

جامعه‌شناسی تحول معرفت دینی

در حوزه اندیشه سیاسی

اکبر گنجی

که در آن امکان پا گرفتن فلسفه سیاسی وجود ندارد چرا که عارفان می‌گویند «کار عالم به موج دریا می‌ماند، با خود موج دریاست و عاقل هرگز به موج دریا عمارت نسازد و نیت اقامت نکند» در حالی که در سیاست، اصل بر بقاست.

در عبارات زیر که از عزیزالدین نسفی نقل شده، نگرش عرفا نسبت به دنیا و دعوت مردم به درویشی و خمول بخوبی روشن شده است. پرواضح است که بر شالوده چنین نظریاتی نمی‌توان اندیشه سیاسی بنیاد کرد. وی می‌نویسد:

«ای درویش! انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند. و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد و قاعده و قانون نیک در میان بنهد و مردم را به خدای خواند و از عظمت و بزرگواری و یگانگی خدای مردم را خیر دهد و مدح آخرت بسیار گوید و از بقاء و ثبات آخرت خبر دهد و مذمت دنیا بسیار کند و از تغیر و بی‌ثباتی دنیا حکایت کند و منفعت درویشی و خمول با مردم بگوید تا درویشی و خمول بر دل مردم شیرین شود و مضرت توانگری و شهوت بگوید تا مردم را از توانگری و شهوت نفرت پیدا آید و نیکان را در آخرت به بهشت وعده دهد و بدان را در آخرت از دوزخ وعید کند و از خوشی بهشت و ناخوشی دوزخ و دشواری حساب حکایت کند و به مبالغت حکایت کند و مردم را محب و مشفق یکدیگر گرداند تا آزار به یکدیگر نرسانند و راحت از یکدیگر دریغ ندارند و معاون یکدیگر شوند و بفرمایند تا مردم امان یکدیگر بدهند، هم به زبان هم به دست و چون امان دادن یکدیگر بر خود واجب دیدند به معنی با یکدیگر عهد بستند باید که این عهد را هرگز نشکنند و هر که بشکند ایمان ندارد...»

بر بنیاد چنان نگرشی نسبت به دنیاست که ملا احمد نراقی چنین می‌سراید:

«گهی در فکر سلطان» گه وزیرم

گهی در پادشاه و گه امیرم

مرا با شاه و با سلطان چه کار است؟

ز تاج و تخت سلطانیم عار است؟

دومین دلیل عدم تأسیس فلسفه سیاسی در میان مسلمین را باید در «سیطره تفکر فقهی» باز جست. در حوزه تمدن اسلامی رأی سیاسی علی‌الاصول از فقه استخراج می‌شده است، از این رو عالمان مسلمان نیاز چندانی به تدوین فلسفه سیاسی نمی‌دیدند. فقها مدعی بوده‌اند که علم فقه تکلیف قدرت، عدالت، حکومت، آزادی و... را روشن می‌کند و این مفاهیم فرزند علم فقه‌اند؛ لذا به مباحث فیلسوفان نیازی نیست. احکام فقهی در درون خود واجد این مفاهیم‌اند و با عمل به احکام فقهی، به عدالت و آزادی و... دست می‌یابیم.

فلسفه سیاسی در میان مسلمین، خصوصاً شیعیان، رشد چندانی نداشته است. در اندیشه سیاسی مسلمانان، فارابی را می‌توان نماد فلسفه سیاسی، خواجه نظام‌الملک را نماد سیاست نامه نویسی، و فضل‌الله بن روزبهان خنجی را نماد شریعت‌نامه‌نویسی دانست.

فلسفه سیاسی فارابی با فلسفه قدیم و از جمله فلسفه سیاسی قدیم تناسب و قرابت دارد، اما همین جوانه به جای رشد بمرور از بین رفت، بطوری که خواجه‌نصیرالدین طوسی با اینکه به فارابی و بوعلی سینا نظر دارد و آنان را الگوی اندیشه خود قرار می‌دهد، حکمت عملی یونانی، بخصوص سیاست مدن آن را با شریعت اسلامی می‌آمیزد و بدین‌گونه حکمت عملی به اخلاق تحویل می‌یابد و فلسفه سیاسی در دوران اسلامی برای همیشه کنار گذاشته می‌شود. حتی خواجه‌نصیر مسئولیت مباحث حکمت عملی اخلاق ناصری را به عهده نمی‌گیرد و صحت و سقم آنرا به گردن گذشتگان می‌اندازد:

«پیش از خوض در مطلوب می‌گوئیم آنچه در این کتاب تحریر می‌افتد از جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت از حکمای متقدم و متاخر باز گفته می‌آید بی‌آنکه در تحقیق حق و ابطال باطل شروعی رود، یا به اعتبار معتقد ترجیح رای و ترتیب مذهبی خوض کرده شود. پس اگر متامل را در نکته‌ای اشتباهی افتد یا مسئله‌ای را محل اعتراض شمرد باید که داند محرر آن، صاحب عهده جواب و ضامن استکشاف از وجه صواب نیست.»

خواجه در مقاله سوم در سیاست مدن، به گونه‌ای به جمع حکمت عملی و شریعت می‌پردازد که نه تنها به انکار سخنان خود وی بلکه به انکار کامل فلسفه سیاسی منجر می‌شود.

«در سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات و بعضی تعلق به احکام عقلی مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه، و هیچ شخصی را نرسد که بی‌رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدم او بر غیر، بی‌وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند. پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند و این شخص را در عبارات قدما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی، و در عبارات محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت.»

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چه دلایلی باعث شد تا «فلسفه سیاسی» مستقلاً در میان مسلمین پا نگذرد؟

نخستین دلیل آن را باید در سیطره «تفکر عرفانی» جست و جو کرد. ذم دنیا، آخرت‌گرایی افراطی، مسافر دانستن آدم و عالم، حقیر و غیرقابل اعتماد دانستن دنیا، انکار عقل و... زمینه‌ای ایجاد می‌کنند

البته اخیراً گرایش دیگری مطرح شده که بحث از عدالت، آزادی، قدرت حکومت، ولایت و... را مربوط به فلسفه سیاسی و مقدم بر فقه دانسته است؛ علم فقه باید از فلسفه سیاسی مشروب شود. فقه باید از اندیشه‌های پیشین بهره‌مند شود و الا، جسمی بی‌روح است.

اما گرایش حاکم بر تاریخ فرهنگ ما گرایشی بوده که پاسخ به سؤالات سیاسی را شأن فقیه می‌دانست و معتقد بود که برای پاسخ دادن به سؤالات سیاسی با دانستن علم فقه به علم دیگری نیاز نیست، از اینرو یکی از مهمترین دلایل عدم تأسیس فلسفه سیاسی نزد مسلمین را باید سیطره علم فقه دانست. سومین و آخرین دلیل عدم شکل‌گیری فلسفه سیاسی، تسلط تفکر ایدئولوژیک در پهنه سیاسی ایران بعد از انقلاب مشروطیت است.

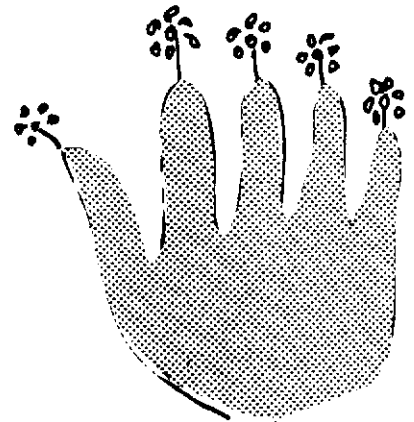
تولد «فلسفه سیاسی» در مغرب زمین محصول تغییر عوامل خارجی و معرفتی زیر بود: ۱. تغییر انسان ۲. تغییر جامعه ۳. تغییر شناخت انسان از انسان ۴. تغییر شناخت انسان از جامعه.

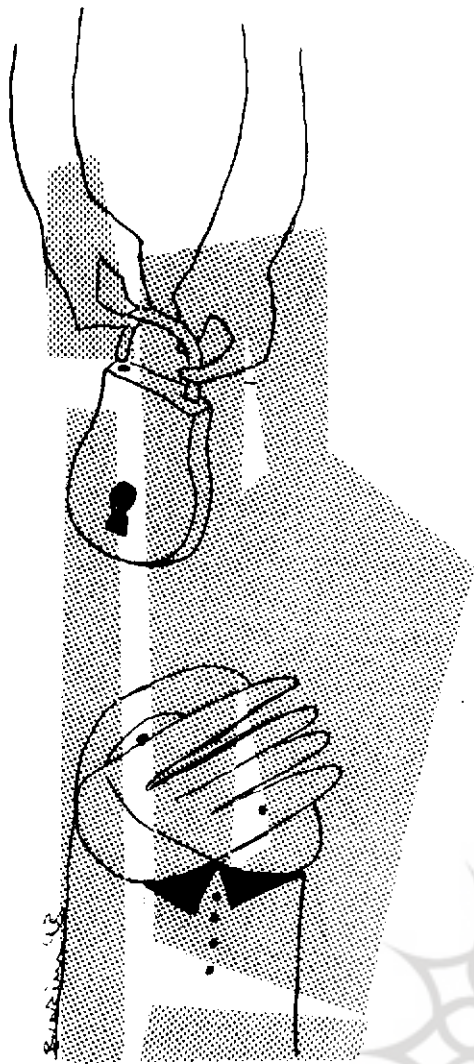
این تحولات خود محصول علل و دلایل بسیار، خصوصاً تحولات علمی و در نتیجه پدید آمدن منابع تازه معرفتی بود. «جزمیت» و غفلت از جایز الخطا بودن انسان، تالی فاسد وحدت منبع معرفت است. اما اگر برای نظر در امر واحد، مجاری متعدد، متفاوت، متعارض و یا مکمل پدید آمد، جزمیت از بین می‌رود. این روند رفته رفته در مغرب زمین شکل گرفت. معرفت فلسفی به تبع رشد معرفت علمی دچار تحولات جدی و ریشه‌ای شد و به این ترتیب بشر جدید این امکان را یافت تا به جای یک منبع معرفتی، از درجه سه منبع (علم و فلسفه و دین) در امر واحد بنگرد.

