

# مبانی مشروعیت و کنترل قدرت از دیدگاه دین

محمد امین احمدی

## 1 مشروعیت

مشروعیت در اصطلاح فلسفه سیاسی در توصیف حکومت و اقتدار آورده می شود و از آن قانونیت و حقانیت نظام سیاسی را اراده می کنند، که بر اساس همان قانونیت و حقانیت، حکومت شوندگان از حکومت کنندگان اطاعت می کنند. اما مشروعیت در اصطلاح دین مخصوصاً دین اسلام به معنای جعل و امضای شارع است. بنا بر این نگاه به مسأله مشروعیت از دو دیدگاه قابل بررسی است:

۱- مشروعیت سیاسی

۲- مشروعیت دینی

### الف. مشروعیت سیاسی:

هرچند هدف از این نوشتار بررسی مشروعیت از دیدگاه سیاسی نیست لکن از باب مقدمه توضیحی مختصر لازم است. در فلسفه سیاسی بحث از این مطلب که چگونه حکومت شوندگان تن به اطاعت می دهند و حکومت کنندگان چگونه اقتدارشان را نهادینه می کنند، از مباحث مهم و اساسی به حساب می آید، چون پایه های اقتدار و دوام یک حکومت متکی بر رضایت مردم و اطاعت آنان است و این اطاعت و رضایت هم ناشی از ارزشهای مشترک دولت و ملت می باشد که طرف دولت می کوشد آن اندیشه ها را نهادینه کند سقوط فیزیکی دولتی از وقتی آغاز می گردد که ارزشهای مشترک ملت و دولت کمرنگ شوند و میان این دو فاصله به وجود آید. کار فیلسوف سیاسی توصیف دقیق از علل اطاعت حکومت شوندگان و توصیف از ابزاری است که حکومت کنندگان از آن ابزارها در نهادینه کردن اقتدارشان استفاده می کند.

در فلسفه سیاسی که سوال از چرایی اطاعت حکومت شوندگان و اقتدار حکومت گران است پرسش به منشأ و مبانی

مشروعیت نیز کشانیده شده است و آن را توسعاً ناشی از قهر و غلبه، عرفها و سنتها، خصوصیات کاریزماتیک رهبران فرهمند، و عقلانیت و قانونیت، دانسته است.

اما اینکه از قهر و غلبه هم مشروعیت ناشی می‌شود یا به این جهت است که غلبه حاکی از صلاحیت ذاتی گروه غالب و فرمانروا دارد و این امر موجب حقانیت آنان می‌گردد (بنا بر نظر قائلین به دارونیسیم اجتماعی) و یا از آن جهت است که چنین حکومتی بعد از استقرار چون باعث آرامش و امنیت می‌شود و گاهی در سایهٔ بر نامه‌ها و اقدامات اصلاحی چنین حکومت‌هایی کشوری به توسعه اقتصادی هم می‌رسد طبعاً نوعی رضایت را نیز در پی خواهد داشت.

مشروعیت ناشی از سنت که مبتنی بر عرفها و هنجارهای قومی، عنعنوی و ملی است نیز بعضاً با رضایت خاطر ملت و حکومت شنوندگان همراه می‌گردد. شیخوخیت، پدر سالاری، حکومت طائفه و گروه خاص اجتماعی نژادی و قومی نمودهای از این نوع مشروعیت است.

«لویه جرگه» در افغانستان نیز با تکیه بر سنت‌های دیرین مردم این سرزمین که مشکلات اجتماعی و بین‌الائینی‌شان را از طریق گفتگوی ریش سفیدان و افراد برجسته و نافذ الکلام قوم و قبیله حل می‌کردند، طراحی و پیشنهاد گردیده است و از این طریق در تاریخ افغانستان جدید، حکومت‌های گوناگون اعم از سلطنتی و غیر آن کوشیده است که کسب مشروعیت کنند. و لذا «لویه جرگه» های تشکیل شده غالباً از گروه‌های برجسته و ممتاز اجتماعی با تکیه بر امتیاز و موقعیت اجتماعی‌شان به وجود می‌آمد و درین اندیشهٔ «لویه جرگه» پردازان اعتقاد به شهروندان آزاد و دارای حقوق برابر و یکسان حضور نداشته و ندارد بلکه همچنان به جامعهٔ افغانستان به چشم جامعهٔ بسته و دریند سنتها نگاه می‌کنند (خارجی‌های که از این تئوری حمایت می‌کنند) و یا در همین حد می‌اندیشند و مسأله‌ای بنام حقوق انسان، شهروند آزاد و جامعهٔ مدنی برای‌شان مطرح نگردیده است.

«فره» و «کاریزما» نیز از مبانی و مبادی مشروعیت است که به خصوصیات و ویژگی‌های فوق‌العادهٔ شخص حاکم بر می‌گردد. رهبران انقلابی غالباً از این نوع مشروعیت بهره‌مند هستند و پیروان آنان گاهگاهی آنچنان اطاعت رضایتمندانه در راه آرمان رهبر فرهمند خویش از خود نشان می‌دهند که با عقل متعارف قابل محاسبه نمی‌باشند.

اما مشروعیت ناشی از عقلانیت را که پایدارترین نوع آن دانسته است بر پایه‌های معقول و خرد پسند استوار می‌باشد. در این دیدگاه (عقلانیت) اولاً بر قانونیت قواعدی که زندگی اجتماعی سیاسی را میسر ساخته اند، تأکید می‌شود و ثانیاً به تک تک افراد جامعه، بدن و تبعیض، به چشم شهروندان آزاد و دارای حقوق برابر نگریسته می‌شود و ثالثاً دولت ابزاری است که شهروندان آزاد به جهت برآورده ساختن اهداف مشترک شان براساس قانون به وجود می‌آورند. لذا در این دیدگاه از قدرت تقدس زدائی شده و دولت جز نقش کار گزار مردم، نقشی به عنوان مالک، شیخ، ظلّ الله، مراد و امثال آن ندارد.

مشروعیت یابی - در برابر مشروعیت که صفت حکومت و حاکم قرار می‌گیرد فرایند دیگری نیز وجود دارد که در طی آن حکومت به دنبال کسب اقتدار، رضایت مردم و اطاعت آنان است، چنین فرایند را اصطلاحاً مشروعیت یابی می‌نامند. (۱)

مشکل و بحران کشور ما افغانستان، در واقع بحران مشروعیت و مشروعیت یابی است، چون اصلاً فلسفه سیاسی روشن که مشروعیت و مبانی آن را روشن کرده باشد ظهور نکرده است و بالتبع جریان مشروعیت یابی نیز از خط و سیر واضح بر خوردار نبوده و نیست. دلیل این ابهام، آمیختگی ناسنجیدهٔ مبانی گوناگون مشروعیت در ذهن و زبان جریان‌های سیاسی فکری ماست این اختلاط و آمیختگی ناشی از آداب و رسوم (فرهنگ قومی و ملی)، تمایلات و اعتقادات دینی و علایق نوگرایانهٔ عصری می‌باشد و لذا عملاً و ذهناً جریان مشروعیت یابی را از طرق چون قهر و غلبه، سنت‌های ملی و غوغای انتخابات آزاد به فرایند آزمایش و خطر گرفته‌ایم و به

جهت تعلق دینی و مذهبی کوشش می‌کنیم که بر تلاشهای خود صورت دینی و مذهبی نیز نبخشیم.

### ب: مشروعیت دینی

در این قسمت سؤال از منشأ مشروعیت حکومت و روند مشروعیت یابی از دیدگاه دین مورد سنجش قرار می‌گیرد و به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آیا دین دیدگاه ویژه‌ای در مورد منشأ و مبانی مشروعیت دارد و آن دیدگاه کدام است و با کدام یک از راههای کسب مشروعیت که در فلسفه سیاسی توصیف شده است موافق است و در روند مشروعیت یابی و کسب مشروعیت چه طرق، شیوه‌ها و ابزارها را مجاز می‌داند. بنا بر این مشروعیت دینی با مشروعیت سیاسی تفاوت ماهوی دارد و آن اینکه بحث مشروعیت در فلسفه سیاسی بحث توصیفی - تبیینی است نه هنجاری؛ هرچند فلیسوفی ممکن است در نهایت با توجه به هنجارهای اخلاقی یا دینی شکل خاصی از مشروعیت را توصیه کند، اما مشروعیت دینی بحثی کاملاً هنجاری و ارزشی است.

در طی این بحث ضمن اینکه از دیدگاه دین راجع به منشأ مشروعیت، حق حکومت و حق مردم سخن به میان می‌آید پاسخ این سؤال نیز داده خواهد شد که مشروعیت دینی از کدامین نوع از انواع مشروعیت است: آیا مشروعیت ناشی از قهر و غلبه است؟ آیا مشروعیت ناشی از سنت است؟ و با عقلانیت و قانونیت چه نسبتی دارد؟

پیش از پرداختن به پاسخ این سئوالها لازم است که مقدمتاً چند نکته را یاد آور شوم.

۱- در جهانبینی اسلام، حاکمیت حقیقی از آن خداوند است. همانگونه که او آفریننده و رب جهان و انسان می‌باشد حاکمیت نیز از آن اوست. کسانی چون پیامبران(ع) و امامان معصوم، حاکمیت‌شان در طول حاکمیت خداوند بوده و برخاسته از اذن اوست اینان کسانی هستند که اراده و خواست‌شان را در اراده و خواست الهی فانی ساخته‌اند. مراد از حاکمیت خداوند در اینجا، حاکمیت به معنای عام و فراگیری است که شامل تشریح و اجرای آن می‌گردد. در نتیجه حاکمیت به نحو مطلق برای خداوند اثبات می‌گردد، بطوریکه پیشوایان دینی در هر دو جهت از او کسب صلاحیت می‌کنند چه در غیر این صورت کسی شایستگی حکم راندن بر مردم را ندارد.

۲- از آنجای که حاکمیت به نحو مطلق از آن خداوند است شیعه و سنی اتفاق دارند که با وجود «نص» بر امامت شخص معین، کسی دیگر را حق حکومت کردن نیست، بلکه بر همه واجب است که مطابق «مفاد نص» عمل نمایند. اختلاف میان این دو گروه «صغروی» است: شیعیان بر اساس نصوص نبوی (ص) و ظواهر برخی از آیات قرآن عقیده دارند که از جانب پیامبر به فرمان خداوند، نصب صورت گرفت و حضرت پیامبر(ص) حاضر نشد که سر نوشت اسلام و امت را بعد از خود مبهم رها کند: چرا که او سزاوارتر است به فکر چاره اندیشی بعد از خود باشد تا خلیفه اول و دوم که هر کدام به نوبت خود جانشین برای‌شان تعیین نمودند. اما اهل سنت معتقد اند که نصبی صورت نگرفت و پیامبر(ص) امر حکومت را به شورای مسلمین واگذار فرمود.

پس از همان آغاز و نظر گاه در تعیین خاستگاه حاکمیت مشروع پدید آمد. علی رغم این دو نظر متفاوت، این مطلب تا حدودی مسلم است که مسلمانان صدر اسلام تحت تعلیمات مستقیم پیامبر اسلام(ص) و روح قرآن حقیقت حکومت اسلامی را از حقیقت استبداد و حاکمیت ملوکانه بطور ماهوی جدا می‌دانستند، حقوق متقابل برای مردم و حاکمیت قائل بوده حق اعتراض و مشورت برای امت محفوظ و مسلم بود. امام و خلیفه مسلمین نمی‌توانست صرفاً برای قبضه قدرت تلاش کند خود را بر گردن مسلمانان تحمیل کند سپس بدون توجه به حق نظر و آزادی مردم حکم براند و این موهبت الهی را از آنان سلب کند.

