

تحدید قدرت سیاسی از دیدگاه شیعه

محمد کاظم جعفری

✓ چکیده

بحث از لزوم حفظ سلامت قدرت سیاسی یکی از مباحث جدی اندیشه سیاسی نوین است. نوشتار حاضر در صدد است این موضوع را به صورت اجمالی در اندیشه غرب، اهل سنت و شیعه بررسی کند. منظور از تحدید قدرت در این نوشتار در نظر گرفتن مجموعه‌ای از پیش‌بینی‌های لازم برای حفظ و تضمین سلامت قدرت سیاسی است به نحوی که بتوان «کارایی بالا»ی حکومت را با «سلامت قابل قبول» آن جمع کرد. اندیشه تحدید قدرت سیاسی بر این مفروض بنیادین قرار دارد که انسان «جایز الخطا»ست و به ویژه اگر بر مسند حکومت تکیه زند به علت گستره اختیارات، امکانات و برخورداری‌هایی که می‌یابد استعداد بیشتری برای خروج از حریم‌های الهی و انسانی خواهد داشت.

نظریه تحدید قدرت سیاسی می‌کوشد با به کارگیری پیش‌بینی‌های لازم، دامنه این خسارت‌ها را حتی الامکان محدود سازد. باید گفت که «اندیشه تحدید» به دلایل انسان - شناختی، قدرت سیاسی را ماهیت غیرقابل اعتماد دانسته و با وجود تأکیدی که بر فواید قدرت سیاسی و لزوم وجود آن دارد به مضرات آن نیز توجه می‌کند.

هدف از این مقاله^۱ معرفی اجمالی نگرش‌های مختلف تاریخی به قدرت سیاسی و همچنین ملاک‌ها و ابزارهایی است که سلامت آن را تضمین می‌کند. دایره بررسی مقاله به مقطع غرب و شرق باستان، غرب مسیحی، نزد اهل سنت و بالاخره آن دسته از فقیهان شیعه که به این امر توجه داشته‌اند، محدود شده است.

۱- تحدید قدرت سیاسی در اندیشه باستان

در این دوران، مشروعیت قدرت دارای منشایی غیر مردمی و عمدتاً آسمانی و الهی تصور می‌شد و شخص فرمانروا براساس قدرتی منسوب و مأخوذ از خدایان، وظایفی در برابر ایشان بر عهده داشت و در برابر آنها (خدایان) «مسئول» بود. انسان باستان ضمن تقدیس قدرت سیاسی که عمدتاً مطلقه بود، گوشه چشمی هم به سازوکارهای درونی و شخصی برای تحدید قدرت داشت و حتی گاهی برخی ابزارهای بیرونی را نیز در این جهت به کار می‌گرفت، با این حال زندگی اجتماعی معمولاً تمام عرصه زندگی فردی را در برمی‌گرفت و «حیات خلوت»ی برای عدم دخالت جامعه در زندگی فرد باقی نمی‌ماند. مسأله وجود حقوق و آزادی‌های فردی عملاً و نظراً امری نامأنوس بود و تحدید قدرت به عنوان یک هدف عامدانه و آگاهانه اساساً مطرح نبود. نتیجه اینکه سلامت حکومتها بیش از هر چیز به خصوصیات شخصیتی و اخلاقی حاکم و وجدان وی باز می‌گشت و میزان ایمانی که وی به چارچوب‌های اخلاقی و نظری موجود داشت، در این زمینه تعیین کننده بود. تصور این بود که برای حفظ سلامت قدرت سیاسی و رفع نگرانی از فساد و انحراف آن کافی است بکوشیم تا «انسان شایسته»ای به قدرت برسد.^۲

۲- تحدید قدرت سیاسی در غرب مسیحی

مشخصه اصلی دوران قرون وسطی، ابتدا جدال پاپ‌ها و امپراتوران و سپس جدال میان پاپ‌ها و پادشاهان محلی بر سر کسب حاکمیت بر غرب مسیحی بود. پاپ خود را خلیفه و نایب خداوند به شمار می‌آورد و قدرتش را از جانب او می‌دانست. مقام وی برتر از فرشتگان و در حد حضرت مریم و دیگر قدیسان قابل ستایش تلقی می‌شد. وی «از خدا کوچک‌تر و از خلق بزرگ‌تر» به حساب می‌آمد. پاپ مدعی بود که برای انجام وظیفه خطیر هدایت و نجات مردم، نیازمند حاکمیت مطلق بر کلیسا، دولت و امور دینی و عرفی است. وجوب اطاعت از پاپ مبتنی بر ایمان و وجدان دینی وی بود و حتی اگر مستغرق در گناه می‌بود، باز هم به دلیل بقای ایمانش اطاعت از او همچنان واجب تلقی می‌شد.

در مقابل به تدریج امپراتوران و پادشاهان نیز ادعاهای مشابهی ارایه کرده و سلطنت را «ودیعه و موهبتی الهی» و خود را تنها در برابر خدا، مسؤول دانستند. در این دوران با وجود محدود بودن نسبی قدرت سیاسی در سطح حکومت‌های محلی و نفی مقام «فرادولت» و «فراقانون» برای شهریار، قدرت سیاسی به دلیل خصلت مذهبی و اتکا بر تلقی خاص از مذهب، دور از دسترس و دخالت مردم بود و اطاعت و حفظ چارچوب‌ها، وظیفه دینی مردم و بدون چون و چرا تلقی می‌شد. در این دوران فلسفه



هرگونه تحدید، به نفی یکباره حاکمیت دینی و سیاسی اولیای مسیحیت و مشروعیت قدرت پاپ و دیگر نهادهای مذهبی منجر شد و به دنبال آن کلیه چارچوبها و هنجارهایی که به نام مذهب بر اجتماع تحمیل می شد فرو ریخت و مذهب «خانه نشین» و بازار کفر و بی ایمانی رواج یافت.

در این مرحله هر چند برای مقابله با قدرت کلیسا بر «حق الهی پادشاهان» تأکید و قدرت به حکومت های ملی سپرده شده بود اما رو آوردن مجدد قدرت به خودسری و استبداد سبب شد که منشأ آن که همان حق الهی پادشاهان و وجوب اطاعت بی چون و چرای مردم از آنها و حرمت مقاومت و مخالفت با ایشان بود، نفی و مورد تشکیک قرار گیرد. نفی مشروعیت الهی و تاریخی سلطنت (حکومت) سبب شد که ماهیت دولت و تأسیس آن، به لحاظ نظری در «قرارداد» یا توافق مردمی جستجو شود، «حقوق طبیعی» که دارای حوزه ای خارج از تشریع کلیسا و نیز تصمیم گیری های انسانی به شمار می آمد، به رسمیت شناخته و آزادی سیاسی، امنیت و حق مالکیت و حقوق دیگر، غیر قابل سلب تلقی گردد. به این معنی که تجاوز قدرت سیاسی به آن، سبب لغو مشروعیت قدرت و رفع لزوم اطاعت مردم می شد. چنین استدلال می شد که اصولاً حکومت برای حفظ و توسعه آن حقوق ایجاد شده است. انسان غربی برای ضمانت این حقوق و آزادی ها در برابر اشتباهات و تجاوزات قدرت، با تحمیل اسنادی که حاوی اصولی

تحدید قدرت اساساً مطرح نبود و سخن از حقوق و آزادی مستقل از منبع قدرت برای افراد، امری نامأنوس بود. بدین ترتیب فارغ از برخی عوامل تاریخی که گاه باعث تحدید نسبی و گاه توجیه و تقویت قدرت می شوند، سطح و عمق سلامت حکومت ها در این دوره نیز تنها به ایمان و اعتقاد دارندگان قدرت و التزام آنها به وظایف دینی شان بستگی داشت و دافع دیگری برای تعدیات و اشتباهات حاکمان وجود نداشت.

از عصر نوزایش تا عصر جدید در اثر تحولات معرفتی و مادی پدید آمده نظم جدیدی نیز بر زندگی انسان غربی حاکم شد و بر این اساس بود که مفساد قدرت بی حد و حصر مورد توجه قرار گرفت و برای پرهیز از خسارت های ناشی از آن، «قدرت مطلق» به ترتیب از کلیسا به دولت های ملی و از آن به پارلمان و بالاخره به گروه اکثریت انتقال یافت. نتیجه تاریخی گذر از این تحولات این بود که قدرت سیاسی ماهیتاً توسعه طلب دانسته شد و تأثیرات مخرب قدرت (به ویژه قدرت مطلقه) بر دارندگان آن (کلیسا، پادشاه، پارلمان و ...)، ضرورت وجود ابزارها و سازوکارهای لازم برای جلوگیری از تعدی قدرت و چگونگی به کارگیری آن برای حفظ سلامت حکومت و حاکمان مورد توجه ویژه قرار گرفت.

در مرحله اول تلاش برای دفع استبداد و تحدید قدرت کلیسا، به دلیل موضع خاص نظری و عملی اولیای مذهب در مورد قدرت سیاسی و مقاومت سرسختانه آنها در برابر

حقوقی و تعهدآور بود و بعداً به «قانون اساسی» شهرت یافت، به تدریج حدود اختیارات رهبران و حیطه آزادی افراد را به صورت دقیق تفکیک و تعیین کرد و برای تضمین عملی حفظ آن حاکمان را در برابر «پارلمان» منتخب مردم مسئول و پاسخگو شناخت. از این پس پارلمان به دلیل دارا بودن قدرت نظارت و مراقبت کامل بر حکومت و قدرت قانونگذاری، خود به صورت یک قدرت استبدادی ظاهر شد. در این مرحله بود که کم کم قوانین اساسی کامل تر، حقوق طبیعی، اصل تفکیک و استقلال قوا، نظام دو مجلسی و به ویژه اندیشه بازار آزاد و نظریه دموکراسی به عنوان عواملی برای تحدید قدرت

نتیجه اینکه مسأله تحدید قدرت و لزوم تلاش برای حفظ حداکثر سلامت قدرت سیاسی همچنان یکی از محوری ترین موضوعات اندیشه سیاسی جدید است.

۳ - تحدید قدرت سیاسی در اندیشه اهل سنت

تفکر اهل سنت درباره تحدید قدرت به دو دوره کاملاً جدا قابل تقسیم است: در تفکر سنتی، حاکم (خلیفه) نایب پیامبر اکرم (ص) و رئیس دینی و دنیایی مسلمانان به شمار می رود و اطاعت از او در محدوده شریعت به عنوان یک اصل شرعاً واجب است و خلیفه متخلف به دلیل سقوط از «شرایط لازم» دیگر شرعاً خلیفه نخواهد بود و «خود به خود برکنار می شود». اعتبار کردن شرایط ویژه برای حاکم (از جمله برخورداری از علم دین، داشتن عدالت و تقوا) و نیز اصل انتخابی بودن خلیفه توسط اهل حل و عقد و تأکید بر شورا و رعایت مصلحت مسلمانان و مانند آن، ابزارها و ملاک هایی نظری برای

بی چون و چرای پارلمان مورد توجه و استفاده قرار گرفت. تأکید بر آزادی سیاسی و برابری اجتماعی همه افراد بشر، اداره اجتماع بر اساس انتخابات عمومی رای همگانی و مبتنی بر اراده اکثریت و نظام احزاب و محدودیت دوران تصدی رهبران به یک زمان معین امکاناتی بودند که نظام دموکراسی برای نفی تمرکز و جلوگیری از استبداد فراهم آورده بود.

در مرحله بعدی که تا آستانه ورود به قرن بیست و یکم میلادی ادامه یافته است، کفایت سازوکارهای متنوع توزیع و تجدید قدرت در نظام های مردم سالار نیز مورد چالش و سؤال واقع شده و چنین مطرح شده که قدرت سیاسی ماهیتاً گرایش به تمرکز و اطلاق دارد و در مواردی علی رغم همه پیش بینی ها و به کارگیری همه ابزارها پاره ای از مشکلات و



تضمین سلامت حکومت در نظر برخی از مذاهب اهل سنت است. با این حال قدرت سیاسی در حیطه اندیشه و به ویژه عمل بی حد و مرز است چرا که به دلیل تأکید بیش از حد بر حفظ نظم (حفظ حوزه اسلام یا حفظ بیضه اسلام) عملاً ملاک های فوق رنگ باخته و تنها در امر توجیه وضع موجود و مفسد حکومت ها توفیق یافته و در نهایت سبب شده تا اصل «غلبه» (الحق لمن غلب) در نزد اهل سنت عملاً و نظراً پذیرفته شود. همچنین به دلیل ابهام معنایی و مصداقی این ملاک ها، بیش از آنکه در راه حفظ سلامت قدرت سیاسی به کار آید به توجیه آن مدد رساند و به صورت عواملی برای ترکتاری موافقان و خاموش کردن مخالفان درآمد. علمای دین نیز از یکسو به دلیل عدم استقلال سازمانی و مالی از حکومت و ازسوی دیگر به دلیل مجتهد شمرده شدن خود حاکم، نتوانستند نقش تحدیدی خود را به عنوان تفسیرکنندگان انحصاری دین و داوران انحصاری قضاوت در زمینه صلاح و فساد قدرت، ایفاکنند و جز توجیه حکومت و عملکرد آن توفیقی نداشتند. در اندیشه و عمل این دوره اهل سنت هم «نهاد» هایی که به عنوان عواملی برای تحدید قدرت به رسمیت شناخته شده اند، به نحو معناداری تحت الشعاع مسأله حفظ نظم و وضع موجود قرار گرفته و هر کدام در برخورد با نظم موجود و اقتدار حاکمانی که با زور به قدرت رسیده بودند، رنگ باخته و صحنه عمل سیاسی را ترک کردند.

