

امنیت‌زدایی از دولت اغتصابی؛ تأملی در قابلیت‌های فقه امامی

فرزاد پورسعید^۱

مقدمه

اگر «دولت» را متعلق واژه امنیت فرض کنیم، با توجه به آموزه‌های ماکس وبر، مهمترین بعد حریم امنیتی دولت عبارت خواهد بود از: در اختیار داشتن انحصار اعمال زور با اتکاء به منابع مشروعیتی آن. به بیان وبر، تجمع سیاست اجباری که دارای تشکیلات پایداری است مادامی دولت خوانده می‌شود که کارکنان اداری‌اش بتوانند به طرز موفقیت‌آمیزی مدعی انحصار کاربرد مشروع زور جسمانی به منظور تحقق اقتدار آن باشند. (۱) بر این اساس، انحصار کاربرد زور هسته سخت حریم امنیتی دولت و مشروعیت این انحصار نیز کمر بند حفاظتی آن است. (۲)

بر پایه مفروضات فوق، مقاله حاضر مدعی است فقه امامیه یا تشیع اثناعشری این قابلیت را داراست که با درنوردیدن کمر بند حفاظتی حریم امنیتی دولت اغتصابی و مخدوش نمودن انحصار کاربرد زور از سوی آن، دولت مذکور را با بحران دائمی امنیت یا سلطه سیاسی (۳) مواجه کرده و مانع از اتمام پروژه دولت‌سازی شود.

یکی از مهمترین عناصر اعتقادی که فقه سیاسی امامیه بر پایه آن صورت‌بندی شده، اعتقاد به غیبت دوازدهمین امام معصوم است که نتیجه منطقی آن نامشروع دانستن دولتهای موقتی و یا حداکثر غیر ولایی است. بنابراین امامیه نمی‌تواند همانند اهل تسنن دولتها را به سبب موجودیت یا تغلب آنها مشروع بداند. از سوی دیگر فقه امامی از عناصری برخوردار است که فعلیت یافتن آنها می‌تواند کاربرد زور را تعدیل کرده و انحصار دولت را به چالش بکشد. حق انحصاری مجتهدین برای قضاوت، اقامه حدود، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر از جمله این موارد هستند.

بنابراین برپایی دولت ولایی و تشکیل حکومت بر پایه نظریه ولایت فقیه را می‌توان یک گام مهم در روند دولت‌سازی در جوامع شیعی دانست.

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

الف. دولت مدرن، دولت وحدت‌گرا

دولت یک کل انتزاعی است که با در کنار هم قرارگیری و همنشینی مفاهیم عینی‌تر دیگری همچون قدرت (منبع مورد استفاده دولت)، سیاست (مجموعه اعمال دولت)، حاکمیت (عالی‌ترین اقتدار در دولت) و حکومت (کارگزار دولت)، فهم‌پذیر می‌شود. (۴) بنابراین می‌توان ژان‌بدن، توماس هابز و ماکس وبر را از مهمترین نظریه‌پردازان دولت مدرن دانست. متداول‌ترین تعریف از دولت مدرن، متعلق به وبر است که بر سه جنبه قلمرو اختصاصی، انحصار کاربرد خشونت فیزیکی و مشروعیت آن تأکید دارد.

بر این اساس، اجبار، ابتدایی‌ترین وجه و کارکرد دولت است که اعمال آن در انحصار کسانی است که مقامات و مناصب ذی‌ربط را در اختیار دارند و یا بنابر مراتب قانونی مختلفی که آن نظم قانونی تعبیه کرده، صلاحیت این کار را یافته‌اند. قوه جبری دولت مدرن نیز در جهت برقراری نظم و امنیت، حل و فصل خصومتها، بازتوزیع ارزشها و ایستادگی در برابر تهاجم خارجی بکار گرفته می‌شود و نیروهای نظامی - انتظامی، زندانها و دادگاهها مظاهر ایزاری آن هستند.

