنوشت حاکمیت به جامعه شهروندان واگذار گردید. امروزه طرفداران این نظریه ریشه هرگونه حاکمیت را در ملت جست‌وجو می‌کنند. قانون اساسی افغانستان نیز حاکمیت ملی را از آن ملت دانسته است (ماده ۴).

مسأله حق حاکمیت ملت و چرایی اطاعت از قدرت در قانون اساسی افغانستان، از مسائلی است که نیازمند بحث و بررسی می‌باشد. اگر تصریح قانون اساسی افغانستان به حاکمیت ملی و سپردن آن به ملت، بازتابی از فرایند تاریخی نظریه حاکمیت ملی باشد، طبیعی است که حاکمیت موردنظر قانون اساسی افغانستان نیز برخاسته از قدرت مادی و ملی خواهد بود. از طرفی، جمهوری اسلامی موردنظر قانون اساسی، نظامی است که نگاه مادی به حاکمیت را برنمی‌تابد؛ چرا که در نظام جمهوری اسلامی، نیروی پنهانی و نیرومند حاکمیت به‌طور قطع دارای خاستگاه

واگذار گردید. تعبیر دوگانه: «حق حاکمیت مردم» و «حق حاکمیت ملت» که ابتدا کارکرد مترادف داشتند، سرانجام در زمان سلطنت ژوئیه‌ای (۱۸۳۰) به‌عنوان دو نظریهٔ جداگانه با آثار و نتایج متفاوت، نظریه‌پردازی شد. هرچند در ابتدا هر دو نظریه موضوع واحدی داشتند: تعبیراتی نظیر «تفکیک دولت از شخص پادشاه»، «حاکم از حکام» و «قرار داشتن حق حاکمیت در پایین نه در بالا» همه بیانگر این اندیشه‌اند. به استثنای متون ۱۷۹۱ و ۱۷۹۳، قوانین اساسی فرانسه هرگز میان این دو نظریه تفکیک قایل نشده‌اند.

حاکمیت ملی در مادهٔ سوم اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ به‌عنوان اساس نوین حاکمیت ملی چنین تجلی یافته است: «ریشهٔ هرگونه حاکمیتی اساساً در ملت قرار دارد. هیچ هیأت یا فردی نمی‌تواند اقتداری را که ناشی از ملت نباشد، اعمال کند.» روسو در کتاب قرارداد اجتماعی به این نظریه اشاره دارد. هر فرد، شخص خود و تمام حقوق خود را به کل جامعه واگذار می‌کند، وضعیت برای همه یکسان است؛ بنابراین، هیچ‌کس نفعی ندارد که این وضعیت را برای دیگران دشوار کند. چون واگذاری تمام حقوق بی‌قید و شرط است، اتحاد تا سرحد امکان بی‌عیب و نقص است و هیچ‌کس ادعایی بر دیگران ندارد (روسو، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

با ایجاد مفهوم «ملت» در برابر «مردم»، در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه، حاکمیت ملی با این ویژگی‌ها تبیین گردید: «حاکمیت واحد بخش‌ناپذیر و غیر قابل انتقال است و به ملت تعلق دارد. هیچ فرد و یا بخشی از مردم نمی‌تواند اعمال آن را به خود اختصاص دهد.» انگیزهٔ اولیهٔ وضع‌کنندگان این نظریه، خلع پادشاه از قدرت مطلقهٔ فرمانروایی و اعطای آن به ملت بود، تا حاکمیت مطابق اصول قانون اساسی به‌وسیلهٔ نهادهای حکومتی اعمال شود (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

این اندیشه در مادهٔ چهارم قانون اساسی افغانستان (۱۳۸۲) این‌گونه تجلی یافته است: «حاکمیت ملی در افغانستان به ملت تعلق دارد که به‌طور مستقیم یا توسط نمایندگان خود آن را اعمال می‌کنند. ملت افغانستان عبارت است از تمامی افرادی که تابعیت افغانستان را دارا باشند...»

اهتمام جدی به نظریهٔ «حاکمیت ملی» و نقش مردم در نظام سیاسی، یکی از امتیازات این قانون اساسی نسبت به اسلاف آن است. تأسیس نظامی متکی بر ارادهٔ مردم و دموکراسی، حراست از حاکمیت ملی، ایجاد جامعهٔ مدنی عاری از ظلم، استبداد، تبعیض و خشونت و بنیاد

(اردان، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۶۲). شهروندان نیز می‌توانند طبق ضوابط، اعمال مستقیم قدرت کنند: وتوی مردم^۱، همه‌پرسی^۲، ابتکار عام^۳ و گزینش‌گری^۴ زمینه‌های ظهور حاکمیت مستقیم مردم است (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۳: ۳۳۱-۳۳۲).

۳-۱. قانون اساسی

قانونی است که اصول حکمرانی و سازمان‌های حکومتی و حقوق اساسی مردم در آن فراهم آمده است. اگر کتبی و مصوب باشد، به آن قانون اساسی نوشته گویند وگرنه قانون عرفی می‌نامند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۸۴۸). منظور از قانون اساسی در این تحقیق، قانون اساسی افغانستان است که توسط لویه‌جرگه تاریخی ۲۲ قوس الی ۱۴ جدی ۱۳۸۲ هجری شمسی، منعقد در شهر کابل در ۱۲ فصل و ۱۶۲ ماده به اتفاق آرا تصویب و در تاریخ ۱۳۸۲/۱۱/۶ توسط حامد کرزی، رئیس دولت انتقالی اسلامی افغانستان، توشیح گردید. رعایت احکام دین مبین اسلام، تحکیم وحدت ملی، حراست از استقلال، حاکمیت ملی و تمامیت ارضی کشور، تأسیس نظام متکی بر اراده مردم و دموکراسی، ایجاد جامعه مدنی عاری از ظلم، استبداد، تبعیض و خشونت، تأسیس جامعه‌ای مبتنی بر قانونمندی، عدالت اجتماعی، حفظ کرامت انسانی و حقوق انسانی، تأمین آزادی و حقوق اساسی مردم، رفاه همگانی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و تثبیت جایگاه شایسته افغانستان در خانواده بین‌المللی از جمله اهدافی‌اند که در مقدمه قانون اساسی مورد تأکید قرار گرفته‌اند. انتظار می‌رود قانون اساسی مشعل راه دولت و مردم کشور گردیده، صلح، برابری و برادری را بین ملت افغانستان تأمین و جایگاه افغانستان را در جامعه بین‌المللی تثبیت سازد.