از طرف دیگر علوم جدید تعریف و تصویر نویی را از انسان و جامعه ارائه می‌داد که با شناخت و تصویر پیشین انسان متفاوت بود. این تحول جدید محصول ورود تجربی و تاریخی در عرصه انسان‌شناسی است. انسان‌شناسی تاریخی در دل فرهنگ آلمانی و انسان‌شناسی تجربی در دل فرهنگ آنگلساکسون پرورش یافت. اما داستان آشنایی ما با مبانی انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و مبادی مدرنیته، پس از انقلاب مشروطیت، از طریق ایدئولوژیهای اجتماعی صورت گرفت و روشنفکران ما از درجه این ایدئولوژیها به «سنت» گذشته ما نگرسته، و در مقایسه با فلسفه سیاسی نوین، به نفی آن پرداختند. داستان روشنفکری ما پس از جنبش مشروطیت داستان اعراض از «سنت»، و تقلید از ایدئولوژیهای غربی است. بدون دستیابی به مبانی مدرنیته و بنیانگذاری فلسفه سیاسی نوین، گروه مقابل هم به تقلید از گذشته و اعراض از درک «تجدد» پرداخت. آیا در این چهارچوب هنوز هم می‌توان به شکل‌گیری فلسفه سیاسی امید داشت؟ آنچه پس از این مقدمه خواهد آمد بیان نحوه ورود مفاهیم سیاسی جدید غربی به حوزه فرهنگ دینی ما، و قبض و بسطی است که در فهم سیاسی عالمان ما از کتاب و سنت ایجاد شده است.

هرچند فلسفه سیاسی در این دیار به وجود نیامد اما پس از مشروطیت مفاهیم فلسفه سیاسی مغرب زمین از طریق ایدئولوژیهای اجتماعی آنان، وارد این مرز و بوم شد و حوزه تفکر دینی ما را دچار قبض و بسط ساخت.

شناخت عالمان دینی ما از این مفاهیم، شناختی اجمالی، و آنهم بدون آگاهی از مبانی و ریشه‌های معرفت شناختی آنها بود. اما جبرهای اجتماعی - سیاسی و طوفان سهمگینی که در پیش بود آنها را واداشت تا به موضع‌گیری سیاسی - دینی بپردازند. گروهی به رهبری مرحوم شیخ فضل‌الله نوری که بخوبی به





تعارض اندیشه‌های مدرن با «معرفت دینی» حاکم بر آن دوران واقف بودند، بدون هیچگونه ابهام و شجاعانه، به قصد دفاع از ادامه حاکمیت معرفت دینی وقت، به طرد کامل اندیشه‌های مدرن پرداختند. اما گروهی دیگر همچون مرحوم نائینی دانستند که توان مقاومت در برابر اندیشه‌های مدرن نیست. اشکال کار اینان در این بود که بدون کوچکترین تغییری در معرفت دینی حاکم بر دوران، بعضی از مفاهیم مدرن را، با کمی تغییر معنا، پذیرفتند و مدعی شدند که اساساً این مفاهیم در متن دین وجود دارد. در کار اینان تناقض وجود داشت چرا که یا باید همچون مرحوم شیخ فضل‌الله نوری به طرد اندیشه‌های مدرن می‌پرداختند و یا اینکه اگر گزیری از قبول اندیشه‌های مدرن نداشتند می‌بایست معرفت دینی خود را از نو به گونه‌ای سامان بخشیدند که با این اندیشه‌ها تعارضی نداشته باشد، حال آنکه اقدام در این زمینه بدون اطلاع عمیق از مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی تفکر نوین؛ ضرورتاً به اغتشاش در تفکر منجر می‌شد و شد.

به هر حال اینک که ما به «فهم سیاسی» عالمان دینی خود می‌نگریم تفاوتی بنیادین بین اندیشه‌ی اینان و اندیشه‌ی عالمان دینی دوران مشروطیت مشاهده می‌کنیم و این دلیلی ندارد جز مقبولیت یافتن اندیشه‌های مدرن، و فهم شریعت در پرتو آن «پیش‌فرضها» و نتیجتاً دست یازیدن به «معرفت دینی» نوین، اما متعارض، متناقض و ناهماهنگ، چرا که این میوه‌ها خود محصول درخت دیگری هستند که ریشه در آسبخوری متفاوت دارد. آگاهی از تنازعات و تحولات فراوانی که در یکصد سال گذشته در حوزه معرفت دینی رخ داده است، نشان می‌دهد که «فهم سیاسی» رایج از کتاب و سنت لزوماً تنها فهم از شریعت - آنگونه که ادعا می‌شود - نیست بلکه این فهم خود محصول «پیش‌فرضهای بشری» فراوانی است که آنرا بازخواهیم نمود. حاصل اینکه می‌توان در معرفت دینی انحاء، نظامات سیاسی بنیاد کرد، و تمامی نظامات دینی متصور مسبوق و مصبوع به پیش‌فرضهای فلسفی - علمی و در هر حال بشری (معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و جهان‌شناسانه) است.

قدرت مطلقه:

در فلسفه سیاسی گذشتگان «قدرت مطلقه» در اختیار حاکم بود، از اینرو سؤال اساسی آنها این بود که چه کسی باید حکومت کند؟ افلاطون پاسخ داد: فرزانتگان (فیلسوف جامع‌الشرایط) باید پیشوایی و حکومت کنند و نادانان پیروی. مبنای تئوریک این نظریه این است که قدرت سیاسی مهارپذیر نیست و یا اینکه نباید مهار شود؛ و برای اجرای عدالت فقط باید قدرت را به دست بهترین افراد سپرد. اما تاریخ نشان داده است که هرچند بعضاً انسانها فکر می‌کرده‌اند که عالیترین و لایقترین افراد بر آنها حکومت می‌کرده‌اند، اما درواقع حاکمان عادل هم صدها جنایت مرتکب شده‌اند و این خود نشان می‌دهد که اعطای همه قدرتها به یک شخص و انتظار عدالت داشتن از او خیالی است باطل. قدرت مطلقه، قدرت عدالت و انصاف را از فرد می‌گیرد. قدرت مطلق، فساد مطلق می‌آورد. صاحب قدرت مطلقه اگر هم طالب عدالت باشد، عملاً نمی‌تواند عادل باشد.

منتسکیو می‌گفت: «تجارب ممتد به ما نشان می‌دهد که هر شخص صاحب قدرتی میل دارد از قدرت خود سوء استفاده کند، و تا جایی که می‌تواند حیطه اقتدار خویش را گسترش دهد... برای جلوگیری از این سوء استفاده ضرورت دارد که به پیروی از ماهیت اشیا، قدرت را با قدرت کنترل کرد. حکومت را می‌توان چنان پی‌ریزی کرد که هیچ

کس مجبور نباشد کارهایی را که قانون از او نخواسته است انجام دهد، و یا از کارهایی که قانون مجاز شمرده است احتراز جوید.» (روح‌القوانین، ص ۶۹)

به عقیده منتسکیو برای اجرای عدالت باید تفکیک قوا صورت گیرد. باید قدرت سیاسی را چنان توزیع کرد که هر کس وسوسه سوءاستفاده از قدرت به سرش زده، ببیند که دیگران این قدرت را دارند و می‌توانند و می‌خواهند که او را از اینکار بازدارند و حتی او را تنبیه کنند. می‌دانیم که نظام سلطنتی دو رکن اساسی دارد: تمرکز و تراکم قدرت و ثروت. در مغرب زمین در مقابل هر دو رکن انقلاباتی برپا شد. جنبش چپ در مقابل تراکم و تمرکز ثروت و لیبرالیسم با به چالش کشیدن قدرت پادشاهان مستبد و ادعای «ودیعۀ الهی» آنها، در پی محدود کردن قدرت دولت و تعریف عرصه خصوصی و منحصر به فردی مستقل از عمل دولت بود. لیبرالیسم در اینجا به معنای کوشش به منظور حفظ ارزشهایی از قبیل آزادی انتخاب، خرد و مدارا در مقابل استبداد و نظام مطلقه است. لیبرالیسم بتدریج با این آموزه عجیب شد که افراد باید آزاد باشند که ارجحیت‌های خود را در زمینه‌های مذهبی، اقتصادی و سیاسی، و در واقع کلیه امور مؤثر به زندگی روزانه دنبال کنند. حاکمیت در نهایت متعلق به مردم است، اما به نمایندگانی سپرده می‌شود که می‌توانند به طور مشروع کارکردهای دولت را انجام دهند. قوای دولت باید غیرشخصی باشد، یعنی به لحاظ قانونی محدود و میان قوای مجریه، مقننه و قضائیه تقسیم شده باشند. در این دستگاه حکومت قانون دارای اهمیت محوری است، و وظایف آن عبارتند از: تضمین آزادی در مقابل برخوردهای خودسرانه، برابری در مقابل قانون در قالب برابری سیاسی و برخورداری از حقوق و آزادیهای مدنی، و مهمتر از همه آزادی بیان،

تشکیل انجمن، آزادی در رأی دادن و عقیده.