قدرت مذکور به بیان ژان بدن تقسیم‌ناپذیر است و دولتی که دربردارنده مفهوم ذاتاً تعارض‌آمیز حاکمیت مرکب یا مشترک باشد، ناقص بوده (۵) و از عارضه‌ای به نام «بحران سلطه سیاسی» رنج می‌برد. توماس هابز نیز فقدان قدرت مطلق را از عوامل و اسباب تضعیف و انحلال دولت می‌داند. به گفته وی از جمله ضعفها این است که کسی برای تصرف مملکتی گاه به قدرتی کمتر از آن خرسند باشد که لازمه حفظ صلح و دفاع از دولت است. پس، این عقیده که می‌توان قدرت حاکمه را تجزیه و تقسیم کرد، آشکارا مغایر با جوهر دولت است. (۶) زیرا تجزیه و تقسیم قدرت حاکمه جز انحلال آن نیست، در نتیجه خواست دولت مدرن برای وحدت‌گرایی و تمرکز، نیازی طبیعی است و در چارچوب دولت ملی، «دولت ناتمام» مترادف با «دولت ناامن» است.

ب. آیین امامی و چالش با دولت جائر

عدل از اصول مذهب شیعه و از نقاط افتراق آن با مذهب عامه به شمار می‌آید. در عین حال دوگانه عدل و جور، در ساختار اعتقادی شیعیان، همواره در همنشینی با مفهوم «غصب» معنا شده و پیش از آنکه موضوع محور باشد، شخص محور است. در این معنی، عدل قرار گرفتن هر چیز و هر کس در جای خویش و جور خارج شدن وضع از موضعش است. در نتیجه شیعیان اثناعشری، غاصبین حق امامان معصوم (ع) و مجتهدین به عنوان نواب عام امام (ع) در عصر غیبت را با عنوان «سلاطین جائر» خطاب می‌کنند.

بر این اساس عدالت به مثابه یک موضوع (در اموری همچون قضاوت، اجرای حدود و...) نیز

معطوف به تحقق آن از سوی امام معصوم (ع) و نایب اوست و مقوله «عدل» از «امامت» تفکیک‌ناپذیر است. این قرائت از مفهوم عدل و اقتضائات آن به امامیان این قابلیت را می‌دهد تا بدون نیاز به پردازش ایده دولت امامی و یا اراده براندازی دولت اغتصابی، آن را به گونه‌ای طبیعی به چالش گرفته و ناامن سازند. قابلیت مذکور را می‌توان برآمده از مواردی چون مشروعیت‌زدایی، قضاوت، اجرای حدود و تعزیرات، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد دانست.

۱. مشروعیت‌زدایی

در بینش امامیه، حکومت مشروع یا واجب‌الاطاعة، حکومت کسانی است که حداقل از دو ویژگی «نص» و «نصب» برخوردار باشند. یعنی بر مبنای نص صریح آیات و روایات، از جانب خداوند، رسول اسلام (ص) و امامان معصوم (ع)، منصوب شده باشند. بنابراین حکومت نامنصوص و غیرمنصوب، نامشروع و بی‌اعتبار نیز هست و باید از اطاعت آن پرهیز کرد. اما این بدان معنی نیست که فقه امامیه هیچ ظرفیتی برای همکاری و برقراری روابط معقول با حکام جور در هنگام اضطرار یا مصلحت ندارد و در هر شرایطی موضع سلبی خود را حفظ می‌کند. این برداشت نادرست است و برخی شواهد تاریخی و منابع فقهی نشانگر آن است که فقهای امامیه به منظور حفظ مصالح جامعه شیعی و بقاء آن همکاری با خلفای جور را در برخی زمینه‌ها جایز و حتی واجب دانسته‌اند. سیدمرتضی (م ۴۳۶ هـ.ق) در رساله‌ای با عنوان «مسئله فی‌العمل مع السلطان»، (۷) قبول ولایت از طرف سلطان غاصب را برای فقیه به پنج‌گونه واجب، مضطر، مباح، قبیح و ممنوع تقسیم کرده است. واجب آن است که قبول ولایت با انگیزه اعاده حق و دفع باطل و انجام امر به معروف و نهی از منکر صورت گیرد. مضطر نیز در شرایط تقیه است که فقیه در صورت قبول نکردن ولایت به قتل تهدید شود. همکاری مباح نیز، قبول ولایت از ترس اتلاف مال و بروز گرفتاری است.

