

حکومت ایران تا آغاز مشروطیت، دولت مطلقه بود که با انقلاب مشروطیت کل این نظام فرو ریخت. تحدید و توزیع قدرت و اقتدار سیاسی، هدف مطلوب تنوری دولت مشروطه [= CONSTITUTIONALISM] بود. نظریه قانون طبیعی، حقوق طبیعی و انسانی، اندیشه قرارداد اجتماعی، نظریه اجماع، حاکمیت مردمی و دموکراسی، زمینه‌های عقلایی تحدید قدرت را فراهم ساختند. قدرت دولت با قرار گرفتن در چهارچوب قانونهای مدون باز هم محدودتر می‌شد. دولت باید بر اساس «حاکمیت قانون» عمل کند. قانون اساسی، مقدم بر هر شکل خاصی از حکومت است و اقتدار حکومت را تعریف و تعیین می‌کند و بدان حق اعمال قدرت می‌بخشد.

از این رو فعالیت قانونگذاری روزمره حکام دولت مشروطه بر اساس قانون اساسی مورد نظارت قرار می‌گیرد. قانون اساسی مجموعه پیچیده‌ای از قواعد و هنجارهایی را متضمن است که از نظر حقوقی ماهیت ساختارهای نهادی را تبیین و تعیین می‌کنند.

عبور از نظام سلطنت مطلقه به نظام مشروطه، نه تنها در عالم خارج بسیار مشکل می‌نمود، که در حوزه اندیشه، و خصوصاً اندیشه دینی، به تحولی عظیم نیاز داشت. این میهمان خوش ظاهر، در حوزه اندیشه دینی برای خود جایگاهی معرفتی می‌طلبید. از متولیان دین، گروهی حکم به اخراج او دادند و گروهی دیگر بدون توجه به مبانی جهان‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، او را به درون پذیرفتند و لذا به تعارض و تناقض در معرفت دینی خود مبتلا شدند.

در این نوشتار قبض و بسطی که بر اثر برخورد اندیشه‌های جدید با اندیشه دینی جامعه ما به وجود آمد، در دو زمینه: (۱) بنیاد مشروعیت سیاسی، (۲) ولایت یا وکالت حاکم، مورد بررسی قرار گرفته است.

مشروعیت، ولایت، وکالت

بنیاد مشروعیت [= Legitimite] قدرت سیاسی:

در آن شریک باشند. مرحوم نائینی در واقع وظیفه عام حکومت را می‌شکافد و دو وجه کلی از آن بیرون می‌کشد: یکی نظام بخشی به زندگی داخلی یک مملکت و ملت، و دیگری حفظ وطن در برابر تجاوز خارجی؛ به عبارت دیگر، می‌گوید حکومت اساساً برای آن است که به نیازهای زندگی داخلی و ضروریات دفاع خارجی یک قوم یا ملت که وطن معینی دارند پاسخ دهد.^۴

علامه نائینی حکومت را بر دو قسم می‌داند: قسم اول «تملیکیه و استبدادیه» و قسم دوم حکومتی است که: «مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید اصلاً در بین نباشد. اساس سلطنت [یعنی حکومت] فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت [یعنی حکومت] مبتنی [است]. و استیلاء سلطان [یعنی قدرت سیاسی به طور کل] به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط باشد»^۵. و در توضیح آن اضافه می‌کند که «حقیقت این قسم از سلطنت [یعنی حکومت] به اختلاف درجاتش عبارت از خداوندی مملکت و اهلیش (به اختلاف درجات این خداوندی) خواهد بود... چه حقیقت واقعیه و لب آن عبارت است از

ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت، و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف نه در شهوات خود. از این جهت اندازه استیلا سلطان [یا حاکم به طور کلی] به مقدار ولایت بر امور مذکوره محدود و تصرفش، چه به حق باشد یا به اغتصاب، به عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود. آحاد ملت با شخص سلطان [یا حاکم به طور کلی] در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک [اند] و نسبت همه به آنها متساوی و یکسان [است] و متصدیان امور همگی امین نوع‌اند نه مالک و مخدوم و مانند سایر اعضا و اجزاء، در قیام به وظیفه امانت‌داری خود مسئول ملت، و به اندک تجاوز مأخوذ خواهند بود و تمام افراد اهل مملکت به اقتضای مشارکت و مساوات‌شان در قوی و حقوق بر مواخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد (خواهند بود) و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادات شخصی سلطان [یا حکام به طور کلی] و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت...»^۶

ابتدا باید این نکته را تذکر دهیم که مشروعیت به معنای شرعی بودن قدرت سیاسی نیست بلکه سؤال اساسی مشروعیت این است که چرا برخی انسانها مدعی اقتدار می‌شوند و احساس می‌کنند که حق دارند از دیگران بخواهند به میل خود به فرمان آنها تن در دهند؟ چرا دسته‌ای حق فرماندهی دارند و دسته دیگر وظیفه اطاعت؟ به چه مجوزی اشخاصی، در امور جزئی و کلی، حق حکمروایی دارند؟ چه امری موجب می‌شود که دیگران به خواستهای آنان گردن نهند؟

مشروعیت عبارت است از ویژگی یک مقام یا شخص که بر مبنای آن دستورات واجب‌الاطاعه‌ای را صادر می‌نماید که مخاطبین او خود را مکلف به پیروی از آنها می‌دانند. به عبارت دیگر در یک طرف مقامات یا افرادی قرار دارند که خود را در صدور فرمان محق می‌دانند و در طرف دیگر اشخاصی هستند که خود را در پیروی از این فرمانها مکلف می‌شمارند. مشروعیت در علوم اجتماعی و سیاسی به دو نوع مشروعیت مدنی و الهی تقسیم می‌شود:

الف. مشروعیت مدنی:

آیت‌الله شیخ محمد حسین نائینی مؤلف کتاب تنبیه‌الامه و تزیین‌المله اساساً تصور تازه‌ای از قدرت سیاسی و بنیاد مشروعیت آن را مطرح می‌کند. مرحوم نائینی بنیاد مشروعیت قدرت سیاسی را در حاکمیت اراده عمومی می‌داند.

مرحوم نائینی پیش از بیان تقسیم‌بندی انواع حکومت، نخست دو اصل را می‌پذیرد: یکی ضرورت نهاد اجتماعی حکومت در جامعه بشری و دیگر اینکه در «حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم، چه آنکه راجع به امتیازات دینی باشد یا وطنیه، منوط به قیام امارت‌شان است به نوع خودشان»^۷

معنای «قیام امارت‌شان به نوع خودشان» در تفکر مرحوم نائینی این است که حکومت، هنگامی حکومت به معنای واقعی آن است که بر پایه نوعی خود یا هیأت کل اجتماع متکی باشد و مردمانش نوعاً

پس حکومت جز ولایت تفویض شده از جانب مردم و به عنوان امانت نیست، زیرا می‌گوید اگر امانت‌دار در امانت خویش خیانت روا دارد ممزول و برکنار خواهد شد و مردم آنچه را داده‌اند، پس خواهند گرفت. تحقق این قسم از حکومت دو شرط دارد: شرط نخست، تحقق حکومت حتی الامکان عادلانه بشری، به همراه یک قانون اساسی وضعی

پنجم کتاب خود گفته‌است روشنتر می‌شود. مرحوم نائینی می‌نویسد: «بالجمله، عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است نه از برای حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت، و شرایط معتبر در این باب [یعنی امور شرعی] اجنبی و