این مفاهیم در قرن گذشته وارد این مرزوبوم شد و در نهضت مشروطیت فقها را به چالش گرفت. آنها با پدیده نوینی روبرو شدند که تصور دقیقی از آن نداشتند، لذا شیخ فضل الله نوری سه سال قبل از شهادتش، [سوم شعبان ۱۳۲۵] طی نامه‌ای از مجلس شورای ملی می‌پرسد: «از آنجائیکه لفظ مشروطه تا بحال در این مملکت مستعمل نبوده است... هر کس این لفظ را طوری معنی می‌کند و مقصود از این کلمه را بوجهی بیان می‌نماید خاصه که این کلمه در اغلب السنه بلفظ حریت و آزادی تردیف می‌شود... محض اطمینان و رفع وحشت این دو سؤالی که ذیلاً عرض می‌شود جواب داده شود: اولاً معنی مشروطیت چیست و حدود مداخله مجلس تا کجا است و قوانین مقرر در مجلس می‌تواند مخالف با قوانین شرعیه باشد یا خیر؟ ثانیاً مراد از حریت و آزادی چیست و تا چه اندازه مردم آزادند و تا چه درجه حریت دارند...» و مجلس در جواب پاسخ می‌دهد: «معنی مشروطیت حفظ حقوق ملت و تحدید حدود سلطنت و تعیین تکالیف کارگزاران دولت است بر وجهیکه مستلزم رفع استبداد اختیارات مستبدانه اولیا، دولت بشود و حدود این مجلس اصلاح امور دولتی و تنظیم مصالح مملکت و رفع ظلم و تعدی و نشر عدل... پس دخالت در احکام شرعیه و حدود الهیه که بهیچوجه قابل تغییر و تبدیل نیست از وظیفه این مجلس خارج... مراد بحریت، حریت در حقوق مشروع و آزادی در میان مصالح عامه است تا اهالی این مملکت مثل سوابق ایام گرفتار ظلم و استبداد نباشند و بتوانند حقوقی که از جانب خداوند برای آنها مقرر است مطالبه و اخذ نمایند...»

در خصوص عدم تصور صحیح فقها از مشروطیت - که از مفاهیم فلسفه سیاسی غربی است - می‌توان به سخن یکی از صدیق‌ترین رهبران مذهبی مشروطه خواه - سید محمد مطاطبایی - استناد نمود. وی می‌گوید: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است و ما هم شوق و عشقی حاصل نموده تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم...»

به هر ترتیب همین درک اجمالی، روحانیت را به دو دسته موافق و مخالف مشروطه تقسیم نمود، تا آنجا که شیخ فضل الله نوری مشروطه را «فتنه بزرگ آخرالزمان» خواند و پرسید که اگر هدف مشروطه طلبان «تقویت دولت اسلام بود چرا اینقدر تضعیف سلطان اسلامپناه را می‌کردند... چرا بهمه نحو تعرضات احمقانه نسبت بسطان مسلمین کردند، الحق چقدر حلم و بردباری و رعیت پروری فرمود، تمام این مراتب را دید، صبر فرمود... بحمدالله که شاهنشاه ما مسلمانان هم بحکم اسلام صبر را بکنار گذاشتند و در کمال متانت مطالبه معدود قلبینی از مفسدین معلوم الحال را فرمودند... چون حضرت شاهنشاه مطلع بتمام این وقایع بودند و فساد عمومی عاقبت این امر مشاهدهشان بود بعد از آنکه خارج از قدر مترقب تاکید فرمودند که شاید بدون غضب و مقاتله دست این ملاحظه و مفسدین از این اساس کوتاه شود، نشد، لذا با کمال ملاحظه حفظ دما، مسلمین بحمدالله بتائید ولی مسلمین آن کفر خانه را که ملاحظه حرز و منشا ضرار بر اسلام و مسلمین قرار داده بودند و او را سپر وجه خود کرده از برای متمکن بودشان از قتل مسلمین و انجاس مقاصد فاسدشان خراب کردند و اهل آن را متفرق نموده و مفسدین را دستگیر کرده و خانه‌نشین فرمودند...»

وقتی شاه «اعلیحضرت قدر قدرت شاهنشاه اسلامپناه خلدالله

ملکه و سلطانه» بود پس باید از علما خواست تا به او نامه نوشته و به عبارت صریح و واضح بگویند «مشغول به دعاگویی سلامت ذات اقدس همایون شاهنشاه دین‌پناه متع‌الله‌المسلمین بطول بقاء دولت باشند، و این عرایض صادقانه از احقر فضل الله نوری است.»

از همین روست که به مظفرالدین شاه می‌نویسند: «بر هر فرد از افراد کالشمس فی رابعة النهار روشن و مبرهن است که وظیفه شرعی و عقلی و تکلیف دینی و دنیوی قاطبه علما، حفظ شوکت و استقلال دولت و وقایه حدود مقدس شریعت است و حصول آن جز در سایه معدلت سلطنت و دولت اسلامی که امروز اریکه جلال آن مزین بذات اقدس همایونی است ممکن نیست پس دعاگویان را تمکین از مقام سلطنت و وظیفه شرعی و تکلیف دینی است.» شیخ فضل الله نوری در جایی نوشته است «غذاء مشروطه اروپا» علاوه بر آنکه «منافی قواعد اسلام» است به سه دلیل نمی‌تواند در ایران تحقق یابد و تا آن سه خاصه باقی است «ایجاد پارلمنت جز منشا، هرج و مرج فوق الطاقه نخواهد شد.»

پس تکلیف مردم ایران چیست؟ شیخ پاسخ می‌دهد «... بلی اگر ابتدا بتقویت سلطان دیشوکت مملکت پرداخته شود و به علو همت آن اعلیحضرت یک کروور جندیه حاضر تحت‌السلح تهیه شود و در هر بلدی و طریقی و ایلی بقدر لزوم متفرق شوند وعده معتدبه در رکاب اعلیحضرت حاضر باشند آنوقت ممکن است جلوگیری شود تا آنکه بایجاد این اساس مخالف با دین اسلام هرج و مرج ایران را فرونگیرد...»

«و فذلکه الکلام و حاصل المرام این است که به شبهه و ریبی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام حضرت خیر الانام و علیه‌الاف‌التحیه و السلام منافی است و ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر برفع ید از اسلام پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است هر که باشد از عارف یا عامی از اولی‌الشوکه یا ضعیف».

از طرف دیگر فقها و مراجع طرفدار مشروطه هم به همین نحو «مشروطیت» را تأکید کرده و مخالفینش را تکفیر نمودند. مرحوم آخوند خراسانی می‌نویسد «مجلس متکفل انتظام امور مسلمین و اعلا کلمه حقه‌الاسلامیه و تقویت دین و دولت و قطع نفوذ خارجه و اجرای احکام شرعیه و صدور امر بمعروف و نهی از منکر و عدم تعدی حدود الهیه عز اسمه و رافع ظلم و تعدیات مستبدانه که سالها آرزو و تمنا داشتیم برپا شد و بر حصول این تمنا و موهبت جسمیه مسروریم و گمان نمی‌رفت احدی از مسلمین و متدینین مخالف و مخاصم شود خصوصاً بعد از تطبیق نظام نامه بر قوانین شرعیه و ضم فصول ابدی برای حفظ آن امر که مجال تشمت و جای هیچ سخنی مغرضانه باقی نمانده و در هر صورت بر قاطبه مسلمین اهتمام در امر چنین مجلس محترمی واجب و اعراض از وسوس و شبهات واهیه مطبوعه و غیر مطبوعه مخالفین که جز اغراض شخصیه و آثار فتنه و فساد مقصودی ندارند لازم است و احدی تخلف و غفلت نخواهد نمود.» و در نامه دیگری می‌فرماید «اساس این محترم مجلس مقدس بر امور مذکوره مبتنی است لهذا بر هر مبلغی سعی و اهتمام در استحکام و تشیید این اساس قدیم لازم و اقدام در موجبات اختلال آن محاده و معانده با صاحب شریعت مظهره علی‌الصادع بها و آله‌الطاهرین افضل‌الصلوة والسلام و خیانت بدولت قوی شوکت است.» «خداوند متعال گواه است ما با بعد دار غرض جز تقویت

اسلام و حفظ دماء مسلمین و اصلاح امور عامه نداریم علیهذا مجلس که تاسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و اعانت ملهوف و امر بمعروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ یضه اسلام است قطعاً عقلاً و شرعاً و عرفاً راجح بلکه واجب است و مخالف و معاند او مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است».

مرحوم شیخ فضل الله نوری در ۱۳ رجب ۱۳۲۸ قمری به شهادت می‌رسد. در متمم قانون اساسی ایران، به همت شیخ فضل الله نوری، پیش‌بینی شده بود که قوانین مصوبه مجلس شورای ملی باید زیر نظر هیأتی از علما و مجتهدین طراز اول باشد؛ لذا شهید مدرس به همراه چهار نفر دیگر از سوی مراجع نجف بدین منظور انتخاب می‌گردند.

مرحوم مدرس در جلسه ۱۹ [شنبه ۲۸ ذیحجه الحرام ۱۳۲۸] در مجلس حضور یافته، قسم یاد می‌کند و ورقه قسم‌نامه را امضا می‌نماید [چند ماه پس از شهادت شیخ فضل الله] یعنی از نظر مدرس مشروطه با شرع مبیاینتی نداشته است. قضاوت مدرس درخصوص سه دوره

مجلس بدین قرار است: «در سه دوره تقنینیه که من بوده‌ام و اغلب آقایان هم بوده‌اند این مجلس از اول تشکیل، خدماتی که بملت کرده است بنده کم سراغ دارم در دوره‌های سابق چنین خدماتی شده باشد».

ظهور رضاخان در صحنه سیاسی ایران چالش دیگری بود که باعث اختلاف نظر و عمل روحانیت شد. وقتی رضاشاه مسأله تغییر نظام از شاهنشاهی به جمهوری را مطرح ساخت، مدرس رهبری جناح مخالفین جمهوریت را به دست گرفت و طرح رضاشاه را به شکست کشاند. مدرس می‌گفت: «این مجلس مشروطه است هر کس عقیده‌اش مخالف قانون اساسی و طرفدار جمهوری است باید چشمش کور از در برود بیرون».