تفکر جدید اهل سنت تحت تأثیر ورود اندیشه های نوین و تحولات سده های اخیر در کشورهای اسلامی و همزمانی آن با اوج فساد دستگاه خلافت عثمانی، دچار تحول بنیادی شد. تفکیک میان خلافت آرمانی «راشده» و خلافت «بالفعل» و طرح ویژگی های دموکراتیک در سیاست اسلامی، تفکیک میان «حاکمیت اخلاقی» و «حاکمیت سیاسی»، توجه به آزادیها و حقوق افراد، تأکید بیشتر بر لزوم رعایت محدودیت های شرعی قدرت سیاسی و اصل شورا، نفی خصلت قدسی حکومت به عنوان یک عامل مهم تاریخی برای تقویت و توجیه خودکامگی و عقلایی دانستن تدبیر و اداره امور مربوط به آن و ایده هایی مانند آن که همگی بر مبنای پذیرش نوعی حاکمیت مردمی استوار شد، اندیشه سیاسی اهل سنت را برای طرح مباحث تحدید قدرت آماده کرد و بر این اساس بود که در نظریه های جدید اهل سنت راه برای پذیرش ابزارهای عقلایی تحدید قدرت سیاسی در چارچوب شرع هموار شد و اندیشه تحدید قدرت کم و بیش مورد پذیرش و تأکید نظریه های جدید قرار گرفت.^۴

۴ - تحدید قدرت سیاسی در اندیشه

فلسفی شیعه

گفته می شود که اندیشه مدون فلسفی در باب سیاست، نزد شیعه با فارابی آغاز شد و باوی نیز پایان یافت. با خواجه نصیر میان اندیشه و عمل سیاسی جدایی افتاد و فلاسفه شیعی پس از

فارابی مانند ابن سینا و محقق طوسی و دیگران نیز چیزی به مباحث بنیانگذار فلسفه سیاسی شیعه نیفزودند. با این که در اندیشه بعضی از ادیبان فارسی زبان از جمله فردوسی و حافظ، پاره‌ای پرسش‌های جدی مطرح شد اما اندیشه فلسفی در نزد شیعه به لحاظ تاریخی موفق نشد سوالات جدی و دقیق در باب سیاست مطرح کرده و درصدد پاسخگویی به آن برآید. بنابراین اندیشه سیاسی شیعه فاقد پشتوانه لازم و کافی در فلسفه مدون سیاسی می‌باشد.^۵ برای این اساس، می‌توان بر این نکته تأکید کرد که رشد و بالندگی اندیشه سیاسی در دوران معاصر، لزوماً در گرو شناخت بهنگام اندیشه خودی و غیرخودی، و به مدد آن طرح سوالات پایه‌ای و جدی، و سپس حک و اصلاح زمانمند اندیشه و عمل سیاسی خودی است. احساس کفایت در این زمینه و یا عدم درک لزوم طرح اندیشه‌های نو، جز رکود و حذف اندیشه‌های موجود خودی از عرصه تفکر و عمل سیاسی نتیجه دیگری نخواهد داشت.

۵ - تعیین قدرت در اندیشه فقهی شیعه^۶

قریب به اتفاق معدود فقیهانی که در باب سیاست و حکومت اظهار نظر کرده‌اند، به همان دلیل که از ورود به مباحث جدید علم سیاست بازمانده‌اند، بحث «کنترل بیرونی» قدرت سیاسی را نیز مطرح نکرده‌اند. در عین حال به عنوان یک نقطه درخشان در اندیشه اسلامی،

فقیهان شیعه همگی مصرانه بر لزوم به کارگیری «معیارهای درونی» برای حفظ سلامت حکومت و حاکمان تأکید دارند و حکومتی را که فاقد چنین معیارهایی باشد، به لحاظ دینی، منحرف و فاسدمی‌دانند. یکی از دلایل تاریخی بازماندن فقیهان شیعه از مباحث جدید علم سیاست و به ویژه اندیشه تعیین قدرت، رواج این اعتقاد بود که حکومت‌هایی که توسط غیر معصومان اداره می‌شود «غاصب» است و حکومت دینی ناب تنها با ظهور امام زمان (عج) برپا خواهد شد. به همین دلیل است که قاطبه فقیهان به چگونگی حفظ سلامت قدرت سیاسی در حکومت‌های غیر معصوم و از جمله ولایت فقیه کمتر پرداخته‌اند. اما معدود فقیهانی که با گسترش مفهوم محدود و فقهی «ولایت فقیه»، به یک نظریه سیاسی و حکومتی، ایجاد یک حکومت اسلامی رادر زمان غیبت جایز و لازم شمرده‌اند، نیز در مسأله تأمین سلامت قدرت به شیوه‌های پیشین بسنده کردند و به کارگیری ملاک‌های درونی را کافی دانسته‌اند و نیاز به کارگیری ملاک‌ها و ابزارهای بیرونی که براساس تجربه‌های تاریخی برای حفظ سلامت قدرت در حکومت‌های مقتدر و پیچیده امروزی لازم به نظر می‌رسید به عنوان محصولاتی ویژه تمدن مادی غرب، رد و انکار شد. در مباحث ولایت فقیه از عدالت، تقوا و فقاقت (ولی) فقیه با همه «محدودیت‌های مرتبه‌ای» که دارند، همان انتظار عصمت و علم لدنی برده‌اند. این فقیهان از یک سو تمام اختیارات حکومتی شخص



معصوم (ع) که گاه به دلیل امر مصلحت به حوزه اختیارات دینی نیز سرایت می‌کند، برای ولی فقیه نیز قائلند اما از سوی دیگر برای حفظ سلامت قدرت ولی فقیه به عدالت و فقاہت وی (به جای عصمت و علم لدنی معصومان) اکتفا می‌کنند. در حالی که لازمه این جایگزینی‌ها در نظر گرفتن «فاصله» و «تفاوت» میان «عصمت» معصوم و «عدالت» فقیه از یکسو و «علم لدنی» معصوم و «فقاہت» فقیه از سوی دیگر، و استفاده از ابزارهایی برای جبران این فاصله‌هاست. به نظر می‌رسد این نکته مغفول مانده که عدالت و تقوا ملاک‌های «ذومراتب» و «ذوابعادند» و منحصرًا در حیطة طاعت و گناه شرعی می‌گنجند و شامل امور مباح و عرفی (اکثر امور عمومی و اجتماعی) و به ویژه مصونیت از خطا و اشتباه نمی‌شوند. از طرف دیگر، تأکید اسلام بر عدم مصونیت انسان از گناه و اشتباه تا حدی است که حتی معصومان (ع) نیز با وجود برخورداری از مقام عصمت و بهره‌مندی از علم لدنی بارها، عدم مصونیت خود را مطرح ساخته‌اند و یا لاقلاً هیچگاه برای کسب اطلاعات از مردم به مصونیت خود استناد نکرده‌اند بلکه همه جا مردم را به «نصیحت گوئی» و نیز «مطالبه حق» خویش فرا خوانده‌اند. توجه یا عدم توجه به این نکته، نقش مهمی در تدوین یک نظریه سیاسی دارد که مراتب عدالت و تقوا هر چه بالا رود باز هم مراتب بالاتری از آن هست که پیموده نشده و به همین دلیل هیچ فرد عادی نمی‌تواند خودش یا فرد عادی دیگری را دارای «مقام فوق

خطا و اشتباه» (عصمت) بخواند، کاری که امامان معصوم نیز به آن مبادرت نکردند، شاید به این دلیل که این باب بر روی باقی انسانها نیز بسته بماند.

براساس آموزه‌های اخلاقی دین اسلام، هر چه اختیارات و امکانات بیشتری در اختیار یک شخص باشد، به همان اندازه نیز نفس اماره او تقویت و احتمال لغزش و گناه او نیز بیشتر می‌شود. «ان الانسان لیطغی ان راه استغنی» حتی اگر به فرض محال، بتوانیم در برخی موارد، احتمال گناه را نیز به طور کلی منتفی بدانیم از آنجا که اختیارات وسیع‌تر، احتمال خطاهای بیشتر و بزرگ‌تر را تقویت می‌کند، به همین دلیل شرع بر وجود ابزارهای اجتماعی به عنوان متممی لازم برای ملاک‌های درونی تأکید نهاده و با تنظیم مقررات، بسیاری از تعاملات اجتماعی، مدنی و اقتصادی افراد را تحت نظم خواسته و «کتابت» و «شاهد» و «محکمه» را به لحاظ اجتماعی متمم ایمان، امانتداری، صداقت و اعتماد بین افراد، قرار داده و امر به معروف و نهی از منکر را وجه ضمانت همه خوبی‌ها کرده است.

این نکته روشن است که از منظر متون دینی و نیز شیوه پیامبر اکرم و ائمه معصومان (ع)، اصالت دادن به تربیت و رشد ملاک‌های درونی در انسان، به معنی بی‌نیازی از ملاک‌ها و ابزارهای بیرونی و اجتماعی نیست و استفاده از این ملاک‌ها، به عنوان یک اصل، همیشه مورد تأکید بوده، هر چند به دلیل عقلایی بودن این

ملاک‌ها، زمان و مکان مختلف، ملاک‌های مختلفی را اقتضای کند. در اینجا به اختصار تلقی نظریه‌های فقیهان شیعه از «تحدید قدرت» را بررسی می‌کنیم.

نظریه اول: سلطنت مشروعه

این نظریه^۷ براساس نوعی تفکیک «شرعیات» از «عرفیات» و یا تفکیک فقه از سیاست بنا شده که مطابق آن امور شرعی («امور حسبه» مانند سرپرستی افراد بی‌سرپرست، اداره‌اوقاف، قضاوت و لوازم آن، جمع‌آوری مالیاتهای شرعی و افتاء) تحت ولایت فقیهان قرار داشته و آنها در این امور از جانب شارع «منصوب» شده‌اند. امور عرفی (اداره امور معاش و حفظ امنیت مردم) نیز تحت سلطه «سلطان مسلمان ذی شوکت» قرار دارد. هم فقیه و هم پادشاه در حوزه ولایت خود نیابت از امام معصوم (ع) را بر عهده داشته و دارای شان و وظیفه‌ای منحصر به خودمی‌باشند که دیگری را حق مداخله در آن نیست. فقیهان، فاقد «ولایت عامه» بوده و حق دخالت در حیطه سلطنت سلطان را ندارند همانگونه که پادشاهان حق ورود به حیطه شرعیات را ندارند.^۸

این نظریه علی‌رغم اینکه کمتر مورد تصریح فقیهان واقع شده اما عملاً توسط بسیاری از آنان پذیرفته شده و به رسمیت شناخته شده است. این نظریه در واقع حاصل موضع‌گیری واحدین فقیهان نسبت به قدرت سیاسی است. خداوند بر سر پادشاه «تاج سروری» نهاده و او را «شبهه به جانشین» و

«مالک ارقاب» مردم کرده و مردم را «بندگان ایشان». وی مصداق «آئینا هم‌ملکا عظیم»^۹ و مردم مصداق «عبدا مملوکا لایقدر علی شیء»^{۱۰} هستند. پادشاهی، نیمی از منصب امامت است که از جانب خدا به آنها تفویض شده است. از آنجا که «حفظ بیضه اسلام» برعهده «پادشاه مسلمان ذی شوکت» است بنابراین، اطاعت بی‌چون و چرای مردم و ممنوعیت نافرمانی از وی، امری بدیهی و خالی از ابهام است. هر چند پادشاه شرعاً حق ظلم ندارد و در برابر خداوند «مسئول» می‌باشد، اما حتی اگر مرتکب ظلم شده یا آنرا پیشه خود کند باز هم همچون گذشته اطاعت از او واجب خواهد بود، زیرا ملک و پادشاهی از آن خداست و خدا آنرا به نیکوکار «بر سبیل استحقاق» و به نابکار «بر سبیل امتحان» واگذار می‌کند. در هر صورت پادشاه فقط در برابر خداوند مسئول است.