۲. پیشینه بحث

نظریه حاکمیت ملی از ابداعات مجلس مؤسسان فرانسه در فاصله سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۸۱ است. همزمان با انقلاب فرانسه، تلاش‌های جدی در راستای تکمیل پروژه نظریه حاکمیت ملی - فارغ از مذهب و سنت - صورت گرفت. طی این فرایند، سرنوشت حاکمیت به جامعه شهروندان

1. Veto Populaire.
2. Referendum.
3. Initiative Publique.
4. Option.

فضایل و شعایر اسلامی (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۲۴۹) که در حقیقت، کارویژه دولت است و تصدی آن‌ها از سوی آحاد مردم ممکن نیست و موجب اختلال نظام می‌گردد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۶۳). شارع مقدس نیز این اهداف والا را ویژه حکومت دانسته و سیره عقلا را امضا کرده است.

۳-۳. حق تعیین سرنوشت

از دیدگاه اسلام، انسان حاکم بر سرنوشت خویشتن است. همان‌گونه که سرنوشت هر انسان در گرو اقدام فردی است، پیروزی و شکست، عزت و ذلت، تعالی و انحطاط جامعه نیز تابع اراده جمعی است (رعد/ ۱۱). نقش این اصل در انقلاب‌های معاصر، از جمله ایران، الجزائر، افغانستان و مانند آن، به وضوح قابل مشاهده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۵: ۱۴۶). حق تعیین سرنوشت از حقوق بشر و از حقوق اولیه هر ملت است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵۰۳). در کشوری نظیر افغانستان که بیش از ۹۹٪ جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، تأسیس نظام جمهوری اسلامی انتظاری کاملاً طبیعی است؛ چون حکومت دینی در جامعه دین‌داران تحقق می‌یابد (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۶۰: ۹۸). البته مسأله اساسی در حق تعیین سرنوشت، رضایت الهی و خواست اکثریت هدایت‌شده است. اکثریت رهبری‌نشده هیچ اعتباری ندارد (انعام/ ۱۱۶).

۳-۴. قاعده سلطنت

سلطه انسان نسبت به اموال خویش از احکام عقل عملی، مطابق با سیره عقلا و مورد تأیید شارع است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۲). با پذیرش سلطه انسان بر اموال خویش، سلطه مردم بر نفوس‌شان به طریق اولی اثبات خواهد شد؛ زیرا سلطه انسان بر نفس از نظر رتبه نسبت به سلطه بر مال مقدم است.

ضرورت تشکیل حکومت برای بقای زندگی اجتماعی انسان، مستلزم تصرف در اموال و نفوس مردم است. راه جمع آن است که دولت متصدی امر حکومت باید برگزیده مستقیم مردم و یا دست‌کم مورد قبول و رضایت آنان باشد (سبحانی، بی‌تا: ۲۲۶-۲۲۷).

۳-۵. بیعت

بیعت در لغت به معنای مطلق معامله (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق: ۱۶۶) و در اصطلاح، فقط ناظر به رابطه فرمانبران و فرمانروایان است. در عصر جاهلیت، این شیوه در روابط افراد با رئیس

جامعه قانونمند مبتنی بر عدالت اجتماعی، حفظ کرامت و حقوق انسانی، تأمین آزادی‌ها و حقوق اساسی مردم، از اهداف و آرمان‌هایی‌اند که در مقدمه قانون اساسی فهرست شده‌اند. افزون بر آن، مواد متعددی در قانون اساسی ناظر به مسأله حاکمیت ملی است. از نظر قانون اساسی افغانستان نیز، حاکمیت ملی در افغانستان به ملت تعلق دارد که به‌طور مستقیم یا توسط نمایندگان خود آن را اعمال می‌کنند (ماده چهارم). این‌گونه رژیم‌ها ترکیبی از دموکراسی مستقیم و دموکراسی نماینده‌سالار است؛ یعنی قدرت سیاسی به دو صورت موازی، هم توسط نمایندگان و هم توسط خود مردم، اعمال می‌شود؛ بنابراین، صحبت از حاکمیت دولت از باب تساهل لغوی است. در واقع حاکمیت به ملتی که در دولت تجسم یافته، تعلق دارد. دولت عبارت از ملتی است که از حیث حقوقی سازمان یافته باشد. ملت واحد مستقل از اجزای سازنده خود است. ملت با داشتن حق حاکمیت، دارای اراده خاصی است که نمایندگان آن بیان می‌کنند. قدرت فرمان‌دهی به وی تعلق دارد و نه به یک فرد (پادشاه) و نه یک گروه از افراد.

۳. مبانی فقهی حاکمیت ملی

منظور از مبانی فقهی حاکمیت ملی، دلایلی‌اند که در راستای صحت انعقاد امامت با انتخاب امت قابل استنادند. مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۳-۱. دلیل عقل‌نیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

از نظر عقلی، مدیریت شایسته یک جامعه و استوارسازی رابطه دولت و ملت فقط در سایه حکومت صالح، عادل، بااقتدار و مردمی امکان‌پذیر است. هرچه که عقل سلیم بدان حکم نماید، شرع نیز آن را تأیید می‌کند (منتظری، ۱۴۰۸ق: ۴۹۳-۵۲۹). بر این اساس، خداوند تعالی حق انتخاب را به انسان عنایت فرموده است با این شرط که مردم از میان واجدان شرایط بهترین‌ها را برگزینند (زمر/ ۱۷-۱۸).

۳-۲. سیره عقلا

واگذاری امور عمومی جامعه به افراد دانا و توانا یک امر عقلایی و متداول در همه اعصار و امصار بوده است. اموری مانند اقامه عدالت (حدید/ ۲۷)، تعلیم و تربیت (جمعه/ ۲)، اقامه ارزش‌ها (حج/ ۴۱)، تأمین آزادی (اعراف/ ۱۵۷)، تأمین امنیت و فراهم‌ساختن زمینه شکوفایی

۳-۷. خلافت انسان

خلافت در لغت به معنای جانشینی از دیگری به دلیل غیبت، مرگ، ناتوانی، یا بزرگداشت جانشین است. خلافت انسان در زمین از نوع بزرگداشت جانشین است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق: ماده خلف). از دیدگاه قرآن کریم، خلقت و خلافت انسان هم‌زمان است (بقره/۳۰). مفسران درباره خلیفه و نوع خلافت اتفاق نظر ندارند (آلوسی، ۱۹۸۵م: ۲۲۰؛ طوسی، ۱۹۵۳م: ۱۳۰؛ شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۸۱؛ رازی، ۱۴۱۵ق: ۱۸۲).

علامه طباطبایی برای اثبات خلافت نوع انسان از خداوند در امور مختلف، از جمله حکومت، اضافه بر سیاق آیه ۳۰ سوره بقره، به آیات دیگری (اعراف/ ۶۹؛ یونس/ ۱۳-۱۴) نیز استناد نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۶). از توصیه خداوند به حضرت داود (ص/ ۲۶) استفاده می‌شود که ایشان خلیفه خدا در روی زمین است. در این طرح الهی، تکویناً همه انسان‌ها صلاحیت جانشینی خداوند در زمین را دارند (فاطر/ ۳۹؛ نمل/ ۶۷)؛ اما تشریحاً فقط مؤمنان صالح به حاکمیت نایل می‌گردند (نور/ ۵۵).