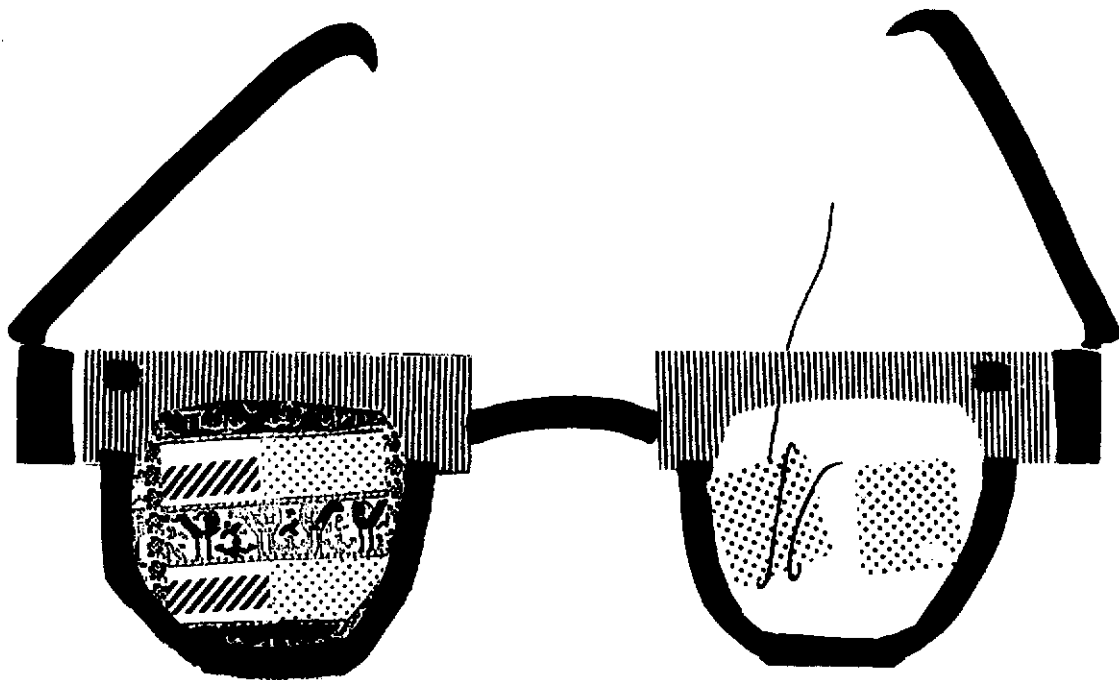


برای تعیین وظایف و اختیارات زمامداران است که شرایط پس گرفتن قدرت از آنان و انفصال و برکنار کردنشان از مقامات تفویض شده را نیز معین می‌کند. شرط دوم عبارتست از:

«استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله به گماشتن هیات مسدده [یعنی نمایندگان مجلس] و رادعه نظاره از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند... مبعوثان ملت و قوه علمیه مملکت عبارت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است...»^۱ در پرتو ملاحظاتی فوق، آنچه مرحوم نائینی در باب شرایط صحت و مشروعیت مداخله مبعوثان ملت در سیاسیات، در فصل

غیرمرتبط به این امر [یعنی امور حکومتی] است، چنانچه صفات لازمه در این باب [یعنی امور حکومتی] هم، که امهات آنها ذکر شد، اجنبی و بی‌ربط با آن ابواب [یعنی امور شرعی] است و از برای مراقبت در عدم صدور آراء مخالفه با احکام شریعت همان عضویت هیات مجتهدین و انحصار وظیفه رسمیه ایشان در همین شغل اگر غرض و مرضی در کار نباشد کفایت است.^۱

پس از بررسی آرای مرحوم نائینی، نظرات امام خمینی را از نظر می‌گذرانیم. نظرات ایشان را از سه حادثه مهم تاریخ انقلاب گزینش کرده‌ایم. حادثه اول ورود حضرت امام است به بهشت زهرا و عزل دولت بختیار، حادثه دوم انتصاب مهندس بازرگان به نخست وزیری دولت موقت است، و حادثه سوم اعلام نظر حضرت امام است به شورای بازنگری قانون اساسی در خصوص مشروعیت زمامداری فردی که توسط مردم انتخاب و به رهبری برگزیده می‌شود. ایشان می‌فرمایند:



کارآمدی». سپس ادامه می‌دهد: «در نظام قراردادی، رأی مردم مشروعیت را می‌سازد و این همان مطلبی است که تحت عنوان «حکومت مردم» یا حکومت «از پایین به بالا» از آن یاد می‌شود». اما در نظام اصالت و وظیفه، مردم در حکومت منحصرأ از باب کارآمدی، نه از مسیر مشروعیت، نقش دارند... نظامی که مقبول مردم نیست، کارآمد پائینی دارد... اگر سؤال کنید که آیا رأی مردم مشروعیت می‌آورد، جواب می‌گوئیم: در حکومت اصالت و وظیفه فقط هنگامی که این رأی مورد قبول حاکم مشروع باشد، مشروع است و نه مستقلاً، این تفاوت عمده بین دو نظام حکومتی است»^{۳۲}

وی معتقد است که «غالب روشنفکران و تحصیل کرده‌های اولیه دانشگاهها و یا علمای مربوط و تحت تأثیر آنان معتقدند که سرچشمه مشروعیت در حکومت اسلامی قرارداد اجتماعی است که در آن اجرای احکام قید شده باشد»^{۳۳} اما «در حکومت اسلامی، مطابق ولایت فقیه، سرچشمه مشروعیت نظام اصالت و وظیفه است. لذا همه از گانه‌های حکومتی، با هر درجه از اهمیت، همه از باب کارآمدی نظام مهم هستند، لیکن در مشروعیت همه از سرچشمه ولی سیراب می‌شوند... همچنین رأی مردم در نظام اسلامی، دخلی در مشروعیت ندارد... لذا اینکه برخی می‌گویند در حکومت اسلامی خداوند به مردم این حق را داده که حاکم خود را برگزینند و اینان با رأی خود چنین می‌کنند و زمام امور را به فردی می‌سپارند، سخنی است که در مسلک لیبرالها، نه در اندیشه ولایت فقیه، درست است»^{۳۴}

در این سیستم «ولی یا رهبر مظهر مشروعیت نظام است و اطاعت از ولی، نه از باب قانون، بلکه از باب وظیفه مطرح است و چون این امر حقیقتاً بخشی از حیات فرد نیست یعنی سیاست سقراطی، حرفه‌ای نیست، بلکه تمام شئون حیات را در بر می‌گیرد، لذا افلاطون آن را در قالب اطاعت از ولی در همه مراتب عملی بیان کرده است»^{۳۵} و «در حکومتی که اصالت با وظیفه است، حاکم می‌تواند همه نظام حکومتی را که از باب کارآمدی بنا کرده تعطیل کند، بدون آنکه در مشروعیت آن خللی وارد شده باشد»^{۳۶}

«در قبال عدول از کارآمدی، افراد حق شورش ندارند، بلکه باید سعی کنند تا دولت مشروع کارآمد شود. در مقابل دولت مشروع نمی‌توان کارشکنی کرد و نمی‌توان مقابله نمود، در حالی که علیه دولت غیر مشروع باید خروج کرد. از سوی دیگر، تلاش برای تضعیف یا ساقط کردن حکومت مشروع، خود کاری نامشروع است»^{۳۷}