رضاشاه و عمالش این بار مسأله تغییر سلطنت را مطرح ساختند. مدرس نماینده‌ای [رحیم‌زاده صفوی] به اروپا نزد احمدشاه می‌فرستد و او را ترغیب می‌کند که به ایران بازگردد. اما این بار رضاشاه موفق می‌گردد. روز یکشنبه ۵ آذر ۱۳۰۲، مجلس مؤسسان در تهران تشکیل می‌شود و پس از چند جلسه تشریفاتی سلطنت را به رضاخان و اعیان و اولاد او واگذار می‌نماید. عده‌ای از همفکران و دوستان صمیمی مدرس نیز از مجلس مؤسسان سردر می‌آورند مثل: میرزاهاشم آنتیانی، حاج سیدابوالقاسم کاشانی، سیدمحمد بهبهانی، امام جمعه خویی، حاج آقا جمال اصفهانی، ضیاءالواعظین حائری‌زاده، کازرونی، احتشام‌زاده، شیخ محمدعلی تهرانی، حاج آقا اسماعیل عراقی، شیخ الاسلام ملایری، آیه‌الله‌زاده خراسانی، آیه‌الله‌زاده سبزواری و... حتی آیه‌الله حاج میرزا حسین نائینی از رضاخان بشدت حمایت کرد. وی می‌پنداشت که حکومت پارلمانی در ایران تشکیل خواهد شد و اگر رضاخان به سلطنت برسد، مقامی بدون مسئولیت خواهد داشت و مروج اسلام خواهد بود».

گفتیم که سلطنت دو رکن داشت: تمرکز قدرت و تمرکز ثروت. بسیاری از فقها با این نهاد مخالف نبودند، اما بسیاری از آنها هم که مخالف بودند به دلیل تمرکز ثروت یا قدرت نبود بلکه به دلیل غصبی بودن آن بود که در عصر نبی حضرت ولی عصر^ع به فقها تعلق داشت، لذا بسیاری از آنها با هر پندیده‌ای که نشانی از تضعیف یا محو سلطنت داشت به مخالفت برخاستند. پس از کودتای آمریکایی - انگلیسی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ مخبر روزنامه «المهدی» از آیت‌الله کاشانی می‌پرسد: «آیا عقیده دارید که دکتر مصدق برای برقراری رژیم جمهوری فعالیت می‌کرد؟» آیت‌الله کاشانی پاسخ می‌دهند: «اری،

برای برقراری جمهوریت می‌کوشید، مصدق ۴ ماه قبل می‌خواست که شاه را از ایران اخراج نماید ولی من نامه‌ای به شاه نوشته و از او خواستم که از مسافرت خودداری نماید و شاه هم موقتاً از فکر مسافرت منصرف شد. یک هفته قبل، مصدق شاه را مجبور کرد که ایران را ترک نماید اما شاه با عزت و محبوبیت روز بعد بازگشت.» آیت‌الله کاشانی سپس اظهار داشت: «در اینجا ملت شاه را دوست

دارد و رژیم جمهوری مناسب ایران نیست».

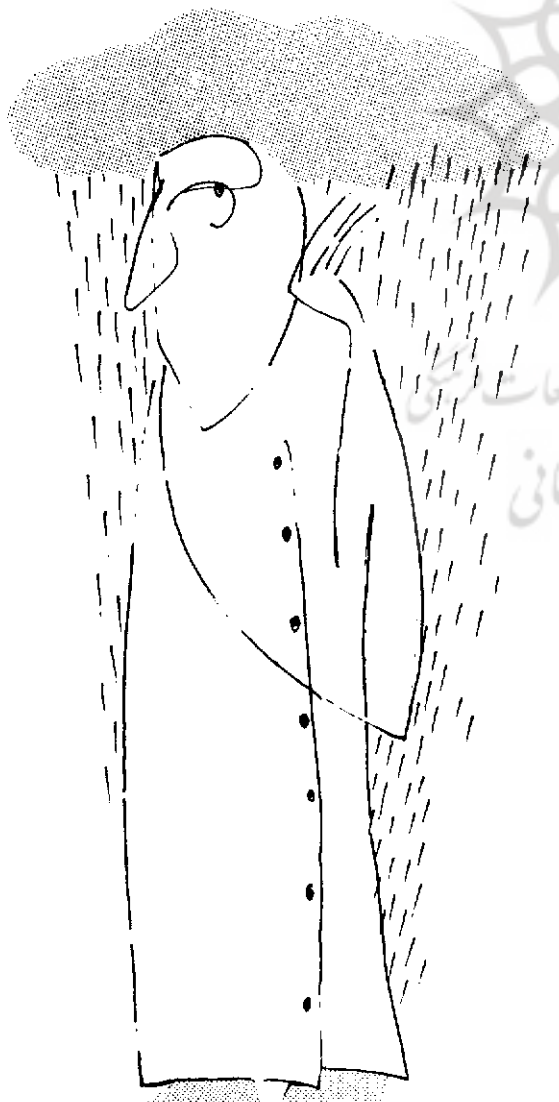
«از آیت‌الله کاشانی پرسیدم، بنظر شما بزرگترین اشتباه مصدق کدامست؟ آیت‌الله کاشانی بیدرنگ جواب داد: پایمال کردن قانون اساسی با عدم اطاعت او امر شاه...»

آیت‌الله کاشانی درباره مجازات مصدق نظر خود را اینطور شرح داد: طبق شرع شریف اسلامی مجازات کسی که در فرماندهی و نمایندگی کشورش در جهاد خیانت کند مرگ است».

«حال با توجه به تمامی حوادثی که به یادگار به ما رسیده است یکبار دیگر می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که ما به «تراکم و تمرکز قدرت» و یا به تعبیر دیگر «قدرت مطلقه» چگونه می‌نگریم؟

الف. موافقان قدرت مطلقه:

حجت‌الاسلام والمسلمین عمیدزنجانی، از اعضای شورای بازنگری قانون اساسی، در این باره می‌گوید: «یک پارامتر بسیار مورد اتکا در فلسفه سیاسی غرب یا در تفکر سیاسی و اندیشه‌های



سیاسی غرب هست و آن اینکه تمرکز فسادآور است... این را ما بر اساس اعتقاد توحیدیمان قبول نداریم، این اصل به هیچ وجه درست نیست، اتفاقاً ما به عکس قائل هستیم و معنای توحید این است، یعنی تمرکز قدرت در وجود حضرت احدیت، که عدالت مطلق است، ذاتاً قدرت فساد نمی آورد، فساد از حواشی قدرت ناشی می شود. اگر مقوله های دیگری همراه با قدرت باشد از آن مقوله های دیگر ممکن است فساد پدید آید. بنابر این اگر این عوامل همراه با قدرت نباشد هیچ وقت فساد از تمرکز ایجاد نخواهد شد. نه قدرت فسادآور است و نه تمرکزش فسادآور است.^{۱۴}

ب. مخالفان قدرت مطلق:

مرحوم مطهری مشروعیت مذهبی بخشیدن به قدرت مطلقه را یکی از علل روی گردانی از مذهب و گرایش به مادگرایی دانسته اند. ایشان می فرمایند: «در تاریخ فلسفه سیاسی می خوانیم که آنگاه که مفاهیم خاص اجتماعی و سیاسی در غرب مطرح شد و مسأله حقوق طبیعی و مخصوصاً حق حاکمیت ملی بمیان آمد و عده ای طرفدار استبداد سیاسی شدند و برای توده مردم در مقابل حکمران حقی قائل نشدند و تنها چیزیکه برای مردم در مقابل حکمران، قائل شدند وظیفه و تکلیف بود، این عده در استبدالهای خود برای اینکه پشتوانه ای برای نظریات سیاسی استبداد مآبانه خود پیدا کنند به مسأله خدا چسبیدند و مدعی شدند که حکمران در مقابل مردم مسئول نیست بلکه او فقط در برابر خدا مسئول است ولی مردم در مقابل حکمران مسئولند و وظیفه دارند. مردم حق ندارند حکمران را بازخواست کنند که چرا چنین و چنان کرده، و یا برایش وظیفه معین کنند که چنین و چنان کن، فقط خداست که میتواند او را مورد پرسش و بازخواست قرار دهد. مردم حقی بر حکمران ندارند ولی حکمران حقوقی دارد که مردم باید ادا کنند.