تقریب استدلال: حاکمیت حقیقی بر جهان و انسان از آن خداست. او انسان را در اعمال حاکمیت خلیفه خود قرار داده است. مقام خلافت ایجاب می‌کند که انسان در اعمال حاکمیت بر اساس موازین الهی رفتار کند. بایستگی مراقبت و مسئولیت همگانی در جامعه اسلامی (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۸)، اثبات خلافت برای همه مردم است. مردم با توافق و رأی دادن، خلافت را به کسی واگذار می‌کنند. شخص برگزیده مردم هم در برابر خداوند و هم در برابر مردم پاسخ‌گو است؛ زیرا حاکم منتخب مردم است و مردم خلیفه خداوند.

شهید صدر (ره) از جمله فقیهانی است که در راستای ارائه نظریه اجتماعی-سیاسی بر مبنای آیه استخلاف تلاش کرده است (صدر، ۱۰۶-۱۱۰). مقتضای اطلاق خلافت انسان، برابری در خلافت است. به‌طور طبیعی، حق خلافت هیچ‌کسی بیش از دیگری نیست. یکی از ابعاد خلافت انسان، حکومت انسان بر خود است؛ بنابراین، می‌توان این آیه را پایه اصلی مشروعیت حق حاکمیت مردم تلقی کرد (حکمت‌نیا، ۱۳۸۲: ۸۲).

قبیله، به‌ویژه در وقت جنگ، برقرار بوده است (جعفریان، ۱۳۷۳: ۳۰). ظاهراً بیعت در فرهنگ اسلام نیز به‌معنای اصطلاحی و عرفی آن به‌کار رفته است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۴؛ ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۴۰۰)؛ یعنی بیعت به عقد قولی و عملی بین دو طرف واجد صلاحیت و شرایط اطلاق می‌شود (خطیب، ۱۳۹۵ق: ۲۷۵).

بیعت متداول در صدر اسلام به‌معنای تولی امور مسلمانان و تشکیل حکومت است که بستگی به آرای اکثریت مسلمین دارد (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۰۹). منظور این است که اراده اکثریت خاستگاه ولایت نیست؛ بلکه آنچه به رأی مردم بستگی دارد، تولی (عمل کردن به ولایت) است (صرامی، ۱۳۸۱: ۱۵۱). بر اساس این تصور، حاکم اسلامی نیز تابع قانون است (Lewis 1993 p.98). به‌رغم پندار مسلمانان نواندیش، بیعت را نمی‌توان معادل دقیق مشارکت عمومی تلقی کرد. دفاع از این شیوه‌ها بیش‌تر به اعمال آن‌ها در سطح اجرایی محدود است (Phatic p. 57).

۳-۶. اصل وفای به عهد

انتخاب حاکم توسط مردم و پذیرش حاکم، نوعی قرارداد میان مردم و حاکم است. همه ادله اعتبار عقد- اعم از آیات، روایات و بناء عقلا- بر صحت و اعتبار آن نیز دلالت دارد. آیاتی دال بر نقش اصل وفای به عهد در زندگی اجتماعی انسان‌ها به طریق اولی ناظر به رابطه متقابل حاکم و مردم است (بقره/ ۱۷۷؛ مائده/ ۱؛ انفال/ ۷۲؛ توبه/ ۴؛ نحل/ ۹۱؛ احزاب/ ۱۵؛ مؤمنون/ ۸؛ معارج/ ۳۲). در روایات، وفای به عهد علامت دین‌داری (پاینده، ۱۳۶۰: ۱۷۲) و از لوازم ایمان (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸) تلقی شده است. مطابق روایات نبوی، مسلمانان جز در موارد مخالفت با کتاب خدا، باید به عهدشان وفا کنند (همان، ۱۲۷)؛ در غیر این صورت، در روز قیامت پیامبر طرف حساب آنان خواهد بود (بلاذری، ۱۳۶۷: ۲۳۹).

بر اساس فرمایش امام علی- علیه السلام- خداوند عهد و پیمانی که با نام او شکل می‌گیرد، با رحمت خود مایه آسایش بندگان و پناه‌گاه امنی برای پناه‌آوردندگان قرار داده است تا همگان به حریم امن آن روی بیاورند. پس، فساد، خیانت و فریب در عهد و پیمان راه ندارد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۴۱۸). اطلاق ادله لزوم رعایت قراردادهای امر حکومت را نیز دربرمی‌گیرد (منتظری، ۱۴۰۸ق: ۴۹۷).

شورا به‌رغم آیات و روایات و سابقه طولانی در تاریخ اسلام، هنوز به‌صورت نهادی رسمی و مستقل درنیامده و اعضای شورا به‌مثابه نمایندگان کل جامعه در مفهوم نوین آن (نمایندگان منتخب مردم) به‌شمار نمی‌روند.

۹-۳. امر به معروف و نهی از منکر

زندگی در جامعه آرمانی از خواسته‌های دیرینه بشر است. با توجه به نقش نظارت اجتماعی در اصلاح جامعه، گسترش هنجارها (ارزش‌های پسندیده) و تحدید ناهنجاری‌ها (ارزش‌های ناپسند)، این رسالت انسانی باید توسط نهادهای رسمی و غیر رسمی انجام بگیرد. امروزه، یکی از ویژگی‌های جامعه مدنی را وجود نهادهای ناظری می‌دانند که به‌عنوان واسطه میان حاکم و مردم عمل می‌کنند.

در جامعه نمونه اسلامی (بقره/ ۱۴۳)، وظیفه نظارت اجتماعی در قالب دو اصل قرآنی «امر به معروف و نهی از منکر» یا «حسبه» عملیاتی می‌شود (طریحی، ۱۴۰۳: ۱۰۶). در پرتو این دو اصل، زمینه نظارت همگانی و متقابل دولت و ملت بر یکدیگر فراهم می‌گردد (توبه/ ۷۱).

عطف توجه همگانی به عظمت و تأثیرگذاری این دو اصل قرآنی در احیای مسئولیت و سازندگی، شایسته تحسین است؛ اما نقش امام خمینی (ره) در توسعه و تعمیق‌سازی این دو اصل، بی‌نظیر و یا کم‌نظیر است. ایشان با تحلیل جامع آیات و روایات، جایگاه امر به معروف و نهی از منکر را در فقه حکومتی بسیار زیبا ترسیم و تبیین کرده‌اند: «امر به معروف و نهی از منکر دو فریضه‌ای است که از حیث شرافت و منزلت، هیچ فریضه‌ای از فرایض الهی هم‌سان و هم‌تراز با آن دو نمی‌باشد؛ زیرا قوام و حیات تمام فرایض وابسته به اجرای آن دو اصل است.» (امام خمینی، بی تا: ۴۶۲-۴۶۳).