آقای مصباح یزدی «حاکمیت رهبر و زمامدار» را «شعاعی از

من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم، من به واسطه اینکه این ملت مرا قبول دارد دولت تشکیل می‌دهم» (۱۲ بهمن ۵۷ بهشت زهرا) حضرت امام در حکم نخست وزیر دولت موقت می‌فرمایند: «برحسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آراء اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شد و... جنابعالی را مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم» (۱۷ بهمن ۱۳۵۷) «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است» (۶۸/۲/۹ - صحیفه نور، جلد ۲۱، ص ۱۲۹)

آیت‌الله العظمی منتظری در مورد «مشروعیت قدرت سیاسی» به مشروعیت مدنی قدرت سیاسی فتوا داده است. ایشان می‌فرمایند:

«از دیگر دلایل صحت و مشروعیت امامت به انتخاب امت، آیات و روایاتی است که متضمن تکالیف اجتماعی است. در این گونه آیات و روایات، مصالح جامعه به عنوان جامعه مورد نظر قرار گرفته و عموم مردم مسلمان در آن مورد خطاب می‌باشند و اجرای آنها نیاز به قدرت اجرایی و بسط ید دارد»^{۳۸}

دلیل دیگری که ایشان بر مشروعیت مدنی قدرت سیاسی ارائه کرده‌اند، کلام حضرت علی^ع به هنگام بیعت مردم با آن حضرت در مسجد مدینه است. حضرت امیر می‌فرمایند: «ای مردم، این امر [حکومت] امر شماست. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید حق امارت بر شما را ندارد، ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قول ولایت را ناخوشایند داشتم، ولی شما این را نپذیرفتید، آگاه باشید که من کسی جز کلید دار شما نیستم، و نمی‌توانم حتی یک درهم را به ناروا از بیت‌المال بگیرم»^{۳۹}.

ب - مشروعیت الهی:

صورت کاملاً بازسازی شده آزادی معتقدان به مشروعیت الهی، در حوزه فقه شیعی را می‌توان در مقاله «حکومت و مرز مشروعیت» آقای محمد جواد لاریجانی یافت.

وی ابتدا حکومت را به مسلک مبتنی بر «قرارداد اجتماعی» و مبتنی بر «اصالت وظیفه» تقسیم می‌کند و معتقد است که «مردم از دو طریق می‌توانند در حکومت دخالت داشته باشند: از باب مشروعیت و از باب

حاکمیت ولی اعظم الهی و، در مرتبه بالاتر، شعاعی از حاکمیت خدای متعال»^{۱۹}. دانسته و می‌فرمایند:

«ما باید کسی را به حاکمیت بپذیریم که رضایت خداوند را در حکومت او احراز کرده باشیم و بتوانیم برای رهبری او، از جانب خداوند اذنی را کشف کنیم. این نکته وقتی حاصل میشود که حاکم انتخاب شده، در صفات یاد شده اقرب به معصوم باشد.»^{۲۰}

«این شخص، در لسان روایات و در فرهنگ دینی، همان فقیه جامع الشرایط است که ولایت دارد و در صورت حاکم شدن، اطاعت از او بر همه لازم است.»^{۲۱}

از نظر ایشان نه تنها رهبر مشروعیت فرمانروایی خود را از مردم نمی‌گیرد بلکه کل نظام و مردم مشروعیت آرا و افکار و رفتارهای خود را از تأیید و امضای رهبر اخذ می‌کنند. ایشان می‌فرمایند:

«قانونهای تصویب شده از سوی کارشناسان خاص در قوه مقننه و مجریه و دستگاه قضایی، مشروعیت خود را از امضا و تأیید کسی دارد که در رأس حکومت قرار دارد و بدون تأیید و امضای ولی فقیه، مشروعیتی نخواهند داشت.»^{۲۲}

«چون نظر ولایت فقیه، امضا و تأیید امام زمان (ع) را دارد، مردم حاضر می‌شوند که مال و جان خود را برای حفظ این نظام، فدا کنند و با اشاره رهبر، صدها هزار نفر داوطلبانه در جبهه جهاد و دفاع از اسلام، حضور یابند و فرمان او را، امر امام عصر (ع) و حکم خدا بشناسند. چنین نظامی، هم کارایی بیشتری خواهد داشت و هم دوام مشروعیتش استوارتر است.»^{۲۳}

«از دیدگاه اسلامی مجلس شورا یا مجلس قانونگذاری بازوی مشورتی رهبر است، یعنی متخصصین هر قسمت، مسائل را بررسی کرده نظر می‌دهند که اگر به این شکل عمل بشود، مصلحت جامعه بهتر تأمین میشود، سپس فقیه آن را بر اساس قواعد فقهی می‌سنجد و امضا می‌کند. این فلسفه وجودی مجلس شورا در نظام اسلامی است.»^{۲۴}

نظریه آقای لاریجانی بر اساس تفکیک «کارآمدی» و «مشروعیت» بنا شده بود، و نظریه آقای مصباح یزدی بر اساس تفکیک «شرط اعتبار» و «شرط به اجرا درآمدن» بنا شده است. ایشان می‌فرمایند:

«باید بین «شرط اعتبار» و «شرط به اجرا درآمدن» فرق گذاشت. ممکن است، رضایت و پذیرش مردم را بعنوان شرط لازم برای اجرای قوانین بپذیریم بدون اینکه آنرا مبنا و اساس اعتبار آنها بدانیم. برای بهتر فهمیدن این فرق خوبست این سؤال را مورد دقت و تأمل قرار دهیم که اگر مردمی به حکومت ظالم و ستمگری تن دهند آیا رفتار ظالمانه او که برخلاف مصالح جامعه است مصداق حق و عدالت خواهد شد؟»^{۲۵}

«ما می‌توانیم اعتباری بودن مفاهیم حقوقی را بپذیریم، بدون اینکه مشروعیت قوانین را نشانی از قرارداد و پذیرش مردم بدانیم.»^{۲۶}

۲ - مسأله ماهیت و منشأ حکومت (ولایت و وکالت حاکم):

به طور کلی در فلسفه سیاسی، درباره ماهیت و منشأ حکومت دو نظریه ابراز شده است: نظریه انداموار (ارگانیک) و نظریه ابزاروار (مکانیکی). مطابق نظریه انداموار، دولت مصنوع نیازها و اهداف انسانها نیست، بلکه ارگانیسمی است که ضمن عبور از مراحل تکامل تاریخ به سوی غایتی والا در حرکت است. دولت محل تجلی مصالح

جامعه مدنی و سرچشمه قانون و اخلاق است. رفتارهای حکومت را نمی‌توان ارزیابی قانونی و اخلاقی کرد، چرا که او منشأ اخلاق و قانون است. هگل تئورسین اصلی این نظریه است.

از نظر هگل دولت واقعیتی است مستقل از افراد و برتر از آنها، و چنین نیست که دولت در یکسوی پیمان باشد و مردم در سوی دیگر؛ دولت بخش یگانه و غایت جامعه است. دولت برای پدید آوردن آسایش و سعادت مردم نیست بلکه غایتی است که افراد در خدمت به آن و هماهنگی با آن، از حصار فردیت بیرون می‌آیند، تحول می‌یابند، و به آزادی می‌رسند. آزادی حقیقی، تنها در گرو پدید آمدن جامعه‌ای است که بتواند آدمیان را از بند سود شخصی وارهاند، روح اطاعت از قانون و جست و جوی آرمانهای اجتماعی و کلی را در آنان پدید آورد، و این نقشی است که برعهده دولت است. از این رو دولت را، با آنکه در زمان پدید آمده و شکل گرفته است، نباید چیزی ساختگی پنداشت بلکه باید چون چیزی خدایی و ابدی نگریست.