علی رغم بعضی از نشانه‌های ناسالم و تخطی از این اصول سیره و تفکر عمومی مسلمانان در آن دوره بر حفظ اصول یاد شده می‌چرخید. لکن حوادث تأسف باری که در نتیجه حکمیت تحمیلی در صفین، و تنها گذاشتن حضرت علی (ع) بزرگ پاسدار سنگر

حاکمیت اسلام بر محور عدالت و آزادی از طرف امت و صحابه، سبب شد که جناح سلطه طلب به پیروزی ظاهری برسند و حقوق مسلم امت را بدون هیچگونه دلیلی غصب کند و امامت و خلافت اسلامی را به سلطنت تبدیل نماید (۴) این حوادث مانند هر حادثه مهم دیگری، پی آمدهای خاصی بدنبال داشت از آنجمله بحثهای کلامی - فقهی در باره شرایط امام، نحوه برگزیده شدن او، حقیقت ایمان، کفر و فسق به میان آمد. صف بندیهای مهم سیاسی کلامی ای چون: معتزله، خوارج، مرجئه ... به وجود آمد. گرچه شیعه، معتزله و خوارج سنگرهای بودند که از آنجا قیامهای خونینی در جهت برانداختن حاکمیت غاصبانانه زمامداران اموی و عباسی رهبری می شد اما فرقه «مرجئه» در کنف حمایت حاکمیت جائر رو به پیشرفت بود. در این اندیشه، جبر اندیشی تبلیغ می شد، ارتکاب گناهان بزرگ مضر بحال اسلام و ایمان دانسته نمی شد - لذا حاکمان می توانستند با ارتکاب هر فسق و فجور، ایمان و اسلامشان را حفظ کنند - و هرگونه مخالفت با حکومت تحت هر عنوان، فتنه و آشوب گری شناخته می شد. (۵) از طرف دیگر قیامهای مبارزان در رأس آن قیامهای بزرگ علویان به شکست می انجامیدند. مجموع این عوامل به علاوه نارضایتی عموم از آشفتگی ها و هرج و مرج های ممتد باعث شد که از نظرگاه فقهی هم این فکر پدید آید که به غیر از «نص» و «انتخاب مسلمین» غلبه به سیف و «ولایت عهدی» هم موجب مشروعیت حکومت شده و اطاعت چنین حکومتی لازم است. (۶) به این ترتیب در مذاهب چهارگانه ای اهل سنت - علی رغم مخالفتهای مؤسسين مذاهب چون ابوحنیفه - این نظر بطور رسمی پذیرفته شد که برای تعیین حاکم مسلمین چهار طریق وجود دارد:

۱- «نص»

۲- شورای حل و عقد یا شورای مسلمین

۳- از طریق غلبه، هرچند که در ابتدا، حرام است، لکن بعد از استقرار مشروعیت یافته امام می شود.

#### ۴- ولایت عهدی

۳- از آنجای که موضوع بحث، روشن ساختن نظر اسلام در مورد حاکمیت مشروع در عصر غیبت می باشد بطور قهری از یک مبحث کلامی مهم که همان اثبات وجود نص بر خلافت و ولایت ائمه اطهار (ع) باشد صرف نظر می کنیم و وارد این بحث می شویم که رهبر و حاکم مسلمین در عصر غیبت چگونه به حکومت می رسد و راههای تحدید سلطه حکومت و حفظ آزادیهای اساسی مردم کدامند.

برای پاسخ به این دو سوال لازم است که هشت مطلب اساسی را بطور فشرده بررسی نماییم:

۱- تفاوت حقیقت استبداد با حقیقت حکومت دینی

۲- تفاوتهای عمده حکومت دینی با دموکراسی غربی

۳- آیا نصی و لو به صورت عام، در مورد ولایت اشخاص حقوقی (فقها) نرسیده است؟

۴- حق انتخاب و آزادی مردم نسبت به سر نوشت شان

۵- اصل نخستین، ولایت نداشتن کسی بر کسی

۶- حق جامعه و مصالح آن در مقایسه با حق فرد و مصالح آن

۷- تکلیف جامعه در مقایسه با تکلیف فرد

۸- آیا مردم حق واگذاری این حقوق و تکالیف را به فرد و یا هیئتی از چند نفر دارند؟

### II تفاوت حقیقت استبداد با حقیقت حکومت دینی:

حقیقت استبداد در سلب حقوق ملت و حکمروائی بلاقید و شرط طبقه حاکم نهفته است. در این نوع از حکومت حاکم به گونه‌ای عمل می‌کند که گویا کشور و اتباع آن در تصرف اوست. به هر گونه که بخواهد و اراده کند در جان و مال مردم تصرف می‌کند، اراده او قانون است و قانونی فوق او متصور نیست. لذا در قبال مردم و وظیفه جوابگویی ندارد بلکه این مردم است که از اعمال خود در برابر او باز خواست می‌شوند. در این نوع از حکومت لازم نیست که مردم در انتخاب آن سهمی داشته باشند بلکه از راه «غلبه» می‌توان بر اریکه قدرت تکیه زد از آن پس حاکم مطلق بود، اگر بیعت و مراجعه به افکار عموم هم عنوان می‌شود نه به آن جهت است که رأی مردم را در امر حکومت تعیین کننده تلقی می‌کند، بلکه از باب این است که وظیفه مردم اعلان اطاعت و بندگی است بطوری که بیعت و اعلان وفاداری مردم نتیجه غلبه حاکم و اقتدار اوست نه اینکه اقتدار او نتیجه بیعت مردم باشد.

در این نوع از حکومت، «قوا» از هم تفکیک پذیر نیست، اراده و خواست شخص حاکم و یا گروه و طبقه حاکمه هم منشأ قانون است و هم داور (قاضی) و مجری، کسی نمی‌تواند بر او قانون وضع کند و او را به محاکمه بکشد. این حقیقتی است که جوهر و ماهیت استبداد را تشکیل می‌دهد هر چند ممکن است «قوای استبداد» ظاهر حکومت خویش را با صورتهای ظاهری از «تفکیک قوا» بیاراید لکن در حقیقت به مفاد آن تن در نمی‌دهد. لذا نهادهای متشکل قانونی که امر نظارت، قانونگذاری و داوری را مطابق با معیارهای قانونی قاعده‌مند و مستقل از اراده حاکم و هیئت حاکمه به نفع و مصلحت عموم به انجام رسانند، در این نوع از حکومت وجود ندارد و اگر هم باشد از قدرت و اعمال نفوذ کافی بهره‌مند نیست.

گاهی برای مشروع جلوه دادن چنین حکومتی به اصول و دیدگاههای فلسفی‌ای چون استبداد ذاتی برای حکومت (داروینسیم اجتماعی)، جبر تاریخ (مارکسیسم) سیادت و سروری طائفه و یا گروه اجتماعی خاص به جهت تفاوت‌های طبیعی و یا حق الهی، تمسک می‌شود.

هر چند هر یک از مکتبهای فلسفی یاد شده مبنای توجیه و مشروعیت حکومت‌های توتالیتر و خود کامه بوده و می‌باشد اما استفاده از حق الهی برای حکومت از حساسیت و ظرافت خاصی برخوردار است که باید در چارچوب و اساس نظام و فلسفه سیاسی مورد قبول دین که در آن راجع به حقوق انسان و مفاهیم اساسی چون عدل و آزادی اظهار نظر می‌شود، در باره چنین حقیقتی ثبوتاً و نفیاً و حدود و مقررات آن بحث گردد، و الا به گفته محقق نائینی «استبداد دینی» علاجش مشکل و میزان و ویرانگری آن به مراتب افزون است: «دوم از آن قوای ملعون که بعد از جهالت ملت برزگترین قوه نگهبان استبداد و علاج آن از همه مشکل‌تر است، شعبه استبداد دینی است چون در این شعبه اطاعت از استبداد لوازم دیانت محسوب می‌شود. (۸)

حقیقت این است که میان استبداد و حکومت دینی فرق است. اصل و ریشه آمیختن حاکمیت دینی با استبداد در تاریخ سیاسی مسلمانان از بدعت‌های معاویه است. با این اختلاط و آمیختگی دیگر فلسفه سیاسی اجتماعی و شیوه‌های فرمانروائی تا به امروز در میان مسلمانان راست نیامد. این واقعیتی است که مورخین و فقهای نامدار از شیعه و سنی بر آن صحه گذاشته‌اند، ابوالاعلی مودودی در اثر مهم خود «خلافت و ملوکیت» بحثی نسبتاً مبسوط و مستندی را در اثبات این مطلب به انجام رسانیده است. و مرحوم محقق نائینی نیز آن را از اختراعات و بدعت‌های معاویه گفته و چنین حکومتی را فاقد حجیت و اعتبار شرعی دانسته است چون از نظر وی نه تنها خداوند به چنان تحکمی اجازه داده، است بلکه از آن نهی کرده است: حضرت ایشان در بیان عدم مشروعیت استبداد دلایل متین و استواری از

عقل و نقل اقامه فرموده است که به ذکر خلاصه و فشرده از آن دلایل در این مقال اکتفا می‌شود:

اول اینکه: استبداد یک نوع غصب بحساب می‌آید، چون، در حکومت استبدادی حق آزادی که بالاترین نعمتهای خداوندی است از افراد سلب می‌گردد زیرا مردم بر سرنوشت‌شان (در محدوده شرع) حق تسلط دارند و این حق توسط استبداد به یغما می‌رود.

دلیل دوم اینکه استبداد موجب پایمال شدن کرامت انسانی است، چون، در این نظام، انسان از کرامت انسانی خود تنزل داده شده در حد یک نبات و شیئی و سیله استفاده امیال و خواهشهای مستبد قرار می‌گیرد پس این نظام موجب تذلل مسلمین و درهم شکستن عزت نفس است و حال آنکه حفظ عزت نفس از واجبات بوده و شخص می‌تواند برای حفظ عزت خود تا سرحد «قتال» پیش برود. (۹)

سومین دلیل بر نامشروع بودن استبداد عبارت از این است که در این نوع از حکومت استعدادهای با رکود کشیده می‌شود، چون ملتی که مانند گله گوسفندان چشم و گوش بسته، در انقیاد امر و نهی حکام باشند، بسان کودکی می‌مانند که متکی به والدین خویش است: اگر چنین کودکی راه رشد اجتماعی و عاطفی مستقل از والدین را در پیش نگیرد همیشه کودک خواهد ماند. از این رو است که، محقق نائینی اعتقاد دارد آن روزی که شیوه‌ای امامت و خلافت در اسلام به ملوکیت تبدیل نشده بود اسلام و مسلمین از پیشرفت سریع بهره‌مند گردید اما رشوخ استبداد، آهسته آهسته از آهنگ رشد و شکوفائی اسلام کاست تا اینکه به یکباره قرون درخشان اسلامی به محاق سیاه استبداد و جهل فرورفت. در برابر، تمدن عظیم مغرب زمین با الهام از اصول اسلام (که در نتیجه ارتباط با حکومت مسلمین در اسپانیا که از عهدنامه امام به مالک اشتر. در امور حکومت بهره می‌برد، و در پی جنگ‌های صلیبی، با این اصول آشنا شده بودند) دیگر گوینهای اساسی را نخست در بنیانهای نظام اجتماعی و سیاسی‌شان بوجود آوردند، به این وسیله ذهن‌شان را از قیود حاکمیت تاریک قرون وسطی نجات بخشیده و استبداد را مهار کردند، از آن پس دروازه‌های دانش، صنعت و رفاه بر روی آنها گشوده شد.

چهارمین دلیل بر بطلان «استبداد» این است که در قرآن و سنت بطور آشکار جباران، و ستمگران را مذمت، و اعمال آنان را به شدت مورد نکوهش قرار داده است. در قرآن کریم آیاتی را تلاوت می‌کنیم که در آنها از مبارزه انبیاء برحق الهی در برابر «طواغیت» زمان‌شان سخن به میان آمده است و در ضمن نشان داده شده که دشمنان سر سخت پیامبران (ع) معمولاً از این طبقه بوده اند.

همانگونه که «محقق نائینی» خاطر نشان فرموده، قرآن این نوع از حکومت را به بندگی گرفتن ملت می‌خواند. ایشان در کتاب شریف «تنبیه الامه و تنزیه المله» در این مورد خلاص چنین می‌نویسد: «چنانچه در کیفیت تسلط فرعون بر بنی اسرائیل (شاهد هستیم زیرا) آنان، هرگز او را مانند قبطیان به الوهیت پرستش ننمودند، از این جهت محکوم به اقامت اجباری در مصر بودند و از رفتن به سر زمین مقدس (فلسطین) ممنوع بودند، در عین حال (خداوند) در سوره مبارکه شعراء از زبان حضرت کلیم علی نبینا و آله و علیه السلام به فرعون می‌فرماید: «تلك نعمة تمنها علی ان عبودت بنی اسرائیل» و در آیه مبارکه دیگر از زبان قوم فرعون نقل می‌کند «و قومهمالنا عابدون»... ظاهراًست بندگی و عبودیت اسرائیلی‌ها عبارت بود از مقهوریت (مغلوبیت) شان که به آن گرفتار بودند.» (۱۰)

خلاصه مطلب این شد که حقیقت حکومت دینی به معنای کشتن استعدادهای و سلب آزادی (آزادی که از نعمتهای بزرگ خداوند و ملاک کرامت انسان است) نبوده مخالف فعال مایشاء بودن حاکم است.