ایشان به‌لحاظ نظری، حرکت بدیعی را در این زمینه آغاز کردند. با توسعه‌دادن قلمرو این دو اصل، افق‌های نوی را گشودند و بر این واقعیت تأکید نمودند که امر به معروف و نهی از منکر به پندها و اندرزهای خصوصی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه تمام امور اجتماعی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی جامعه را دربرمی‌گیرد. در این نگرش، حکومت صالح و فاسد به ترتیب بارزترین مصداق معروف و منکر شناخته می‌شود. امر به معروف و نهی از منکر عاملی برای اصلاح جامعه از طریق جایگزین کردن حکومت صالح به جای حکومت فاسد است؛ چرا که

۸-۳. شورا

شورا و مشورت اختصاص به اسلام و مسلمانان ندارد؛ بلکه مفهوم و شیوه کار این نهاد اجتماعی را در دوران‌های پیش از اسلام نیز می‌توان ردیابی کرد (جهان‌بخش، ۷۸).

در قرآن کریم دو آیه ناظر به مشورت است. آیه نخست پیامبر اکرم (ص) را الزام به مشورت می‌کند (آل عمران / ۱۵۹). فلسفه این دستور الهی به فرمانروایی که از منظر قرآن کریم عقل کل به‌شمار می‌رود و ارتباط مستقیم با مبدأ وحی دارد، فرهنگ‌سازی اصل مشورت در جامعه است. آیه دوم مشورت را جزء ویژگی‌های اهل ایمان برمی‌شمارد (شوری / ۳۷-۳۹). نحوه بیان این کتاب آسمانی بیانگر جایگاه «شورا» به مثابه مهم‌ترین نهاد اجتماعی و لزوم مشاوره در همه امور، به‌ویژه در امر زمام‌داری جامعه اسلامی است.

سند و دلیل اصالت مشورت در مکتب اسلام هم عقل است که حجت خداوندی است و هم نقل است که از حجت‌های برونی الهی صادر شده است؛ پس «حاکمیت مردم بر مردم فقط از دیدگاه اسلام می‌تواند مطابق منطق و واقع‌بینی تلقی شود.» (جعفری، ۱۳۷۳: ۳۰۹).

از اواسط قرن نوزدهم، سرآغاز نفوذ مفاهیم غربی در کشورهای اسلامی، اصلاح‌گران مسلمان مسأله احیای مفهوم شورا از دیدگاه قرآن را مطرح کردند. این اندیشه که مشارکت مردم در حکومت کلید پیشرفت و تنها راه مقاومت در برابر فشارهای غرب است، در جهان اسلام مورد استقبال جدی قرار گرفت. در این راستا، نوگرایان مسلمان بر ضرورت تشکیل نظام مشورتی و نقش مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی تأکید ورزیدند. آنان در اثبات ضرورت اصل شورا به آیات قرآنی و روایات استناد می‌کردند؛ اما در توسعه قلمرو شورا، بر اساس مقتضیات زمان، موضوعات اساسی مانند قانون‌گذاری و حاکمیت را نیز مطرح کردند.

صرف‌نظر از نزاع‌ها و اختلاف برداشت‌ها، دانشمندان مسلمان همواره به اصل شورا به‌مثابه یک نهادی معتبر در اسلام و سازگار با امور سیاسی مبتنی بر مشارکت دموکراتیک افراد، استناد می‌کنند. همه در این مسأله اتفاق نظر دارند که حاکمیت ملی یا مردم‌سالاری در نظام اسلامی بر مبنای اصل «شورا» قابل تبیین و تفسیر است. در این نگرش، همه اصول دموکراسی، مانند اصل مشارکت عمومی، پذیرش چندگانگی سیاسی، توزیع خردمندانه قدرت و نظایر آن امکان‌پذیر است.

دارد که هر انحراف فردی تبدیل به ضرر اجتماعی گردد؛ بنابراین، برای حفظ جامعه از فساد و تباهی، مبارزه با منکرات و انحرافات عقلاً ضرورت دارد.

این ضرورت عقلی در رویکرد اسلامی و جوب شرعی نیز دارد؛ یعنی برای حفظ جامعه از انحرافات که عقلاً ضرورت دارد، شرعاً نیز واجب است. کثرت آیات و روایات ناظر به این موضوع بیانگر این مدعاست. در قرآن کریم دو دسته از آیات ناظر به امر معروف و نهی از منکراند. دسته‌ای از آیات این فریضه بزرگ را به مثابه تکلیف همگانی مطرح می‌کند (آل عمران/ ۱۱۰؛ توبه/ ۷۱). دسته دیگری از آیات انجام این فریضه را در صلاحیت گروهی می‌داند که به صورت سازمان‌یافته و مأموریت مشخص، این واجب الهی را در دستور کار قرار می‌دهند (آل عمران/ ۱۰۴؛ حج/ ۴۱). روایات ناظر به موضوع امر به معروف و نهی از منکر (حر عاملی، ۱۴۱۴ق) حقیقتاً حیرت‌انگیز است (جوان‌آراسته، ۱۳۹۲: ۴۶). فقها نیز در این زمینه به صورت گسترده بحث کرده‌اند (نجفی، ۱۴۳۰: ج ۲۱، ج ۲۲، ج ۲۳، ج ۲۴).

تلقی این دو واجب به عنوان ضروری اسلام (خمینی، بی تا: ۴۶۲) از مسلمات فقه اسلامی است (نجفی، ۱۴۳۰ق: ۲۰۴-۲۰۵).

در این فرصت، فقط به نمونه‌هایی از معروف سیاسی در قرآن کریم اشاره می‌کنیم. تأکید بر اطاعت دولت و ملت از خدا و پیامبر و اولی الامر (نساء/ ۵۹)، اعتماد به خدا و خودی‌ها (انفال/ ۶۲)، تکیه نکردن به ستمگران (هود/ ۱۱۳)، اجتناب از تفرقه و اختلاف (آل عمران/ ۱۰۳)، صلابت و نپذیرفتن هیچ‌گونه سازش منفی (قلم/ ۹)، قاطعیت در برابر بیگانه و مهربانی با خودی‌ها (فتح/ ۲۹)، براءت از مشرکین (توبه/ ۱)، جهاد علیه سردمداران کفر (توبه/ ۱۲)، آمادگی در عالی‌ترین حد ممکن برای دفاع از ارزش‌های اسلامی (انفال/ ۶۰)، احیای ارزش‌های اسلامی در جامعه (آل عمران/ ۷۲) از نمونه‌های معروف سیاسی است که ارتباط عمیق امر به معروف و نهی از منکر را با حاکمیت ملی به تصویر می‌کشد.

خلاصه، در رویکرد اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر دارای ماهیت تکلیفی، همگانی و متقابل است. وظیفه همگانی است؛ به این معنا که به فرد، گروه یا جریان خاص محدود نمی‌شود و با اصل آگاهی شهروندان به مثابه یکی از شرایط حکومت دموکراتیک پیوند عمیق دارد؛ وظیفه متقابل است؛ یعنی جریانی است دوسویه، هم وظیفه دولت نسبت به ملت و هم وظیفه ملت در

حکومت فاسد ریشه تمام مفاسد و منکرات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است.