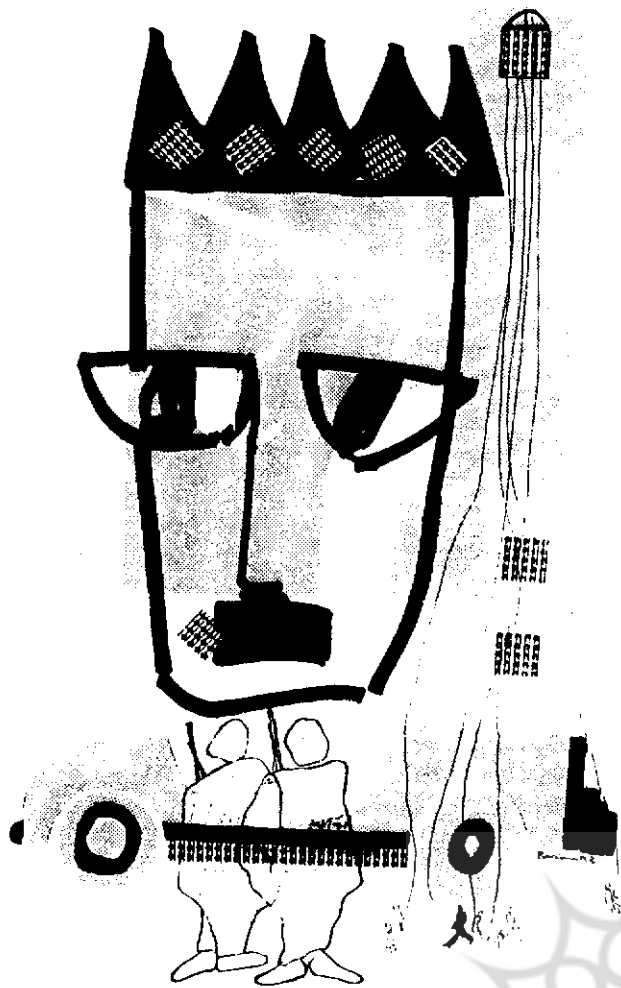
بر اساس نظریه ابزاروار، حکومت محصول قرارداد اجتماعی و عمل ارادی انسانهاست. انسانها برای رسیدن به اهدافی چون تأمین نظم و امنیت، آزادی، عدالت، سعادت و مساوات، دولت را خلق و جعل می‌کنند و محدودیتهای ناشی از عملکردش را می‌پذیرند. حکومت بر اساس رضایت افراد آزاد و خردمند تاسیس شده است. اعمال حکومت می‌بایست مطابق قانون باشد و درباره آن می‌توان قضاوت اخلاقی رواداشت. وظیفه دولت پایندی به خواست مردم و قانون، یعنی محترم شمردن آزادی و حقوق طبیعی آنان است. اگر دولت این انتظار را برنیآورد و برخلاف مقصودی که برای آن پدید آمده است، رفتار کند، حق قانونی خود را از دست خواهد داد و مردم حق برانداختن آن را خواهند داشت.

در حوزه فرهنگ دینی ما، بحث مستقلی درباره «ماهیت دولت» مطرح نشده است، اما فقهای شیعه در این باره که حاکم یا زمامدار، حکومتش از باب ولایت است یا وکالت، دو نظریه ابراز داشته‌اند: گروهی معتقد به ولایت و گروه دیگر معتقد به وکالت شده‌اند. با توجه به احتجاجات طرفین و لوازم ضروری بحث، شاید بتوان به استنتاج نظریه فقهای شیعه درباره ماهیت دولت نائل شد.

الف. معتقدان به ولایت:

مرحوم شیخ فضل الله نوری در این باره گفته است: «... در امور عامه وکالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعی است یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب عام او و دخالت غیر آنها در این امور حرام و غصب نمودن مسند پیغمبر و امام است»^{۲۷} وی در برابر نظام مشروطه، که اساس آن بر حاکمیت اراده عمومی از طریق اکثریت آرای وکلای مردم در مجلس قانونگذاری نهاده شده بود، می‌گفت حکومت از باب «ولایت» است و آنهم «در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز»^{۲۸} و نیز می‌فرمایند «اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط و بدعت در دین است.»^{۲۹}

نظریه ولایت در واقع مبتنی بر «صغیر بودن»، «مهجور بودن» و «ناقص بودن» مردم است. نتیجه منطقی آن مقدمه این است که مردم



ب. معتقدان به وکالت:

مرحوم آقای مطهری ضمن بیان اینکه حاکم باید حکومتش از مشروعیت برخوردار باشد، مشروعیت را دوگونه دانسته و می‌فرماید: «حکمران بالضروره یعنی کسی که مطابعت [متابعت] مشروع دارد نه کسی که به‌زور خود را تحمیل کرده است. و آن کسی که مطابعت [متابعت] مشروع دارد به دوگونه ممکن است: یکی به‌نحو ولایت، و دیگر به‌نحو وکالت. آنچه در فقه مطرح است به عنوان ولایت حاکم مطرح است.^{۳۱} و معنی آن این است که «حاکمیت اعم از وضع قانون و وضع مصوبات فرعی و حکم به مفهوم فقهی، یعنی بر مبنای مصالح موقت (فرمان) نظیر معبودیت است، نظیر فصل قضا است، نظیر افتاء است، جز خداوند کسی شایسته نیست (و ریشه این مطلب همان فلسفه نبوت است که ایدئولوژی و وضع قانون بشری جز وسیله خدا میسر نیست، قهراً در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است) و افرادی که نه به دلیل خاصیت طبیعی و موروثی بلکه به دلیل خاصیت تقرب و عدالت و علم این حق را پیدا می‌کنند و قهراً ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و وکالت از جامعه. فقه هم این مسأله را به عنوان ولایت حاکم مطرح کرده است، از نوع ولایتی که بر قضا و غیب دارد. پس ملاک، انتخاب مردم نیست، انطباق با معیارهای الهی است و با آن انطباق خود به خود حاکم می‌شود و مانعی نیست که در آن واحد دهها حاکم شرعی و ولی شرعی وجود داشته باشد.^{۳۲}»

اما این نوع «فهم سیاسی» از کتاب و سنت مقبول مرحوم مطهری نبود و فهم سیاسی آن مرحوم از شریعت نمی‌توانست با نظریه «دموکراسی» که از مقبولات بشری وی بود متناقض باشد، لذا سعی نمود تا معرفت سیاسی - دینی اش را به گونه‌ای سامان بخشد که حاکم اسلامی مشروعیت خود را از مردم اخذ نماید. ایشان ابتدا به توصیف نظریه اهل تسنن پرداخته و می‌گویند: «وضع قانون کلی، الهی است ولی تعیین

محتاج قیم هستند. حضرت امام در کتاب ولایت فقیه می‌فرماید:

«مردم ناقصند و نیازمند کمالند و ناکاملند»^{۳۳} پس مردم به «حاکمی که قیم امین صالح باشد»^{۳۴} محتاجند. «ولی امر یعنی حاکمی که قیم و به‌پا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد.»^{۳۵} «ولایت فقیه از امور اعتباری عقلانی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل (قراردادن و تعیین) قیم برای صغار، قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.»^{۳۶} همین مسأله به شکلی دیگر هم مطرح شده است. آیت‌الله آذری قمی در تشریح «ولایت فقیه از دیدگاه آیت الله العظمی بروجردی»^{۳۷} می‌فرماید: «امور اجتماعی، اموری است که نفع همه در کار است، ممکن است که بعضی از این امور به ضرر بعضی و به نفع بعضی باشد، و امکان ندارد که نظر تک تک افراد را در آنها دخالت داد، و باید حتماً فردی باشد که به افراد، گرایشی نداشته باشد و خیر اجتماع و نظر خدای تعالی را رعایت کند، یعنی باید یک قیمی وجود داشته باشد. «بنابر این نتیجه می‌گیریم که حتماً برای اجتماع باید قیمی وجود داشته باشد.» «در اصل این مطلب که عالم و قیمی لازم است، همه شیعه و سنی اتفاق نظر دارند.»