از اینرو طبعاً در افکار و اندیشه ها نوعی ملازمه و ارتباط تصنعی بوجود آمد، میان اعتقاد به خدا از یک طرف و اعتقاد به لزوم تسلیم در برابر حکمران و سلب حق هرگونه مداخله ای در برابر کسی که خدا او را برای رعایت و نگهداری مردم برگزیده است و او را فقط در مقابل خود مسئول ساخته است از طرف دیگر، و همچنین قهراً ملازمه ای بوجود آمد میان حق حاکمیت ملی از یک طرف و بی خدایی از طرف دیگر... افراد فکر می کردند که اگر خدا را قبول کنند استبداد قدرتهای مطلقه را نیز باید بپذیرند، بپذیرند که فرد در مقابل حکمران هیچگونه حقی ندارد و حکمران نیز در مقابل فرد هیچگونه مسئولیتی نخواهد داشت. حکمران تنها در پیشگاه خدا مسئول است. لذا افراد فکر می کردند که اگر خدا را بپذیرند باید اختناق اجتماعی را نیز بپذیرند و اگر بخواهند آزادی اجتماعی داشته باشند باید خدا را انکار کنند، پس آزادی اجتماعی را ترجیح دادند. از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می سازد و افراد را ذیحق می کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می کند.^{۱۵}

آزادی:

مقوله آزادی چهره دیگری از مسأله مشارکت در «قدرت سیاسی» است. اگر بپذیریم که «قدرت مطلقه» فسادآور است و برای جلوگیری از فساد می باید آنرا بخش کرد و احاد مردم را در قدرت شریک نمود، در آن صورت این امر خود را در اشکال گوناگون متجلی خواهد ساخت. آزادیهای مربوط به اعمال فردی [= امنیت،

مسکن، تعرض ناپذیری مکاتبات، رفت و آمد]، آزادی اقتصادی و اجتماعی، آزادی اندیشه [= آزادی عقیده و آیین، آموزش، اخبار و اطلاعات] آزادی گروه بندی [= آزادی تجمع، احزاب، سندیکا] و... معمولاً کسانی گمان کرده اند که دموکراسی یعنی حکومت اکثریت و گویی اقلیت حق ابراز اندیشه و فکر و مخالفت با قدرت را ندارد. این فرضی است باطل. توکوویل در این باره می گوید: «اگر سلطه مطلق یک اکثریت به وسیله ملت های دموکراتیک جایگزینی برای قدرتهایی شود که نیروی اندیشیدن را از آدمی می گیرند، شر از میان نرفته بلکه به چهره دیگری درآمده است. در این حالت، آدمیان را و زندگان آزاد را نیافته اند، آنچه یافته اند - اگرچه آسان نیست - سیمای تازه ای از بردگی است و این نکته ای است بس مسلم و درخور توجه همه کسانی که اندیشه را با تقدس می نگرند، درخور توجه همه کسانی که نه تنها از مستبد بلکه از استبداد بیزارند. آنگاه که من فشاری را برگرده خود حس می کنم، برایم مهم نیست که این فشار و سلطه از سوی چه کسی است. اینکه این فشار و سلطه [نه یک فرد بلکه] از هزاران هزار انسان است تحمل آن را بر من آسان تر خواهد کرد^{۱۶}». جان استوارت میل در تأیید همین اندیشه و آزادی گفتار تا بدانجا پیش می رود که می گوید:

«اگر همه آدمیان، تنها بجز یک تن، به عقیده ای باشند و آن یک تن بر عقیده ای مخالف، خاموش کردن او به همان اندازه نارواست که اگر او به فرض آنکه می توانست بر آن می شد تا همگان را به خاموشی وادارد^{۱۷}».

تأکید بر معنای این مفاهیم از آن روست که تصور صحیحی از تلقی غربیان از این مفاهیم در حوزه تفکر دینی ما وجود نداشته و ندارد و بدون آنکه بخواهیم این اندیشه ها در یکی دو قرن اخیر وارد این مرزوبوم شد و حوزه تفکر ما را دگرگون کرد. از نفی مطلق هر گونه آزادی در اندیشه فقهایی چون شیخ فضل الله نوری تا تأیید همان اندیشه در آرای امام راحل و اصول ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی، راه بلندی طی شده است.

الف. مخالفت با آزادی:

حاج ملاعلی کنی در نوشته ای زیر عنوان «کلمه قبیحه آزادی» می نویسد:

«کلمه قبیحه آزادی... به ظاهر خیلی خوشنماست و خوب، و در باطن سرایا نقص است و عیوب، این مسئله بر خلاف جمیع اقلام و رُسل و اوصیاء، و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است... برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است که هرکس هرچه بخواهد بگوید، و از طریق قلب و فساد نهب [غارت] اموال نماید و بگوید آزادی است و شخص اول مملکت همه را آزاد کرده است و در معنی به حالت وحوش برگردانیده. معلوم است نفوس بالطبع در طبیعت شیطانی، مایل به هوی و هوس...^{۱۸}»

و شیخ فضل الله نوری درباره آزادیخواهی دوران مشروطیت می نویسد:

«ای برادر عزیز اگر مقصودشان اجراء قانون الهی بود و فایده مشروطیت حفظ احکام اسلامی بود چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هر یک از این دو اصل موذی خراب نماینده رکن فویم قانون الهی است زیرا قوام اسلام بعبودیت است نه بآزادی و بنای احکام آن به تفریق و جمع مختلفات است نه بمساوات...^{۱۹}».

«ای برادر عزیز مگر نمیدانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است، مگر نمیدانی فائده آن آنست که



بتوانند فرق ملاحظه و زناده نشر کلمات کفریه خود را در منابع و لویح بدهند و سب مؤمنین و تهمت بآنها بزنند و القاء شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند...»^{۳۳}.
«...بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است...»^{۳۴}.

«ماده دیگر که در این ضلالت نامه [قانون اساسی] است آزادی قلم و آزادی مطبوعات است بعد از تغییرات و تبدیلات عین عبارت این است: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است بموجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری الحرمه تحلیل شد زیرا که مستثنی فقط دو امر شد و حال آنکه یکی از محرمات ضروریه افتراست و یکی از محرمات مسلمه غیبت از مسلم است و همچنین قذف مسلم و ایذاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن من الممنوعات الشرعیه و المحرمات الالهیه آزادی این امور آیا غیر از تحلیل ما حرمه الله است و من حلال حراماً حال او معلوم و حکم آن مبین است...»^{۳۵}.

ب. تأیید آزادی:

در دیدگاهی کاملاً مخالف آرای گذشته، به آرای امام خمینی درباره آزادی می‌نگریم. اولاً: از نظر ایشان «زندگانی که در آن آزادی نباشد زندگانی نیست»^{۳۶}. ثانیاً: «آزادی بهترین نعمتی است که خدا برای بشر قرار داده است»^{۳۷} و در جای دیگر می‌فرماید: «الآن شما بحمدالله آزادی که بهترین نعمتهای الهی است به دست آورید»^{۳۸}. «آزادی، بزرگترین موهبت الهی است که الان ملت ما از آن برخوردار است. امروز خدای تبارک و تعالی بر ما منت گذاشت و آزادی را نصیب ما کرد»^{۳۹}. ثالثاً: «دولت اسلامی، یکم دولت دموکراتیک به معنای واقعی است و برای همه اقلیتهای مذهبی آزادی به طور کامل است و هر کسی می‌تواند اظهار عقیده خودش را نکند و اسلام جواب همه عقاید را به عهده دارد و دولت اسلامی تمام منطوقها را با منطق جواب خواهد داد»^{۴۰}. رابعاً: «در اسلام دموکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال»^{۴۱}. «در جمهوری اسلامی هر فردی از حق آزادی عقیده و بیان برخوردار خواهد بود»^{۴۲}. «آزادی بیان و قلم و عقیده برای همگان آزاد می‌باشد»^{۴۳}. «ما آزادی بیان برای گفتن، و برای نوشتن می‌دهیم»^{۴۴}. خامساً: «حدود آزادی در اسلام آزادی به طور مطلق است مگر آنچه به حال ملت و کشور ضرر داشته باشد و موجب مفسدهای باشد»^{۴۵}. «در یک رژیم اسلامی، آزادیها صریح و کامل خواهد بود. تنها آزادیهایی به ملت داده نخواهد شد که برخلاف مصلحت مردم باشد و به حیثیت فرد لطمه وارد سازد»^{۴۶}. سادساً: «تشخیص حدود آزادی: در جمهوری اسلامی جز در مواردی نادر که اسلام و حیثیت نظام در خطر باشد، آن هم با تشخیص موضوع از طرف کارشناسان دانا، هیچکس نمی‌تواند رأی خود را بر دیگری تحمیل کند و خدا آن روز را هم نیاورد»^{۴۷}. «اشکال بلکه تخطئه، برای رشد انسانها یک هدیه الهی است»^{۴۸}.

حاکمیت مردم:

مفهوم حاکمیت با کلیه ابعاد و وجوه نوشتن، متعلق به دوره‌ای است که در اثر سیر تحول اجتماعی جوامع، نظام فئودالیته فرو می‌یافت و قدرت فئودال از شکل پراکنده و پخش شده آن در شبکه پیچیده‌ای از روابط سیاسی، به سوی تمرکز و تجلی در حکومت مرکزی حرکت می‌کند. حاکمیت عبارت از قدرت برتر فرماندهی، یا اسکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر است. انواع صور حاکمیت در طول تاریخ مغرب زمین بدین قرار است:

● نظریه حاکمیت مطلق:

این گونه حاکمیت به معنای قدرت و سیطره شخص سلطان بود، یعنی به موجب حقوق ازلی، کلیه نیروهای دولت، کشور را در اختیار داشت و اراده‌های داخلی و خارجی نمی‌توانست در برابر اراده او مقاومت کند. نظریه حاکمیت مطلق سرانجام منجر به مطلق گرایی در حکومت و پذیرش رژیمهای استبدادی و خودکامه اقتدارگرا می‌گردید. لویی پانزدهم پادشاه فرانسه در سال ۱۷۷۰ در بیانیه‌ای چنین اعلام کرد:

«اقتداری که پادشاهان دارند، به نمایندگی از سوی مشیت باریعالی است. سرچشمه قدرت، خداست نه مردم. پس پادشاهان، تنها در برابر خداوند مشول قدرتی هستند که به آنها عطا کرده است».

● نظریه حاکمیت مردم:

حکومت مردم بر مردم وقتی صورت واقعیت به خود می‌گیرد که حاکمیت از ریشه و سرچشمه متعلق به مردم باشد. در این سیاق فکری، با تکیه بر اصل دموکراسی مطلق، توده‌های شهروندان به مثابه سرچشمه و مرکز قدرت شناخته شده‌اند. مردم عبارت است از جمع افراد تشکیل دهنده جامعه، هر یک از شهروندان دارای حق اساسی مشارکت برای صورت‌بندی اراده حاکم است. حاکم یعنی حاصل جمع افرادی که هیأت اجتماع را تشکیل می‌دهند.