## ۲- تفاوت‌های عمده حکومت دینی با دموکراسی غربی:

دو تفاوت عمده می‌توان میان حکومت دینی و دموکراسی غربی برشمرد: اول اینکه در حکومت دینی حکام و ملت بطور عموم وظیفه دارند که تمامی قراردادهای و میثاقهای‌شان را در حدود قانون برتر، که قانون الهی است تنظیم نمایند از این جهت هرگونه شرط، قرار داد

و عمل که با قانون وحی مغایرت داشته باشند فاقد اعتباراند. حال آنکه در سیستم دموکراسی غیر مذهبی اساس بر عدم دخالت مذهب در امور سیاسی است، ملاک خواست مردم و هوای اکثریت افراد جامعه می باشد. از نظرگاه تحلیل فلسفی قرآنی می توان گفت نظام سیاسی اسلام و مقررات آن مبتنی «بر حق» و واقعیت است. به تعبیر دیگر: هر آنچه حق است و مطابق مصالح علیای انسانی است، بصورت قانون وحی تجلی کرده است، بطوریکه پیروی از آن بر عموم واجب است و چه بسا که مورد پسند اکثریت هم نباشند. (۱۱)

دوم اینکه در اسلام برای رهبر و امام مسلمین شرائطی را لازم دانسته اند. شیعه و سنی بطور عموم خلافت و امامت را از آن عده ای می دانند که واجد یک سلسله شرائطی چون اسلام، فقاہت، عدالت و تدبیر... باشند. این دو گروه هر چند در پاره ای از شرایط با هم اختلاف دارند اما در مجموع معتقدند که خلافت صحیح شرعی برای غیر واجد شرایط مشکل است که منعقد شود. این در حالی است که در دموکراسی غیر مذهبی به شرایطی که ناشی از اعتقادات مذهبی باشند اصلاً وقعی نمی نهند و به جای این سؤال که چه کسی و یا کسانی باید حکومت کنند هدف اساسی در دموکراسی غیر مذهبی چگونگی کنترل توزیع و اصلاح قدرت است؛ به عبارت دیگر می کوشند به گونه ای تمهیدات قانونی و تأسیسی نهادهای کنترل کننده و ناظر را سازمان بدهند که در موقع لزوم تغییر قدرت و اصلاح آن نیاز به خشونت و انقلاب نباشد.

بنابراین تفاوت عمده حکومت دین با دموکراسی غیر مذهبی در این است که برای حکومت دینی سؤال از اینکه چه کسانی باید حکومت کنند نیز مهم است (مخصوصاً شرایط ناشی از مذهب) اما سؤال از چگونگی حکومت، کنترل قدرت، و اصلاح آن از طریق تمهیدات قانونی و قانونمند ساختن راههای تغییر و اصلاح آن (بدون اینکه نیازی به انقلاب و قیام مسلحانه بیفتد) قبل از جریان نوگرایی در اسلام و اندیشه دینی در اندیشه و فلسفه سیاسی مسلمانان جایی روشنی نداشته است و لذا وقتی به تاریخ اسلام نظر می کنیم می بینیم که مسلمانان خودشان را همواره در میان دو راهی ای قیام مسلحانه و صبر و بردباری و تسلیم در برابر جور و ظلم می دیدند.

### ۳- آیا فقها جامع شرایط به نصب عام منصوب هستند؟

اعتقاد به نصب امام و رهبر از جانب خداوند چون معصوم از طریق الهام و وحی به فرمان الهی دسترسی داشته و از آن طریق جانشین خود را تعیین می کند. در شیعه، به شکلی در عصر غیبت امام زمان مهدی موعود (عج) نیز ادامه یافته است. هر چند در میان فقهای شیعه بر این مطلب که فقهاء دارای «ولایت سیاسی» هم هستند اختلاف وجود دارد، چنانکه بسیاری از فقهای ما عقیده دارند؛ فقهای جامع شرائط چنین ولایت را از طریق نصب معصوم، بهره مند نشده اند؛ لکن بر ولایت شان در حدود حل و فصل دعاوی و سرپرستی ایتم... که امور حسبیه می نامند اذعان دارند چون این اندازه از ولایت را از اخبار قابل اعتماد قابل استفاده می دانند که در آن امام جعفر صادق (ع) شیعیان را در حل و فصل مخاصمات و دعاوی شان به فقها ارجاع داده اند. (۱۲)

از طرف دیگر، عده ای از فقهای ما معتقداند که فقهای جامع شرایط بعنوان حاکمان بالفصل - یعنی نه تنها شانیت این مقام را دارند که با انتخاب مردم مثلاً به فعلیت می رسند بلکه بدون انتخاب قبلی آنان امام هستند - در عصر غیبت معرفی شده اند. (۱۳)

این نظر در مقام اثبات از طرف محققین بزرگی چون شیخ انصاری (ره) و آیه الله خونی (ره) مورد مناقشه واقع شده است. (۱۴)

برخی دیگر از فقهاء نظر یاد شده را علاوه بر مقام اثبات در مقام ثبوت نیز قابل مناقشه دانسته اند! ایشان با طرح صور قابل فرض از حاکمیت فقها در عصر غیبت نتیجه گرفته است که «ثبوتاً» نمی شود گفت فقهای جامع شرایط حاکمیت بالفعل دارند، در این مورد به خلاصه ای از کلام او توجه کنید:

«بحث در نصب عام اثباتاً توقف دارد بر صحت آن در مقام ثبوت. و لکن صحت آن ثبوتاً جای مناقشه دارد؛ چون، اگر در یک

عصر فقهای بسیاری که همگی واجد شرائط اند وجود داشته باشند در این جا پنج صورت قابل فرض است:

۱- هر یک از فقها جداگانه حاکم بالفعل هستند و می توانند جدای از هم اعمال ولایت کنند. قبح این فرض آشکار است: چون موجب هرج و مرج و اختلاف ویرانگر گردد.

۲- همه فقها ولایت دارند لکن اعمال آن فقط مخصوص یکی از آنهاست، این فرض در نهاد خود این سؤال را در بردارد که آن یکی را چگونه و کی تعیین کند. اگر طریقی برای تعیین آن وجود ندارد نصب آن لغو است و اگر ملاک انتخاب امت یا انتخاب اهل حل و عقد است... پس انتخاب ملاک معتبر برای تعیین حاکم می باشد.

۳- احتمال سوم این است که منصوب یکی از آنهاست. اشکال این احتمال عین اشکال احتمال دوم است. اگر کسی سخن اعلیت را به میان آورد و بگوید اعلم فقها منصوب است، اولاً احتمال وجود چندین اعلم در عصر واحد هست. و ثانیاً در تشخیص اعلم غالباً اختلاف پدید می آید.

۴- جمیع فقها به نصب عام ولایت دارند لکن موظف هستند که در اعمال ولایت شورائی عمل کنند. این احتمال مخالف سیره عقلاء و متشرعه است. چون تعدد حاکم موجب از دست رفتن اکثر مصالح می گردد. احتمال پنجم مآلاً به احتمال چهارم بر می گردد و عین همان اشکال را دارد. (۱۵)

نکته دیگر این است که در فقه شیعه برای ولایت سیاسی به غیر از تئوری نصب راههای دیگر نیز مطرح شده است که اهم آنها از قرار ذیل است:

۱- حکومت مشروطه مشروعه: هر چند امور سیاسی از امور حسیبه به حساب می آیند و شارع راضی به ترک آنها نیست و لذا وظیفه فقهای عادل است که به آنها بپردازد اما در صورتی که تعدی این امور به توسط آنان میسر نباشد بر مبنای سه اصل ذیل عمل شود: اصل اول: تدوین قانون اساسی شامل کلیه حقوق مردم و آزادی ایشان و وظایف و اختیارات زمامداران و شرایط عزل و انفصال آنها از مقامات تفویض شده، موافق مقتضیات مذهب.

اصل دوم: نظارت، مراقبه و محاسبه و کلای مجلس شورای ملی در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط.

اصل سوم: اشتغال هیئت منتخبه (وکلائی مجلس) بر عدلای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهدین، تصحیح و تنفیذ و موافقت ایشان در آرای صادره برای مشروعیت آرا کافی است. (۱۶)

۲- ولایت انتخابی فقیه: در این نظر (با استحاله ثبوتی و عدم اثبات نصب اولاً و با توجه به ضرورت حکومت در جامعه اسلامی ثانیاً و با توجه به شرایط معتبره در حاکم اسلامی، ثالثاً تنها راه حکومت اسلامی انتخاب فقیه عادل از سوی مردم است. بنابراین انتخاب مردمی در طول نصب الهی و در رتبه متأخر از آن است. (۱۷)

۳- حکومت انتخابی مبتنی بر قوانین اسلامی: هر چند فقیه عادل بر اموری چون افتا، قضاوت، اوقاف عامه، اموال غایب و... ولایت دارد اما فاقد ولایت سیاسی می باشد. لکن از آنجایی که دین از سیاست جدا نیست، تشکیل حکومت اسلامی لازم است و ملاک اسلامی بودن حکومت، اسلامی بودن قوانین آن است اما رئیس حکومت لازم نیست که فقیه باشد و مردم می توانند مقلد ملتزم به احکام دین را به عنوان رئیس انتخاب کنند. (۱۸)

غیر از این اقوال، اقوالی دیگر نیز در این زمینه هست که از مجموع این اقوال دو نکته به دست می آید: اول اینکه: نظریه نصب فقها برای حکومت جزو ضروریات فقه شیعه نیست.



دوم اینکه: در «ولایت سیاسی» شرط فقاہت نیز جزو امور مسلم و از ضروریات فقه شیعه نمی باشد.

۴- حق انتخاب و آزادی (ناشی از حق طبیعی - فطری یا الهی) باید گفت یکی از حقوق اساسی و مسلم هر فرد این است که می تواند نسبت به خود و اموال خود آزادانه تصمیم بگیرد. این همان حقی است که به قول محقق نائینی در حکومت استبدادی به ناحق غصب می گردد.

در اینجا لازم است که قدری راجع به این حقوق توضیح دهم و سپس نشان دهم که حکومت در واقع در چنین حقوقی تصرف می کند.

حقوق طبیعی که از آن به حقوق فطری هم یاد می شود «اصطلاح» رائج آن در فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق به آن دسته از حقوقی گفته می شود که ناشی از طبیعت انسانی است و اختصاص به قوم، فرد، نژادی خاص ندارد بلکه متعلق آن انسانیت انسان است. به عبارت دیگر هر آنچه با عقل سلیم انسان سازگار باشد و با طبیعت معقول بشر مطابقت داشته باشد، چندی است که اخلاقاً باید آن را انجام داد و اما اعمالی که با طبیعت معقول بشر ناسازگار است اخلاقاً نباید انجام داد.

بنابراین حقوق طبیعی و فطری انسان حکم می کند که قوانین موضوعه براساس آن حقوق باشد. از زمره حقوق طبیعی و فطری انسان که مقتضای طبیعت انسان بوده و قانون طبیعت است حق آزادی، حق مالکیت، حق حیات ملی و امثال آنهاست. (۱۹)

اعتقاد به حقوق طبیعی و تبلیغ آن در دو صد سال اخیر منشأ نهضت های آزادی خواهانه واقع شد و جامعه بشری در جهت تأمین آنها گامهایی مثبتی برداشته است که ذکر یک به یک آنها در وسع این مقال نیست. اما بعد از جنگ جهانی دوم به بعد رویکردی جدیدی در میان فلاسفه غربی کم و بیش به چشم می خورد که در آن به جای «حقوق طبیعی» از کلمه «حقوق بشر» استفاده می شود. این تغییر در تعبیر حکایت از تفاوت هایی در مبانی فلسفی نظریه دارد و آن اینکه در نزد پاره ای از فلاسفه غربی تکیه بر قانون طبیعت محذوراتی از این قبیل دارد:

اول اینکه تکیه بر قانون طبیعت هر چند این طبیعت، طبیعت انسانی باشد می تواند مبنای تعبیرها، و انتزاعهای متفاوت اخلاقی و حقوقی قرار گیرد که بعضی از این انتزاعها و تعبیرها کاملاً مکاتب ضد بشری و ضد انسانی است مثلاً دارو نسیم اجتماعی که در آن به استحقاق ذاتی افراد غالب برای حکومت استدلال می شود متکی بر همین دیدگاه طبیعت گرایانه است.

دوم اینکه: منطقیاً «باید» از «است» بر نمی خیزد.

سوم اینکه: حقوق و قوانین ماهیت عرفی دارند و ساخته بشر می باشند و لذا مسئول نهایی در برابر آنها خود آدمی زاد بوده و بر اصلاح و تغییر آنها توانا است.

با توجه به این ملاحظات عده ای کوشیده اند به جای تکیه بر حقوق طبیعی به اصل بشر دوستی به عنوان یک تصمیم اخلاقی تکیه کند، با توجه به این اصل باز بر اساس تصمیم اخلاقی بکارگیری روش عقلانی را در سنجش عواقب و نتایج اقدامات عملی و اندیشه ها را نسبت به بشر، توصیه کرده است و بر اصولی چون آزادی شهروندان و اصالت فرد، مساوات، و اینکه تکلیف و مقصود دولت باید حراست و پاسداری از آزادی شهروندان و دفع حداکثر رنج و مشقت به بهای حداقل جلب منفعت که مقتضای بشر دوستی است، تکیه کرده است. (۲۰)

در فلسفه سیاسی اسلام (یا مسلمانان) می توان این آموزه عدلیه (معتزله و شیعه) را که معتقد به حسن و قبح ذاتی و عقلی هستند، اعتراف صریح به حقوق انسانی مقدم بر شریعت و دین به حساب آورد، چون حسن و قبح ذاتی افعال و اعمال با قطع نظر از شریعت و تکلیف، و درک حسن و قبح ذاتی اعمال، به توسط عقل، مستقل از شریعت به این معنی است که در ارتباط با انسان و بشر

مقدم بر هر شریعت و دینی حکم کرد که چه اعمالی عادلانه و حسن است و چه اعمالی عادلانه و حسن نیست و لذا می توان حتی از عادلانه بودن دین پرسید و حقانیت آن را با این معیار مورد سنجش قرار داد.