مرحوم علامه طباطبائی همین مسأله را به گونه دیگری مطرح ساخته‌اند. ایشان می‌فرمایند:

«چنانکه تاریخ زندگی انسانیت... نشان می‌دهد و مشاهده جامعه‌های گوناگون بشری با رژیمهای مختلفی که دارند تأیید مینماید، هر جامعه‌ای در بقای خود نیازمند بیک شخص یا مقامی است که شعور و اراده‌ی وی فوق شعورها و اراده‌های افراد حکومت کرده، شعور و اراده دیگران را کنترل نموده به نگرهبانی و نگهداری نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد... چنانکه مثلاً قیم، سرپرست یتیم است و رئیس خانواده مسئول اداره اطفال خردسال آن خانواده میباشد و وزارت یا اداره اوقاف، اوقاف عامه را اداره میکند و شاه یا رئیس جمهوری مثلاً در میان مردم حکومت می‌نماید.

ما این سمت را که به موجب آن شخص یا مقامی متصدی امور دیگران شده مانند یک شخصیت واقعی کارهای زندگی آنها را اداره می‌نماید بنام ولایت می‌نامیم (تقریباً دارای معنایی است که در فارسی از کلمه سرپرستی می‌فهمیم)^{۳۸}»

حضرت علامه طباطبائی هم که خواسته‌اند این بحث را «از نقطه نظر فلسفه اجتماعی اسلام، نه با طرز بحث فقه اسلامی»^{۳۹} مطرح سازند، ناگزیر شده‌اند ولایت بر ایتم و مجانبین و محجورین را به عنوان یکی از مبانی اساسی نظریه‌شان قرار دهند. ایشان می‌فرمایند:

«قلمرو ولایت یک سلسله امور ضروری است که در جامعه از آن شخص معین نیست و متصدی معینی ندارد و خواه شخصیت صاحب کار غرضه و کفایت اداره آنها را نداشته باشد مانند ایتم و امور مربوط به مجانبین و محجورین و غیر آنها و خواه اساساً ارتباط به شخصیت معینه نداشته باشد مانند اوقاف عامه و امور عامه اجتماعی مربوط به حکومت و عبارت دیگر نوع کارهایی که بواسطه نداشتن متصدی معین بر زمین مانده و هرگز نمی‌شود در سرپا نگهداشتن آنها فروگذاری کرد»^{۴۰}

حضرت علامه طباطبائی برای اثبات استمرار اصل ولایت در عصر غیبت تمثیل «گله و شبان» را به میان کشیده‌اند، تمثیلی که از امهات نظریه دولت مطلقه است. ایشان می‌فرمایند:

«نتیجه عقیده اختصاصی که شیعه دارد این نمی‌باشد که در صورت غیبت امام (ع) مانند عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم جامعه اسلامی بی سرپرست مانده، مانند گله بی شبان متفرق شده با سرگردانی بسربرند... چگونه متصور است که روزی این مقام بعزل و عواملی الفا شود... مسئله ولایت در حال غیبت، زنده است چنانکه در حال حضور»^{۴۱}

حاکم برای وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح و آمریت بر عهده مردم و حق مردم است (اصل بیعت و اصل شورا)، نظریه اهل تسنن، و شرط حاکم حداکثر عدالت و سیاست است به فقاہت و فیلسوفی.^{۲۱} ایشان در ادامه، نظریه خودشان یا نظریه شیعه را این گونه شرح می‌دهند: «نظریه بالا با تفاوت میان عصر حضور و عصر غیبت و با تفاوت در ضرورت فقاہت و عدالت حاکم (قابل انطباق به فقه شیعه) [است] ولی انتخابگرها یا سایر فقها هستند (نوعی حکومت اریستوکراسی) و یا انتخاب آنها نظیر انتخاب مرجع تقلید با عامه است (نوعی دموکراسی).»^{۲۲}

آقای صالحی نجف‌آبادی نیز معتقدند که حکومت حاکم از باب وکالت است نه از باب ولایت. ایشان می‌گویند: «لازمه ولایت فقیه به مفهوم خبری این است که فقیه عادل وکیل سیاسی مردم نباشد و به نیابت از مردم اعمال ولایت نکند و احکام وکالت را مراعات ننماید چون ولایت را از مردم نگرفته است، ولی لازمه ولایت فقیه به مفهوم انشایی این است که ولی فقیه انتخاب شده، وکیل سیاسی مردم باشد و به نیابت از مردم اعمال ولایت کند و احکام وکالت را رعایت نماید.»^{۲۳} «نقش اصلی در تعیین ولی امر و زمامدار با مردم است و هر کس از طرف اکثریت مردم طبق معیارهای اسلامی که همان معیارهای عقل فطری است انتخاب شود ولایت پیدا می‌کند.»^{۲۴} «ولایت فقیه به مفهوم انشایی محصول قرارداد طرفینی است که بین مردم و ولی فقیه بسته میشود و ایجاب آن از طرف مردم و قبولش از طرف ولی فقیه است که طبعاً در آن رضای طرفین شرط خواهد بود.»^{۲۵} «اگر ولی فقیه از وظائفش تخلف کرد مردم او را توسط خبرگان از ولایت عزل می‌کنند.»^{۲۶} «پس ولایت فقیه یعنی وکالت سیاسی فقیه از طرف مردم در اداره امور امت و این مردم سالاری است... و این است حکومت مردم بر مردم و از مردم و برای مردم.»^{۲۷} «همانطور که ولایت ولی فقیه وکالت سیاسی از طرف مردم است ریاست جمهوری و نمایندگی مجلس نیز وکالت سیاسی از طرف مردم است پس ولی فقیه و رئیس جمهور و نماینده مجلس هر یک نوعی از ولایت را از طرف مردم دارند که در اصل ماهیت یکسان هستند یعنی ماهیت هر سه، ماهیت وکالت سیاسی است. نهایت اینکه ولایت ولی فقیه در رأس مخروط اجتماع و در حد امامت امت و مشرف بر نیروهای سه‌گانه: اجرایی و قضایی و قانونگذاری است و ولایت رئیس جمهور در درجه‌ای پایین‌تر و در حد وظایف خاص به خود و ولایت نماینده مجلس در رتبه‌ای دیگر در حد وظائف نمایندگی می‌باشد.»^{۲۸}

آیت‌الله العظمی منتظری نیز حکومت حاکم را از باب وکالت می‌داند نه ولایت. از نظر ایشان هیچ یک از آیات و روایاتی که از آنان برای اثبات ولایت فقیه استفاده می‌شود، دال بر ولایت فقها در عصر غیبت نیست. ایشان می‌فرمایند: «نصب فقها در عصر غیبت توسط ائمه علیهم‌السلام به گونه‌ای که به مجرد نصب ولایت بالفعل برای آنان ثابت گردد، با تمام احتمالات پنجگانه‌ای که خوانده شد، در مرحله ثبوت قابل خدشه است و هنگامی که در مرحله ثبوت چنین نصبی صحیح نباشد، دیگر نوبت به بحث در مرحله اثبات نمی‌رسد.»^{۲۹}

در پی عبور از این مقدمه مهم و اساسی است که ایشان به شرح و تبیین نظریه‌شان مبنی بر حاکم بودن حاکم از باب وکالت می‌پردازند.