● نظریه حاکمیت ملی:

حاکمیت که عبارت از مجموع قدرتهای دولت - کشور است، متعلق به کلتی است به نام ملت. ملت، شخصیت، شخصیت حقوقی و متمایز از کسانی است که آن را تشکیل می‌دهند. اندیشه اولیه وضع‌کنندگان این نظریه، خلع پادشاه از قدرت مطلقه فرمانروایی و اعطای آن به ملت بود، تا موافق اصول قانون اساسی به وسیله دستگاههای حکومتی اعمال شود و سلطنت مشروطه و آزادمنش به جای سلطنت مطلق بنشینند. اینک به بررسی نظرات فقها درباره حاکمیت می‌پردازیم.

الف. حاکمیت مردم:

مرحوم مطهری از جمله کسانی است که معتقد به نظریه حاکمیت مردم است و می‌گوید: «از نظر روان‌شناسی مذهبی، یکی از موجبات عقبرگد مذهبی، اینست که اولیاء مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی، تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناقها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با انکا به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق، همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به طور کلی برانگیزد»^{۴۹}. «نوعی ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یکطرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومتهای استبدادی از طرف دیگر برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد.

چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشن ندارند تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی حق بدانیم»^{۵۰}. مرحوم مطهری بشدت با این نوع تفکر مخالف بودند و هرگز تصور نمی‌کردند که «حاکمیت ملت» با «حکومت دینی» تضادی داشته

باشد. از اینرو در نقد این گونه تفکرات می‌گفتند: «در این فلسفه‌ها مسئولیت در مقابل خداوند موجب سلب مسئولیت در مقابل مردم فرض شده است، مکلف بودن در برابر خداوند کافی دانسته شده است برای اینکه مردم هیچ حقی نداشته باشند، عدالت همان باشد که حکمران انجام می‌دهد و ظلم برای او مفهوم و معنی نداشته باشد... به عبارت دیگر، حق الله موجب سقوط حق الناس فرض شده است»^{۵۱}.

گفتیم که مرحوم مطهری از مدافعین نظریه «حاکمیت مردم» بودند، از اینرو برای رهبری جامعه اسلامی حقوق ویژه‌ای قائل نبودند. ایشان می‌گفتند: «همه سخن از خداست و حق و عدالت و تکلیف و وظیفه، اما نه به این شکل که خداوند به بعضی از افراد مردم فقط حق اعطا، فرموده است و آنها را تنها در برابر خود مسئول قرار داده است، و برخی دیگر را از حقوق محروم کرده آنان را در مقابل خودش و صاحبان حقوق، بی‌حد و نهایت مسئول قرار داده است و در نتیجه عدالت و ظلم میان حاکم و محکوم مفهوم ندارد»^{۵۲}، «امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنهاست، از این دو - حکمران و مردم - اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است نه توده محکوم برای حکمران»^{۵۳}.

آقای صالحی نجف‌آبادی معتقدند علمایی که درباره ولایت فقیه بحث کرده‌اند «حاکمیت مردم» را فراموش کرده‌اند. برای اینکه گفته‌اند: «اصل اینست که هیچکس بر هیچکس ولایت ندارد. مگر کسی که خدا یار و سول^{۵۴} یا ائمه^{۵۵} به او ولایت داده باشند»^{۵۶}. و «به این نکته توجه نکرده‌اند که برای این مستثنی شق دیگری نیز وجود دارد و

آن صورتی است که خود مردم طبق نیاز طبیعی به کسی که واجد شرایط است حاکمیت و ولایت بدهند این نکته از نظرشان دور مانده است که در اینجا نیز این شخص منتخب مردم حق حاکمیت بر مردم را دارد و این چیزی است که خود مردم به او داده و ملزم به اطاعت از او شده‌اند و شارع این حق حاکمیت را نفی نکرده بلکه چنانکه قبلاً گفتیم آنرا امضا کرده است و اصل پنجاه و ششم قانون اساسی نیز حق حاکمیت مردم را گوشزد کرده... پس مردم حق دارند فردی را که دارای شرایط زمامداری باشد به ولایت انتخاب کنند و به او حاکمیت بدهند»^{۵۷}.

ب. نفی حاکمیت ملی:

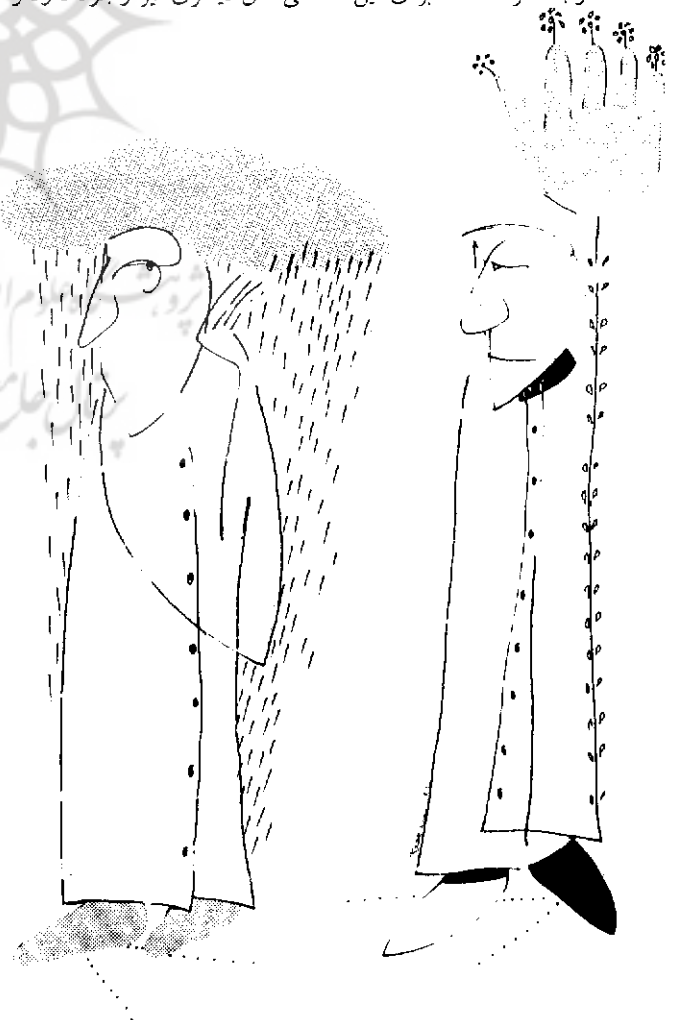
بسیاری از بزرگان معتقدند که «حق حاکمیت ملی» با اندیشه دینی منافات دارد. این مسأله یکی از مباحث اساسی مجلس خبرگان اول را تشکیل داد.

فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری از جمله کسانی هستند که در خبرگان اول قانون اساسی این مشکل را مطرح ساختند. ایشان می‌فرمایند: «شما از یک طرف می‌گویید اصل ولایت امر و امامت است و از طرف دیگر می‌گویید حاکمیت ملت بر سرنوشت خویش، حاکمیت ملت بر سرنوشت خویش معنایش این است که ملت هر کس را خواست انتخاب می‌کند و این مربوط به ولایت فقیه نخواهد بود، اما این تعریفی که من کردم می‌گوییم که ملت احترام کامل به انتخاب فقیه می‌گذارد نه حاکمیت ملت به طور اطلاق، حاکمیت ملت غلط است بلکه ملت، فقیه را انتخاب می‌کند، یا ملت خبرگان را انتخاب می‌کند و خبرگان هم فقیه را انتخاب می‌کنند»^{۵۸}. ایشان حتی این مسأله را عنوان می‌کردند که ولی فقیه باید چند نفر را به عنوان رئیس‌جمهور معرفی نماید تا «ملت هم با کمال آزادی» به یکی از آنها رأی دهند، پس «آن کسی که رأی اکثریت آورد مورد تأیید فقیه هم هست، حکومتش هم حکومت شرعی و لازم‌الاجرا، اگر اینکار را نکنید حکومت، حکومت اسلامی نیست، جمهوری هست اما جمهوری اسلامی نیست»^{۵۹}، «اگر یک رئیس‌جمهور تمام ملت هم به او رأی بدهند ولی فقیه و مجتهد روی ریاست جمهوری او صحه نگذارند این برای بنده هیچ ضمانت اجرایی ندارد و از آن حکومت‌های جابراه‌ای می‌شود که برطبق آن عمل نخواهند کرد و آن تضادی که همیشه بین حکومت ظلمیه و حکومت شرعی بوده برقرار خواهد بود»^{۶۰}.

بنابر نظر ایشان به دلیل اینکه «فرد اصلی مسئول و مکلف در حکومت اسلامی همان امام و حاکم است و قوای سه‌گانه با همه تشکیلات خود دست و بازوان وی محسوب می‌گردند»^{۶۱} پس ضرورتاً باید «انتخاب اعضای مجلس شوری به دست حاکم و به انتخاب وی باشد تا کسانی که بتوانند در عمل به وظایف رهبری، وی را یاری دهند انتخاب کنند»^{۶۲}.

البته ایشان می‌فرمایند «اگر امکان داشته باشد که انتخاب نمایندگان به مردم واگذار شود و قوه تشریعی نشأت گرفته از اختیار و نظر مردم باشد... بهتر است و در عمق جان مردم بیشتر جای می‌گیرد»^{۶۳}.

حتی اگر این امر امکان‌پذیر هم باشد: «امام عادل اگر مشاهده کند که مردم آمادگی انتخاب نماینده را ندارند و یا اینکه از رشد و آگاهی سیاسی برای انتخاب افراد شایسته برخوردار نیستند، یا اینکه در معرض تهدید و تطمیع قرار می‌گیرند و بدین وسیله آراءشان را می‌خرند، در این صورت وی که علم و عدالت و مدیریتش محرز گردیده می‌تواند شخصاً نمایندگان را مشخص کند، مگر اینکه به هنگام



عقد امامت و بیعت با وی شرط شده باشد - البته اگر این شرط صحیح باشد - که انتخاب نمایندگان باید به دست مردم باشد نه به دست حاکم، و این نکته‌ایست شایان توجه^{۱۰}.