علما و اندیشمندان اصلاح طلب معاصر از شیعه و سنی به گونه های نزدیک بهم بر اثبات حقوق انسانی و بشری تأکید کرده است:

مرحوم شهید مطهری و برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان پذیرفته اند که انسان دارای حقوق طبیعی است و دین نیز آن را رعایت کرده است (در این زمینه به نظام حقوق زن در اسلام که از تألیفات بنام اوست مراجعه کنید) و در خصوص حقوق سیاسی و اجتماعی افراد در برابر حکومت قائل است که انسانها ذاتاً واجد چنین حقی است و این حق نه تنها با دین و خداشناسی منافات ندارد بلکه ایمان به خداوند زیر بنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است. (۲۱)

مرحوم شهید صدر بر خلافت همگانی انسانها از جانب خداوند تکیه کرده است و براساس این خلافت آدمیان را واجد حقوق ذاتی دانسته و از این رو برای آنان صلاحیتهای در خور اعتنا قائل شده اند که از آن جمله حق انتخاب است. (۲۲)

نکته در خور توجه در این زمینه دیدگاه دکتر وهبه الزحیلی فقیه و مفسر معروف و محقق سوریبایی و ابوالاعلی مودودی است که بر مفهوم استخلاف امت از جانب خداوند در تنفیذ و تطبیق شریعت تکیه کرده اند، چون این آموزه حتی با مبنای اشاعره هم به خوبی می سازد چون علی رغم اعتقاد به این مطلب که حسن و قبحی مقدم بر شریعت نبوده و حقوقی مقدم بر امر تشریحی خداوند بنام حقوق ذاتی انسانها وجود ندارد می توان گفت که خداوند تفضلاً و تشریحاً به انسان صلاحیتهایی از آن جمله حق انتخاب و حق تنفیذ شریعت را عطا فرموده است. (۲۳)

مرحوم نائینی نیز اجمالاً برای آدمی حقوقی مقدم بر حکومت قائل است از این جهت حاکمیت را یک نوع امانت داری می داند که در حقوق مردم تصرف می کند. به عبارت دیگر حقوق مردم - مانند انجای که بعضی از موقوف علیهم در وقف به نفع همه، تصرف می کند - امانتی است که به والی سپرده شده است. از لوازم امانت بودن حقوق مردم عدم خیانت در آن است. والا اگر کسی بخواهد در کمال بی صداقتی از طریق اعمال فشار، ظاهر سازی، تطمیع خود را بر مردم مسلط کند خیانت در امانت بوده به خودی خود از مسئولیت خویش منعزل بوده و هست بطور کلی کسیکه می کوشد از طرق گوناگون از آن جمله تطمیع، ظاهر سازی و قهر و غلبه، ملت را در تحت تحکیمات خود سرانجام خود در آورد، از شیخ ترین اقسام ظلم و طغیان و مصداق بارز «علو در ارض» می باشد. (۲۴)

شایسته است که متن کلام محقق نائینی را که حاکی از اهتمام او به این حق می باشد، نقل کنیم چون عبارت او پر بار و آکنده از استدلالهای استوار فقهی و اصولی است، و از کلام او به وضوح استفاده می شود که حاکم؛ که یکی از مشترکین در حقوق نوعی است، بطور امانت به اقامه حکومت قیام می کند.

«علی کل حال رجوع حقیقت سلطنت اسلامی، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، بیاب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی، محدودیت آن از تبدیل بمستبدانه و حکم دل بخواهانه و قهر از اظهر ضروریات دین اسلام بلکه تمام شرایع و ادیان است، و استناد تمام تجاوزات دل بخواهانه و حکمرانیها قدیماً و حدیثاً به تقلب و طغیان فراعنه و طواغیت امم از واضحات است» (۲۵)

برخی دیگر از فقهاء در این مورد گفته اند:

«وقتیکه مردم بر اموالشان مسلط باشند (الناس مسلطون علی اموالهم) و بر آن شکل که می خواهند در آن تصرف کنند - مگر آنجای که شرع حرام دانسته است - و کسی دیگر حق تصرف در آن را بدون اذن صاحبش ندارد، به طریق اولی بر خودشان مسلط

از هستند. چون تسلط بر ذات و نفس قبل از تسلط بر مال است. بلکه تسلط بر مال معلول و نتیجه تسلط بر ذات است؛ زیرا مال محصول عمل انسان است و عمل انسان محصول فکر و قوای اوست... (علاوه بر این) خداوند بزرگ انسان را مسلط بر خویش و مختار آفریده است. بنابراین احدی حق ندارد آزادیهای افراد را محدود سازد و در مقدرات آنها بدون اذنشان تصرف کند؛ اما افراد این حق را دارند. از آن جهت، که بر سرنوشتشان حق تسلط دارند. که فرد اصلح را برگزیده و او را بر خودشان ولایت دهند.<sup>(۲۶)</sup>

جناب مودودی نیز حکومت اسلامی را عبارت می‌داند از پیمان ارادی یک ملت بیدار که باعث به وجود آمدن دولتی می‌شود و که با داشتن قدرت و اختیار تام، به میل و رغبت، در برابر خداوند جهان گردن اطاعت را خم نموده و به پیروی از آن بجای حاکمیت مردم عنوان خلافت را پذیرفته...<sup>(۲۷)</sup>

در این بیان روی پیمان ارادی ملت بیدار و روی عنوان خلافت (جانشینی) از حاکمیت مردم، تأکید شده است که هر دو بر حقوق قبلی مردم اشاره دارد. بنابراین از مجموع این قسمت این نتیجه به دست آمد که حکومت تصرف در حقوق و شئون نوعیه مردم است. بنابراین چنین حکومتی باید از اراده و تصمیم اخلاقی و مسئولیت فردی آنان ناشی شود.

۵- اصل نخستین، ولایت نداشتن کسی بر کسی:

از لوازم اینکه هر کس مسلط بر سرنوشت، اموال و مصالح خویش می‌باشد یکی این است که کسی دیگر حق ندارد سلطه او را با تصرف خویش محدود سازد و یا از بین ببرد چون مصداق تصرف در حق غیر و سلب آزادی خدادادی بحساب می‌آید. از این جهت یکی از قواعد استوار فقه - که مورد تمسک فقها در موارد متعدد است - این قاعده است که اصل اولی ولایت نداشتن کسی بر کسی دیگر است. شیخ اعظم انصاری، در کتاب شریف مکاسب بعد از آنکه برای فقیه جامع شرایط در مقام فرض مسأله سه نوع منصب تصویر می‌کند که، منصب سوم آن ولایت بر تصرف در «اموال و انفس» است، می‌فرماید: «مقتضای اصل، عدم ثبوت ولایت، در هیچ یک از امور یاد شده، برای احدی است. - اما در خصوص پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) به ادله اربعه، از اصل مذکور خارج شده ایم»<sup>(۲۸)</sup>

برخی در این رابطه گفته‌اند:

«فقها گفته‌اند: اصل در مقام ولایت نداشتن هیچ کس بر کس دیگر، نفوذ نداشتن حکم شخص بر شخص دیگر است. چون افراد بشر همگی بر حسب طبع، آزاد و مستقل آفریده شده‌اند و بر حسب فطرت و خلقت مسلط بر خویش و دست آوردهایشان از اموال، که بر اثر اعمال فکر و صرف قوا تحصیل کرده‌اند، می‌باشند. بنابراین تصرف در مشنونات و اموال آنان و تحمیل (اراده و خواست خود) بر آنان ظلم و تعدی بر آنهاست. اینکه افراد بشر در عقل، علم و فضائل، اموال و توانائی‌ها چه از حیث استعداد و چه از حیث فعلیت و تحقق مختلف هستند سبب نمی‌شود که بعضی بر بعضی دیگر ولایت داشته باشند...»<sup>(۲۹)</sup>

۶- حق جامعه و مصالح آن در مقایسه با حق فرد و مصالح آن:

همانگونه که افراد در یک جامعه دارای حقوقی است و نمی‌شود که غلبه جمع، فرد را از هویت فردی آن تماماً ساقط کند چه در این امر تجاوز صریح به آزادی افراد و سلب زمینه رشد استعدادها و خلاقیت‌هاست، جامعه نیز دارای حقوقی است.

در حقیقت جامعه و حقوق اجتماعی از پیوستگی افراد یک جامعه نسبت بهم ناشی می‌شود، چون عقلاء به حکم فطرت که طالب نفع و خیرشان بوده و از شر و ضرر می‌گریزند، اجتماع را برای تأمین بعضی از مصالح که عائد عموم بوده و بدون تألیف هیئت جمعی دسترسی به آنها میسر نیست، اعتبار بخشیده‌اند، به عبارت دیگر، اجتماع از نخستین و اساسی‌ترین اعتباراتی است که بشر به حکم ضرورت به آن رسیده است، بنابراین بنای که عقلا در عمل به خبر واحد و ظواهر کلام دارند به مراتب از اعتبار اجتماع متأخراند.

فرض عقلاء از این اعتبار تحقق بخشیدن به یک سلسله از مقاصد و اهدافی است که بطور انفرادی تحصیل آنها ممکن نیست.

عقلاء به دنبال اعتبار و زندگی اجتماعی آن را دارای شخصیت حقوقی دانسته، یک سلسله تکالیف و حقوقی برای آن، در نظر گرفته‌اند، که از آن جمله اعتبار حسن عدالت، ریاست و مرنوسیت و سایر قوانین و افکار اجتماعی است. مرحوم علامه طباطبائی در این مورد می‌نویسد: «... بلکه ما می‌گوئیم انسان با هدایت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی (را) که بالهام (از) طبیعت و تکوین می‌نماید قضاوت عمومی است.»<sup>(۳۰)</sup>

در جای دیگر می‌نویسد: «و از طرف دیگر چون اعتبار ریاست را اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی پیش آورده یک سلسله اعتبارات مناسب برای مرنوس و علیه رئیس که در حقیقت جواب ده اعتباراتی است که برای رئیس و علیه مرنوس وضع گردیده ساخته شده است...»<sup>(۳۱)</sup>

بنابراین سیره مستمر عقلاء نشان می‌دهد که آنان برای جامعه، اهداف، حقوق و تکالیفی را مطرح ساخته‌اند که در حیات فردی متصور نیست. چون به این حقیقت رسیده‌اند که تحصیل منافع و ضروریات حیات جمعی و کمال آن در سایه افکار اعتباری و مقرراتی است که یا طرفین آن (اعتبار) در سطوح مساوی قرار دارند؛ اعتباراتی، چون معاملات و معاهدات و یا اینکه بر تأثیر گذاری یکی و اثر پذیری دیگر؛ که اعتبار ریاست و مرنوسیت از این قبیل است، استقرار دارند. لکن اعتبار از نوع دوم نیز براساس تساوی افراد بشر در حقوق نوعی مشترک و قیام یکی از آنها براساس اراده جمعی باقی اعضا، بر امر ریاست به منظور دست یافتن، به اهداف جمع و عموم شکل می‌گیرد.

این سیره مستمر عقلاء نسبت به بسیاری از امور اجتماعی نه تنها مورد رد و انکار دین واقع نشده که مورد تأیید نیز واقع شده است. قرآن کریم برای جامعه حیات و مرگ، سعادت و شقاوت، خیر و شر، قائل شده است و آنرا دارای مصالح دانسته و براساس آن، احکام و دستورات فراوانی را چون جهاد، دفاع، مقاتله اهل بغی، صلح، عهد و موثیق جعل کرده است. در ذیل آیه‌ای شریفه‌ای که احکام ارث را بیان می‌کند. می‌فرماید: «... آباءکم و انباءکم لاتدرون ایهم اقرب لکم نفعاً»<sup>(۳۲)</sup> این آیه کریمه به خوبی توجه می‌دهد که احکام ارث برای تأمین نفع عموم است. به همین شکل، احکام مربوط به جهاد را نیز برای تأمین خیر و نفع عموم معرفی می‌کند. روشن است که ارث و جهاد خصوصیت فارق نداشتند، پس چه بسا از احکام که برای تأمین مصالح عموم باشند و خود عنوان تأمین مصلحت عامه، یک مرجع شرعی بحساب آید برای وضع جعل یک سلسله قوانین که در نزد اهل خیره ضرورت آنها برای تأمین مصالح عام تشخیص داده شده باشد. و یا به عبارت دیگر مسائل جامعه و مصالح آنان نیز می‌توانند از دیدگاه فقهی مورد بحث واقع شود و به شکل اصولی و منضبط احکام آن به دست داده شود. و اگر حاکمی کمی بر مبنای مصالح جامعه به عنوان نماینده آن اقدام می‌کند اقدام آن بر مبنای قوانین مشخص و ضابطه مند باشد تا اصلاح اندیشی او منجر به حکومت استبدادی خیرخواهانه نگردد.