از منظر این نظریه اهمیت نظم چنان است که می‌باید با «حکومت‌های حیوانیه» و ظالم کنار آمد، همچنانکه پیامبران و ائمه (ع) چنین کردند. پس وظیفه رعایا در برابر ظلم حاکمان به‌شکیبایی و تحمل شاه و انتظار فرج خلاصه می‌شود. سلاطین شیعه مادامی که به تدبیر امور جامعه و دفع اجانب می‌پردازند و حاضرند هر وقت که لازم باشد حکومت را به صاحب اصلی آن (امام زمان عج) تحویل دهند، مصداق اخبار وارده درباره حاکمان ظالم، نیستند.^{۱۱} چنانچه روشن است قائلین به این نظریه نگاهی پرمهر و مشروعیت بخش به پادشاهان زمانه



داشته‌اند و نگاهی به آثار فقیهان تاریخ معاصر، به ویژه در عصر قاجار، و به خصوص نامه‌های احتمالی آنان به حاکمان هم عصر خود، دلیل این مدعاست.^{۱۲}

براساس این نظریه، مردم حق دخالت در حیطه اقتدار پادشاه و فقیه را ندارند و هر تلاشی برای استقرار نظامی که بر هم زننده این مرزها و به رسمیت شناختن دخالت عموم مردم در امور عمومی خود باشد، غیر مشروع خواهد بود.^{۱۳} بر همین اساس است که نظریه نهایی شیخ شهید فضل اله نوری درباره «مشروطیت» و بدعت و مخالف دانستن آن با اسلام، قابل فهم خواهد بود. نظری که بیش از سیصد فقیه هم عصر وی نیز به آن معتقد و ملتزم بودند. از این دیدگاه اگر مشروطه، نظامی است که می‌خواهد دست پادشاه را که عهده‌دار «حفظ بیضه اسلام» است ببندد، قطعاً کار لامذهبان است.^{۱۴}

نظریه دوم: ولایت انتصابی عامه فقیهان

در این نظریه «ولایت» به معنای تصدی، تصرف و قیام به شوون غیر، به عنوان یکی از احکام وضعی، منصبی است خاص خداوند و جز به جعل، نصب و اذن او کسی حق تصرف در اصل و فرع آن را ندارد. ولایت جامعه بشری در زمان غیبت از طرف خداوند به فقیهان عادل و اگزار شده و ایشان از نواب امام زمان (عج) به شمار می‌آیند.^{۱۵} براساس این دیدگاه «ولی» بر «مولی» علیهم «ولایت دارد. «مولی علیه» کسی است که - در بعضی یا همه امور - نیاز به سرپرست دارد و خود توانایی ادامه و اداره زندگی و حیات خود را

در مقام نتیجه‌گیری درباره چگونگی تحدید قدرت در این نظریه باید گفت قدرت فقیهان باتوجه به حوزه محدودی که داشته، چندان بی‌بهره از نظارت و کنترل مردم نبوده و توسط اقبال یاروگردانی آن‌ها دچار قبض و بسط می‌شده، اما قدرت پادشاهان با آنکه به دلیل تقسیم حوزه اقتدار تا حدودی محدود می‌شد، در حیطه عرفیات عملاً وسیع و گسترده بود. هر چند نظراً «شاه می‌بایست دارای شرایطی باشد و مصلحت مسلمانان را رعایت کند اما در عمل کوششی در تطبیق این شرایط با مصادیق صورت نمی‌گرفت. از سوی دیگر قایل شدن



موضعگیری این نظریه را نسبت به قدرت سیاسی دریافت: جدا از ملاک‌های درونی (عدالت - تقوا) برای حفظ سلامت قدرت که اهمیت و در عین حال کاستی‌هایش را برشمردیم، هیچ ابزار یا ملاک دیگری برای تحدید آن به رسمیت شناخته نمی‌شود. برای بهتر روشن شدن بحث، نگاه کوتاهی به ملاک‌های احتمالی تحدید قدرت در این نظریه می‌اندازیم.

۱ - رعایت مصلحت مسلمانان. از آنجا که ولایت در همه امور عمومی گسترش دارد و مردم در حیطه تدبیر و اداره امور عمومی و اجتماعی خود «مولی علیهم» هستند، فقط ولی فقیه است که وظیفه، حق و توان تشخیص مصلحت را در همه امور داشته و به اقتضای آن مردم را به او امر و نواهی فرمان می‌دهد و مردم نیز مکلف به اطاعت هستند. این وظیفه الهی حاکم البته مستلزم حقی برای مردم در تشخیص و به طریق اولی اعمال قدرت یا سوال و بازخواست از آن نیست و در این باره حاکم تنها در برابر خدا مسئول است نه مردم.^{۲۰} در بررسی اجمالی این ملاک، روشن می‌شود که اگر به هر دلیل، این عامل موفق به انجام کارکرد تحدیدی خود نشود، به علت ماهیتی که دارد، خود عامل مؤثری برای اطلاق، تقویت و توجیه قدرت خواهد بود و با فلسفه وجودی خویش در تقابل می‌افتد. همچنین بر مبنای «مسئولیت الهی» حاکم، وی تنها در صورتی که عمداً (و نه سهواً) و از روی اشتباه) مصلحت مسلمانان را رعایت نکرده یا آن

ندارد. «جامعه بشری همچون فردی است که به لحاظ ناآگاهی، نقص و قصوری که دارد فاقد اهلیت لازم برای تشخیص و تأمین مصالح خود بوده و شارع مقدس برای جبران این نقص در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضایی (همه امور عمومی جامعه) «فقیه عادل» را سرپرست و قیم مردم کرده است.^{۱۶} مشروعت دینی و سیاسی نظام و کلیه نهادهای آن از اراده و تصویب ولی فقیه نشأت گرفته و کلیه نظرات و تصمیمات او لازم‌الاتباع است. لازمه «طاغوت» نبودن حکومت، حاکمیت ولی فقیه است و اگر وی در دایره ولایت خود چیزی را اراده کرد، اراده او بر همه کسانی که تحت ولایت او قرار دارند نافذ، و اطاعت و پیروی از آن بر آنها واجب است و برای هیچکس اختیاری در این زمینه باقی نمی‌ماند.^{۱۷}

معیار تصمیم‌گیری تشخیص ولی است و وی به تحصیل اذن و یا رضایت فرد یا نهادی از مردم نیازمند نیست.^{۱۸} و آنچه درباره لزوم رجوع و اهمیت رأی مردم گفته می‌شود، به این معنی باید تأویل شود که رأی و عمل آنان در نفوذ و مقبولیت ولایت مؤثر خواهد بود. براساس مبانی این نظریه، همچنین رجوع به رأی مردم نیز به لحاظ شرعی از باب «اضطرار» و تحت «عنوان ثانویه» و برای دفع «تهمت استبداد» و «وهن دشمنان» نسبت به اسلام و نظام اسلامی صورت می‌گیرد و این تعبیر نیز مستلزم «حق»ی که در اصل ولایت و یا اعمال آن برای مردم نیست.^{۱۹} بنابر آنچه آمد به راحتی می‌توان





را ترک کند مسؤول و مأخوذ خداوند خواهد بود. بنابراین شرط رعایت مصلحت فقط مربوط به محدوده‌ای از امور عامدانه قرار داشته و شامل گستره اشتباهات در امور دینی و عرفی نمی‌شود و حال آن‌که اکثر قوانین و تصمیم‌گیری‌های حکومت در بخش دوم مطرح می‌شود. سوم اینکه اثبات رعایت یا عدم رعایت مصلحت در یک عمل بخصوص به ویژه در حیطه امور عمومی که مسایلی یکسره اختلافی‌اند - غیر ممکن است، زیرا تشخیص مصلحت، ملاک‌های روشنی ندارد. همچنین این سؤال که ولی فقیه با برخورداری از چه توانایی‌هایی، می‌تواند مصلحت را تشخیص دهد نیز پاسخی در خور نیافته زیرا مصلحت امری قراردادی و تعریف شده نیست و یک عمل بخصوص از یک دید، عین مصلحت و از دید دیگر خلاف مصلحت جلوه می‌کند بدون اینکه هیچکدام از دو شق مسأله قابل اثبات یا انکار باشد. بالاخره چهارم اینکه احتمال اشتباه در تشخیص مصلحت به ویژه در تعیین خط مشی‌ها و سیاستگذاری‌های حاکمان کم نیست، اما این نظریه سازو کاری برای رفع یا جبران آن پیش بینی نکرده است.

۳ - عزل و نصب حاکم. مطابق نظریه‌های انتصابی عمل نصب و عزل حاکم اصالتاً از طرف خدا و منصوبین او صورت می‌گیرد^{۲۲}. و هیچ فرد یا نهاد یا گروه (مردم یا خبرگان منتخب آنان) چنین حقی ندارد. ولایت فقیهان بر مردم قهری بوده و رضایت یا کراهت آنها در این باره، شرعاً فاقد اعتبار خواهد بود^{۲۳}.

۴ - نقش مردم. چنانکه گفتیم مبانی این نظریه الزام می‌کند آیات، روایات و نیز سخنان فقیهان درباره اهمیت نقش و رأی مردم در جهت تلقی این نظریه از عزل و نصب الهی تأویل شود. آنچه می‌ماند «جنبه ابزاری» خواست و حضور مردم است که «اثبات» و افزایش کارآمدی و «مقبولیت» حکومت در گرو آن است، نه مرحله «ثبوت» و «انشاء» ولایت که مربوط به «مشروعیت» آن است^{۲۴}. درباره مسأله عزل و نصب در این نظریه همچنین تذکر این نکته ضروری است که روشهایی که برای ثابت شدن عزل و نصب الهی پیشنهاد می‌شود (تشخیص خبرگان، اقبال مردم، ابتدا کردن به تشکیل

۲ - تقیید به احکام اولیه و ثانویه شرع. این نظریه به خلاف نظریه سوم - که خواهد آمد - و علی رغم الزاماتی که از ارکان آن برمی‌خیزد، ولایت فقیه را شامل تصرف در اموال و نفوس مردم ندانسته و آن را محدود به چارچوب احکام اولیه و ثانویه شرع می‌داند و هیچ شرط وقانونی فراتر از آن را نمی‌پذیرد. در این نظریه فقیهان در

حکومت و مانند آن) فارغ از کاستی‌هایی که دارند، هیچ سنخیتی با منصوب بودن آن نداشته و به نظریه‌های انتخابی نزدیک‌ترند. درباره «مجلس خبرگان» نیز سوال این است که مشروعیت آن به عنوان «مجمع منتخبین مردم» خواهد بود یا مجمع «فقهای منصوب»؟ بدیهی است که هر یک از دو شق بالا مستلزم شناختن حق مستقلی برای مردم یا فقیهان خواهد بود، حقی که خارج از حیطه ولایت فقیه حاکم خواهد بود، امری که در این نظریه فاقد مشروعیت است. پس مشروعیت مجلس خبرگان از کجا ناشی می‌شود؟ از سوی دیگر براساس مبانی نظریه انتصابی شرعاً دلیل اعتبار رأی خبرگان و همچنین انحصار آن در تعداد معدودی عضو که هر کدام با رأی اکثریت مردم یک منطقه جغرافیایی برگزیده می‌شوند و نیز دلیل شرعی انحصار عضویت فقیهان در آن مجلس در حالی که تشخیص مصداق در شرایط مختلف رهبری تنها به تشخیص فقیهان منحصر نیست کدام است؟ رأی خبرگان خارج از مجلس (خبرگان غیر رسمی) در خصوص عزل و نصب و دیگر مسایل مربوط به سیاست و حکومت، باتوجه به اینکه اینان شرعاً موظف به متابعت از نظر خود هستند به لحاظ شرعی چه حکمی دارد؟ اینها سوالاتی است که این نظریه پاسخی به آنها نداده است.