در حکومت اسلامی نقش فقها و علما در امر به معروف و نهی از منکر بسیار برجسته است. «امر به معروف و نهی از منکر دو اصلی است که همه چیز را می‌خواهد اصلاح کند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹۵). از وظایف اصلی فقها تلاش در راستای تأسیس حکومت اسلامی از طریق بیداری اسلامی است. «فقها باید با جهاد خود و با امر به معروف و نهی از منکر، حکام جائز را رسوا و متزلزل و مردم را بیدار گردانند تا نهضت عمومی مسلمانان بیدار، حکومت را سرنگون و حکومت اسلامی برقرار سازد.» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۲۵).

از نظر غزالی، محتسب (امر به معروف و ناهی از منکر) در انجام این رسالت بزرگ، باید دارای شرایط پنج‌گانه باشد: توانایی شناخت درجات و مراتب احتساب، ورع و تقوای کافی در راستای احقاق حقوق، حسن خلق و مدارای با مردم، صبر و استقامت در برابر ناملازمات ناشی از امر به معروف و نهی از منکر، اخلاص و قطع طمع از خلائق (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۱۲). ماوردی نیز اقسام امر به معروف و نهی از منکر را در یک دسته‌بندی منطقی تبیین کرده است (ماوردی، ۱۹۷۳م: ۲۴۰-۲۵۹).

اصولاً، یکی از تفاوت‌های حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها این است که نظارت اجتماعی در حکومت اسلامی وظیفه انحصاری دولت نیست؛ بلکه دعوت به خیر و وظیفه همگانی و متقابل است. همه وظیفه دارند که به خوبی‌ها امر و از بدی‌ها نهی کنند. امر به معروف و نهی از منکر پیش از آن‌که حکم شرعی باشد، یک امری عقلی است. از نظر عقلی، کسی که در جامعه زندگی می‌کند، نمی‌تواند رفتار خودسرانه داشته باشد؛ چنان‌که نمی‌تواند نسبت به رفتارهای اجتماعی، به‌خصوص اقدامات دولتی، بی‌تفاوت بماند؛ مثلاً مردم در برابر قانون‌شکنی‌ها در جامعه باید احساس مسئولیت کنند و حساسیت نشان دهند تا عمل ناپسندی واقع نشود. حساسیت‌های اجتماعی ارتباط عمیق با پیشرفت و تمدن دارد. حساسیت جامعه پیشرفته و تمدن در برابر رفتار دولت و به‌خصوص وضع و اجرای قانون بیش‌تر است. مردم همواره به اموری که نفع آن را تشخیص می‌دهند، امر می‌کنند و از اموری که به ضرر آن واقفند، نهی می‌کنند؛ پس امر به معروف و نهی از منکر امری عقلی است و به نوعی در همه جوامع پیشرفته وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۷). حکمت نهفته امر به معروف و نهی از منکر را در مدنی بالطبع بودن انسان باید دانست؛ زیرا اعضای جامعه از نظر عقاید، اخلاق و رفتار متأثر از یکدیگرند و این امکان وجود

نیست؛ او مطابق درک و تشخیص خود نظر می‌دهد. چه بسا نظرش برای منصوح خوشایند نباشد؛ زیرا اساس نصیحت خیر و صلاح منصوح است نه خواست و گرایش او؛ چنان‌که امام علی - علیه السلام - به فرزندش امام حسن مجتبی (ع) می‌فرمایند: «برای برادرت نصیحت را خالص گردان، چه در نزد او «نیکو» باشد و یا «زشت»» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱۰۸).

امام علی - علیه السلام - ضمن تأکید بر این حقیقت که نصیحت امام مسلمین همانند اطاعت از ایشان وظیفه مردم است، می‌فرماید: «اما حق من بر شما این است که به بیعت وفا کنید و در نهان و آشکارا، حق خیرخواهی را ادا کنید.» (نهج البلاغه، خطبه ۳۴) و بدانید که «من فرمانبرداران شما را ارج می‌گذارم و پاس حرمت خیرخواهان شما را دارم.» (همان، نامه ۲۹).

از تعبیرات امیرالمؤمنین (ع) استفاده می‌شود که نصیحت حق حاکم و تکلیف مردم است؛ پس کوتاهی مردم نسبت به نصیحت، در حقیقت تزییع حق زمام‌دار است. فقها در مواردی ضمن تأکید بر وجوب نصیحت، حتی غیبت در مقام نصیحت را جایز دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۳۰ق: ۶۷)؛ حتی کسانی که در دلالت ادله لزوم نصیحت مؤمن مناقشه کرده‌اند، این مسأله را می‌پذیرند که اگر ترک نصیحت مفاسدی برای مؤمن به‌دنبال داشته باشد، غیبت در مقام نصیحت جایز است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۲۹۰).

۴. مبانی حقوقی حاکمیت ملی

۴-۱. اصل جمهوریت

با توجه به این‌که نظام سیاسی افغانستان جمهوری اسلامی است (ماده ۱)، می‌توان اصل جمهوریت را یکی از مبانی حاکمیت ملی تلقی کرد. جمهور در لغت به معنای گروه، توده، همه مردم و نظایر آن به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳: ۶۹۰۱). در اصطلاح، به اکثریت امت، اهل سنت و جماعت، اطلاق می‌شود. جمهوری حکومت اکثریت است که رئیس آن برای مدت معین از سوی مردم انتخاب می‌شود (جعفری لنگرودی، مبسوط ترمینولوژی، ج ۲، ۱۵۶۸). البته جمهوری به تنهایی بیانگر دموکراسی نیست (علی بابایی، ۱۳۸۲، ۲۱۲).

در رویکرد اسلامی، جمهور «مصدر حق» و به اصطلاح «مبدأ فاعلی» نیست؛ بلکه «مورد حق» و «مبدأ قابل» اجرای عقاید، قانون و اخلاق الهی است. در نظام سیاسی اسلام، رابطه اسلام با

قبال دولت است که دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر نمایند.

۳-۱۰. نصیحت امام مسلمین

نصیحت از واژگان اخلاقی است؛ اما دارای آثار حقوقی، سیاسی، فقهی و تربیتی می‌باشد. قرآن کریم دعوت انبیای الهی را «نصیحت» و پیامبران را «ناصح» معرفی می‌کند (اعراف / ۶۲). تفکر نصیحت پیشوایان ریشه در گفتار ارزشمند نبوی (النصیحه لائمة المسلمین) دارد (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۰۳). تلاش ائمه معصومین^(ع) در راستای فرهنگ‌سازی این تفکر الهام‌آفرین است. در منابع روایی معمولاً فصلی به این عنوان اختصاص داده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۶). تلاش اندیشمندان مسلمان در توسعه اندیشه نصیحت پیشوایان، شایسته تحسین است (جاحظ، ۱۳۳۲).