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان / ج ۹ درباره مصالح اجتماعی علاوه بر مصالح فردی چنین می‌نویسد: «اسلام از آن جهت که به امور شخصی پرداخته، متعرض امر اجتماع (نیز) است. و به اصلاح حیات جمعی مردم مانند اصلاح حیات فردی شان اهتمام می‌ورزد. در آن کلیاتی؛ مانند جهاد، دفاع... جعل شده است که به شئون حیات اجتماعی (ما) بر می‌گردد.»<sup>(۳۳)</sup>

تا اینجا روشن شد که انسان علاوه بر حقوق فردی دارای حقوق اجتماعی هم است بنابراین هر فردی که به حکم عقل و خرد و بنای عقلاء به زندگی اجتماعی تن در می‌دهد به لوازم آن، که از آن جمله تقیدش به حقوق اجتماع و دست کشیدنش از بخشی از آزادیهای فردی خود باشد نیز ملتزم است. در این مورد برخی چنین اظهار نظر می‌کنند: «انسان علاوه بر حیات فردی، حیات خانوادگی و اجتماعی هم دارد. از لازمه استقرار اجتماع تحدید مصالح و آزادیهای فرد در حدود و حوزه مصالح جمع می‌باشد؛ داخل شدن انسان

در زندگی اجتماع بطور طبیعی مقتضی التزام او به همه لوازم زندگی اجتماعی است. (۳۴)

## ۷- تکالیف اجتماعی (برهان وظیفه)

در اسلام دو گونه تکالیف وجود دارد، تکالیف فردی و تکالیف اجتماعی: تکالیف فردی در حوزه مسئولیت فردی است، ضرر و نفع مستقیم به حال جمع ندارند اما تکالیف اجتماعی در حوزه وسیع اثر گذاشته و قیام به آنها مستلزم تهیه اسباب و مقدمات فراوان از آن جمله تشکیل اجتماع مدنی منظم و با صلاحیت است.

آنچه از ظاهر «خطابات قرآن» در مورد این دسته از تکالیف فهمیده می شود این است که خداوند عینیت بخشیدن به آن وظائف را از عموم مسلمین خواستار است. این دسته از احکام و تکالیف، شامل همه احکام مربوط به سیاست عامه، چون اقامه جمعه و جماعات، حدود، حج، جهاد، دفاع، امر به معروف و نهی از منکر و... می گردد برای مستدل شدن و روشن شدن مطلب به این دسته از آیات قرآنی توجه کنید:

۱- «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة وجاهدوا فی سبیله لعلکم تفلحون»

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و به او تقرب جوید و در راهش جهاد کنید. باشید که رستگار شوید. المائدة / ۳۵- (ترجمه عبدالمحمد آیتی)

۲- الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة و لا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر و لیشهد عذابهما طائفة من المؤمنین.

ترجمه: زن و مرد زناکار را هر یک صد ضربه بزنید. و اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، مباد که در حکم خدا نسبت به آن دو دستخوش ترحم گردید. و باید که به هنگام شکنجه کردنشان گروهی از مؤمنان حاضر باشند. النور / ۲ (ترجمه عبدالمحمد آیتی)

۳- «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بفت احدیهما علی الأخری فقاتلوا التی تبغی حتی به تفیء الی امر الله فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل واقسطوا ان الله یحبّ المقسطین»

ترجمه: و اگر دو گروه از مؤمنان با یکدیگر به جنگ برخاستند میانشان آشتی افکنید. و اگر یک گروه بر دیگری تعدی کرد با آن که تعدی کرده است بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد. پس از بازگشت میانشان صلحی عادلانه برقرار کنید و عدالت ورزید که خدا عادلان را دوست دارد. الحجرات / ۹ (ترجمه عبدالمحمد آیتی)

واعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم و آخرین من دونهم لا تعلمونهم الله یعلمهم و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله یوفّ الیکم و انتم لا تظلمون

ترجمه: و در برابر آنها تا می توانید نیرو و اسبان سواری آماده کنید تا دشمنان خدا و دشمنان خود - و جز آنها که شما نمی شناسید و خدا می شناسد را بترسانید و آنچه را که در راه خدا هزینه می کنید به تمامی به شما باز گردانده شود و به شما ستم نشود. (الانفال / ۶۰) (ترجمه عبدالمحمد آیتی)

آیاتی که متضمن این نوع از خطابات است به مضمونهای گوناگون فراوان است. از طرف دیگر روشن است که قیام به این تکالیف بدون تشکیل یک نظام سیاسی و قدرت اجرایی امکان پذیر نیست پس تشکیل یک سازمان سیاسی و اجرایی صالح به منظور اجرای این تکالیف وظیفه جامعه اسلامی است. از دقت در ماهیت این احکام و تکالیف روشن می گردد اجرای صحیح آنها مستلزم حضور اسلام شناسان و فقیهان آگاه به لوازم و مقتضیات زمان است چون از باب نمونه، «قتال تارفع فتنه» و اعاده صلح، امر به معروف و

نهی از منکر و... که مضامین آیات قرآن است - شکل مؤثر و مفید خود را از تطابقشان با مقتضیات زمان کسب می‌کند به عبارت دیگر تطبیق صحیح این احکام در هر عصر و زمان، از تأویل صحیح آنها بر مصداق عینی‌شان در ظرف زمان حاصل می‌گردد. لذا تشخیص صحیح مصداق و رعایت شرائط زمان که حکم در ظرف آن جاری می‌گردد مستلزم تدبیر، مدیریت سالم و توانا در جامعه و رهبری آن است. از این جهت است که به حکم عقل، فقاہت و عدالت برای رهبری کافی نیست.

خلاصه و ما حصل این بند از این قرار است که قیام به تکالیف اجتماعی مستلزم بر پا داشتن یک نظام با صلاحیت است که دارای قدرت اجرایی و فهم صحیح مسائل و توانا بر جریان دادن کلیات احکام و قوانین بر مصداق عینی‌شان (تأویل) باشند از این جهت است که پیشوایان معصوم، مسلمانان را مکلف می‌فرمایند که به جای مراجعه به دادگاههای حکام جور بر عالمان و فقیهان وارسته‌ای از خودشان برای حل و فصل دعاوی و کسب تکلیف در مورد حوادث نوظهور مراجعه کرده و آنها را داور و حکم میان‌شان برگزینند. پس این وظیفه اجتماعی و سیاسی مسلمین است که برای تشکیل حکومت صالح به افراد صالح و خیره (به حکم عقل و مناسبت حکم و موضوع) مراجعه نمایند.

#### ۸- آیا مردم حق واگذاری تکالیف و حقوق‌شان را به فرد و یا مجموعه‌ای متشکل دارند؟

پاسخ این سوال از مباحث گذشته تا حدودی بدست آمد. اینک برای اینکه نتیجه را بطور روشن باز کرده باشم لوازم منطقی مقدمات گذشته را مرور می‌کنم. حق تصرف در حقوق خویش از لازمه تسلط بر آن است، بنابراین یک جمع که دارای حقوق فردی و اجتماعی است می‌تواند در مورد حقوقشان در چارچوب که عقلاً آنرا محترم می‌شمارند و بنا و سیره‌شان بر آن مستقر است تصمیم بگیرند: مثلاً برای استیفای حقوق فردی و اجتماعی‌شان یک نظام سیاسی و اجرایی را بوجود آورند، فردی را بعنوان رهبر برگزینند و صلاحیت‌های لازم را - در چارچوبی که سیره عقلاً بر آن مستقر است - به او اعطا کنند.

همچنین از لازمه قیام به تکالیف اجتماعی، پدید آوردن همچون نظامی و اعطای صلاحیت به فرد و افرادی از جامعه است که به این تکالیف در چارچوب شرع و عقل قیام نمایند.

نکته‌ای را که باید یادآور شوم این است از آنجای که اسلام قانون خدا و فوق همه اراده‌ها و خواست‌هاست، مردم باید چه در زمینه اعطای صلاحیت‌ها و جعل مقررات و چه در زمینه انتخاب رهبر و سایر مسئولین شرایط و احکام اسلام را رعایت نمایند؛ خلاصه هر نوع تصمیمی باید در چارچوب کلی اسلام صورت گیرد و نباید مخالف احکام آن باشد همانگونه که معاملاتی چون خرید و فروش، اجاره و غیر ذالک از احکامی نیستند که شرع تأسیساً آنها را آورده باشد بلکه از نهادهای است که عقلاً آنها را وضع نموده‌اند لکن شریعت مقدس در ضمن که آنها را امضا فرموده خود نیز شرائطی را برای صحت آنها افزوده است که در صورت رعایت آن شرائط، عقلانی هر زمان می‌تواند در ساخت و شکل این نهادها مداخله کرده و مقتضای عصر خودشان شکل دهند. بنا بر این یکی از شرائط صحت و یا عدم حرمت، مقررات اجتماعی و تشکیلات حکومتی، عدم مخالفت با شرع است.

نکته‌ای شایان دقت در تشخیص عدم مخالفت با احکام شرع این است که میان آنچه در عصر صحابه و پیشوایان معصوم از باب اقتضای شرائط زمان و مکان و عرف معقول آن عصر مقبول افتاده بود (جنبه‌های متغیر از سیره و ارتکاز عقلا) و میان آنچه که حکم شرعی ثابت و سنت الهی است که از وحی سرچشمه می‌گیرد فرق نهاده شود چون گاهی این فرق نگذاشتن موجب تصورات باطلی از این قبیل که انتخاب حاکم توسط یک شهر و یا یک جمعی موجب نفوذ آن بر همگان است، می‌گردد.

براین اساس که یکی از شرائط صحت مقررات و تشکیلات حکومتی مخالف نبودن آنها با شریعت است، اگر اثبات شود که

شارع مقدس در عصر غیبت اشخاص حقوقی خاصی را به گونه‌ای «لاعلی‌التعین» برای امر حکومت نصب نکرده است، و از طرف دیگر می‌دانیم که راضی به اهمال این حقوق و تکالیف هم نیست، و ثابت شد که یک سلسله شرایط و صلاحیت‌هایی را برای رهبر و قوه مجریه و قضائیه در نظر گرفته است، می‌توانیم بگوییم مردم با استفاده از حق تسلط که بر خود دارند و نیز از باب مقدمه واجب، به منظور احقاق حقوق‌شان و اقامه تکالیف که دارند. صلاحیت‌های ویژه‌ای را برای شخص و اشخاصی به وجود آوردند، و در چارچوب مقررات و معاهداتی که موصوف به عدم مخالفت با شرع باشند و بناو ارتکاز عقلا نیز مؤید آن باشد حدود و اختیارات طرفین (مردم و حاکم) را تعیین نموده براساس آن مقررات و احساس مسئولیت متقابل عمل نمایند. چنین مردمی از این نظامی که منبث از اراده‌ای‌شان است اطاعت کرده و فرمان ببرند. تا اینجا مباحث هشگانه که وعده داده بودیم پایان پذیرفت.

### III حاکمیت مشروع از چه طریق به دست می‌آید؟

با مرور اجمالی در اصول گذشته پاسخ این سؤال که راه تعیین حاکمیت مشروع چیست روشن به نظر می‌رسد. در ابتدای بحث این سئوالات را مطرح کردیم که آیا از طریق انتخاب مردم (خواه مستقیم و خواه غیر مستقیم) حاکمیت مشروع شکل می‌گیرد و یا راه‌های دیگری چون «غلبه به سیف» و «ولایتعهدی هم راه‌هایی است که حکومت مشروع از این طرق هم ناشی می‌گردد. اطاعت از حکومتی که از طریق قهر و غلبه به وجود آمده باشد بعنوان یک نظر رسمی فقهی از جانب مذاهب چهارگانه اهل سنت پذیرفته شده است.

دکتر وهبة الذحیلی در این زمینه چنین می‌نویسد: «فقه‌های اسلام چهار طریق در کیفیت تعیین حاکم اعلی برای دولت ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از: نص، بیعت، ولایت عهدی و قهر و غلبه» (۳۵) عین همین نظر را ابن قدامه حنبلی در المغنی (۳۶) و النووی و شافعی که از بزرگان شافعی است در المنهاج آورده است.