۵- نظارت. براساس الهی بودن امر ولایت، ولی بر همه چیز و همه کس ولایت دارد و هیچ نهاد یا فردی صلاحیت و اهلیت نظارت بر وی را

نداشته و به لحاظ عملی نیز نمی‌توان ولی فقیه را در «سطح کسانی که باید دایماً مراقب آنها بود تا از جاده عفاف، عدالت و تقوا خارج نشوند تنزل» داد. ولی فقیه در همه امور براساس شرع و یا مصلحت عمل می‌کند و نمی‌توان مردمی را که شرعاً فاقد حق دخالت در امر ولایت هستند، بر وی ناظر و مراقب کرد^{۲۵}. بر همین مبناست که «مجلس خبرگان» یا هر نهاد دیگری فاقد اهلیت برای نظارت استصوابی بر ولی فقیه شناخته می‌شود و تنها تحت شرایطی، می‌تواند درباره شرایط عزل و نصب وی «تحصیل اطلاع» کند و حق «نظارت و اشراف» بر ولی فقیه را ندارد. اکثریت فقیهان عضو شورای بازنگری برهمین اساس به پیش نویس اصل ۱۰۸ که وظیفه خبرگان را صریحاً «نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری اعلام می‌کرد رأی منفی داده و آنرا رد کردند»^{۲۶}.

۶- امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین. این دو مقوله نیز، به عنوان دو اصل دینی مؤکد در این نظریه، به دلیل اینکه به عنوان «حق مردم» به رسمیت شناخته نشده و فاقد جایگاهی نهادینه و قانونمند هستند و از آنجا که اصولاً به دایره گناهان عمدی منحصر بوده و شامل دایره نامحدود خطاهای سهوی، به ویژه خطا در تشخیص نمی‌شوند، فاقد کارکرد تحدیدی می‌باشند. زیرا امور عمومی جامعه بستر اشتباهات است ولی در عین حال خارج از دایره گناه و طاعت شرعی است، به صورتی که می‌توان در این امور آراء متعدد و حتی متضاد



داشت که هیچ یک لزوماً خلاف شرع نباشد، و بالاخره اینکه در این نظریه هیچ فرد، قانون یا نهادی در مشروعیت خود مستقل از ولی فقیه نیست، تا بتواند به کمک این دو اصل بر ولی نظارت کند.

۷ - محدودیت دوره تصدی (توقیت). در

نظریه «ولایت انتصابی فقیه» ولی فقیه منصوب، حکومتش «امام‌العمر» است، زیرا توقیت تنها شایسته «یک مقام مردمی» است و مخصوص «حاکم عرفی». موقت بودن دوره تصدی با وجهه ولی فقیه و نفوذ و نیز قداست وی در میان مردم سازگار نیست. بر همین اساس بود که اکثریت اعضای مجلس بازننگری قانون اساسی علی رغم تصویب اولیه طرح توقیت پس از دریافت «نامه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم» مبنی بر رعایت مسأله اطلاق قدرت ولی فقیه و محدود نکردن آن به زمان که باعث تضعیف آن می‌شود در رأی‌گیری مجدد این طرح را رد کردند.^{۲۷}

۸ - مسؤولیت حاکم. ولی فقیه در این نظریه

تنها در برابر خداوند مسؤول است و مسؤولیتی درباره امور مربوط به رهبری در برابر مردم و نهادهای مردمی ندارد، زیرا عدالت و تقوا وی را از این امر بی‌نیاز می‌سازد. تنها می‌توان گفت که ولی فقیه دارای مسئولیت حقوقی یا مدنی است که البته این امر نیز لوازم خاص خود را دارد.

۹ - حقوق مردم و حوزه امور خصوصی

افراد. نظریه «ولایت انتصابی عامه فقیهان»، حقوق و آزادی‌های دینی - و نه مدنی - را در بخشی از امور فردی که لازمه انجام فرایض

وظایف دینی مؤمنان است، به رسمیت می‌شناسد. با این حال به دلیل آنکه پذیرش آن‌ها رامستلزم «حق»ی برای مردم در اعمال حاکمیت و اداره و تدبیر امور عمومی یا نظارت و کنترل آن نمی‌داند، در عمل به محفوظ ماندن این محدوده‌ها امید چندانی نمی‌رود، به ویژه آنکه عندالزوم به راحتی می‌توانند متعلق مصلحت قرار گرفته و دست حاکمان را برای اعمال قدرت بگشایند هر آنچه در نظریه‌های انتصابی به عنوان حق مردم و وظیفه حکومت تلقی می‌شود، صرفاً جنبه اخلاقی و ارشادی داشته و اگر حکومت به اشتباه یا عمداً آنرا رعایت نکند ابزاری برای تحمیل آن بر وی وجود ندارد و به رسمیت شناخته نمی‌شود.

۱۰ - قانون اساسی. از آنچه تاکنون گفتیم

روشن می‌شود که «قانون اساسی» در این نظریه هیچ کارکرد تحدیدی نمی‌تواند داشته باشد. متعهد و ملزم دانستن ولی فقیه بر اصول قانون اساسی (و به طریق اولی قوانین عادی) و محدود کردن اختیارات وی یا نظارت بر اعمال او، از طریق این قوانین خلاف موازین شرعی شناخته می‌شود. زیرا در این نظریه اساساً قانون اساسی، خود مشروعیتش را از تنفیذ ولی فقیه می‌گیرد، و وی مطابق تشخیصی که از مصلحت می‌دهد، عندالزوم می‌تواند همه یا بعض آن را ملغی کرده یا تغییر دهد.^{۲۸} به زبان دیگر این نظریه تز «ولایت فقیه بر قانون اساسی» را در مقابل تز «ولایت فقیه در قانون اساسی» می‌پذیرد. مگر اینکه خود ولی فقیه محدودیت‌هایی را در قالب

اصول قانون اساسی برای خود در نظر بگیرد که این البته نه تعهدی برای وی ایجاد می‌کند و نه «تحدید» محسوب می‌شود.

نتیجه کلی اینکه نظریه مورد بحث، به دلیل نوع مشروعیتی که برای ولی فقیه در نظر می‌گیرد هیچ ابزار بیرونی تحدید قدرت را نمی‌تواند به کار گیرد. در عین حال اعتقاد به محدودیت‌هایی همچون احکام اولیه و ثانویه و اصل مصلحت (که خود در حیطه احکام شرعی محدود خواهد بود) می‌تواند راه‌هایی برای تحدید قدرت در این نظریه به شمار رود. هر چند به دلیل نبود ضمانت اجراهای لازم از یک سو و اصولاً نوع مواجهه آن با سایر ابزارهای تحدید قدرت نمی‌توان گفت این نظریه اصل تحدید قدرت سیاسی را رعایت کرده یا آن را پذیرفته است.

محدودیت در چنین نظریه‌ای در واقع همان محدودیت شرعی در نزد دانشمندان مسلمان اعم از شیعه و سنی است که از گذشته تا حال وجود داشته است که به گواهی تاریخ به دلیل ضعف‌ها و کاستی‌های ماهیتی، کمتر جامعه عمل پوشیده‌اند. آنچه می‌توانست در این نظریه (و در هر نظریه دیگر) لااقل تا حد قابل قبولی، هدف از تحدید قدرت را برآورد، پذیرش حق نظارت استصوابی بر ولی فقیه، برای یک نهاد مستقل است. در حالی که این نظریه الزامات آنرا پذیرفته و به همین دلیل در تحدید قدرت سیاسی نیز توفیقی نداشته است.

نظریه سوم: ولایت انتصابی مطلقه فقیه

آنچه تاکنون از ویژگی‌های نظریه دوم برشمردیم جز چند نکته، همگی درباره این نظریه نیز صادق است. اما این نظریه برخلاف نظریه پیشین نه محدودیت ولایت را به احکام اولیه و ثانویه شرعی می‌پذیرد و نه تعریف رایج از «فقه» را. ولایت در نظریه سوم همان ولایت پیامبر (ص) و ائمه معصومان (ع) است و ولی نسبت به مؤمنان دارای منصب «اولی بالمؤمنین من انفسهم» می‌باشد که چنین ولایتی از اهم احکام اولیه و مقدم بر جمیع احکام فرعی همچون نماز، روزه و حج است. وی می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم وضع کرده یا از هر امری، عبادی باشد یا غیر آن جلوگیری کند و هر دستوری که بدهد به عنوان یک حکم شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعه بوده و بلکه در صورت تراحم بر همه احکام شرع تقدم خواهد داشت^{۲۹}. در مباحث گذشته علما، همیشه فقه به عنوان علمی بوده است که به اجتهاد در احکام فرعی (عبادات و بخشهایی از معاملات) می‌پرداخته و فقیه کسی بوده که در استنباط این احکام از کتاب و سنت به تخصص دست یافته است. اما در تلقی تازه‌ای که این نظریه از فقه ارایه می‌دهد حیطه محدود اجتهاد در احکام فرعی مانند عبادات و بخش‌هایی از معاملات، به حیطه نامحدود همه مسایل بشری و برخورد با تمامی معضلات آن در ابعاد مختلف گسترش یافته و به عنوان نظریه (یک برنامه مدون عملی) کامل اداره انسان و اجتماع از



گهواره تا گور معرفی شده است.^{۳۰} در مورد تلقی نظریه سوم درباره فقه مجال بحث نیست اما با آنکه توجه به نقش زمان و مکان و انتقاد به کارکرد سنتی فقه یک امتیاز برای این نظریه به حساب آمده و نقطه عطفی در فقه شیعه می‌تواند باشد، اما سؤالاتی را نیز مطرح می‌کند: اول اینکه، تعریف جایگاه عقل و تجربه و میزان صلاحیت و استقلال آن در اظهار نظر و طرح مسایل و به معنای دیگر ترسیم دایره «منطقه الفراغ شرعی» در این نظریه چه نسبتی با تعریف آن از فقه می‌یابد؟ دوم اینکه تفاوت و فاصله میان «فقه در مقام هست» با «فقه در مقام باید» و میان توانایی آن دو با یکدیگر چگونه در نظر گرفته و جبران می‌شود؟

نظریه چهارم: دولت مشروطه

این نظریه همچنین به دلیل جایگاهی که برای اصل مصلحت نظام - به عنوان یک اصل حاکم بر تمامی اصول و فروع (در هنگام تراحم) - در نظر گرفته، قوانین اساسی و عادی بشری را نیز به طریق اولی سبب تعهد و الزامی برای ولی فقیه و به تبع آن، تحدیدی بر وی نمی‌داند. با این تفاوت که برخلاف نظریه دوم قایلین آن تصریح بیشتری بر این نکته کرده‌اند. چنین تلقی از مصلحت آن را به صورت یک اصل قانونگذاری مستقل در می‌آورد در حالی که اصل مصلحت به خودی خود فاقد حد و مرز مفهومی و عملی، و نیز معیارهای روشن برای تشخیص، خصوصاً در حیطه امور عمومی است. کلام آخر اینکه همه ویژگی‌های نظریه سوم به اطلاق گرایش دارند و براساس همین

گرایش‌هاست که این نظریه عنوان «مطلقه» را به عنوان مشخصه و وجه تمایز خود با دیگر نظریه‌های ولایت فقیه برگزیده است. قایلان این نظریه هر چند بعضاً نگران اعطای چنین قدرتی به شخص غیر معصوم بوده‌اند ولی حساسیت‌های لازم را تنها در شرایط اخلاقی و علمی حاکم‌روری دیده و بیش از قایلین به نظریه دوم بر ویژگی‌های مطلقه بودن قدرت و عدم امکان تحدید و نظارت بر آن تأکید کرده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد قدرت در «نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» بیش از دو نظریه قبلی، بدون مهار و غیر قابل تحدید است.

فقیهان مشروطه طلبی چون مرحوم نایینی هر چند مبانی سنتی خود را در طرح نظرات سیاسی حفظ کرده‌اند اما از منظری تازه به جهان، انسان، جامعه، دین و مسأله دولت و اداره جامعه نگرسته و برای نخستین بار در تاریخ شیعه مفاهیم حقوق اساسی از جمله ضرورت وجود قانون اساسی و لزوم تحدید قدرت حکومت را از منابع فقهی و دینی استخراج و آن را از ضروریات اسلامی معرفی کرده‌اند.

تألیف حاکمیت الهی و حق مردمی مشخصه اصلی این نظریه به شمار می‌رود. به نظر مرحوم نایینی اصول و مبانی مشروطه تماماً نه از مبانی اندیشه غرب که از کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) و به ویژه فرامین امام علی (ع) اخذ شده یعنی «هذه بضاعتنا ردت

الینا»^{۳۱}. حکومت مشروطه تنها نوع مشروع

حکومت است و هر که با اندیشه مشروطه - به عنوان بهترین و کامل ترین راه عملی برای تحدید قدرت و جلوگیری از استبداد - مخالفت ورزد محارب با امام زمان (ع) به شمار می رود^{۳۲}. نایینی در این باره به ویژه بر لزوم چاره اندیشی برای استبداد دینی اصرار می ورزد و آن را مقدم بر تحدید قدرت حاکمان می داند^{۳۳}.