نصیحت به معنای خیرخواهی است؛ یعنی هر گفتار یا عملی که به خیر منسوح باشد. ریشه این واژه عربی از «نصحت العسل» به معنای تصفیه و خالص کردن عسل است. ناصح نیز گفتار و کردارش را از غش و ناخالصی پاک می‌کند؛ به گونه‌ای که هیچ انگیزه‌ای جز خیرخواهی ندارد. برخی دیگر، اشتقاق این واژه را از «نصحت الثوب» به معنای دوختن لباس دانسته‌اند. همان‌گونه که خیاط مواضع فرسوده لباس را ترمیم و از افزایش فرسودگی آن جلوگیری می‌کند، ناصح نیز به ترمیم نقاط ضعف و جبران کاستی‌های منسوح می‌پردازد؛ بنابراین، نقش ناصح در اصلاح فرد و جامعه، نقش خیاطی است که دستان هنرمند او لباس کهنه را ترمیم و نقص‌های آن را برطرف می‌سازد (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۴۲؛ مازندرانی، ۱۴۲۱ق: ۹۴).

از تأمل در معنای نصیحت به چند نکته اساسی می‌توان رسید:

الف) قوام و قداست نصیحت به انگیزه خیرخواهانه آن است.

ب) قلمرو نصیحت از نظر مورد و روش بسیار گسترده است. هرگونه گفتار و رفتار خیرخواهانه نظیر ارشاد و هدایت، تعلیم و تربیت، انذار و بشارت، دفاع و حمایت و جلوگیری از لغزش و انحراف را شامل می‌شود.

ج) نصیحت غیر از اطاعت است. هرچند اطاعت گاه خیرخواهی تلقی می‌شود؛ زیرا در اطاعت تبعیت مطرح است؛ یعنی به دنبال دیگری رفتن و بر طبق میل او حرکت کردن و حتی از رأی و نظر خود صرف‌نظر نمودن؛ ولی در نصیحت چنین قیدهایی وجود ندارد. ناصح، تابع مطلق

سامان‌دهی می‌کنند. برخلاف عقلانیت سکولار، در عقلانیت دینی هم حقایق وجود دارند و هم مبانی قطعی که باید‌ها و نبایدهای اجتماعی را شکل می‌دهند. حقیقت در عقلانیت دینی امری قراردادی نیست؛ لذا آراء مردم به‌رغم ارزشمندی، نمی‌تواند جای تعقل و تدبیر را بگیرد (همان: ۱۸۴-۱۸۶).

اساس نظام اسلامی «حق» است و در این نظام هر حقی از ذات اقدس اله که حق محض است (حج / ۶۲)، سرچشمه می‌گیرد (بقره / ۱۴۷)؛ حتی پیام‌آور وحی نیز منشأ حق نیست؛ بلکه پیرو حق است و جز حق نمی‌گوید (نجم / ۳-۴)؛ چرا که معیار حقانیت هر امری دایرمدار ارتباط آن با حق مطلق است. از میان همهٔ مسلک‌ها، دین خدا (صف / ۹) و به تبع آن، قرآن کریم (اسراء / ۱۰۵) نیز حق است. هرچه با موازین دینی مطابقت نداشته باشد، از اساس باطل است (لقمان / ۳۰).

شعار اسلام و حکومت اسلامی پیروی از «حق» و شعار حکومت‌های بشری تبعیت از «اکثریت» است. از توصیه‌های خداوند به پیامبر اسلام چنین استفاده می‌شود که اسلام نسبت به اکثریت، نگاه تأمل‌انگیز دارد (مائده / ۴۸؛ مؤمنون / ۷۰-۷۱؛ انعام / ۱۱۶). در این نگرش، رأی اکثریت با معیار حق (وحی الهی) ارزیابی می‌شود (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۱). البته رأی اکثریت در تشخیص قانون الهی و اجرای آن معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۹۰-۹۲).

جمهوری به‌معنای «اتکای حکومت به آرای مردم» است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۴۴۴؛ ج ۵: ۱۷۰) و تولی امور مسلمانان و تشکیل حکومت، تابع آرای اکثریت مسلمانان است که در صدر اسلام از آن به بیعت با ولی مسلمین تعبیر می‌شده است (همان، ج ۱۵: ۴۵۹).

آری، اسلام همان‌گونه که در اصل پذیرش دین هیچ‌گونه تحمیلی را نمی‌پذیرد (بقره / ۲۵۶)، اجبار در اطاعت از حکومت دینی را نیز نمی‌پسندد. تأسیس و تثبیت حکومت دینی در یک جامعه بستگی به صلاحیت و رضایت اکثریت مردم آن دارد (رعد / ۱۱). برخلاف ادعای نظام لیبرال‌دموکراتیک، در نظام دینی زمامداران ملزم به تبعیت بدون چون و چرا از آرای مردم نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۴). هرچند که فهم درست مردم از حقایق دینی ارزشمند است و از موارد شکرگزاری (نصر / ۱-۳)؛ اما قدسی‌بودن تعالیم دینی، هیچ‌گاه تابع فهم و برداشت مردم نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۰).

۲-۴. اصل حاکمیت ملت

جمهور کاملاً تعریف شده است. اسلام وکیل، مشاور، کفیل حقوقی و مالی مردم نیست؛ بلکه اسلام ولیّ جمهور است و بر همه افراد- اعم از فرمانروایان و فرمانبران- ولایت دارد. قرآن کریم، رهبر مسلمانان را «امین‌الله» و جمهور را «امانت الهی» می‌داند (دخان / ۱۶). بر این اساس، قانون اساسی افغانستان نیز برای جمهور فقط نقش اجرایی قایل است (ماده ۳)؛ زیرا در ترکیب جمهوری اسلامی، اصطلاح «جمهور» به منزله جنس و پسوند «اسلامی» به مثابه فصل آن است؛ فصلی که نوع نظام سیاسی را تبیین و تحدید می‌کند. در نگاه دقیق، جمهوری بیانگر شکل حکومت و اسلام بیانگر محتوای آن است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۹۸). جمهوری اسلامی نظامی است دارای ماهیت دینی که در ساختار جمهوری (دموکراتیک) امور خویش را سازمان‌دهی و مدیریت می‌کند (همان، ۲۴۰). اشتباه کسانی که مفهوم جمهوری اسلامی را مبهم دانسته‌اند، ناشی از این است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن ایدئولوژی و عدم التزام به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول علمی درباره زندگی دانسته‌اند. مسأله جمهوری مربوط به شکل حکومت است که مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی این که مردم حق دارند سرنوشت خودشان را در دست بگیرند (مطهری، ۱۳۶۱: ۸۰-۸۱).