به نظر سیدمرتضی، قبیح پذیرش ولایت از طرف حاکم جائر مانند قبیح دروغ، عقلی نیست و چنانچه شارع، حکم بر جواز آن داده باشد، قبیح نخواهد داشت. نمونه آن نیز شرکت امیرالمؤمنین علی (ع) در شورای منصوب عمر و اجرای حدّ شرب خمر بر ولیدبن عقبه فرماندار عثمان در کوفه است. (۸)

در عین حال به لحاظ تاریخی، این همواره سلاطین جائر بوده‌اند که با هدف تخفیف بحران مشروعیت خویش از فقهای امامی تقاضای همکاری کرده‌اند.

سابقه این امر در ایران به تأسیس دولت صفوی بازمی‌گردد. صفویان در واقع نهمصد سال پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان توانستند بار دیگر در بخش گسترده‌ای از سرزمین ایران حکومتی

واحد، متمرکز و توانمند ایجاد کنند. سلسله صفوی پس از سالها هرج و مرج، خونریزی و آشفتگی ناشی از حمله مغولها و تیموریان در ایران به قدرت رسید و با پدیدار شدن آن رسم ملوک الطوائفی به فراموشی سپرده شد و ایران مدتهای متمادی یعنی بیش از دو قرن تحت سلطنت واحد و با یک پایتخت اداره شد. (۹)

از این نظر می‌توان دولت صفوی را اولین لحظه تأثیرگذار در گذار به دولت مدرن در ایران دانست. اما استقرار دولت صفوی در میانه دو دولت توسعه طلب و سنی مذهب یعنی ازبکها و عثمانیها، آنان را نیازمند نوعی مشروعیت مذهبی ساخت. در نتیجه از آنجا که صفویان به لحاظ باطنی‌گری و نخبه‌گرایی قرابت بیشتری با آئین تشیع داشتند، شیعه اثناعشری به عنوان مذهب رسمی ایران اعلام شد و مناصب شرعی مانند صدر، نایب، ملاباشی، شیخ‌الاسلام، قاضی، قاضی عسگر و... به مجتهدین تفویض گشت. (۱۰) محقق کرکی و علامه محمدباقر مجلسی از جمله با نفوذترین فقهای بودند که مشارکت در حکومت صفویان را بر مبنای ولایت شرعی پذیرفته و از این طریق به گسترش و تعمیق جایگاه اجتماعی شیعه در ایران اهتمام ورزیدند. (۱۱) اما این مشارکت همواره شاهان صفوی را در محدوده قدرت خود با پارادوکسی به نام «دولت ناتمام» مواجه می‌ساخت. یعنی آنان از یکسو به در اختیار داشتن تمامی قدرت قانونگذاری و اجرایی تمایل داشتند و از سوی دیگر نمی‌توانستند احکام شرعی را در حوزه قانونگذاری و اختیارات فقها را در حوزه اجرایی نادیده بگیرند. (۱۲) این تناقضی بود که سالها بعد گریبانگیر شاهان قاجار نیز شد. قاجاریه که با سلطنت خود به دوره طولانی هرج و مرج سیاسی ناشی از هجوم افغانه پایان دادند، سعی کردند تا با ایجاد بوروکراسی گسترده، تشکیل ارتشی کارآمد و احیای مقبولیت شاهان صفوی، دولتی فراگیر را پایه‌ریزی کنند. اما به دلیل ضعف منابع مالی در ایجاد یک نظام اداری مؤثر و ارتشی منظم ناکام ماندند و در عین حال نتوانستند اعتبار سلاطین صفوی را نیز احیاء کنند. (۱۳) در حقیقت، حکام صفوی موقعیت خود را مدیون ترکیب سه نقش مهم بودند:

اول آنکه آنها قطب جماعت صوفی به شمار می‌رفتند که سلسله حکومت متعلق به آنان بود. در ثانی آنان مدعی بودند که از تبار امام هفتم شیعیانند و در نهایت می‌توانستند سلطنت خود را بر مبنای سنت ایرانی شاهنشاهی توجیه کنند. (۱۴) اما پادشاهان قاجار تنها موقعیت سوم را آن هم به گونه‌ای متزلزل در اختیار داشتند و از این رو بیش از صفویان محتاج مشارکت فقهای امامی در حکومت خویش بودند. اما این نیاز سبب آن نبود تا ناخرسندی خود را از تقسیم قدرت با مجتهدین، پنهان نمایند. برای مثال فتحعلی شاه قاجار در نامه‌ای خطاب به میرزا عبدالقاسم قمی از وی خواست تا اجازه داشته باشد از عنوان «اولی الامر» که نوعی نصب از جانب جانشینان پیامبر (ص) را تداعی می‌کرد استفاده کند. این امر در صورت تحقق می‌توانست به میزان قابل

ملاحظه‌ای وی را از حمایت علما بی‌نیاز سازد. اما میرزای قمی در پاسخ، این ایده را تقبیح و استدلال کرد که این عنوانی است که سنیان برای نامیدن غاصبان حق معصوم (ع) بکار می‌برند. (۱۵) بنابراین قابلیت مشارکتی فقه امامی نیز نتیجه‌ای جز حاکمیت دوگانه و نامنی دولت اغتصابی نداشت.

۲. قضاوت

بر اساس روایات مورد استناد فقهای امامیه، حق قضاوت به هنگام غیبت کبری منحصر به مجتهدین واجد شرایط است و اختیار صدور حکم به مثابه ابزاری در جهت رفع منازعات و خصومتها در میان مردم و داوری مابین آنان به فقیه داده شده است. از جمله روایات مذکور می‌توان به مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه اشاره نمود.

عمر بن حنظله در مقبوله خود روایت کرده است که:

«از امام صادق (ع) در ارتباط با دو نفر از اصحابمان که بین آنان در مورد دین یا میراث نزاعی درگرفته بود و مرافعه خود را به نزد سلطان یا قضات او برده بودند پرسش کردم که آیا چنین عملی حلال و رواست؟ حضرت فرمود کسی که در مورد حق یا باطل مرافعات خود را به نزد آنان ببرد، محاکمه به طاغوت برده است و اگر به نفع وی حکم کند، آنچه را بدست می‌آورد حرام است، اگرچه حق هم با وی باشد زیرا آنچه را بدست آورده به حکم طاغوت بدست آورده و خداوند فرمان داده که به طاغوت کفر بورزند. گفتم پس چه باید بکنند؟ حضرت فرمود: بنگرند در میان خویش آنکس که حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما نظر می‌افکند و احکام ما را می‌شناسد، وی را به داوری برگزینند که من او را حاکم بر شما قرار دادم. پس اگر وی طبق نظر ما قضاوت کرد ولی از وی پذیرفته نشد بی‌تردید حکم خدا سبک شمرده شده و به ما پشت شده است و کسی که به ما پشت کند به خدا پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.» (۱۶)

ابی خدیجه نیز از امام صادق (ع) روایت نموده است که:

«امام صادق (ع) مرا به نزد اصحابمان فرستاد و فرمود به آنان بگو اگر بین شما نزاعی به وقوع پیوست بپرهیزید از اینکه مرافعه خود را به نزد این فاسقها ببرید. در بین خود یک نفر که حلال و حرام ما را می‌داند بعنوان حکم قرار دهید که من او را قاضی شما قرار دادم و بپرهیزید از اینکه داوری از یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید.» (۱۷)

روایاتی از این دست موجب شده تا تمامی فقهای امامیه حتی مجتهدینی نظیر مرحوم آیت‌الله خوئی که ولایت فقها را تنها در محدوده امور حسبیه جایز می‌دانند رأی به حرمت قضاوت غیرفقها در عصر غیبت بدهند (۱۸) و فقیهی مانند شهید سیدمحمدباقر صدر که در نظریه دولت خود، اصالت