خلاصه آنکه نظریه نایینی تحدید قدرت سیاسی را ضرورتی دینی و مهمترین ویژگی یک حکومت «حقیقی» به شمار می آورد که به ویژه در راه کارهای زیر تأمین و حفظ می شود:

۱- لزوم تحدید قدرت به عنوان مهم ترین ویژگی حکومت «حقیقی» (مشروطه)، در مقابل حکومت استبدادی که فاقد آن است.

۲- ضرورت وجود قانون اساسی که لازمه حکومت مشروطه و اصل تحدید قدرت است و اختیارات و وظایف حاکمان دس چارچوب آن محدود می شود.

۳- تأکید بر مسئولیت مردمی و این جهان حاکمان.

۴- وجوب نظارت این جهانی آحاد ملت بر عملکرد دولت به عنوان تنها راه حفظ مشروطه بودن آن و تنها مانع تبدیل حکومت به استبداد و ضمانتی برای حفظ دیگر محدودیت های قدرت.

۵- تصریح بر مساوات شهروندان و رهبران در برابر قانون.

۶- تصریح به آزادی های سیاسی مردم و لزوم

مشارکت عمومی.

۷- لزوم مشورت حاکمان با مردم و جواز رجوع به رأی اکثریت.

۸- ضرورت تفکیک قوا. بدیهی است این ملاک ها به دلیل اصالت و نقشی که در ایجاد و انهدام مشروعیت سیاسی دارند در تحدید قدرت مؤثرند نه صرف پذیرش آن^{۳۴}.

نظریه پنجم: خلافت مردم با نظارت

مرجعیت

این نظریه، سومین و آخرین نظریه آیت... شهید سید محمد باقر صدر است که با ترکیب دو عنصر «حق خداداد خلافت انسان» و «نظارت دینی مرجع صالح» به وجود آمده است. آحاد انسان ها جانشین خدا بر روی زمین هستند و هر یک بر جان و مال خود تسلط دارند که یکی از مهمترین شؤون این خلافت اداره و تدبیر امور عمومی جامعه از جمله سیاست است. بنابراین حکومت اسلامی همان حکومت مردم بر خودشان است که آن را از طریق استخلاف به دست آورده اند. همه افراد جامعه به عنوان بندگان و جانشینان خدا با یکدیگر مساوی و در حقوق و کرامت انسانی با هم برابرند و حتی امتیازهای معنوی همچون علم، تقوا و جهاد نیز برای کسی امتیازی در عرصه اجتماعی به همراه ندارد. همه در برابر قانون، مساوی و از آزادی فعالیت سیاسی و کلیه آزادی های عمومی برخوردارند^{۳۵}. این حقوق سیاسی مستقل از ولایت فقیهان بوده و اینان در تدبیر و اداره امور



عمومی نسبت به دیگر افراد مردم فاقد هرگونه امتیاز و برتری‌اند. و این به دلیل تفاوت‌هایی است که با معصومان دارند و همین امر آنها را از ارث بردن همه مقامات آنان ناتوان و در نتیجه معذور ساخته است. در این نظریه برخورداری از ملکه عدالت و تقوا و تخصص در علم و اجتهاد اصلاً قابل مقایسه با امتیازات معصومان(ع) نیست.^{۳۶} امت عهده‌دار تدبیر و امور عمومی خویش است و تأکید اسلام بر دو اصل شورا و امر به معروف و نهی از منکر به معنی به رسمیت شناختن شخصیت امت و توجه دادن آنان به این حق و شایستگی اعمال آن است. دلیل اطاعت از حاکمان نه امری آسمانی و یا تاریخی (سنتی) که تنها به دلیل رعایت چارچوب قوانین شرعی، اساسی و عادی، رعایت مصلحت جامعه اسلامی و خدمت به مردم از سوی آنان است.^{۳۷}

از آنچه درباره این نظریه گفته شد نباید تصور کرد که این نظریه تحدید قدرت را رعایت کرده است. مرحوم صدر با در نظر گرفتن سازو کار «نظارت مرجعیت» آن گونه که خود آن را تعریف می‌کند - آگاهانه و عمدتاً به تحدید قدرت مردم پرداخته و آنرا مهم‌ترین وجه الامتیاز این نوع حکومت مردم بر مردم با دموکراسی‌های غربی دانسته است. برخلاف واژه «نظارت» که در اینجا به کار رفته مرجعیت هم منبع مشروعیت سیاسی تلقی شده و هم نظارت عالی و استصوابی در همه شؤون را داراست در حالی که سخنی از محدودیت ولی یا

نظارت بر وی نرفته است. مرجعیت کاملاً بر سه قوه اشراف دارد هم دارای مقام ریاست عالی دولت و فرماندهی کل قواست و هم نامزدی ریاست قوه مجریه مستقیماً توسط خود وی منصوب یا تأیید می‌شود. هم تنفیذ قوانین مصوب قوه مقننه بر عهده وی است و هم به وسیله یک قوه قضاییه کاملاً مستقل از مردم مستقیماً بر مردم و دولت، نظارت قانونی و حقوقی می‌کند. حال سؤال این است که این «نظارت» دارای چه ضابطه‌ای است و چه تفاوتی با «ولایت» در نظریه‌های انتصابی (نظریه‌های دوم و سوم) دارد؟ در پاسخ باید گفت این نظریه به دلیل غیرمسئول دانستن حاکم، به رسمیت شناختن اختیارات همه جانبه برای او و نیز در نظر نگرفتن نهادی برای نظارت بر وی به نظریه نامحدود قدرت بسیار نزدیک تر است.

درباره مسئولیت حاکم نیز هیچ نهادی که حاکم در برابر وی مسؤول باشد به رسمیت شناخته نمی‌شود شاید با این استنباط که مرجع به عنوان ادامه دهنده خط انبیا و ائمه(ع) و عهده‌دار «خط شهادت» از جانب خدا فقط در برابر او مسؤول است. نتیجه این که اگر عدم مسئولیت این جهانی و قانونی، عدم نظارت و همراهی این دو اصل با اختیارات وسیع را از ویژگی‌های بنیادین دولتهای مطلقه بدانیم این نظریه کاملاً قواعد آن را رعایت کرده است. این نظریه علی‌رغم امتیازاتی که در خصوص شان و حقوق مردم نسبت به نظریه‌های گذشته دارد از الزامات آن غفلت کرده و همچون سه نظریه اول،

قدرت سیاسی را بی‌مهار وانهاده است.

و می‌تواند از نظر مبنایی راهکارهای تعریف شده و عینی را برای این منظوره کارگیرد:

نظریه ششم: ولایت انتصابی مقبیده فقیه

این نظریه نیز ترکیبی از نظریه سنتی ولایت فقیه - در حد شرایط حاکم از سوی شارع - و حق حاکمیت مردم است که نخستین جوانه‌های آن را در آثار شهید مطهری باید یافت. آیه... شهید مطهری با الهام از نهج البلاغه میان تکلیف الهی و حقوق مردم جمع کرد^{۳۸}. وی معتقد بود برخلاف آنچه در مسیحیت در قرون گذشته مطرح شد، از نظر فلسفه اجتماعی اسلام، نتیجه اعتقاد به خدا نه تنها پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل خدا مسؤولیت دارد بلکه «از نظر این فلسفه تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می‌سازد و افراد را ذی حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند»^{۳۹}.

فقیهان قابل به نظریه «ولایت انتخابی مقبیده فقیه»^{۴۰} نیز مانند قایلین نظریه‌های گذشته از اطلاق اختیارات و قدرت حاکم چندان ناخشنود نبوده‌اند. تأکید بر اشراف ولی فقیه بر سه قوه و انحصار نصب همه مقامات به دست او، در این نظریه اختیارات ولی فقیه را به حداکثر شناخته است^{۴۱}. با این حال این نظریه به علت ملاحظات که در نظر گرفته و فرقی که میان حکومت معصوم (ع) عصمت و علم لدنی دیده، ظرفیت کافی برای تحدید قدرت در خود جای داده

۱- حاکمیت الهی، مردم یا امت مخاطبان مستقیم وحی و دستورات الهی هستند و دارای حق تشکیل حکومت و مصدر قدرت و حاکمیت و منبع مشروعیت به شمار می‌روند^{۴۲}. امت بر اساس قاعده عقلی و شرعی «الناس مسلطون علی اموالهم» بر اموال و به طریق اولی بر جان خود تسلط دارند و به علاوه چون شکل حکومت، نحوه انتخاب و اداره جامعه امور عقلایی هستند پس رضایت و اذن مردم در آنها لازم خواهد بود^{۴۳}.

۲- ولایت محصول قراردادی طرفینی است و مردم با رعایت شرایط اسلامی و براساس رأی اکثریت یکی از فقیهان جامع شرایط را انتخاب می‌کنند. حاکم به یک معنا وکیل مردم به شمار آمده و بیعت مردم است که سبب انشای ولایت می‌شود. براساس چنین قراردادی است که حاکم در برابر مردم به رعایت موازین شرع و عمل مطابق آن متعهد می‌شود و در صورت تخلف، توسط خبرگان منتخب مردم عزل می‌گردد، به علاوه اینکه رعایت احکام عقد لازم، بر ولی فقیه واجب خواهد بود^{۴۴}.

۳- شرط ضمن عقد، عقد وکالت در این نظریه به عنوان «احداث ولایت و سلطه مستقل برای غیر با قبول او» عقدی لازم است و می‌تواند شرط ضمن عقد نیز داشته باشد. اگر مجموعه‌ای از ملاک‌ها و ابزارهای تحدید قدرت در قالب یک سند قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد



قدرت سیاسی در نظر گرفته شود این نظریه موفق شده است تا تحدید قدرت را رعایت کند. بدیهی است تخطی از شرایط ضمن عقد سبب «بحران مشروعیت» برای حاکم و حکومت او می‌شود.^{۴۵}

۴- شورا و رای اکثریت، در این نظریه اصل شورا و انتخاب در اسلام باهدف پرهیز از استبداد و دیکتاتوری در حوزه سیاست و حکومت امضاء شده است اما با این حال اسلام به بیان ضرورت شورا به عنوان یک اصل اکتفا کرده و جزئیات و

کیفیات شورا و انتخاب را به عهده عقلا و تجربه بشری و انهاده است. بر همین مبنا حاکم اسلامی در زمان غیبت صرفاً توسط رأی مردم به رهبری یا ولایت می‌رسد. حاکمیت رای اکثریت، هم به عنوان بهترین راه انتخاب و هم به عنوان سیره مداوم عقلادر همه زمان‌ها و مکان‌ها، البته در چارچوب شرع به رسمیت شناخته می‌شود. هر چند تصمیمات نهایی با شخص حاکم است اما وی در برابر تصمیماتی

که می‌گیرد در مقابل مردم پاسخگو بوده و مسؤول نتایج و پیامدهای آن خواهد بود و حق سؤال از او و استیضاح برای مردم و نهادهای مردمی محفوظ است.^{۴۶}

۵- مشارکت عمومی، از آنجا که فقه و تدبیر امور جامعه هر یک شان جداگانه‌ای دارند فقیه منتخب مردم (به عنوان یک فقیه) حداکثر به عنوان یکی از کارشناسان تلقی خواهد شد که نظرهای کارشناسی وی لزوماً برتر از نظرات دیگران و یا به طریق اولی لزوماً حجت نخواهد

بود. عرصه امور عقلایی همچون تدبیر خطوط کلی و برنامه‌های کلان در اختیار کارشناسان مردم بوده و تحت اشراف حاکم اسلامی صورت می‌پذیرد.

۶- حق عزل، در این نظریه حق عزل رهبر نه به عنوان یک حق مستقل برای مردم بلکه مشروط به از دست رفتن شرایط معتبر در رهبری و یا خروج وی از چارچوب موازین اسلامی و نیز قانون اساسی (به عنوان شرط ضمن عقد) خواهد بود.

۷- جمهوری، به نظر می‌رسد در این نظریه با پذیرش حقوق عمومی به ویژه حق مشارکت همگانی در سطحی بالا، به رسمیت شناختن حریم خصوصی افراد، تأکید بر لزوم تقید به قانون اساسی و تحدید اختیارات حاکم، موقت بودن دوران حکومت و نیز مسئولیت حاکم در برابر خبرگان منتخب مردم (همه در چارچوب شرط ضمن عقد) جمهوری حکومت را به طور کامل تضمین کند.