ایشان می‌فرمایند: «انتخاب رهبر توسط مردم و واگذار کردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صحت عقود و نفوذ آن دلالت داشته، دلالت دارد.»^{۳۰} «واگذاری ولایت یک نوع قرارداد و معامله بین والی و مردم است و بیعت و دست در دست هم گذاشتن

وسيله انشا و تمامیت یافتن این قرارداد است.»^{۳۱}

کلام آخر:

مفاهیم اندیشه سیاسی مغرب زمینیان، از طریق ایدئولوژیهای اجتماعی آنان به طور جبری وارد این دیار شد و فرهنگ ما، خصوصاً اندیشه دینی را به قبض و بسط انداخت. فقهای بزرگوار ما در یکصد و پنجاه سال گذشته ناگزیر بوده‌اند تا در مقابل اندیشه‌های جدید، و تأسیسات ناشی از آن، تکلیف خود را روشن سازند. اعلام موضع، اختلاف آرا و فتاوی را به دنبال داشت، و همه هم مدعی بودند که حکم خدا را بیان می‌کنند.

در سال ۱۲۷۵ ملک‌خان، فراموشخانه - نخستین جمعیت سیاسی ایران - را بنیان گذارد، و شاهزاده و وزیر و دیوانی و سپاهی و ادیب و تاجر و کسبه و حکیم و مجتهد و واعظ و مردم بی اسم و رسم به آن مجمع داخل گشتند. آقا سید حسن روضه‌خوان، حاجی سید صادق طباطبایی مجتهد، معروف به جناب آقا و میرزا جعفر حکیم الهی از حکمای عقلی، از نخستین اعضای فراموشخانه بودند، و حکیم الهی، ملک‌خان را «فیلسوف زمان» می‌خوانده است.

نویسنده «جزوه راپورت فراموشخانه» می‌گوید: «مردم عوام محض تقلید که جناب آقا رفته است» به آن محفل راه یافتند.^{۳۲}

پس از تشکیل فراموشخانه، دستگاه حاکم و بعضی از فقها به مخالفت با آن برخاستند، تا اینکه ناصرالدین شاه در سال ۱۲۷۸ دستور انحلال فراموشخانه را صادر کرد.^{۳۳} مرحوم ملاعلی‌کنی طی نامه‌ای به ناصرالدین شاه می‌نویسد:

«ما دعاگویان بلکه عموم اهل ایمان عرض می‌کنیم که شخص میرزا ملک‌خان را ما دشمن دین و دولت دانسته‌ایم... و هر کس باعث این امر شده است خیانت کلی به دین و دولت نموده است که چنین دشمن جانی را مداخله در کارهای بزرگ دولت داده است. مدت زمانی نگذشته که در دارالخلافه... مجلس فراموشی ترتیب داده بود، و به این تزویر و شعبده در خیال تصاحب ملک و دولت و اضمحلال مذهب و ملت بود. و الزام مواسات و یکجہتی و همهپدی [گرفته بود] که هر یک در پای دیگری در مقام تمام مال و جان بایستند، و تا یکی آوازی برآورد همه حاضر و ناظر باشند و در وقت اجرای شروط و فرصت و جمع اسباب نهضت و حرکت، همگی یکدفعه حمله‌ور شوند و بر غیر هر که باشند بتازند، و هر چه بخواهند بگیرند و ببرند. گویا از خاطر مبارک نرفته باشد، حاصل گزارشات فراموشخانه و نتیجه محتمله بلکه مطمئن آن را وقتی به خاکپای مبارک معروض داشتم - حکم جهان مطاع بر دفع و اخراج ایشان شرف صدور یافت...»^{۳۴}

نویسنده جزوه راپورت خطاب به جناب آقا می‌نویسد: دفتر «پیروی احکام الهی که لازمه تدبیر» است «هیچ احتیاجی به قواعد ملل و آداب دیگر ندارد.» صاحب شریعت که چیزی را در امور زندگی فرو نگذاشته «چرا وضع فراموشخانه را از خاطر محو می‌فرمود؟» اگر مقصود «اخوت» است که فرموده‌اند «المؤمنون اخوة». اگر غرض «جماعت و جمعیت» است که امر به نماز جماعت فرموده‌اند. اگر منظور «مساوات» است که خمس و زکوة را مقرر داشته‌اند، اگر دفع «ظلم و تعدی» است که باید «حدودات شرعی و تهدیدات اخروی» را کافی بدانیم. اگر معنی «اختیار» و آزادی این است که تحت حکم دیگری نباشیم و خود به شخصه هر کاری بخواهیم، بکنیم - این «منافی اساس خداوندی» است چه «امور دنیا مهمل و معطل خواهد ماند.» اگر از اول خلقت «امتیازات برداشته و مرتفع می‌شد، و همه مساوی بودند هیچ کاری در دنیا پیشرفت نمی‌کرد.» خلاصه آنکه: «آداب تعیش و زندگی و

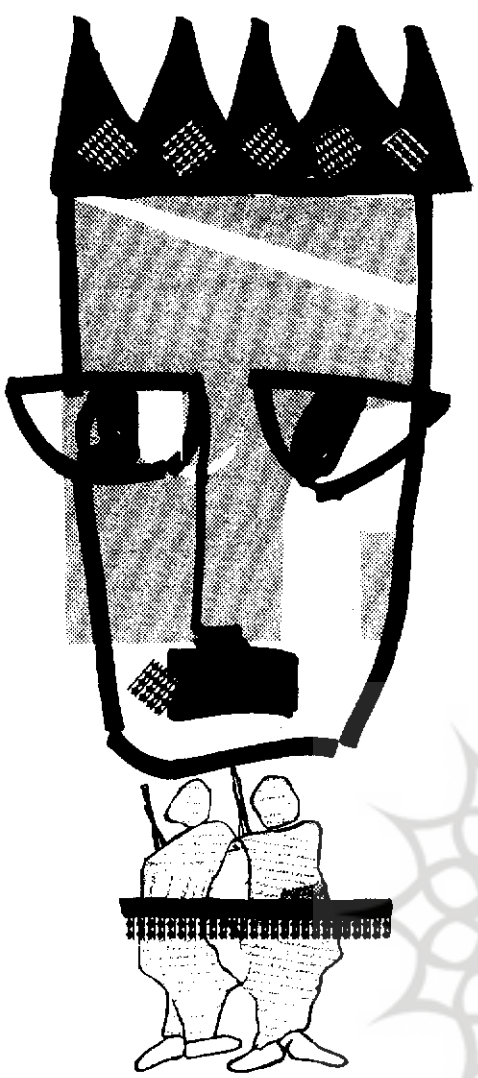
نزدیکی به حقیقت و تحصیل ماحصل هر دو نشأت را کلام مجید مختوم فرموده... پس در این صورت پیروی به قواعد و قوانین الهی نکردن و به عقاید دیگران تاسی نمودن - کفر محض و محض کفر است. بر پایه آن براهین است که تعالیم فراموشخانه را مایه «فته و فساد» می‌شناسد. و بر «بدعت» آوران لمن می‌فرستد.^{۵۵}