بعضی از فقه‌های حنفی اطاعت و پیروی از حکام را تا جای که به معصیت امر خداوند نیانجامد لازم می‌داند هر چند آن حکام، حکامی جائز و اهل فسق باشند و در ضمن خروج از قید حکومت آنان را جائز ندانسته و چنین می‌گویند حاکم و مردم هر کدام وظیفه‌ای دارند وظیفه حاکم این است که حقوق مردم را رعایت کرده و به عدل عمل نمایند و وظیفه مردم اطاعت کردن است حال اگر حاکم از وظیفه‌ای خود تخلف کرد و به عدل رفتار نکرد وظیفه مردم محنت کشیدن و صبر کردن است تا زمانی که حاکم به اقامه‌ای نماز اهتمام دارد. چون نماز ستون دین بوده فارق بین اسلام و کفر است. (۳۷)

اما توضیح و تفسیر دیدگاه مکتب فقهی حنفی محتاج به تأمل و تحقیق بسیار دارد ابوبکر الجصاص در احکام القرآن می‌گوید ابو حنیفه معتقد به وجود امر به معروف و نهی از منکر در برابر حاکم ظالم بود و فاسق را سزاوار امامت ندانسته و اطاعت وی را واجب نمی‌دانست. (۳۸) و مولانا مودودی نیز تا حدودی نظریه مکتب فقهی حنفی را در این مورد شرح داده و از تئوری انتخاب در برابر تئوری «قهر و غلبه» دفاع کرده است. (۳۹) در ابطال این نظر که حکومت محصول زور بعد از استقرار مشروعیت دارد، نخست به قرآن استدلال می‌کنیم: خداوند می‌فرماید: «... ولاینال عهدی الظالمین» مراد از عهد عهد امامت است که به ظالمین نمی‌رسد: تفسیر علمای شیعه از این آیه روشن است. از علمای «حنفی» ابوبکر الجصاص در احکام القرآن می‌نویسد: «در این آیه مقصود از امام کسی است که سزاوار پیروی بوده و اطاعت از او لازم باشد بر این اساس پیامبران علیهم السلام دارای مقام رفیع امامت‌اند، سپس خلفای راستین بعد از آنها و قضات صالح و روشن‌نگر... پس ظالم نه به پیامبری می‌رسد و نه جایز است که خلیفه و یا قاضی پیامبر و یا عهده‌دار امری شود که اطاعت از وی لازمه دین باشد از این آیه به وضوح بطلان امامت فاسق استفاده می‌شود... و اگر خود را بر این مقام مسلط ساخت بر

مردم لازم نیست که از او اطاعت کنند» (۴۰) روشن است کسیکه از طریق زور و تطمیع بر مسلمین مسلط گردد مصداق روشن و بارز ظالم می‌باشد مضافاً بر اینکه این روش از حکومت کردن روش استبدادی است که اختلاف حقیقت و ماهیت آن با حقیقت حکومت دینی به اثبات رسید و روشن شد که موجب غصب شدن حقوق مسلمین است.

اما تئوری ولایتعهدی نیز در عنوان استبداد به رأی و واگذاری حقوق مسلم مردم به کسی دیگر بدون جلب رضایت آنها درج می‌باشد. بنابراین هیچ ملاکی که مردم را و جداناً و شرعاً ملزم به اطاعت کند وجود ندارد و اما آیه شریفه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» اطاعت ولی امری را واجب می‌داند که حق ولایت داشته و در خصوص اختیارات شرعی و عقلی خود عمل کند یعنی اطاعت ولی امر که شرعاً ولایت آن ثابت شده باشد که حق ولایت دارد آنهم در خصوص آنچه که به او عقلاً و شرعاً تفویض شده واجب است نه بیشتر از آن.

علاوه بر این ادله که گذشت دلیل دیگر اجماع صحابه است: اصحاب پیامبر (ص) به جز معاویه و یارانش - غلبه به سیف را راه مشروع تشکیل حکومت ندانسته و هم چنین حکومتی را که محصول زور باشد با رویه و طریق اسلام مغایر می‌دانستند. در کتب سیر و تاریخ سخنان بسیار، از چهره‌های معروف صحابه که روشنگر نظر آنها درباره نامشروع بودن چنین حکومتی است، ثبت می‌باشند بطور کلی می‌توان گفت که قول به مشروعیت حکومت که محصور قهر و غلبه است خرق اجماع مرکب صحابه بزرگ پیامبر اسلام است. (۴۱)

یکی از نکات مهم در تحلیل و بررسی نظرگاه فقهی مذاهب چهارگانه بررسی مستقل نظریات مؤسسين مذاهب است چون چه بسا که نظریات آنها ممکن است در طول تاریخ پرفراز و نشیب اسلام توسط شاگردان و پیروان شان حکم و اصلاحهای را برای تطبیق با شرائط و اوضاع روزگار متحمل شده باشند از آن میان نظریه «ابوحنیفه» مؤسس مکتب فقهی حنفی شایان توجه است. ابوحنیفه معتقد است که راه سالم خلافت این است که از طریق اجتماع و مشوره اهل رأی تشکیل یابد اما رسیدن به حکومت از طریق جبر و اکراه و آنگاه بیعت گرفتن از مردم راه صحیح انعقاد خلافت نیست چنانکه او در پاسخ منصور خلیفه عباسی گفت: «... اگر وجدانت را قاضی قرار دهی خواهی فهمیدی که تو ما را فرا خوانده‌ای تا از روی ترس و ارعاب تو سخنانی مطابق میل تو بگوئیم تا در اذهان مردم جای بگیرد. حقیقت امر این است که توبه گونه‌ای خلیفه شده‌ای که بر خلافت تو حتی اجتماع دو تن از اهل فتوی برگزار نشده در حالیکه خلافت از طریق مشوره و اجتماع مسلمانان برگزار می‌شود...» (۴۲)

در جای دیگر از ابوحنیفه چنین نقل شده است «امامیکه از خزانه عمومی استفاده ناجایز می‌کند و یا در موقع حکم ظالمانه حکم می‌کند امامت اش باطل و حکومت وی جایز نیست» (۴۳)

حقیقت این است که نظریه انعقاد خلافت از طریق قهر و غلبه معلول شکست‌های پی در پی قیام‌ها و هرج و مرج‌های طولانی که معلول نابسامانی‌ها و درهم ریختگی اوضاع سیاسی آن روزگار بوده می‌باشد این دو عامل باعث گردید که روحیه انقیاد و تسلیم در برابر وضع موجود در حدیک حکم فقهی بالا برده شود. هر چند روایاتی نیز که حاکی از تسلیم و صبر در برابر وضع موجود است وجود دارد و احیاناً مؤمنین را به اطاعت از حاکم فرا می‌خواند اما این روایات نمی‌تواند بر روایات دیگر، ظواهر و نص قرآن، اجماع صحابه و حکم عقل ترجیح داشته باشد. بنابراین از قرآن، سنت، اجماع صحابه و عقل سلیم دلیلی بر صحت شرعی حکومت محصول زور نمی‌توان یافت فقر و کمبود دلیل برای مدلل ساختن این نظر تا جایی است که به گفته «ابن عمر» که هنگام بیعت با حجاج بن یوسف «تفقی گفت «نحن مع من غلب»؟ ما با کسی که غالب است همراهیم، استدلال شده است. (۴۴) در این خصوص تحقیق و هبة الزحیلی قابل توجه است، ایشان با استناد به آیات، روایات سیره اصحاب و اجماع فقها و حق مردم به عنوان طرف مستقل حکومت، کوشیده



است که ثابت کند ولایت عهدی مبنای فقهی ندارد و قهر و غلبه حالت استثنایی بوده و آنچه مشروعیت دینی آورد انتخاب است. آیا حاکمیت مشروع از طریق انتخاب مردم منعقد می‌شود؟

در سنت اسلامی انتخاب حاکم توسط مردم بیعت نامیده می‌شود لذا برای پاسخ به این سؤال نخست لازم است که درباره بیعت به طور اجمالی دو نکته را یاد آور شوم؛ اول اینکه بیعت یک نوع عقد و عهد عقلانی است که در آن مردم براساس مقاوله و تراضی طرفین، وکالت، نیابت یا ولایت را برای حاکم انشاء می‌نمایند. از این جهت داخل در عنوان «عقود» بوده ادله لزوم وفای به عقد و عهد مخصوصاً عموم «اوفوا بالعقود» که مطابق تحقیق شامل همه عقود عقلانی و متعارف بین الناس است آنرا شامل می‌باشد. (۴۵)

دوم اینکه انشای عقد بیعت (انتخاب) تنها راه آن دست دادن و مصافحه نیست بلکه مانند دیگر معاملات به لفظ و کتابت نیز قابل انشاء است.

با روشن شدن این دو نکته ادله صحت انعقاد حاکمیت را از طریق انتخاب مردم تحت عناوین ذیل مرور می‌کنیم:

#### ۱- مفاد اصول گذشته

با مطالعه اصول گذشته بخوبی دانسته شد که یگانه راه مشروع و قانونی حکومت در عصر غیبت مراجعه به آرای عمومی است چه اینکه در این تئوری مردم براساس حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی شان در امور مشترک نوعی خود تصمیم می‌گیرند و این تصمیم که در قالب یک عقد عقلانی با رعایت شرایط شرعی و عقلانی صورت می‌گیرد مطابق اصل تسلط افراد بر جان و مال شان بوده و مخالف احکام شرع هم نیست. لذا جزء عقود صحیح شرعی به حساب می‌آید. اگر گفته شود که اجماع آرای عموم بر شخص واحد متعذر است پس ناگزیر حکومت محصول رأی اکثریت خواهد بود بنابراین در این نوع از حکومت هم بناچار حقوق عده‌ای در نظر گرفته نمی‌شود، جواب این است که تشکیل حکومت جزء وظائف اجتماعی بوده در چارچوب اصول عقلانی که مورد تسلّم و قبول جامعه و عاری از هر گونه قید و بند تبعیض آمیز براساس فکر و نژاد باشند صورت می‌گیرد. در این صورت فرد با پذیرفتن زندگی اجتماعی حدود و اختیارات فردی خود را در ضمن قواعد و مقررات اجتماعی من جمله مقررات یاد شده که محصول بنای عقلاست محدود ساخته است. یکی از این مقررات عقلانی ترجیح دادن رأی اکثریت بر اقلیت در حل عویصات و مشکلات نوعی است. برای تأیید این مطالب از کلام محقق بزرگ مرحوم نائینی استفاده می‌نرم ایشان مطلبی دارد که حاصل آن از این قرار است:

حقیقت سلطنت اسلامی ولایت بر تدبیر امور امت می‌باشد و اساس آن از آن جهت که تمام ملت در امور نوعی مملکت حق شرکت دارند، بر مشورت با عقلاء آنهاست که عبارت از همین مجلس شورای ملی است... دلالت آیه مبارکه: «وشاورهم فی الأمر» که عقل کل و نفس عصمت را مورد خطاب قرار داده و او را مکلف فرموده که با عقلای امت مشورت کند در کمال وضوح است چون مرجع ضمیر، نوع امت است و تخصیص آن به عقلای امت از روی مناسبت حکم با موضوع و قرینه مقام است. دلالت کلمه «فی الأمر» که جمع محلی به الف و لام جنس است مفید اطلاق بوده همه امور سیاسی را شامل می‌گردد و... سیره مقدس نبوی آنچنان که در کتب سیر آمده است بر مشورت بود و موافقت آنحضرت با رأی اکثریت تا جای بود که در غزوه احد بر خلاف رأی خود اکثریت را ترجیح داد. (۴۶)

از این بیان که با تلخیص و تغییر در عبارات، نقل شد چنین استفاده می‌شود که حکومت یک نوع تصرفی است در سرنوشت عموم و یکی از اصول اساسی شریعت این است که عموم مردم حق اظهار نظر دارند. اما نحوه تحقق آن را که همه در تعیین سرنوشت شان سهم بگیرند خود عقلا بر حسب شرایط زمان و مکان تعیین می‌کنند. روزی ایجاب می‌کرد که اهل حل و عقد که بطور طبیعی نماینده ملت هم بود چون رضایت آنها رضایت عموم را در پی داشت در امور نوعی نظر بدهند و روزی هم ممکن است که

برای تأمین نظر و حقوق همه که در آیه شریفه به آن اشاره شده است نظر به رشد افکار و فراهم شدن وسائل، انتخابات عمومی بهترین راه مناسب باشد تا از طریق آن اهل حل و عقد و خبره مشخص شوند و سپس آنها رهبر و حاکم مسلمین را برگزینند. چنانکه مرحوم نائینی در این باره می‌نویسد:

«همین طور اساس آن مبتنی بر مشارکت تمام ملت در امور نوعیه مملکت و بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین مجلس عمومی ملی است (می‌باشد)... این حقیقت از مسلمات اسلام است.» (۴۷)

۲- دو دلیل دیگر:

الف: سیره عقلای در جمیع زمانها و مکانها بر نائب گرفتن در بعضی از اعمال و تفویض آنچه که انجام آنها برای شان بالمباشرة متعسر است به شخص که توانای بر آن است، جاری بوده و هست از آن جمله یکی امور عامه است که مورد نیاز جامعه بوده و جزء تکالیف آنهاست. اجراء و انفاذ این امور بر مقدمات بسیار و قوای هماهنگ و متعاضد توقف دارد چون اجرای احکام و حدود الهی و (تأمین) مصالح عمومی جامعه برای فرد فرد جامعه ممکن نیست زیرا موجب هرج و مرج می‌گردد پس باید ارجاع آنها را به کسی که متبلور (ارادة) مجتمع باشد و اگذار کنند این استنباه و توکیل امر عقلانی است و سیره در جمیع اعصار بر آن جریان داشته و مورد امضای شرع هم قرار گرفته است. (۴۸)

ب. انتخاب ملت و قبول حاکم

انتخاب حاکم از طرف ملت و قبول او انتخاب یاد شده رادر واقع یک نحو عقد و عهدی است بین امت و حاکم؛ که بر صحت و نفوذ آن جمیع آنچه که بر صحت عقود و نفوذ آنها دلالت دارد. دلالت می‌کنند این ادله عبارت‌اند از بنای عقلا، آیه مبارکه «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» و حدیث شریفی که از امام صادق (ع) بنام صحیحۃ عبدالله بن سنان، رسیده است «المسلمون عند شروطهم الاکل شرط خالف کتاب الله عزوجل فلا یجوز» (الوسائل ۱۲ / ۳۵۳). دلالت حدیث مبتنی بر این مبناست که شرط شامل تعهد ابتدائی هم باشد چنانکه بعید نیست که شامل شرط ابتدائی هم باشد. (۴۹)

دکتر وهبة الزحیلی صاحب تفسیر المنیر و تألیفات ارزشمند دیگر، درباره تعیین امام می‌نویسد: طریقه و روش صحیح اسلامی در انتخاب امام عمل به اصل شورا است براساس این اصل اولاً اهل حل و عقد به نمایندگی از امت شخص را به امامت بر می‌گزینند و آنگاه از رضایت مردم نسبت به انتخابات استفسار می‌شود اگر مردم به آن انتخاب راضی نبودند انتخاب تجدید می‌شود تا آنجا که رضایت مردم جلب شود. اما راههای دیگری که برای تعیین امام گفته شده به نظر وی فاقد دلیل صحیح شرعی است از آن جمله راه غلبه می‌باشد و اگر فقهای مسلمین نسبت به آن موضع تسلیم و صبر را توصیه کرده‌اند از این باب بوده است که شورش و انقلاب امت را بر ضد آن به مصلحت ندانسته است.