به موجب ماده چهارم قانون اساسی، حاکمیت ملی در افغانستان به ملت تعلق دارد که به‌طور مستقیم یا توسط نمایندگان خود آن را اعمال می‌کند. چیستی و چگونگی نقش مردم در حاکمیت و ارزیابی میزان نقش مردم در عرصه‌های گوناگون یک نظام سیاسی- اعم از تأسیس، تثبیت، نظارت و براندازی- از مسائل قابل بحث و بررسی است.

در رویکرد سکولاریستی، رضایت مردم دارای بالاترین ارزش است. سکولارها بر اساس این پندار خودساخته که اراده مردم با پذیرش حکومت دینی متعارض است، ارزشمندبودن آرای مردم را مخالف اساسی نظام اسلامی و دینی قلمداد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۵). نکته مهم در این زمینه، تفکیک مقام ثبوت (حقانیت) از مقام اثبات (قدرت عینی) است. در نظام سکولار- که چیزی از پیش تعیین شده به نام دین یا موضوعیت ندارد و یا نقش دین فقط در امور فردی و شخصی (جدایی دین از سیاست) مطرح است- مردم در تأسیس نظام و تشریح قانون نقش بنیادی دارند. حاکم وکیل مردم است و فقط از خواست مردم تبعیت می‌کند؛ اما در نظام اسلامی، مسلمانان زندگی فردی و اجتماعی خود را بر پایه موازین دینی از پیش تعیین شده،

خاستگاه این نوع دموکراسی سه تفکر اومانیسیم، لیبرالیسم و سکولاریسم است. اومانیسیم فلسفه بعثت انبیا و انزال کتاب‌های آسمانی را به چالش می‌کشد (جوان آراسته، ۱۳۸۴: ۱۰۰). این نوع از دموکراسی با مردم‌سالاری دینی تفاوت بنیادی پیدا می‌کند؛ زیرا نظام حکومتی اسلام خاستگاه توحیدی دارد. اسلام «دموکراسی در قانون» به معنای بی‌نیازی انسان از قانون الهی و صلاحیت بشر در تغییر احکام خداوند را به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد؛ چون خلاف توحید و دین‌داری است. اما دموکراسی در نحوه اجرای قانون از نظر اسلام مقبول و با توحید نیز سازگار است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۱۵).

ب) اما اگر جوهره دموکراسی را مشارکت سیاسی بدانیم، اسلام بنیان‌گذار دموکراتیک‌ترین نظام سیاسی و حقوقی در جهان است و برای مشارکت سیاسی مردم سازوکارهایی را؛ نظیر «شورا، بیعت، امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت ائمه مسلمین، پیش‌بینی نموده است (مصباح یزدی و نوروزی، ۱۳۸۷: ۴۷-۵۲).

با توجه به عدم توانایی عقل انسان در مدیریت زندگی، خداوند بر اساس قاعده لطف، پیامبران را برای هدایت انسان فرستاده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۶) تا توانایی‌های پنهان‌شده عقل‌ها را آشکار سازد (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۲۴). در این نگرش، حکومت مجری احکام صادره توسط پیشوایان فوق طبیعی و حجت باطنی انسان‌ها می‌باشد. مقصود از حکومت مردم بر مردم، حکومت عقول و وجدان‌های پاک مردم پس از تشخیص معنای «حیات معقول» بر مردم است. شرط تحقق حاکمیت مردم به‌مثابه جلوه‌ای از حاکمیت خدا در زمین، تصفیه روح انسانی و شکوفایی عقل خدادادی مردم است؛ انسان‌های وارسته که نجات انسان‌ها را رسالت الهی می‌دانند و هیچ‌گاه با سرنوشت فرد یا جامعه بازی نمی‌کنند (جعفری، ۱۳۷۳: ۳۰۲-۳۰۴).

نتیجه‌گیری

تئوری حاکمیت در مسیر تاریخ، سرنوشت پرفراز و نشیبی داشته است. درباره حاکمیت نظریه‌های متفاوتی ارائه و تجربه شده است. نظریه حاکمیت ملی آخرین دیدگاه در این زمینه است. بر اساس قرائن و شواهد، این نظریه ثمره اقدامات جدی غربیان در راستای تبیین حاکمیت، فارغ از مذهب و سنت، و سرانجام از ابداعات مجلس مؤسسان فرانسه در فاصله سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۸۱ است. در این نگرش، حاکمیت برخاسته از اراده مردم است و حاکمیت ملی بیانگر

۳-۴. دموکراسی

رأی مردم افغانستان به تأسیس نظام متکی بر اراده مردم و دموکراسی (مقدمه قانون اساسی) و الزام دولت به تحقق آن (ماده ۶)، نشانه اهتمام قانون‌گذار به دموکراسی به‌مثابه یک اصل در نظام جمهوری اسلامی افغانستان است.

دموکراسی یا مردم‌سالاری، حکومت به‌وسیله مردم است. اندیشه شهروندی و دموکراسی در یونان باستان بر پایه این اعتقاد «پروتاگوراس» که «انسان مقیاس همه‌چیز است»، شکل گرفت و در آتن به ظهور رسید (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۱۰۶). فیلسوفان و دولت‌مردان باستان مفهوم دموکراسی را توسعه دادند. «پریکلس» می‌گفت: حکومت ما چون اداره آن در دست اکثریت است، دموکراسی نامیده می‌شود. به‌نظر ارسطو، نظامی که اجازه شرکت به همگان را می‌دهد، دموکراتیک است. عبارت معروف «آبراهام لینکلن» «حکومت مردم، به‌وسیله مردم، برای مردم»، تجلی اندیشه کلی دموکراتیک در عصر جدید است (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۲). مرور اجمالی ادبیات دموکراسی از دوران باستان تا عصر حاضر نشان می‌دهد که چگونه این اندام‌واره دولت (به تعبیر سقراطیان) در دوره جدید، به ماشینی (به تعبیر هابز) تبدیل شد که هدایت آن از توان انسان به‌منزله فرد واحد صاحب قدرت خارج است. (شریعت، ۱۳۸۰: ۲۴).

در نگاه کلی، دموکراسی واقعی عبارت است از: «آزادی، مساوات، برادری، نظارت مؤثر شهروندان بر امور سیاسی، حکومت مسئول، سیاست علنی و شرافت‌مندان، مشاوره آگاهانه و خردمندان و قدرت و مشارکت مساوی و دیگر فضیلت‌های مدنی.» (هانتینگتون، ۱۳۷۳: ۱۲).

بدین ترتیب، گذار به دموکراسی دارای دو بعد حکومتی و اجتماعی است: در بعد حکومتی، اهتمام بر تشکیل حکومت انتخابی و پاسخ‌گو و فراهم‌سازی زمینه رقابت آزاد و عادلانه میان نیروها و احزاب سیاسی است. در بعد اجتماعی، بر فعالیت انجمن‌ها و نهادهای جامعه مدنی و تضمین برخورداری مردم از حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی تأکید می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۴).