نتیجه اینکه در این نظریه، ظرفیت کافی و قابل توجهی برای تحدید قدرت سیاسی وجود داشته و قدرت سیاسی فاقد مهار نیست هر چند سطح و عمق این تحدید هنوز جای بحث و گفتگو و بسته به چگونگی اصول و مفاد قانون اساسی آن (به عنوان شرط ضمن عقد) متغیر خواهد بود.

نظریه هفتم: دولت انتخابی اسلامی

فقیهان معتقد به این نظریه^{۴۷}، حکومت ناب

اسلامی را فقط با شرط عصمت ممکن دانسته و عقیده دارند درباره شکل حکومت در زمان غیبت نیز هیچ نصی نیامده و به عهده امت گذاشته شده است. از آنجا که فقیهان فاقد قوه عصمت از خطا و گناه هستند و از علم لدنی نیز برخوردار نیستند، سخنشان در باب حق «ظاهری» است در حالی که سخن معصومان (ع) «دلیل» و «حقیقی» است و از سوی دیگر چون سخن و فعل فقیهان همچون هر انسان دیگری عرصه فراموشی، غلبه غرور و عواطف شخصی و تأثیرات محیط طبیعی و اجتماعی است، بنابراین نمی‌توان ولایت معصومان را برای آنان نیز قایل شد. اینان فاقد ولایت عامه‌اند و وظیفه‌شان دراموری چون استنباط احکام شرعی و افتاء، قضاوت، اصلاح و دعوت به خیر محدود می‌باشد^{۴۸}. سیاست و حکومت امری عقلایی است و مردم با استفاده از تجارب بشری می‌توانند حکومتی دلخواهانه و جدید ایجاد کنند که لزوماً رهبری آن با فقیه نخواهد بود با این حال فقیه نیز در صورت انتخاب مردم می‌تواند رهبری آن را عهده‌دار شود، تدبیر امور عمومی از جمله سیاست، امری عقلایی است و همچون تدبیر در امور شخصی به عهده خود مردم گذاشته شده تا در چارچوب مصلحت و به شرط عدم نقض اوامر و نواهی الهی، آن را انجام دهند. ملاک اسلامی بودن حکومت و جامعه در این نظریه، نه نوع رهبری یا شکل حکومت، بلکه حاکمیت واقعی و عملی ارزش‌های انسانی و اسلامی بر جامعه است و منطبق بودن قوانین و

نظام سیاسی با موازین اسلامی در عمل بنابراین معیار ارزیابی ملاک‌های ارزشی، عمقی و محتوایی خواهد بود و نه ظاهری، سطحی و شکلی^{۴۹}.

این نظریه هر چند همچون دیگر نظریه‌های دولت شیعه، مستقیماً به مسأله تحدید قدرت نپرداخته است، اما براساس آنکه مردم را ولی خودشان دانسته و انتخاب حکومت و تدبیر در امور عمومی و برخورداری از آزادی را حق آنها تلقی می‌کند و به ویژه با تأکید بر نفی حاکمیتی بلاواسطه بر مردم که لزوماً وجوب اطاعت مطلق آنها را در پی دارد، قادر است تا انواع روش‌ها و ابزارهای معمول در تجربه بشری را برای تحدید قدرت به کار گیرد. هر چند کم و کیف کارایی این ابزارها مشخص نشده است با این حال به نظر می‌رسد نظریه «ولایت انتخابی اسلامی» به دلیل مبانی برگزیده خویش، با اطلاق قدرت ناسازگار نبوده و به کمک ابزارهای گوناگون پذیرفته شده در عرف سیاسی جهان امروز، بتواند قدرت سیاسی را در جهت تأمین و تضمین مصالح مردمان محدود کند.

نظریه هشتم: مالکیت مشاع شهروندان

این نظریه نیز بر اصل حاکمیت مردم بنا شده و بر سه رکن استوار است: مالکیت شخصی مشاع شهروندان (به عنوان مبنای مشروعیت)، وکالت دولت از سوی شهروندان (به جای ولایت بر ایشان) و جایگاه دین و فقه در سیاست (عدم امتیاز فقیه بر دیگران).

وجه اصلی تفاوت این نظریه نسبت به



نظریه‌های پیشین این است که سیاست و حکومت را شاخه‌ای از حکمت و عقل عملی و یک پدیده تجربی و حسی دانسته و نه پدیده‌ای مابعدالطبیعی یا «برتر - عقلایی». حکومت هرگز به معنای ولایت، سلطنت، فرماندهی و حاکمیت نیست. سیاست و حکومت به طور کامل از مدار تکالیف و احکام کلیه الهیه خارج و تنها ارتباطی که با این گونه احکام و با معقولات دارند، همچون ارتباط قضایای کبرا در یک قیاس منطقی می‌باشد، به همین دلیل فیلسوف و یا فقیه، به صرف داشتن تخصص در مجموعه‌ای از احکام یا معقولات (کبریات و ثوابت)، قادر به امر سیاستمداری که اموری یکسره متغیر و موضوعاتی جزئی و قضایایی صغروی هستند و تماماً به تجربه، عمل و هوشمندی در تشخیص موضوعات و روابط موجود میان اشیا و افراد وابسته است تا به آموزش‌های عالی و تحلیلی، نخواهد بود. آنچه می‌ماند تدبیر مردم، تجارب گذشته و حال بشری است.^{۵۰} آیه شواردر قران دلیل آن است که عهده داری امور دنیایی مردم از دو بعد تدبیر و اداره به عهده خودشان واز طریق مشورت حل و فصل می‌شود نه از طریق وحی و رسالت الهی. مردم براساس اصل «الناس مسلطون علی اموالهم» مالکان مشاع هستند و حکومت مبتنی بر مالکیت طبیعی ایشان است. این حق از حقوق طبیعی و تکوینی بوده و قابل جعل و وضع تشریعی نیست. کشور (ملک مشاع)، فضایی باز و آزاد، و حاکم اجیر شهروندان است و از طریق اتفاق یا اکثریت آراء انتخاب شده

و نماینده مشاع همه آحاد افراد (نه جامعه به عنوان یک کل) است که باید به همه خواسته‌های ایشان جامه عمل ببوشد. این عقد، جایز و غیر لازم الایفا بوده و هیچ الزامی برای موکلان ایجاد نمی‌کند و آنان هر وقت بخواهند می‌توانند وی را معزول و فرد دیگری را انتخاب کنند.^{۵۱}

این نظریه با عقلایی، تجربی و حسی دانستن سیاست و حکومت، تسلط مردم بر جان و مالشان و تدبیر در آن را پذیرفته و بر این مبنا حاکم و حکومت را در چارچوب خواسته‌ها و مصالح و مفاسد شهروندان و ضوابط «وکالت» - به معنایی که خود به کار می‌برد - تحدید کرده و به نظر می‌رسد قادر است به لحاظ مبنایی تمامی ابزارهای تجربی و عقلایی را برای تحدید قدرت سیاسی به کار گیرد.

۶ - تحدید قدرت سیاسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

محور تمام مباحث حقوق اساسی مفهوم حاکمیت (Sovereignty) است که به طور دقیق اول بار در قرن شانزدهم و توسط «ژان بدن» مطرح شد. به نظر او «حاکمیت قدرت مطلق (absolute power) و دائمی (perpetual) حکومت یک اجتماع است. اگر قدرت فقط برای مدت معینی تفویض شود نمی‌توان آنرا قدرت حاکمه دانست و قدرت اگر با محدودیت‌هایی تفویض شود نه قدرت مطلق است و نه حقیقتاً قدرت حاکمه...»

براساس محوری که مفهوم حاکمیت در مباحث حقوق اساسی دارد دریافتی صحیح از این مفهوم و ویژگی‌ها و صفات آن شرط لازم و اساسی‌ترین شرط فهم و تحلیل حقوق اساسی یک کشور خواهد بود. در هر سند قانون اساسی یکی از نظریه‌های حاکمیت که در واقع منبع حاکمیت را معرفی کرده پذیرفته شده و اصول و فصلهای آن سند، همگی تبیین کننده ویژگیها و خصایص آن منبع حاکمیت است. این بحث را با ملاحظه نکات زیر آغاز می‌کنیم:

۱- تصریح بر حقوق مردم یا حق حاکمیت آنان و یا ابزارهای تحدید قدرت سیاسی در یک سند قانون اساسی، برای تعیین رویکرد آن سند نسبت به این امور، کافی نیست، زیرا این تصریحات امروزه به علت تسلط و غلبه ارزش‌های متعلق به اندیشه دموکراسی، دچار اقبال عمومی شده است و گر نه علی‌رغم این تصریحات نسبتاً واحد، حکومت‌ها عملاً در وضعیت‌های متفاوت از یکدیگر قرار دارند. فارغ از بعد عملی مسأله، این نکته باید روشن شود که قانون اساسی جدا از تصریحاتی که درباره موضوع مورد بحث ما دارد، به لحاظ مبنایی برای قدرت سیاسی چه منشأیی قایل بوده و چه نوع تحدیداتی برای قدرت رهبران در نظر گرفته است. هر چند قانون اساسی تصریحاتی درباره «حاکمیت ملت» ارایه کرده، اما باید روشن شود که آیا قانونگذار الزامات چنین حاکمیتی را پذیرفته و آن را در اصول قانون اساسی تدوین و تضمین کرده است یا نه. به نظر می‌رسد قانون

اساسی جمهوری اسلامی تنها از طریق رعایت اصل تحدید قدرت می‌تواند بر مبنای حق حاکمیت مردم تفسیر شود، چنین تحدیدی خود درگرو پذیرفتن الزامات حکومت جمهوری (republic) و یا پذیرش حاکمیت مردم و تضمین کنترل قانونی لازم برای قدرت سیاسی - در هر شکل دیگری از حکومت - خواهد بود.

آنچه از مقدمه و اصول قانون اساسی برمی‌آید این است که حاکمیت در نظام جمهوری اسلامی از آن «ولایت امر و امامت امت» است که براساس آیه «ان الارض یرثها عباد الصالحون» و حدیث «مجارى الامور بيد العلماء» امری شرعی است. رهبر به عنوان فقیه عادل بالاترین مقام رسمی کشور بوده و در رأس قوای مختلف کشور عمل می‌کند. از یک طرف اعمال قوه مجریه در اصل مستقیماً با رهبری است و از طرف دیگر چون قانونگذاری بر مدار قرآن و سنت صورت می‌گیرد، قوه مقننه جز به اشراف و تنفیذ او مشروعیت لازم را نمی‌یابد و از سوی دیگر نظارت بر اجرای قوانین نیز بر عهده او خواهد بود. بنابراین در قانون اساسی نظریه حاکمیت (ولایت) فقیهان پذیرفته شده است که در تقسیم بندی نظریه‌های حاکمیت شاید بتوان آن را نوعی «نظریه حاکمیت الهی» (خدا سالاری) به شمار آورد. البته قانون اساسی در مواردی به‌ویژه در اصل ۵۶ و نیز در جایی که بر «جمهوری اسلامی» به عنوان نوع حکومت و نیز اصل غیرقابل تغییر بودن آن تأکید می‌کند، نوعی حاکمیت مردمی را نیز تداعی می‌کند اما



از آنجا که حاکمیت به عنوان منبع مشروعیت و تصمیم‌گیری نهایی نظام نمی‌تواند دو مرجع (ولی فقیه و مردم) و یا یک مرجع ترکیبی (ولی فقیه - مردم) داشته باشد، بنابراین در مقام نتیجه‌گیری یا بایده وجود نوعی تناقض درونی در قانون اساسی تن داد و یا مطابق مبانی نظریه ولایت انتصابی، برداشت دوم از قانون اساسی را در جهت برداشت اول آن تأویل کرد. چنانکه در نظر گرفتن جایگاه مفاهیمی چون ولایت فقیه و امامت امت در نظریه‌های ولایت انتصابی مؤید شق اخیر خواهد بود.