کلام آخر

هنوز هم کسانی از «الهی و مقدس بودن معرفت دینی» دم می‌زنند و به «تالی فاسد» چنین نظری وقوف ندارند، و نمی‌دانند که کمترین تالی فاسد این اندیشه «پارادوکسیکال» نمودن «کلام الهی» است، چرا که در معرفت دینی تناقض راه دارد. از اینان باید پرسید فهم کدامیک از فقها الهی است؟ آنکه «نظام شاهنشاهی» را جانشین حق و ولی عصر^ع می‌داند؟ یا آنکه به نفی آن فتوی می‌دهد؟

آنکه «قدرت متراکم و متمرکز» را فسادآور می‌داند و قائل به توزیع آن است؟ یا آنکه از «قدرت متراکم و متمرکز مطلقه» دفاع می‌کند؟

آنکه آزادی را نفی می‌کند و معتقد است که کلیه انبیا برای مبارزه با آزادی آمده‌اند؟ یا آنکه آزادی را گوهر انسانیت می‌داند؟

آنکه «حاکمیت مردم» را حق طبیعی و الهی‌شان می‌داند؟ یا آنکه «حاکمیت مردم» را مخالف حاکمیت الهی و دستاورد غربیان می‌داند؟

اگر همه این فهمها الهی باشد - چنانکه معتقدان به الهی بودن معرفت دینی می‌گویند - در این صورت کلام الهی نمودن الهی تناقض خواهد بود.

و اگر همه آنها را الهی ندانیم آنوقت باید پرسید که معیار الهی بودن یکطرف و بشری بودن طرف مقابل چیست؟ تذکر این نکته ضروری است که هر حکمی در اینجا صادر کنیم به آن سه مقوله ختم نمی‌شود و به «مشروعیت قدرت سیاسی»، «حقوق بشر»، «ولایت و وکالت»، «تفسیر اکثری و اقلی»، «فهم ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک از دین»، «آزمون‌پذیری یا آزمون‌ناپذیری دانستن معرفت دینی»، «معیار حکومت و جامعه دینی» و... کثیری از دیگر مقولات اساسی هم تری خواهد کرد.

پیش فرض دین شناسانه، مرحوم مطهری در خصوص «عامل عقب‌گرد مذهبی» را از سر تعصّب بکاوم و بنگریم که این اصل چگونه در کلیه کاوشهای وی به عنوان یک معیار عمل کرده است و او را تا کجاها برده است. ایشان می‌فرمایند: «از نظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقب‌گرد مذهبی، این است که اولیای مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی، تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود.» پرواضح است که از نظر مطهری نباید اجازه داد چنین وضعی رخ دهد، و در صورت بروز نباید مخالف آن نیاز طبیعی عمل کرد.

حال از طرفداران «الهی بودن معرفت دینی» باید پرسید که معیار مرحوم مطهری الهی است یا بشری؟ مقبول همه مؤمنان و دین‌شناسان است و یا بعضی از آنها؟

نکته جالبتر اینکه بعضی از علماء گفته‌اند که: «حقیقت علم فقه این است که علم خاص و احکام شرعی فرعی جهت هدایت بشر است بسوی سعادت و این علم، علم الهی است که برخلاف علوم دیگر از مختصرات خداست. در این علم حتی فرشتگان و انبیا هم دخالت ندارند و این برنامه زندگی بشر مستقیماً توسط خداوند تنظیم و توسط جبرئیل به انبیا، و توسط ایشان به‌انتم منتقل شده و الان در اختیار حضرت صاحب‌الزمان قرار دارد^{۱۱}».

در این سخنان، متأسفانه توجه نشده است که سخن معتقدان به بشری بودن فهم دینی، دقیقاً ناظر به چه امری است. سخن این منتقدان به یک توتولوژی می‌ماند که می‌گوید «کلام خداوند (یعنی کلام الهی) کلام الهی است.» این توتولوژی با آنکه قابل رد نیست اما مفاد مفیدی ندارد و اطلاع اضافه‌ای به مخاطب نمی‌دهد. حال آنکه مدعی می‌گوید همین کلام الهی - که بنا به اعتقاد مسلمانان در الهی بودنش تردیدی روا نیست - بالاخره می‌باید از جانب بشر شنیده و خوانده و فهمیده شود و همین که قرار شد شنیده و خوانده و فهمیده شود، ناگزیر از معبر ذهن انسان - با همه ملازمات ساخت ادراکی و سوابق ادراکی آن - می‌گذرد، و چون چنین است و کلام خداوند نهایتاً توسط بشر فهم می‌شود (یعنی به واسطه ذهن بشری ادراک می‌شود) پس معرفت حاصل، گرچه منشأ صدورش خداوند است، اما لوازم و احکام بشری دارد.

گذشته از این، یک نکته روان‌شناسانه در این سخنان وجود دارد که بسیار قابل تأمل است. مخالفان، در مقابل این نظریه که معرفت دینی (و من جمله فقه) را معرفتی بشری و لذا غیرمقدس، در تغییر و تحول، مرکب از آرای صادق و کاذب و... می‌داند، برای اینکه معرفت دینی (و فقه) را از لوازم معارف بشری نجات دهند، آنرا الهی دانسته حتی مدعی شده و گفته‌اند که فقه، عین کلام حضرت حق است، و توجه نکرده‌اند که اگر معرفت بشری را دارای اوصافی فرضاً نامطلوب، نامبارک و نامقبول بدانیم، با ادعای الهی بودن علوم اسلامی، آن آثار، و اوصاف نامطلوب را به کلام حضرت باری سرایت داده‌ایم و برای «مقدس کردن سخن خود» امر مقدس را از قداست خواهیم انداخت.

یادداشتها

۱. خواجه نصرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح م. مینوی، ع. حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ص ۴۴.
۲. پیشین، ص ۲۵۲.
۳. عزیرالدین نسفی، کتاب الانسان الکامل، به تصحیح مازیان موله، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۴.
۴. پیشین، ص ۶.
۵. غزل ملااحمد زرافی منخلص به صفانی، گردآورنده اختر نراقی، ص ۱۱۹.
۶. فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری در مباحث ولایت فقیه فرموده‌اند که ایشان برخلاف دیگران و برای اولین بار بحث حکومت اسلامی و ولایت فقیه را به عنوان یک بحث «فلسفی» مطرح کرده‌اند، نه یک بحث «کلامی».
۷. مکتوبات، اعلامیه‌ها، ... و چند گزارش پیرامون شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت، گردآورنده: محمد ترکمان، مؤسسه خدمات فرهنگی، ج ۲، ص ۱۴۶.
۸. شیخ فضل‌الله نوری، جلد دوم، ص ۱۴۷.
۹. فریدون آدمیت، ایدئولوژی مشروطیت ایران، جلد نخستین، انتشارات پیام، ص ۲۴۶.
۱۰. شیخ فضل‌الله نوری، جلد اول، ص ۱۰۲.
۱۱. پیشین، صص ۶۸-۶۹.
۱۲. پیشین، ص ۱۷۱.
۱۳. پیشین، ص ۱۲۲.
۱۴. پیشین، ص ۱۲۲. اندیشه دفاع از نظام شاهنشاهی و مشروعیت شرعی بخشیدن به آن، تا آن حد که شاه را «ظل الله» دانند در فرهنگ سیاسی شیعه سابقه‌های طولانی دارد. میرزای قمی از مجتهدان و مراجع تقلید بزرگ شیعه [تولد ۱۱۵۰ - وفات ۱۲۳۱] در رساله «ارشادنامه» شاه را «شیعه جانشین» خدا دانسته و می‌گوید که برطبق مشیت خدا شاه شده و بنده‌ای را نباید که «سر از کمند اطاعت» او بچسبد. او می‌نویسد: «آفریدگار عالم افراد بنی نوع آدم را قاطبه از نو و ماده خلقت کرده... و بعد از آن یکی را تاج سروری بر سر نهاده و در روی زمین شیعه به جانشین از برای خود قرار داده او را مالک رقاب سایر بندگان کرده و بر تخت «انبیاء [م] ملکاعظیماء»



او به آنها سلطنتی بزرگ دادیم، سوره نسا، آیه ۵۴] نشانده و دیگری را ریسمان مدلت و خواری در گردن نهاده و بنده سایر بندگان کرده و در شان او «عبداً مملوفاً لا یقدر علی شیئی» [بنده مملوکی که قادر بر هیچ نیست، سوره نحل، آیه ۷۵] خوانده. نه این را شاید که با این مهانت [خواری] سر از کف اطاعت پیچید و زبان به ناشکری دراز کند و نه آن را سزد که در مقام کفران نعمت تعدی و ظلمی به اسیران زبردست خود کند» (حسین قاضی طباطبایی، «ارشادنامه میرزای قمی» نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ج ۲۰، ص ۳۷۷).

«اصل مرتبه شاهی به تقدیر الهی باشد و از این لازم نمی‌آید که هر فعلی از پادشاه سرزند باید به تقدیر لازم و حکم جازم الهی باشد، بلکه بعضی را سبب استحقاق و قابلیت مرتبه شاهی برگزیده و درجات دنیا و آخرت را در آن‌ها جمع کرده و بعضی را به سبب سوء سیرت و خبیث نیت خود واگذاشته و جهت اتمام حجت او را امتحان کرده، پس آن مستدرج یعنی بنده ناسیاس و گناهکاری که خدا نعمتی بدو دهد تا در غفلت فرو رود و استغفار نکند] خواهد بود، و از مکلف بودن بیرون نیست. پس بر او لازم است که در این حال تکلیف خود را بجا آورد و مراقب احوال بندگان و سرپرستی عیال خداوند رحمان که به او سپرده بشود و هرگاه کوتاهی کند مؤاخذ خواهد بود.»