مؤسسان فراموشخانه به اعتراض مذکور اینگونه پاسخ داده‌اند:

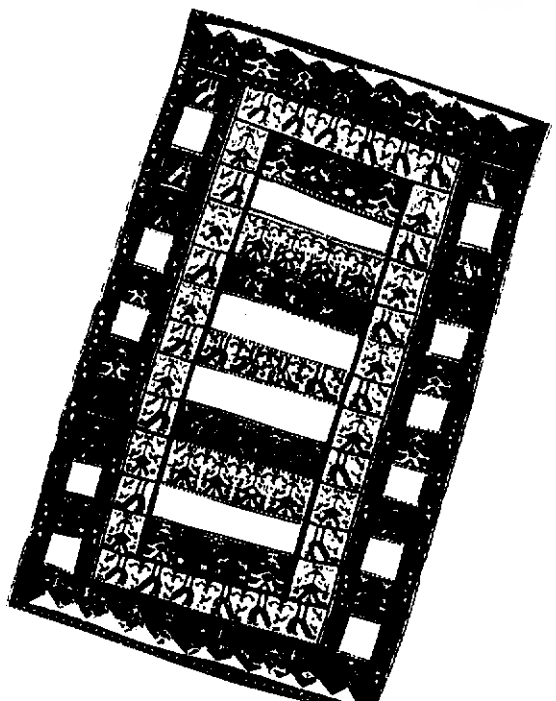
«شکی نیست که جمیع علوم بشری و کل رموز معرفت در نظر اولیا و انبیا مشهور بوده است و لیکن این نکته نیز مبرهن است که به اقتضای حکمت بالغه نخواستند که جمیع معارف مخفی را در عهد خود بروز بدهند. چنانکه «از هزار حقیقت» معلوم هیچ خبر نداده‌اند. از اینرو «سکوت گذشته به جهت حقیقت حاضر، هرگز دلیل بطلان نخواهد بود.» همچنین «سکوت اولیا، بر یک علم، دلیل عدم آن علم نخواهد بود.» به همان مأخذ این سهو بزرگ است که چون دستگامی از فرنگستان آمده، مخرب عالم و آدم است. چنانکه «عینک را هم حکیم فرنگی اختراع کرده است، و امروز در چشم مقدسین اسلام و ایران اسباب قرأت قرآن مجید شده است. حقیقت بزرگ را نه در خاک نمسه می‌کارند، و نه در کارخانه انگلیس می‌یافتند.» وانگهی معایب اصحاب فراموشخانه، اگر راست باشد، چه ربطی به اصل مطلب خواهد داشت. «تلگراف را از فرنگستان همین شخص محقر که ریش هم ندارد، آورده است. حالا اگر شخص او هزار عیب هم داشته باشد، از فواید تلگراف چه کم خواهد شد؟»

می‌گوید: مسیر فراموشخانه «کفر محض است» و هر کس به آن قدم نهاده دین او را می‌گیرند. «به جهت آسایش خاطر ایشان عرض می‌کنم... اشخاصی که به جهت دین خود نرفته‌اند، کار بسیار بجایی کرده‌اند... به علت اینکه دینی که بتوان در نیم ساعت ضایع کرد، آن دین نیست.»^{۵۶} ذکر طولانی نقل قولها برای این است که روشن سازیم از ابتدای ورود افکار جدید در بین دینداران بر سر آنها نزاع در گرفته است. بدین طریق مشخص می‌شود که اختلاف آرای فقها در باره مفاهیم جدید و هرگونه تصمیم‌گیری پیشینی درباره این پیش فرضها (مفاهیم) به چه نوع فهم پسینی در معرفت دینی منتهی می‌شود، به طوریکه در آرای فقها، و از آنجا در معرفت دینی عمده، تناقض و تعارض ایجاد کرده و در نهایت فقها را به طور کلی به دو گروه تقسیم می‌کند. اما آنچه که به لحاظ اندیشه سیاسی مهم و درخور تأمل است این است که یک فقیه نمی‌تواند، و نباید، مفاهیم جدید را به گونه‌ای بفهمد و دریابد که در اندیشه‌اش تناقض و تعارض راه یابد، چرا که این مفاهیم به گونه‌ای منطقی با یکدیگر رابطه دارند، گویی یکی از دیگری زاده می‌شود و در اصل بقیه مفاهیم را می‌توان از «قدرت مطلقه» یا «قدرت محدود و توزیع شده» استنتاج کرد.

حال اگر فقهی یکی از این نظریات را پذیرفت می‌بایست به لوازم و توابع آن در شکل‌بخشی کل دستگاه و سازمان سیاسی گردن نهاده و بداند که اینجا «نهایت» اندیشه سیاسی نیست بلکه «بدایت» راه است. راهی که از گذرگاههای «حقوق بشر»، «احزاب»، «انقلاب و اصلاح»، «جمع‌گرایی و فردگرایی»، «مشارکت سیاسی»، «توسعه سیاسی»، «مبنای قانونگذاری»، «مدیریت اجتماعی» و... عبور می‌کند. و در تمامی این موارد یک فقیه باید برای خود روشن کرده باشد که برای «انسان» در مقابل «اندیشه» چه ارزشی قائل است؟ از «عقلانیت» چه می‌فهمد؟ برای نظرات و رفتارهای خطای انسان جایز الخطا چه حیطه‌هایی در نظر گرفته و آنها را مجاز می‌داند؟ اگر توسعه، به عنوان مطلوب بالذات یا مطلوب بالغیر، برای او مطرح است، آنرا محصول کدام تفکر می‌داند؟ تفکر فقهی؟ یا تفکر علمی؟ تنفس در



چنین فضای فکری است که «فقیه معاصر و عصر» می‌سازد؛ فقهی که به سؤالات عصر حاضر پاسخ می‌گوید و سعی می‌کند که دین را مطابق با «سطح معرفت بشر معاصر» بفهمد و سپس آنرا در عالی‌ترین سطح از معقولیت عرضه نماید. حدیث نجات کل بشریت و پاسخگویی به مشکلات کل جوامع پس از طی این مقدمات حاصل می‌شود.