بنابراین روشن شد که فهم و تفسیر قانون اساسی تنها از طریق درک مبانی نظری آن - در قالب نظریه دوم و سوم شیعه در باب دولت - امکان پذیر خواهد بود در این زمینه به ویژه در نظر گرفتن حاکمیت تعیین کننده است. قانون اساسی در واقع تفسیری حقوقی از این دو نظریه است و نسبت به قدرت سیاسی و تحدید آن همان موضع را تماماً پذیرفته است. در قانون اساسی نیز مقام رهبری، به لحاظ حقوقی، منبع مشروعیت نظام است و همه قوانین، مقامات و نهادها مشروعیت خود را از تنفیذ وی می‌گیرند و وی بر همه کارها ناظر است. مواردی که به اختیارات او اشاره دارد همه «عام» و شامل است و در مجموع دارای اختیارات تام بوده و هیچ فرد یا نهادی از جمله مجلس خبرگان حق نظارت تدبیری بر وی را ندارد (نظارت خبرگان در حدبقاء شرایط است نه ارزیابی مدیریت و تدبیر) زیرا از یکسوا خود وی

کسب مشروعیت می‌کند و از سوی دیگر وی دارای شرایط ویژه‌ای همچون عدالت و تقواست که سلامت حکومت را در بالاترین درجه حفظ می‌کند. بنابراین مسأله تحدید قدرت در قانون اساسی در سطح حاکم اسلامی در نظر گرفته نشده و حداکثر اختیارات تدبیری و عملی برای وی لحاظ شده و قدرت سیاسی بی‌مهارها گردیده است، هر چند در سطوح مادون رهبری در حد عقلایی و به خوبی تحدید و کنترل شده است.^{۵۲}

نتیجه‌گیری

کسانی که مشروعیت قدرت سیاسی را مستقیم و بدون واسطه مردم، از خداوند می‌دانند به ناچار آگاهانه یا ناخودآگاه، نظریه خود را بر اساس الزامات چنین اندیشه‌ای بنا کرده‌اند. این نظریه‌ها با آنکه به دلیل نپرداختن به جوانب مختلف مسأله «دولت» کاملاً یک «نظریه دولت» به‌شمار نمی‌روند، هر یک به زبانی تلقی خاص خود را از مشروعیت، قدرت سیاسی و رابطه حاکم با مردم ارایه کرده‌اند. و این از آن روست که نظریه‌های مذکور تمام اندیشه سیاسی را بر محور شخص حاکم، شرایط وی، بیان کلی ناتوانی مردم در عهده داری امور خود و در نتیجه لزوم اطاعت ایشان از حاکم متمرکز ساخته و از این نظر هنوز ویژگیهای نظریه‌های جدید درباره دولت را ندارند. مسأله تحدید قدرت نیز از جمله مسایل مطرح شده در مباحث دولت به‌شمار می‌رود که این نظریه‌ها به عللی که گفتیم یا

اصولا از آن غافل بوده‌اند و یا از پرداختن به آن ابا ورزیده‌اند.

نظریه‌های انتصابی هر چند به دلیل اتکایشان به اصول و عقاید دینی، طبعاً نوعی محدودیت شرعی یا دینی (محدودیت قدرت حاکم در چارچوب احکام شرعی یا محدودیت در چارچوب اصول و ارزش‌های دینی) را پذیرفته‌اند اما همچون عموم نظریه‌هایی که دانشمندان دیگر فرق اسلامی ارایه کرده‌اند نه آن را به دقت و روشنی در نظریه خویش تدوین کرده و نه به ضمانت اجرای آن توجه داشته‌اند. به ویژه آن که ضمانت اجرای حفظ سلامت قدرت سیاسی در دوران معاصر به لحاظ تاریخی، تفاوت‌های اساسی با گذشته پیدا کرده و متحول شده‌اند. از همین رو تنها ضمانت اجرای به رسمیت شناخته شده توسط این نظریه‌ها، طرح صفات شخصیتی و اخلاقی حاکم مانند ایمان و عدالت است. ضمانتی که تاریخ اهل سنت نشانگر ضعف‌های مفهومی و کاربردی آن است. و قرن‌ها تجربه حاکی است که در مقام نظریه متوقف شده و از مطابقت عملی با مصادیق تاریخی خود بازمانده و این نه تنها از کوتاهی متصدیان امر تطبیق، که بیشتر به دلیل ماهیت غیر حقوقی ملاک‌های مذکور بوده است. ملاک‌هایی که به لحاظ تاریخی، راه توجیه شرعی آن حکومت‌ها و عملکردهای آن را پیموده نه تحدید آن را.

نظریه‌های انتصابی با رد واسطه بودن مردم در انتقال یا اعمال مشروعیت الهی الزاماً

هیچ تحدیدی نمی‌توانند بر قدرت سیاسی اعمال کنند، چرا که بر این مبنا مردم، فاقد «حق مستقل» در مشروعیت قدرت سیاسی و مشارکت در آن خواهند بود و چون امر تحدید قدرت لزوماً بایده دست نهادهی سپرده شود که هم در کسب مشروعیت سیاسی، مستقل از حاکم بوده و هم دارای جایگاهی قانونی و نهادینه باشد، که طبعاً باید در میان نهادهای مردمی جستجو شود، امانت‌های یاد شده این امر را خلاف مبانی نظری خود می‌دانند و از همین جاست که قایلین یا به‌صراحت به نفی لزوم هرگونه تحدیدی می‌پردازند و یا اینکه با بازگرداندن نهادهای احتمالی کنترل در تحت مشروعیت و زیر نظر «کنترل شونده» دچار دور باطل منطقی شده و به نقطه‌آغازین هر نظریه سیاسی (لزوم حفظ سلامت قدرت) می‌رسند. تنها عامل کنترل کننده‌ای که در نظریه‌های مشروعیت الهی بلاواسطه به رسمیت شناخته می‌شود «عدالت» حاکم است که کاستی‌های کاربردی آنرا برشمردیم.

محدودیت‌های عملی قدرت

علی‌رغم آنکه قدرت سیاسی در نظریه‌های مشروعیت الهی هیچ تحدیدی را نپذیرفته است، اما باید گفت هر قدرت و دولتی از نظر تاریخی به ناچار و تا اندازه‌ای به وسیله عوامل بیرونی محدود می‌شود. این عوامل عملاً خارج از حاکمیت حاکم قرار گرفته و یا دسترسی به آنها یا تغییرشان به شکل دلخواه ممکن نبوده یا



آسان نیست. هر چند تأثیر این گونه عوامل در جلوگیری از زیاده‌رویهای قدرت قابل انکار نیست، اما براساس شدت و ضعفشان و نیز ویژگیهای شخصیتی حاکم تأثیرات کاملاً متغیر و متفاوتی خواهند داشت. عواملی چون شرایط و عوامل بین‌المللی، افکار عمومی داخل کشور، علمای مذهبی و مراجع تقلید و مانند آن که در بررسی نقش آنها تذکر سه نکته ضروری است:

۱- به دلیل وجود موانع تاریخی، قدرت مطلق و نامحدود تنها در وادی اندیشه و نظر می‌تواند ظهور یابد و در عمل همیشه عواملی هستند که به نسبت‌های مختلف محدود کننده‌اند. با این حال قابل پیش‌بینی، تضمین و اعتماد نیستند.

۲- به دلیل ماهیت پیچیده نظام‌های سیاسی معاصر و توانمندی‌های بالفعل و بالقوه‌ای که یافته‌اند دل به عوامل کاملاً نسبی تاریخی خوش داشتن یا پسند کردن به خصوصیات شخصیتی رهبران، فقط نشانه‌ای از بی‌توجهی به تاریخ و سرگذشت جوامع پیشین است. امری که قرآن کریم بارها بر اهمیت جایگاه آن در ترسیم سرنوشت ابناء بشر تأکید ویژه کرده است.

۳- به کارگیری ابزارهای نهادی و قانونی تحدید قدرت برای دستیابی به حداقلی از اطمینان از سلامت آن لازم و اجتناب‌ناپذیر است.

درباره نظریه‌های انتخابی نیز باید گفت: علی‌رغم کاستی‌ها و ضعف‌های ساختاری عموماً مشترکشان با نظریه‌های انتصابی، نظریه‌های مذکور به دلیل نوع مشروعیتی که برای قدرت قایل هستند، هم انسان‌ها را در تدبیر و اداره امور عمومی خویش دارای اختیار و حق می‌دانند و هم هیچ گونه اطاعت غیر عقلایی را شرعاً واجب نمی‌شمارند و از همین جایگاه نظری است که امکان پذیرش الزامات اندیشه تحدید قدرت (حفظ سلامت قدرت) را دارا هستند.

به طور خلاصه «اصل تحدید قدرت سیاسی» تنها در نظریه‌هایی که بر مبنای «اصل حاکمیت مردم» بنا شده‌اند می‌تواند پذیرفته و اعمال شود. به معنای دیگر تنها «نظریه‌های حاکمیت مردم» قادرند تحدید قدرت به معنایی که در ابتدای سخن آوردیم را تأمین کنند.

ختم کلام اینکه اندیشه سیاسی شیعه در آغاز راه است و صاحبان فکر و اندیشه باید فرصت نیکویی را که به مدد انقلاب شکوهمند اسلامی یافته‌اند قدر شناخته و با درک نیازهای زمانی و مکانی «جامعه کنونی» به ضعف‌ها و کاستی‌های نظری و عملی آن پی برده و باباز گذاشتن مجال «گفتمان» در راه رشد و بالندگی اندیشه دینی گام بردارند و این جز با حرمت نهادن به اندیشه ممکن نیست. در مکتب امام علی (ع) می‌آموزیم که «من استقبل وجوه الاراء عرف مواقع الخطاء» آنکه خود را با نظرات گوناگون مواجه کند لغزش‌ها و لغزشگاه‌ها را بشناسد^{۵۳}. عدم طرح سوال و اشکال به معنی نبود آن یا عدم لزوم طرح آن نیست، آنانی که گمان می‌کنند به مقصد رسیده‌اند از بزرگی مقصد و اهمیت سختی راه آگاه نیستند.

«ربنا آتنا من لدنک رحمه و هیئ لنا من امرنا رشد» (کهف ۱۰)

یادداشت‌ها

- ۱- براساس: محمد کاظم جعفری، «تحدید قدرت سیاسی از دیدگاه شیعه»، پایان نامه کارشناسی ارشد معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع) حجه الاسلام والمسلمین دکتر محسن کدیور، اساتید مشاور: دکتر حمید بهرامی احمدی، دکتر حسین بشیریه، آبان ماه ۱۳۷۵.
- ۲ و ۳- «در بسیاری موارد صاحبان قدرت یا فرمانروایان، شیفته قدرت به خاطر خود آن بوده‌اند، در تاریخ بشر، امید یا اعتقاد به اینکه حاکمان را می‌توان با تمسک به یک سلسله عقاید و اصول یا در پیش گرفتن یک زندگی قانعانه از بدعملی به دور داشت به اندازه آرماتشهر سابقه دارد. این یک اندیشه شریف است ولی اندیشه‌ای که کمتر تن به عمل داده است.» (حمید عنایت اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۱۸۶).
- توضیح: به دلیل پرهیز از طولانی شدن مطلب در ذکر یادداشتها به حداقلی از آن و نام برخی از نویسندگان منابع مورد استفاده اکتفا شده است: آثاری از افلاطون، ارسطو و نیز البرت روزول پالمر؛ هارولد جی؛ لاسکی؛ مایکل ب فاستر؛ آندرووینسنت؛ آلبرماله؛ ویل دورانت؛ ویلیام تن؛ بلوم؛ ژان ژاک شوالیه؛ بارنز ویکر؛ برایان ردهد؛ حسین بشیریه؛ وت. جونزو دیگران.
- ۴ و ۵- با استفاده از آثار: حمید عنایت، هانری لائوست، رضا داودی، جواد طباطبایی، و آثاری از کواکبی، ابن تیمیه، ابن خلدون، ابوالاعلی مودودی، محمد عبده، علی عبدالرازق، رشید رضا، سید جمال الدین اسدآبادی.
- ۷- این نظریه هر چند که کمتر مورد تصریح فقیهان بوده، اما به ویژه تا زمان استقرار نظام پادشاهی در ایران مورد پذیرش بسیاری از آنان بوده است. از جمله میرزای قمی، سید جعفر کشفی، شیخ شهید فضل... نوری هر سه از فقیهان بزرگ عصر قاجاری و نیز آیه... محمد علی اراکی از مراجع بزرگ معاصر.
- ۸- میرزای شیرازی، محمد ترکمان، مجموعه‌ای از رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، روزنامه شیخ فضل... نوری، جلد اول ص ۳۸۳-۳۸۲؛ سید جعفر کشفی: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران، ص ۳۴۵-۳۴۳ و ۳۴۹-۳۴۷؛ میرزای قمی: عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۲۴؛ آیه... محمد علی اراکی، کتاب البیع، ص ۱۷ و ۲۴-۲۳؛ پیشین، المکاسب المحرمه، ص ۹۳-۹۴؛ شیخ فضل... نوری، محمد ترکمان، پیشین، ص ۳۴-۲۳ و ۱۵۵-۱۵۴-۱۱۳-۱۱۱-۱۱۰.
- ۹- نساء- ۵۴.
- ۱۰- نمل- ۷۵.
- ۱۱- شیخ فضل... نوری: محمد ترکمان، پیشین، ص ۱۵۵؛ آیه... محمد علی اراکی، المکاسب المحرمه، ص ۹۶-۹۳؛ میرزای قمی، عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۲۶-۳۲۵؛ سید جعفر کشفی: عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۶۴.
- ۱۲- سید جعفر کشفی: عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۴۹-۳۴۷؛ میرزای قمی: عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۲۶.
- ۱۳- رک: شیخ فضل... نوری، محمد ترکمان، پیشین، ص ۳۲۰.
- ۱۴- پیشین، ص ۳۲۰-۱۱۳-۱۰۴.
- ۱۵- رک: آیه... محمد کاظم خراسانی، کفایه الاصول، ص ۴۰۲؛ امام خمینی، کتاب البیع، جلد اول، ص ۲۹-۲۳ و جلد دوم ص ۴۵۹-۴۸۹؛ امام خمینی، المکاسب المحرمه، ص ۱۰۶-۱۰۵؛ آیه... ملا احمد نراقی، عواید الایام، ص ۸۵-۲۹؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، جلد اول، ص ۴۴۳.
- ۱۶- آیت... علی مشکینی، ولایت فقیه، جزوه منتشر نشده بدون صفحه‌شمار؛ آیه... سید کاظم حسینی حائری، اساس الحکومه الاسلامیه، ص ۹-۱۷۸-۱۷۵.
- ۱۷- آیه... محمد مؤمن، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، جلد اول، ص ۲۱۴؛ کلمات