در خصوص اهل حل و عقد و تعداد آنان تکیه و تأکید زحیلی بر این است که اهل حل و عقد سمت نمایندگی از مردم را دارد و لذا می‌باید حق اختیار و انتخاب مردم و اصل شورا که همه مردم در آن سهم دارند، رعایت گردد و لذا عددی خاصی را نمی‌توان برای اهل حل و عقد پیشنهاد کرد و آنچه راجع به تعداد آنان گفته شده مدرک صحیحی فقهی ندارد. (۵۰)

VI- در صورتی که حکومت فقیه جامع شرایط میسر نیست.

هر چند گفتیم فقاہت حاکم شرطی نیست که فقهای شیعه بر آن اجماع داشته باشند مع هذا اگر آن را شرط بدانیم آیا در صورتی که تأمین این شرط میسر نباشد مشکل مشروعیت دینی حکومت چگونه حل خواهد شد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت که به حکم عقل و شرع از تشکیل حکومت گریزی و چاره‌ای نیست چرا که با اندک تأمل

روشن می‌گردد حفظ کیان اسلام، امنیت جامعه و حقوق افراد در گرو تشکیل حکومت است؛ چه در غیر این صورت زندگی انسانی از حالت امن و صلح بیرون آمده درد پراکندگی و اختلاف روح و جسم فرد و جامعه را سخت خواهد فشرد. از طرف دیگر احکام شریعت حقه هم غیر قابل تعطیل بوده و نیاز به اجرا دارند. بنابراین امر حکومت با نبودن فقیه جامع شرایط یا میسر نبودن حکومت او تعطیل بردار نیست بلکه این اساس همچنان ادامه دارد و مردم می‌توانند شخص با صلاحیت دیگر را برگزینند و حتی فساق مؤمنین نیز در صورتی که امکان تشکیل حکومت عدول مؤمنین نباشد می‌تواند این امر را بر عهده بگیرند. محقق نائینی در این باره چنین می‌نویسد: «عدم تمکن نواب عام بعضاً و کلاً از اقامه آن وظائف (وظائف حسبیه سیاسی) موجب سقوطش نباشد بلکه نوبت ولایت در اقامه به عدول مؤمنین و در صورت عدم تمکن آنان به عموم، بلکه به فساق مسلمین هم به اتفاق کل فقهای امامیه می‌رسد.» (۵۱)

لکن ناگفته نماند وظیفه خطیر و سنگین جلوگیری از ظلم و تعدی و حفظ حقوق عامه همچنان محفوظ است و بلکه وظیفه عموم امت اسلام در صورت فقدان حاکم جامع شرایط نظارت و کنترل بیشتر بر اعمال و کردار حکومت است که این مهم می‌تواند با رعایت نکات آتی تأمین گردد.

۱- به این نکته توجه شود که حکومت بیشتر جنبه عرفی - سیاسی دارد و فرمانروائی حاکم و امیر و امثال آن در جهان معاصر به صورت دولت که بیشتر حالت نهادی و سازمانی یافته است تغییر شکل داده و در حل مشکلات جامعه خویش محتاج به چاره‌اندیشی‌ها و طرحهایی است که از علوم گوناگون بشری که از آن جمله علم مدیریت است بدست می‌آید. بنابراین دولت در جهان معاصر به جای چاره‌اندیشی‌های شخص و فردی و غیر سازمانی حاکم از علم مدیریت بهره می‌برد و مدیریت علمی و سازمانی جایگزین تدبیر شخصی و فردی حاکم گردیده است.

در این میان کار کرد فقه و حقوق اسلامی اعطای مدیریت، طرحها و برنامه‌هانیست بلکه نقش آن توزین و داوری است؛ به عبارت دیگر فقه حدودی را برای حکومت دینی مشخص می‌کند که نباید از آن حدود پارا فراتر گذاشت. بنابراین حکومت دینی مورد نظر شیعیان در جنبه دینی آن مرجعیت فقه شیعه را نیز به رسمیت بشناسد که از آن به رسمیت مذهب تعبیر می‌کنیم و موارد تعارض آن را با مکتب فقهی دیگر (مثلاً مکتب فقهی حنفی) از راه اعمال قواعدی که در فقه و حقوق آمده حل کند. (۵۲)

اما نظر به ماهیت عرفی - عقلانی حکومت نباید به بهانه حیثیت دینی آن که فقط یکی ضلع از اضلاع آن را تشکیل می‌دهد مسلمانان دیگر را که واجد شرط مسلمانی است (وکافر نمی‌باشند تا سلطه کفار بر مسلمین لازم آید) از حق انتخاب شدن برای ریاست جمهوری و یا حق انتخاب کردن محروم کند.

۲- با توجه به اینکه در حکومت غیر معصوم مخصوصاً زمانی که افراد که واجد تمامی شرایط باشند به دشواری حاصل می‌آید و امکان هرگونه خودکامگی بسیار است «تمهیدات قانونی محکم و نیروهای نظارت کننده و شیوه‌های روشن و قاطعی سنجیده شود تا امکان هرگونه خودکامگی به حداقل برسد و ظلم و تعدی تقلیل یابد و راه هرگونه اصلاح و تغییر باز نگهداشته شود تا بدین وسیله حکومت مورد نظر مصداق بین حکومت ظلم و جور نگردد و همکاری با آن مصداق معاونت با ظالم نباشد.

### ۷ کنترل قدرت

همانگونه که گذشت آنچه در تأمین مشروعیت حکومت از کمال اهمیت برخوردار است وضع قوانین و گماشتن قوای ناظر بر دولتمردان است چون در این صورت است که می‌توان تا حدودی از معایب و نقصهای برخاسته از اعمال قدرت حکام جلوگیری کرده و مانع از تجاوز آنان بر حقوق ملت گردید. برخی بر این اصل تأکید دارند که حاکم مسلمان باید عادل متقی و به صفات و خصال نیک

آراسته باشد، همینکه ثابت شد (حسن ظاهر و در جریان عمل) شخص موصوف به این صفات است کفایت می‌کند و اطاعت‌اش واجب و تحدید اراده‌های او را بر حسب قانون و قوای نظار لازم نمی‌بیند. بجای حاکمیت قانون و تلاش در جهت به وجود آوردن نهادهای قانونی که امر نظارت و کنترل مردمی را بر حکام و دولتمردان قوت ببخشد، بر خصال شخصی حاکم تکیه می‌کنند در حالیکه اولاً احراز این خصال نفسانی کاری بس مشکل و دشوار است و ثانیاً در میان اشخاصیکه فاقد قوه عصمت هستند ما بتوانیم افرادی را پیدا کرده و احراز کنیم که در خود نگهداری نزدیک به مقام عصمت هستند و این امر خطیر را در حالی به عهده می‌گیرد و به مقصد می‌رساند که کوچکترین امر خلاف عدالت و تقوا از او سر نخواهد زد و اشتباهات مهم و تعیین کننده هم نخواهد داشت، از «کبریت احمر» نایاب تر است. لذا باید همراه با تلاش در جهت تشکیل حکومت صالحان، قوای صالح نگهبان و ناظر را در چارچوب قانون شرع و عقل نیز به وجود آورد چون مقتضای حفظ حقوق عموم و تجاوز نکردن حاکم به حقوق عامه و اطمینان از حصول این مهم بر تشکیل نهادهای قانونی و قوای نظار متوقف است. بر این مطلب مهم، فقیه بصیر و آگاه محقق نائینی چه زیبا استدلال می‌کند! او می‌نویسد:

«با دسترسی نداشتن به دامان مبارک حضرت ولی عصر «عج» نادر است که شخص سلطان خودش مانند انوشیروان جامع کمالات باشد و هم از امثال «بوذرجمهر» قوه علمی و هیئت مسدده و باز دارنده (رادعه) ناظر انتخاب نموده بر خود گمارد، و اساس مراقبت، حسابرسی و مسئولیت را بر پای دارد. اضافه بر این (در این نوع از حکومت که امور کشور در بست درگرو حاکم و خصال نیک او قرار گرفته) مشارکت و مساوات مردم با سلطان، بستن راههای حیث و میل مالیات و غیر آن، آزادی ملت در اعتراضات و غیر آن به اندازه کفایت نبوده از باب تفضل است نه استحقاق، علاوه بر همه اینها مصداقش منحصر و نایاب تر از «عنقا» (سیمرغ) و از کبریت احمر و رسمیت و شیوع آن (که مثلاً از نظر آماری هشتاد درصد از حکام شایسته و خوب‌اند و به خودی خود حقوق ملت را رعایت می‌کند) از ممتنعات می‌باشد. غایت آنچه بر حسب قوه بشری جامع این جهات بوده و اقامه آن با شیوع (گسترده‌گی) و رسمیت همراست... موقوف به دو امر است: اول تدوین قانون که حدود اختیارات حاکم را روشن کرده مصالح نوعی لازم‌الاقامه را از آنچه در آن حق مداخله و تعرض نیست بطور وافق باز نماید کیفیت اقامه آن وظایف و درجه استیلائی سلطان آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب بطور رسمی در برداشته باشد بطوریکه خروج از آن از جانب طرفین خیانت در امانت بحساب آید... دوم استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامل به گماشتن هیئت مسدده رادعه نظار از عقلا و دانایان مملکت و خیر خواهان ملت که به حقوق مشترک بین الملل خیبر و وظایف و مقتضیات سیاسی عصر هم آگاه باشند...» (۵۳)

### مبانی و اصول شرعی کنترل قدرت

در این مقال بر آن نیستم که یک طرح کاملاً کارشناسانه و دقیقی را راجع به کیفیت کنترل قدرت ارائه دهم بلکه فقط به مبانی شرعی مساله که می‌تواند به کنترل قدرت جنبه الزام شرعی ببخشد و قانونیت آن را به لحاظ فقهی تأمین کند اشاره می‌کنم:

**۱- حکومت مقید به حدود عقلی و شرعی است.**

از آنجای که رهبر و حاکم بر اساس یک قرار داد میان او و امت انتخاب می‌گردد، اعطاء و تفویض ولایت براساس آن - مثل سایر عقود - محدود به حدودی است که عقل و شرع مقرر فرموده است. اعطای ولایت و انشاء آن برای رهبر به نحو مطلق نیست بلکه در محدوده مقررات شرعی و سیره مستمر عقلا صورت می‌گیرد. از نظر شرع دیدیم که حاکم حق ندارد موجبات سلب حقوق امت را فراهم کرده؛ حق مشورت، اظهار نظر، انتقاد و... را از آنها بگیرد. بر حاکم است که در آئین دادرسی تابع و محکوم آن بوده اگر کسی علیه

او اقامه دعوا کند دستگاه قضائی بتواند مستقلاً نه آئین دادرسی را در مورد او اجرا کند. از نظر سیره عقلا و بنای آنها که دارای نهادهای اجتماعی است باید دید نوعاً برای حاکم که «مبعوث» آنهاست تا چه اندازه اختیار و صلاحیت اعطا می‌کنند آیا مثلاً به او حق انحلال مجلس قانونگذاری و هیئت ناظر را می‌دهند یا نه یا چون همانگونه که گذشت در حکومت که بر اساس یک قرار داد به وجود می‌آید در تعیین محدوده این قرار داد، حقوق و وظایف ناشی از آن در جای که شرع ساکت باشد به سیره عقلا مراجعه می‌شود و زبان عرف عام و عقلا تحلیل گردیده و مفاد و مدلولات آن بیرون آورده می‌شود؛ چنانکه در سایر عقود چون «عقد بیع» مثلاً ملاک، مراجعه به سیره و ارتکاز عقلاست. برای نمونه مراجعه شود به مبحث «معاطاة» در کتاب شریف مکاسب شیخ انصاری (ره) که قسمت معظم آن تحلیل سیره و غریزه عقلا و زبان آنهاست، در آنجا به مباحثی از این قبیل برخورد می‌کنیم که فی المثل نسبت به معامله معاطاتی چه قسم برخورد می‌کنند و مفاد عمل آنها چیست.