۳۶. پیشین، همان صفحه.
 ۳۷. پیشین، ص ۷۵.
 ۳۸. پیشین، ص ۹۶.
 ۳۹. مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، انتشارات صدرا، ص ۱۵۰.
 ۴۰. پیشین، ص ۱۵۳.
 ۴۱. پیشین، ص ۱۵۲.
 ۴۲. پیشین، ص ۱۵۴.
 ۴۳. صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، پاییز ۶۳، ص ۵۲.
 ۴۴. پیشین، ص ۵۰.
 ۴۵. پیشین، ص ۵۱.
 ۴۶. پیشین، ص ۵۱.
 ۴۷. پیشین، ص ۱۳۰.
 ۴۸. پیشین، ص ۱۳۱.
 ۴۹. مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۲۰۲.
 ۵۰. پیشین، صص ۲۸۶ - ۲۸۷.
 ۵۱. پیشین، ص ۳۲۱.
 ۵۲. فریدون آدمیت، اندیشه توفی و حکومت قانون عصر سیهسالاری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، بهمن ماه ۱۳۵۱، ص ۶۸.
 - «جزوه راپورت شخصی که در درجه از فراموشخانه را طی کرده است» پس از انحلال فراموشخانه، برای ناصرالدین شاه نوشته شده است، متن آن را آقای محمود کتیرایی در فراموشخانه دو لیوان صص ۱۷۷ - ۱۹۳، منتشر نموده است.
 ۵۳. فرمان برچیدن فراموشخانه به صورت «اعلان نامه دولتی» ضمیمه روزنامه رسمی در دوازدهم ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ منتشر شد. متن اعلان نامه چنین است:
در این روزها به عرض رسید که بعضی از اجامر و اوباش شهر گفتگو و صحبت از وضع و ترتیب فراموشخانه‌های یورپ می‌کنند و به ترتیب آن اظهار میل می‌نمایند. لولها صریح حکم همایون شد که اگر بعد از این عبارت و لفظ فراموشخانه از دهن کسی بیرون بیاید، تا چه رسد به ترتیب آن، مورد کمال سیاست و غضب دولت خواهد شد. البته این لفظ را ترک کرده، پیرامون این مزخرفات نروند که یقیناً مواخذه کلی خواهند دید. «اندیشه توفی و حکومت قانون، صص ۷۴ و ۷۵».
 ۵۴. پیشین، ص ۷۴.
 ۵۵. پیشین، ص ۶۹ و ۷۰.
 ۵۶. پیشین، ص ۷۱.
- «خواننده نباید گمان برد که قصد ما تأیید ملوک‌مآبانه با فراماسونری است. سؤال ما این است که چرا فیلسوفی مسلمان [حکیم الهی] و یا فقیه و مجتهدی بزرگوار [سید صادق طباطبایی] به فراموشخانه پیوستند؟ و چرا مجتهد دیگری [ملاعلی کنی] به مخالفت با آن برخاست. ناصرالدین شاه به هر دو مجتهد اعتماد فراوانی داشت. و استخاره‌های خود را پیش سید صادق طباطبایی می‌فرستاد. وی وقتی می‌خواست به سفر فرنگ برود استخاره کرد. بسیار بد آمد. لذا از سفر منصرف گشت و به سیهسالار نوشت: «جناب صدراعظم» چون سفر فرنگستان کار عملی بود، برای تسلی خاطر لازم شد استخاره به قرآن بشود که اگر خوب آمد، به جد تمام مشغول بشویم، اگر بد آمد که از صرافت بیفتیم. امروز به آقا سید صادق نوشتیم، بدون اینکه مطلب را بفهمد، نیت را استخاره کرد. اول آیه میانه مایل به بد آمد. برای رفع تردید دوباره استخاره شد. بسیار بد آمد. آیه مبارکه را فرستادم ببیند. حال که خدا مصلحت ندانست باید کلیتاً از این صرافت افتاد. با شاورژ دافر روس، وه، دیگر مذاکره نشود. از اطریش هم دعوتی نشود. انشا... در داخله سفرهای خوب باید کرد در این زمستان... کارها را باید به خدا وا گذاشت. زیاده فرمایش نبود.» «اندیشه توفی و حکومت قانون، ص ۲۴۲».
- مرحوم ملاعلی کنی در انحلال فراموشخانه نقشی اساسی داشت، و در عزل سیهسالار از همه مؤثرتر بود.
- همان‌گونه که دیدیم هر دو مجتهد با شاه ارتباط داشته و در سیر حوادث دوران خود مؤثر بوده‌اند. یکی به ملوک می‌پیوندند و افکار او را تأیید می‌کنند. اما دیگری ملوک را دشمن دین می‌خوانند. ما در اینجا از دو فهم دینی متفاوت و متعارض گفت و گو می‌کنیم و قضايمان روشن ساختن نحوه برخورد عالمان دین با مدرنیته و نهادهای ناشی از آن است، والا اگر بر ما مکتشف شود که آراء فقهی اندیشه واقعی او نبوده است بلکه بنا بر رضایت خاطر زمامداران دایره شرع انور را آنقدر وسیع می‌کرده که هر حکمی که آنان از وی بخواهند از شرع درآورد افکار او از حیطة کارش ما بیرون است.

۱. براساس نظریه دولت مطلق و حقوق ناشی از آن است که مظفرالدین شاه قاجار به اتابک اعظم می‌گوید: «این خدمانی که به من می‌کنند البته خداوند او را بی‌عوض نخواهد گذاشت و انشاءالله عرض او را هم خدا و هم سایه خدا، که خود ما باشیم، به شما خواهیم داد.» (در یکی از صفحاتی که از مظفرالدین شاه ضبط شده آمده است. روی صفحه نوشته شده: «فرمایشات بندگان مستطاب اعلا حضرت قدرقدس شاهنشاهی مظفرالدین شاه خلدالله ملکه و سلطنته می‌باشد که مورخه شانزدهم ژانویه ۱۹۰۶ در گرامافون به ظهور پیوست.»)
۲. از این رو رفتی احتشام السلطنة مضم قانون اساسی را برای امضا به محمدعلی‌شاه عرضه داشت. او یکم خورد و مترضانه گفت: «چطور من مسئولیتی ندارم؟ من بایستی رعایای خود را مثل شبانی که گوسفندان را هدایت و نگهداری می‌کند، سرپرستی کنم.» (فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، جلد دوم: مجلس اول و بحران آزادی، تهران، روشنگران، ۱۳۷۰، ص ۳۴).
۳. آیت‌الله شیخ محمدحسین نائینی، تبه‌الامه و تبه‌الملة، به کوشش سیدمحمود طالقانی، چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸، ص ۶.
۴. پیشین، ص ۷.
۵. پیشین، ص ۱۱.
۶. پیشین، صص ۱۱ و ۱۲.
۷. پیشین، صص ۱۴ و ۱۵.
۸. پیشین، ص ۸۹.
۹. حضرت آیت‌الله العظمی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، نشر تفکر، جلد دوم، ص ۲۹۰.
۱۰. پیشین، ص ۲۹۷.
- ۱۱ و ۱۲. محمدجواد لاریجانی، حکومت و مرز مشروطیت، مجموعه مقالات اولین سمینار تحول مفاهیم، صص ۳۲۲ و ۳۲۳.
۱۳. پیشین، ص ۳۳۳.
۱۴. پیشین، ص ۳۴۰.
۱۵. پیشین، ص ۳۲۱.
۱۶. پیشین، ص ۳۲۷.
۱۷. پیشین، ص ۳۲۹.
۱۸. پیشین، ص ۳۳۰.
۱۹. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۳۷۲.
۲۰. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۱۵۸.
۲۱. پیشین، ص ۱۵۸.
۲۲. پیشین، ص ۱۵۹.
۲۳. پیشین، ص ۱۶۲.
۲۴. پیشین، ص ۹۵.
- ۲۵ و ۲۶. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، «مبنای حقوق بشر از دیدگاه غرب و اسلام»، روزنامه «اطلاعات» ۷۲/۱/۷۲، ص ۶.
۲۷. مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت، جلد اول، محمد ترکمان، مؤسسه خدمات فرهنگی، ص ۶۷.
۲۸. پیشین، ص ۱۰۴.
۲۹. پیشین، ص ۱۰۶.
۳۰. امام خمینی، ولایت فقیه، انتشارات ناس، ص ۲۱.
۳۱. پیشین، ص ۴۳.
۳۲. پیشین، ص ۴۲.
۳۳. پیشین، ص ۵۶.
۳۴. روزنامه «رسالت»، ۷۱/۳/۶.
۳۵. علامه طباطبائی، ولایت و زعامت، بحث درباره فرجیت و روحانیت، نوشته جمعی از دانشمندان، شرکت سهامی انتشار، ص ۷۴.