- سدیده فی مسایل جدیدہ، ص ۱۲-۱۱ و ۲۲-۲۰.
- ۱۸- آیہ... محمد رضا مہدوی کنی، روزنامہ رسالت، ۷۴/۹/۸، ص ۴؛ آیہ... عبدالہ جوادی آملی، پیرامون وحی و رہبری، ص ۱۶۵-۱۶۴؛ رک: صورت مشروح مذاکرات، جلد سوم، ص ۱۲۴۹ و جلد دوم، ص ۵۱۶؛ آیہ... سیدحسن طاہری خرم آبادی، ولایت فقیہ و حاکمیت ملت، ص ۸۵-۸۴.
- ۱۹- آیہ... عبدالہ جوادی آملی، پیشین، ص ۱۷۷-۱۷۱؛ آیہ... سیدحسن طاہری خرم آبادی، ولایت فقیہ و حاکمیت ملت، ص ۸۶-۸۴؛ آیہ... ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاہ، المجلد الاول، کتاب البیع، ص ۵۱۶-۵۱۵.
- ۲۰- امام خمینی، کتاب البیع، جلد دوم، ص ۴۶۷؛ آیہ... طاہری خرم آبادی، همان، ص ۹۰ (۳ آیہ... جوادی آملی، پیشین ص ۱۶۰-۱۵۹).
- ۲۱- آیہ... محمد رضا گلپایگانی، الہدایہ الی من لہ الولایہ، ص ۳۲-۳۱؛ آیہ... محمد مؤمن، کلمات سدیدہ فی مسایل جدیدہ، ص ۲۳؛ آیہ... صافی گلپایگانی، وجوب الحکومہ الاسلامیہ فی عصر الفقیہ الاحکام الشرعیہ ثابتہ لا تتغیر؛ آیہ... طاہری خرم آبادی، پیشین، ص ۷۳-۷۲ و ۹۰.
- ۲۲- امام خمینی، ولایت فقیہ، ص ۸۴-۸۰؛ آیہ... سید محمد حسین بروجردی، البدر الزاہر فی صلویہ الجمعہ والمسافر، ص ۵۷؛ امام خمینی، کتاب البیع، جلد دوم، ص ۴۸۸-۴۸۵؛ آیہ... سید محمد رضا گلپایگانی، پیشین، ص ۴۶۷-۴۶۴.
- ۲۳- آیہ... محمد مؤمن، پیشین، ص ۲۲.
- ۲۴- آیہ... مہدوی کنی، رسالت ۷۴/۹/۸، ص ۴؛ آیہ... جوادی آملی، پیشین، ص ۱۶۵-۱۶۴؛ صورت مشروح مذاکرات... جلد سوم، ص ۱۲۴۹؛ آیہ... حسن طاہری خرم آبادی، پیشین، ص ۸۵-۸۴.
- ۲۵- آیہ... موسوی خوینی، صورت مشروح مذاکرات... در بیان نظر امام خمینی، ص ۱۲۶۳؛ حجه الاسلام فاکر، روزنامہ رسالت، شماره ۱۳۵۱، ۶۹/۶/۱۹، ص ۳؛ آیہ... مؤمن، کلمات سدیدہ... ص ۲۲-۲۰؛ آیہ... مؤمن، صورت مشروح مذاکرات... جلد سوم، ص ۷۰ در بیان نظر امام خمینی.
- ۲۶- حجه الاسلام فاکر، پیشین؛ درباره مباحث شورای بازنگری درباره نظارت بر ولی فقیہ، رک: «صورت مشروح مذاکرات...»، جلد سوم، ص ۱۲۷۵-۱۲۵۹.
- ۲۷- آیہ... طاہری خرم آبادی، صورت مشروح مذاکرات... جلد سوم، ص ۱۲۱۱-۱۲۱۰؛ آیہ... علی مشکینی، صورت مشروح مذاکرات... ص ۱۲۱۴؛ آیہ... عبدالہ جوادی آملی، پیشین، ص ۱۶۸؛ آیہ... محمد مؤمن، صورت مشروح مذاکرات... جلد سوم، ص ۱۲۱۵-۱۲۰۹.
- ۲۸- آیہ... محمد مؤمن، صورت مشروح مذاکرات... جلد دوم، ص ۷۰۰؛ کلمات سدیدہ... ص ۱۲-۱۱؛ رک: صورت مشروح مذاکرات... ص ۷۰۰-۶۷۶-۶۷۳-۲۲۰-۲۱۹؛ امام خمینی، کتاب البیع، جلد دوم، ص ۴۱۳؛ آیہ... طاہری خرم آبادی، پیشین، ص ۹۱-۹۰؛ امام خمینی، صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۶۱؛ آیہ... محمد یزدی، صورت مشروح مذاکرات... ص ۶۹۴.
- ۲۹- امام خمینی، صحیفہ نور، ج ۲۰، ص ۱۷۴-۱۷۱-۱۷۰؛ همان، جلد ۲۱، ص ۴۶.
- ۳۰- امام خمینی، پیشین، ص ۹۸-۱۰۰؛ جوادی آملی، پیشین، ص ۲۰۳ و ۱۹۳.
- ۳۱- آیہ... محمد حسین نایینی، تنبیہ الامہ و تنزیہ الملہ، محمود طالقانی، ص ۵۶.
- ۳۲- همان.
- ۳۳- همان، ص ۱۲۸-۱۲۵-۱۰۸-۸۳-۷۱-۶۲-۶۰-۴۵-۳۶-۲۸-۲۶.
- ۳۴- همان، ص ۸۳-۷۹-۴۳-۴۲-۷۶-۷۴-۷۱-۶۷-۶۵-۶۴-۵۹-۵۱-۱۴.

- ۳۵- آیه... شهید سید محمد باقر صدر، **لمحه فقیهه تمهیدیه**، ص ۲۲-۱۸-۱۷؛ **خلافه الانسان و شهاده الانبياء**، ص ص ۱۵-۱۳.
- ۳۶- همان، **خلافه الانسان...**، ص ص ۵۲-۴۹-۴۴-۴۲-۲۹-۲۵.
- ۳۷- پیشین، ص ص ۴۳-۴۲؛ **پیشین، لمحه فقیهه...**، ص ص ۲۲-۱۹؛ آیه... سید کاظم حسینی حائری، **ولایه الامر فی عصر القیبه**، ص ۱۳۴.
- ۳۸- آیه... مطهری، **مجموعه آثار**، جلد اول، ص ص ۵۵۴-۵۵۳.
- ۳۹- آیه... مطهری، **سیری در نهج البلاغه**، ص ص ۱۳۵-۱۲۴-۱۲۰-۱۱۰؛ **پیرامون انقلاب اسلامی**، ص ص ۱۸۷-۱۷۶-۸۵-۸۰.
- ۴۰- آیه... جعفر سبحانی، آیه... حسینعلی منتظری و آیه... نعمت... صالحی نجفی آبادی.
- ۴۱- آیه... منتظری، **دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه**، ج ۱، ص ص ۱۱۴-۶۱-۵۵.
- ۴۲- پیشین، ج ۲، ص ۵۷۰؛ آیه... جعفر سبحانی، **مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه**، ج ۲، ص ص ۲۲۳-۲۲۲؛ آیه... مطهری، **مجموعه آثار**، جلد اول، ص ص ۵۵۴-۵۵۳؛ **سیری در نهج البلاغه**، ص ص ۱۳۵-۱۱۰؛ آیه... صالحی نجفی آبادی، **ولایت فقیه حکومت صالحان**، ص ص ۵۷-۵۵-۲۳.
- ۴۳- آیه... سبحانی، همان، ص ص ۲۲۷-۲۲۶؛ آیه... منتظری، همان، ج ۱، ص ص ۵۷۰-۴۸۹؛ آیه... صالحی، همان، ص ص ۵۷-۵۰ و ۴۵۱.
- ۴۴- آیه... منتظری، همان، ج ۱، ص ص ۵۷۶-۵۷۵-۵۶۴-۴۸۹؛ همان، ج ۲، ص ص ۵۷-۵۰؛ آیه... صالحی، ص ص ۵۷-۵۰-۲۳.
- ۴۵- آیه... منتظری، همان، ج ۱، ص ص ۵۷۶-۵۷۵؛ همان، ج ۲، ص ص ۱۱۴-۶۲-۵۵.
- ۴۶- آیه... منتظری، همان، ج ۲، ص ص ۳۷-۳۳-۳۱؛ همان، ج ۱، ص ص ۵۶۴-۵۵۰-۵۴۸؛ آیه... صالحی، همان، ص ص ۵۷-۵۰-۲۳.
- ۴۷- این نظریه به طور جداگانه در آراء سه تن از فقیهان معاصر ارایه شده است: شهید آیه... سید باقر صدر در سال ۱۳۷۸ هـ. ق (نظریه اول ایشان در باب دولت)، محمد جواد مغنیه و شیخ محمد مهدی شمس الدین. این نظریه نیز بر مبنای حق حاکمیت مردم بنا شده است.
- ۴۸- محمد الحسینی، **الامام الشهید السید محمد باقر الصدر دراسه فی سیرته و منهجه**، ج ۱، ص ص ۳۵۹-۳۵۷-۳۵۱-۳۴۵-۳۴۲؛ محمد مهدی شمس الدین، **نظام الحکم و الاداره فی الاسلام**، ص ص ۴۲۰-۴۱۹-۳۵۹-۳۵۷؛ همان، **اهلیه المرأه لتولی السلطه**، ص ۱۲۷؛ محمد جواد مغنیه، **الخمينی والدوله الاسلامیه**، ص ص ۶۲-۵۹؛ همان، **الاسلام به نظره عصریه**، ص ص ۸-۷.
- ۴۹- محمد مهدی شمس الدین، **نظام الحکم...**، ص ص ۴۲۰-۴۱۹؛ همان، **اهلیه المرأه...**، ص ۱۲۷؛ محمد جواد مغنیه، **الخمينی والدوله الاسلامیه**، ص ص ۷۱-۶۸-۶۶؛ **پیشین**، تجارب محمد جواد مغنیه...، ص ص ۱۶۶-۱۶۵.
- ۵۰- آیه... مهدی حائری یزدی، **حکمت و حکومت**، ص ص ۸۱-۸۰-۶۵-۶۴-۵۷.
- ۵۱- همان، ص ص ۱۳۲-۱۳۱-۱۲۲-۱۰۷-۹۵.
- ۵۲- به دلیل ماهیت این فصل، به ناچار با اجمال بیشتری نسبت به فصلهای دیگر آن را گزارش کردیم، در این باره رک: به گزارش این مقاله از نظریه دوم و سوم، و یا فصل ششم پایان نامه یاد شده.
- ۵۳- نهج البلاغه، **فیض الاسلام**، کلمات قصار شماره ۱۶۴، صفحه ۱۱۶۹.