«حق تعالی چنانکه پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردان و خواست ایشان از شر مفسدان قرار داده پس علما و غیر علما به آنها محتاجند، همچنین علما را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفاسد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاکت دنیا و آخرت می‌باشد قرار داده و در سلوک این مسلک در یافتن طریقه حقه پادشاه و غیر پادشاه به آن‌ها محتاجند، پس چنانکه این فرقه... را از درگاه معدلت و خواست آن زمره عالیشان مجال گریز نیست، همچنین آن طبقه رفیع مکان را از لغات به این قوم گننام و نشان و مداوا جستن از انفس ایشان راه برهیز نه» (پیشین، صص ۳۸۰، ۳۸۲)

از طرف دیگر فقیه پرواوزه مرحوم ملا احمد نراقی (۱۱۸۵ - ۱۲۴۵) با واژه‌هایی سخت مبالغه‌آمیز فتععلی شاه قاجار را ستایش می‌کند. وی می‌گوید:

«... بانی دین مبین و مروج شریعت سید المرسلین... تسیم گلستان عدل و انصاف، شعله نستان جور و اعتساف، مؤسس قوانین معدلت، مؤکد قواعد رأفت و مرحمت، دارای نیک رای و اسکندر ملک آرای، ظل ظلیل حضرت‌اله والمجاهد فی سبیل‌الله، صدر نشین محفل عنایات حضرت آفریدگار... که آفتاب خاطر هماپوش را از بدو طلوع... بر ساحت ترویج شریعت غرابت‌وافکن» است. (مهرج‌المساعده، صص ۴-۶) و در جای دیگر «گلزار همیشه بهار ملت احمد مختار صلی‌الله علیه و آله» را «آزایاری عدل و انصاف» از «سر به سر خرم و یا شادابی و طراوات توأم» می‌بیند، و از او با صفاتی مانند «محبی طریقه شریعت و هدایت» و «مروج کلمه‌الله العلیا» «سایه بلندبایه حضرت آفریدگار» یاد می‌کند. سرانجام از عباس میرزا هم به عنوان «حامی ثنورا لاسلام الغازی فی سبیل‌الله البیضا... مؤید به نانید حضرت آفریدگار... ایده الله یجنود الرعه والاقبال و متع‌الله المسلمین علی مؤیدانکرم والافضال ما توالت الشهور والاحوال» نام می‌برد (سیف‌الانوار و هان‌الملله، صص ۴۰ - ۳۹)

- ۱۵. شیخ فضل‌الله، جلد اول، صص ۷۲ - ۷۱.
- ۱۶. پیشین، ص ۱۱۴
- ۱۷. پیشین، جلد دوم، ص ۱۴۸
- ۱۸. پیشین، ص ۱۱۲
- ۱۹. پیشین، ص ۱۲۶
- ۲۰. جلسه پنجم، ۱۲ بهمن ۱۳۰۱، نطقها و مکتوبات سید حسن همدانی، انتشارات ابودر، ص ۹۶
- ۲۱. جلد دوم، اسد ۱۳۰۳ مجلس، پیشین، ص ۱۸۳
- ۲۲. مرحوم نائینی پس از مراجعت از ایران به عراق (۲۲ آوریل ۱۹۲۴/۱۲ اردیبهشت ۱۳۰۳) نامهٔ سیاست‌گذاری زیر را توسط سردار رفعت، برای رضاخان فرستاد:

«مقام منبع ریاست وزراء، عظام دامت شوکه: در این موقع که بحمدالله سبحانه و تعالی سالماء به عتبه مقدسه حضرت شاه ولایت صلی‌الله علیه و آله‌الطاهرین مشرف شدیم دعای دوام تأیید حضرت اشرف دامت شوکه در اعتلای دین و دولت و موجبات تعالی مملکت و ملت را در تحت فیه منوره از اهم ادعیه دانسته کاملاً مراقبت و محض کمال مبعثت و تبرک یک قطعه تمثال مقدس را که از قدیم در خزانه مبارکه محفوظ است از جناب مستطاب ملاذلالام آقا سید عباس کلیدار روضه منوره برای حرز آن وجود اشرف درخواست شد و اینک به صحابت جناب اجل اکرم سردار رفعت دام نایده تقدیم می‌نمایند بهترین نمودید و حافظ آن وجود اشرف خواهد بود انشاءالله تعالی

بخدمت‌الله تعالی عنایات حضرت اشرف از ابتدا، پشامد این مسافرت و مدت

اقامت در دارالایمان قم الی اکنون مستمر و هر کدام شایان کمال تشکر و امتنان، و سرآمد همه اعزام جناب اجل اکرم سردار رفعت دام نایداته الی ورود به این آستانه مبارکه و یقین است همچنانکه زحمات و خدمات و حسن مراقبت‌های آنجناب اجل در پیشگاه اقدس شاه ولایت صلی‌الله علیه و آله‌الطاهرین به اعلی درجه قبول انشاءالله فاتر خواهد بود همینطور در نظر حضرت اشرف هم موقعی عظیم خواهد داشت و مشمول عنایات خاصه خواهد بود انشاءالله و باقتضا فرط اشتیاق و کمال امیدواری که دوره زمامداری حضرت اشرف دامت شوکه شرف عظیم تاریخی و ذکر جمیل ابدی در صفحات تاریخ به یادگار گذارد.» (مکی، تاریخ بیست ساله، جلد ۳، صص ۲۵ - ۲۴) یکسال بعد بیانیه مشترک نائینی و اصفهانی در مطبوعات منتشر شد که در آن مخالفان دولت رضاخان را از دشمنان اسلام خوانده‌اند:

«بر کافه مسلمین مخفی نمائاد که هر کس بر علیه حکومت ایرانی قیام نماید مثل کسی می‌ماند که در روز بدر و حنین بر علیه پیغمبر خدا قیام نموده باشد و منزله او بمنزله کسانی است که خداوند تبارک و تعالی در کتاب مجید درباره آنها فرموده است (می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند ولی خدای متعال نور خدا را به اکمال می‌رساند هرچند که مشرکین مخالف آن باشند) و جزاء مشرک در دنیا قتل است و در قیامت عذاب. بنابراین لازم است به آنها بلاغ شود که بر حوزه محمدی که ناشر علم رایت اسلامی است تعرض ننمایند و هر کس که برخلاف این امر رفتار نماید از جمله کفاری که محو و اضمحلال این دین مبین را خواهان باشند خواهد بود و بر طبق احکام و دلایل قرآنی تکفیر آنها واجب می‌گردد.» («حبل‌المتین»، ۲۷ اکتبر ۱۹۲۴، ۱۳۲۳).

- ۲۳. مجموعه‌ای از مکتوبات، سخنرانیها و پیامهای آیت‌الله کاشانی، جلد ۴، گردآورنده محمد دهنوی، انتشارات چاپ بخش، ص ۲۸.
- ۲۴. پیشین، صص ۳۵ - ۳۴.
- ۲۵. روزنامه «رسالت»، ۲۰ خرداد ۱۳۲۱، ص ۱۱.
- ۲۶. علی گزایش به مادیگری، صص ۱۰۵ - ۱۰۴.
- ۲۷. درآمدی به فلسفه، دکتر میرعبدالحمین قیب‌زاده، انتشارات طهوری، صص ۹۱-۹۰.
- ۲۸. پیشین، ص ۹۱.
- ۲۹. فریدون آدمیت، اندیشه توفی و حکومت قانون در عصر سپهسالار، نامه ملاعلی کنی به شاه، ص ۲۱.
- ۳۰. شیخ فضل‌الله نوری، جلد اول، ص ۵۹.
- ۳۱. پیشین، ص ۶۰.
- ۳۲. پیشین، ص ۶۵.
- ۳۳. پیشین، ص ۱۰۹.
- ۳۴. صحیفه نور، جلد ۶، ص ۲۳۳.
- ۳۵. پیشین، جلد ۶، ص ۲۱۶.
- ۳۶. پیشین، جلد ۶، ص ۲۱۰.
- ۳۷. پیشین، جلد ۶، ص ۱۳۵.
- ۳۸. پیشین، جلد ۳، ص ۸۸.
- ۳۹. پیشین، جلد ۴، ص ۲۳۴.
- ۴۰. پیشین، جلد ۳، ص ۱۷۸.
- ۴۱. پیشین، جلد ۷، ص ۱۲۰.
- ۴۲. پیشین، جلد ۶، ص ۱۲۱.
- ۴۳. پیشین، جلد ۴، ص ۱۹۹.
- ۴۴. پیشین، جلد ۲۱، ص ۲۱.
- ۴۵. پیشین، جلد ۲۱، ص ۲۱.
- ۴۶. پیشین، جلد ۲۰، ص ۱۷۰.
- ۴۷. سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۰.
- ۴۸. پیشین، ص ۱۱۹.
- ۴۹. پیشین، صص ۱۲۴ - ۱۲۳.
- ۵۰. پیشین، ص ۱۲۰.
- ۵۱. پیشین، ص ۱۲۹.
- ۵۲. ولایت فقیه، حکومت صالحان، صالحی نجف‌آبادی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ص ۲۰۰.
- ۵۳. پیشین، صص ۲۰۱ - ۲۰۰.
- ۵۴. صورت مشروح مذاکرات مجلس، بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد ۲، صص ۱۰۶۷ - ۱۰۶۶.
- ۵۵. پیشین، ص ۱۱۸۳.
- ۵۶. پیشین، ص ۱۱۸۲.
- ۵۷. حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، جلد سوم، ترجمه محمود صلواتی، نشر تفکر، ص ۱۲۴.
- ۵۸. پیشین، ص ۱۲۴.
- ۵۹. حضرت آیت‌الله مشکینی، روزنامه «کجهان»، شنبه ۳ بهمن ۱۳۲۱.