### ۲- شرائط ضمن عقد

از آنجای که انتخاب یک نوع عقد است، متخیین می‌توانند هنگام رأی دادن شرائطی را در جهت حفظ حقوق اساسی شان و محدود ساختن اختیارات حاکم و یا بالعکس حاکم اختیارات ویژه‌ای در مواقع اضطراری طلب کند. به عنوان شرائط ضمن عقد اعلام نمایند.

### ۳- امان - تأمین -

یکی از میثاقهای بسیار معتبر اسلامی اعطای امان است به گونه‌ای که تخلف از آن حرام می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت که مردم هنگام رأی دادن و یا در قانون اساسی که بر اساس آن حاکم انتخاب می‌گردد خواستار اعطای امان در برابر انتقادات و اعتراضات شان شوند و بگویند ما اگر فی المثل در روزنامه‌ها از اعمال حکومت انتقاد کردیم یا به صورت دسته جمعی اعتراض نمودیم در امان باشیم. در این صورت حکومت نمی‌تواند امانی را که داده نقض کند.

### ۴- قراردادها و معاهده‌ها

حکومت که بر اساس قراردادها و معاهده‌های مدون بین حکومت و مردم به وجود می‌آید و به اجرای این معاهدات در برابر مردم ملتزم شده است بر آن لازم است که به این قراردادها بعنوان عقود لازم الاتباع احترام بگذارد چون «اوفوا بالعقود» و سایر ادله وفای به عهد مطابق تحقیق شامل حال اینها هم است.

### ۵- سوگند

سوگند مانند نذر لازم الوفاست حاکم که در حین تصدی پست ریاست سوگند یاد می‌کند که شرایط و مقررات ویژه‌ای را مثلاً قانون اساسی رعایت کند بر او رعایت آن مقررات لازم و حتمی است.

### ۶- تشکیل نهادهای مؤثر ناظر و بازدارنده

بر اساس آیه شریفه «وشاورهم فی الامر» که بحث آن گذشت از وظائف حاکمیت مشورت با عموم ملت در امور سیاسی است.

اما در چگونگی به تحقق رساندن آن امکانات و شرایط زمان تعیین کننده است. امروز که وسایل و امکانات پیشرفته‌ای در اختیار بشر قرار گرفته تحقق این اصل قرآنی آسان گردیده است. چون امروز می‌توانیم آرای عموم را از طریق تشکیل مجلس قانونگذاری و ناظر، فعال ساختن مطبوعات و رسانه‌های عمومی و تشکیل احزاب و جمعیت‌ها و اعطای آزادی‌های لازم برای آنها در قالب یک قانون اساسی مدون که با سوگند امان و شرط ضمن عقد ... رعایت آن مؤکد گردیده است. به نحو احسن منعکس ساختن و امر نظارت و کنترل همگانی را ممکن نمود.

## ۷- قانون اساسی:

تمام عناوین یاد شده را می‌توان «ضمن یک مجموعه مدون که امروز قانون اساسی نامیده می‌شود گرد آوری کرد. در تهیه این مجموعه لازم است که علاوه بر دیدگاههای شرع در حوزه که به عرف و اگذار گردیده ارتکاز و سیره عقلا و نهادهای که آنها را تأسیس کرده‌اند به شرح و تفصیل بسط داده شود و مفاد آنها در تدوین قانون اساسی رعایت گردد. در این مجموعه حدود اختیارات حاکم و وظائف وی را بطور منظم تدوین نمود، قراردادها و معاهده‌ها و شرائط ضمن عقد، امان نامه‌ها، را به صورت قوانین واضح و روشن تنظیم کرد و پیشنهاد تشکیل مجلس قانونگذار و ناظر و قوه قضائیه مستقل را در آن درج نموده مطبوعات آزاد و احزاب و جمعیت‌های فعال را در آن پیش بینی کرد براساس این قانون که حکم شرط ضمن عقد را پیدا می‌کند، حاکم انتخاب گردد. به این ترتیب به جای حاکمیت شخص و خصال او حاکمیت نهادهای با صلاحیت که پشتوانه‌ای قانونی دارند شکل می‌گیرند و اساس اشتراک عموم ملت در سرنوشت‌شان و حفظ آزادی‌های اساسی آنها که عامل پیشرفت و سعادت یک ملت است محفوظ می‌ماند.

الحمد لله رب العالمین.

- ۱- ...
- ۲- مودودی ابوالاعلی / خلافت و ملوکیت (ترجمه فارسی) / چاپ پاوره / ص ۲۰ و ر.ک: الفقه الاسلامی و ادلته ج ۶ ص ۶۷۳ / تالیف دکرت وهبة الزحیلی.
- ۳- ...
- ۴- مودودی ابوالاعلی / خلافت و ملوکیت / ص: ۱۸۸، ۲۰۳، و ر.ک: البداية و النهاية جلد ۸ ص ۱۳۳ / تألیف ابن کثیر.
- ۵- خلافت و ملوکیت / ص ۲۶۵ - ۲۶۴. برای مطالعه بیشتر در مورد به منابع زیر مراجعه کنید: ۱- الملل و انحل جلد ۱ / ص ۱۰۴ - ۱۰۳ / تالیف شهرستانی.
- ۲- احکام القرآن جلد ۲ ص ۴۰ / تألیف ابوبکر الجصاص.
- ۶- الفقه الاسلامی و ادلته جلد ۶ و ر.ک: النووی / المنهاج
- ۸- نائینی محمد حسین / تنبیه الأمة و تنزیه الملة / با مقدمه و پاورقی از سید محمود طالقانی / چاپ ششم / ص ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱.
- ۹- مدرک قبلی / ص ۲۵ - ۲۴ فقهای عظام در باب دفاع از عرض و مال مطالبی را که در متن آمده است می‌آورند و حفظ عزت را لازم می‌شمارند.
- ۱۰- مدرک قبلی / ص ۱۹ - ۱۸.
- ۱۱- خلافت و ملوکیت / ص ۵۴ - ۵۲ و ر.ک: (المیزان جلد ۴ و ر.ک: فقه الدولة الاسلامیة
- ۱۲- المیرزا علی الصروی التبریزی والتنقیح فی شرح العروة الوثقی جلد ۱ ص ۳۵۵ - ۳۵۱.

- ۱۳ - این نظریه را بزرگانی چون امام خمینی (ره) «البیع» محقق نراقی در العوائد و بعضی از اعظام دیگر از فقهای شیعه اظهار داشته‌اند. برای مطالعه تفصیلی این آرا به فقه الدولة الاسلامیه جلد ۱ مراجعه شود.
- ۱۴ - شیخ مرتضی انصاری / المكاسب چاپ قدیم / ص ۱۵۵ - ۱۵۴ و ر.ک: التقیح فی شرح العروة الوثقی جلد ۱، / ص ۴۲۶ - ۴۱۹ - ۴۰۹
- ۱۵ - فقه الدولة الاسلامیه جلد ۱ / چاپ اول / ص ۴۱۵ - ۴۰۹
- ۱۶ - کدیور محسن / نظریه‌های دولت در فقه شیعه (۱) / راهبرد / شماره چهار / پاییز ۱۳۷۳ / ص ۱۵ - ۱۴
- ۱۷ - رک قبل / ص ۲۲ - ۱۸
- ۱۸ - رک قبل / ص ۲۳ - ۲۲
- ۱۹ - عالیخانی محمد / حقوق اساسی / انتشارات دستان / ص ۶۴ ببعده و ر.ک: کاتوزیان ناصر / فلسفه حقوق جلد ۱ / چاپ دوم / ص ۲۶ ببعده.
- ۲۰ - این تئوری از طرف کارل پوپر در اثر معروف و مهم او که به نام «جامعه باز و دشمنان آن» انتشار یافته است به دقت شرح و تفصیل یافته و از آن حمایت کرده است.
- ۲۱ - مطهری، مرتضی / علل گرایش به مادیگری، مجموعه آثار جلد ۱ / ص ۵۵۵ - ۵۵۴ و ر.ک: مطهری / سیر در نهج البلاغه / ص ۱۲۷ - ۱۲۴
- ۲۲ - الصدر، آیه الله الشهدید السید محمد باقر / الاسلام یقود لحیة لمحیة تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه / ص ۱۹
- ۲۳ - الدكتور وهبة الزحیلی / الفقه الاسلامی و ادلته جلد ۶ / دار الفکر دمشق / ص ۶۵۴ - ۶۵۲ و ر.ک: خلافت و ملوکیت / ص ۲۸ - ۲۷
- ۲۴ - تنبیه الأمة و تتریه الملة / ص ۴۳
- ۲۵ - مدرک قبل / ص ۴۵ - ۴۴
- ۲۶ - فقه الدولة الاسلامیه / ص ۴۹۶
- (۲۷) خلافت و ملوکیت / ص ۵۴ - ۵۲
- ۲۸ - فقه الدولة الاسلامیه / ص ۲۷
- ۲۹ - فقه الدولة الاسلامیه / ص ۲۷
- ۳۰ - طباطبائی، محمدحسین / اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد ۲ / طبع جامعه مدرسین / ص ۲۲۸ - ۲۲۶
- ۳۱ - مدرک قبل
- ۳۲ - قرآن: نساء / ۳۶
- ۳۳ - طباطبائی، محمدحسین / المیزان جلد ۹ / طبع آخوندی / ص ۱۹۴
- ۳۴ - فقه الدولة الاسلامیه / ص ۵۷۶
- ۳۵ - الفقه الاسلامی و ادلته جلد ۶ / ص ۶۸۲
- ۳۶ - شرح المغنی جلد ۱۰ بیروت / طبع جدید / ص ۵۲
- ۳۷ - علی بن سلطان محمد القاری / مرآة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (شرح مشکاة) جلد ۴ / طبع بیروت / ص ۱۲۱
- ۳۸ - ابوبکر الجصاص / احکام القرآن جلد ۱ / طبع بیروت / ص ۷۱ / ۷۰
- ۳۹ - خلافت و ملوکیت / ص ۳۰۰ ببعده
- ۴۰ - ابوبکر الجصاص / احکام القرآن جلد ۱ / ص ۷۰ / ۶۹
- ۴۱ - مدرک قبل / ص ۷۱ - ۷۰ و ر.ک: خلافت و ملوکیت...
- ۴۲ - الکردری / مناقب الامام الأعظم جلد ۲ / طبع حیدرآباد دکن / ص ۱۶
- ۴۳ - الذهبی / مناقب الامام ابی حنیفه و صاحبه / ص ۱۷ (به نقل از خلافت و ملوکیت)



روشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

- ۴۴- قاضی ابویعلی / احکام السلطانیة / طبع مصر / ص ۲۳
- ۴۵- دراسات فی المكاسب المحرمة
- ۴۶- تنبیه الامة و تنزیه الملة / ص ۵۴ - ۵۱
- ۴۷- مدرک قبلی
- ۴۸- فقه الدولة الاسلامیة / ۴۹۴ / ص ۲۱ - ۲۲ / ۲۲۲۲ / جزا / طبع اولیة / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۴۹- مدرک قبلی
- ۵۰- تنبیه الامة و تنزیه الملة / ص ۷۹
- ۵۱- تنبیه الامة و تنزیه الملة / ص ۷۹
- ۵۲- \* لازم به توضیح است که داوری فقه و دین بدون نظارت فقها قابل وصول نیست. لذا نظارت فقهای شیعه و سنی بر جریان امور از جهت تطبیق آنها با شریعت لازم است. برای مطالعه بیشتر در زمینه رسمیت مذهب و مشکلات ناشی از آن و راه حل‌های ممکن به نوشته در این زمینه از آقای سید عبدالوهاب رحمانی که تحت عنوان جایگاه مذهب تشیع و تسنن در قوانین اساسی در فصلنامه سراج شماره اول آمده است، مراجعه کنید.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

- ۱- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۲- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۳- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۴- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۵- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۶- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۷- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۸- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۹- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۱۰- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۱۱- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲
- ۱۲- ۲۲۲ / ص ۲۲ / طبع اولیة / حیدرآباد / رساله یونان / ۱۱ / حیدرآباد / شامه راه من قبا / رساله یونان / ۲۲