در ارزیابی دموکراسی از دیدگاه اسلام، باید میان دو برداشت از این مفهوم تفکیک کرد:

الف) دموکراسی به‌مثابه ارزش و فلسفه زندگی و به‌معنای دقیق کلمه، مشروعیت مردمی داشتن حکومت با ملاحظه خاستگاه و مبانی فکری آن، به‌طور یقین در اسلام جایگاهی ندارد؛ زیرا

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۹)، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات آل طه.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
۴. اردان، فلیپ (۱۳۸۹)، نهادهای سیاسی و حقوق اساسی، ترجمه رشید انصاریان، اهواز، دانشگاه شهید چمران، چاپ شانزدهم.
۵. بلاذری، احمد (۱۳۶۷)، فتوح البلدان، ترجمه و تعلیقه محمد توکل، [بی‌جا]، نشر نقره.
۶. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۶۰)، نهج الفصاحه (ترجمه و گردآوری)، [بی‌جا]، نشر جاویدان.
۷. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۳۲ق.)، التاج فی اخلاق الملوک، قاهره، مطبعه الامیریه.
۸. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۳)، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران، بنیاد نهج البلاغه.
۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۸)، ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ یازدهم.
۱۰. جعفریان، رسول (۱۳۷۳)، تاریخ تحول دولت و خلافت، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، ولایت فقیه، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. جونز، ویلیام تامس (۱۳۷۰)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۴، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
۱۴. حکمت‌نیا، محمود (۱۳۸۲)، آرای عمومی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. خطیب، عبدالکریم (۱۳۹۵ق.)، الخلافه و الامامه، بیروت، دارالمعرفه.
۱۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۴)، المکاسب المحرمه، ج ۱-۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۳، ۴ و ۲۰، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، روح‌الله (بی‌تا)، تحریرالوسیله، ج ۱، قم، انتشارات الاسلامیه.
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، ج ۵ و ۱۲، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۳۹۲ق.)، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، قاهره، دار الکاتب العربی.
۲۱. روسو، ژان ژاک (۱۳۷۹)، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آگاه.
۲۲. سبحانی، جعفر (بی‌تا)، مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه، قم، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. شریعت، فرشاد (۱۳۸۰)، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، نشر آگه.
۲۴. صرامی، سیف‌الله (۱۳۸۱)، حقوق مردم در حکومت، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۲۵. طاهری خرم‌آبادی، حسن (۱۳۶۰)، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

حالتی است که در آن مجموعه ملت به عنوان شخصیت حقوقی مستقل از افراد تشکیل دهنده آن، دارای اقتدار عالی بر امور و شئون جامعه می‌باشد. طرفداران این نظریه ریشه هرگونه حاکمیت را در ملت جست‌وجو می‌کنند. صراحت ماده ۴ قانون اساسی افغانستان در تعلق داشتن «حاکمیت ملی به ملت»، تداعی‌کننده پذیرش این نظریه در افغانستان است.

در این تحقیق، مسأله چرایی و چگونگی تعلق داشتن حاکمیت ملی به ملت از منظر قانون اساسی افغانستان مورد بحث قرار گرفت. براینده تحقیق نشان می‌دهد که نظریه حاکمیت ملی در قانون اساسی، افزون بر منشأ حقوقی نظیر جمهوریت (ماده ۱)، حاکمیت ملت (ماده ۴) و دموکراسی (ماده ۶)، دارای مبانی فقهی است. در فقه اسلامی، قرن‌ها زودتر، سازوکارهایی پیرامون چرایی و چگونگی حاکمیت ملی مطرح شده، فقها و حقوق‌دانان مسلمان در تبیین جوهره حاکمیت ملی پیشگام‌اند. افزون بر دلیل عقل و سیره عقلا، اصل حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش، اصل وفای به عهد، خلافت، بیعت، شورا، نصیحت امام مسلمین، امر به معروف و نهی از منکر به عنوان مبانی نظریه حاکمیت ملی، در منابع معتبر اسلامی، توسط فقها و حقوق‌دانان مسلمان مورد تحلیل قرار گرفته است.

بدین ترتیب، نظریه حاکمیت ملی در قانون اساسی افغانستان، کاملاً متفاوت از فرایند پدیداری آن در غرب معاصر است. برعکس رویکرد غربی که بر حاکمیت ملی فارغ از دین و مذهب تأکید دارد، در قانون اساسی افغانستان، حاکمیت ملی الزاماً در طول حاکمیت الهی قابل تفسیر است. حاکمیت در اصل از آن خداوند است و او انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته است. نقش مردم در عملیاتی‌ساختن حاکمیت امری پذیرفته است. تأکید بر اسلامیت نظام، جمهوری اسلامی، حاکمیت مطلق احکام و معتقدات اسلامی، تأسیس نظام سیاسی متکی بر اراده مردم و ارج نهادن به آرای عمومی در قانون اساسی، که در تصویب آن فقها و حقوق‌دانان مسلمان حضور فعال داشته‌اند، دلیل روشنی بر لزوم انطباق حاکمیت ملی با احکام و معتقدات اسلامی مندرج در ماده ۳ قانون اساسی است؛ به این معنا که تعلق داشتن حاکمیت ملی به ملت (ماده ۴) فقط در قلمرو احکام و معتقدات اسلامی قابل تفسیر است.

۲۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۸۲)، مجمع البحرين، تحقیق احمد الحسینی، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۷. علی‌بابایی، غلام‌رضا و بهمن آقایی (۱۳۶۵)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، انتشارات ویس.
۲۸. غزالی محمد (۱۳۵۱)، احیاء علوم‌الدین، ج ۲، ترجمه حسین خدیو‌جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۲۹. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷)، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار.
۳۰. قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ یازدهم.
۳۱. کاپلستون، فریدریک چارلز (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، ج ۱ و ۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳۳. کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۳۸۸)، اصول کافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۳۴. کوهن، کارل (۱۳۷۳)، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۳۵. مازندرانی، محمدصالح (۱۴۲۱ق.)، شرح اصول الکافی للمازندرانی، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. ماوردی، علی ابن محمد (۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م.)، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیة، قاهره، مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، بزرگ‌ترین فریضه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی و محمدجواد نوروزی (۱۳۸۷)، مردم‌سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵)، پیام قرآن، ج ۱۰، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۴۲. منتظری، حسین‌علی (۱۴۰۸ق.)، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۴۳. نجفی، محمدحسن (۱۴۳۰ق/ ۲۰۰۹م.)، جواهرالکلام فی شرح شرایع‌الاسلام، بیروت- لبنان، دار احیاء التراث العربی.
۴۴. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۷۵)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱ و ۲، دانشگاه تهران، مجتمع آموزش عالی قم، چاپ دوم.
۴۵. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳)، موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم، ترجمه احمد شهسا، [بی‌جا]. چاپخانه انتشارات علمی و فرهنگی.