را به خلافت مردم می‌داد، مجبور باشد تا قوه قضائیه را به عنوان تنها نهادی که خارج از محدوده خلافت مردم است، در ذیل نهاد مرجعیت قرار دهد. (۱۹) در این خصوص فقهای امامیه حتی در شرایط پذیرش تقیه و تحت خلافت جور نیز به تحریم قضاوت غیر فقیه جامع‌الشرایط فتوا داده‌اند. مثال بارز آن نیز فتوای شیخ صدوق در تحریم دستگاه قضایی بنی‌عباس و لزوم مراجعه به فقهای شیعه برای حل و فصل اختلافات است. (۲۰)

بنابراین، امر قضاوت، مهمترین قابلیت فقه امامی در جهت مخدوش کردن انحصار کاربرد مشروع زور و پلورالیزه کردن وجه اجبار آمیز دولتهای جائر است. در حقیقت قضاوت مهمترین شأن حکومت و غیر قابل تفکیک از دیگر شئون آن است. یعنی نمی‌توان مدعی قضاوت بود ولی از اقامه حکومت تبری جست. به بیان توماس هاین:

«کسانی که امر قضا به ایشان واگذار شده، کارگزاران عمومی هستند. زیرا ایشان در کرسی قضاوت نماینده شخص حاکم‌اند و حکم ایشان حکم حاکم است زیرا کل امر قضاء ذاتاً متعلق به حاکمیت است.» (۲۱)

قابلیت مذکور به ویژه هنگام حاکمیت دوپاره مجتهدین و سلاطین بروز یافت. دوگانگی دستگاه قضایی از دوره صفویه در ایران بنا گذاشته شد و تا پایان دوره قاجار نیز ادامه داشت. بر این اساس قضاوت به دو سیستم شرعی و عرفی تفکیک می‌شد، فقها سرپرستی محاکم شرعی را بر عهده داشته و اغلب با مشاجرات و مدافعاتی که جنبه شخصی یا بازرگانی داشت سر و کار داشتند و محاکم عرف نیز به جرایم علیه امنیت عمومی یا دولت مانند شورش، اختلاس، راهزنی و... رسیدگی می‌کردند. (۲۲)

اما این تفکیک مشکلاتی نیز به همراه داشت. چراکه مجریان احکام شرعی عوامل دولت بودند و می‌توانستند از اجرای آن سرباز زنند و از سوی دیگر محاکم شرع نیز می‌توانستند مانند محکمه استیناف، رأی محاکم عرف را نقض کنند. به بیان حامد الگار:

«در سراسر قرن نوزدهم تأثیر متقابل این دو نوع محکمه بر هم با نامعلومی حدود قضاوت‌های آنها دست به دست هم داد و منشاء اصلی کشمکش میان دولت و علما را پدید آورد. کوشش‌های دولت در راه استقرار قدرت قضایی خود به معنای کاستن از امتیازهای ویژه علما بود. علما نیز به نوبه خود نمی‌توانستند اعتبار قضاوت محاکم عرف را بپذیرند.» (۲۳)

به همین سبب بود که پس از انقراض قاجار، پهلوی اول برای پی‌ریزی یک دولت تمام و مدرن به انحلال محاکم شرعی غیردولتی همت گماشت. به واقع دولت رضاخانی را می‌توان دومین دقیقه مهم در فرآیند دولت‌سازی در ایران جدید دانست.

رضاشاه برای نیل به این مقصود، بیش از هر چیز سعی کرد تا به تضعیف موقعیت و جایگاه

علما پردازد. اقداماتی از قبیل اعزام روحانیون به خدمت نظام وظیفه، محدود و دولتی کردن محاکم شرع، محروم کردن علما از احراز مقام قضا در سال ۱۳۱۵، برگزاری امتحان از سوی دولت برای صدور جواز مدارس مذهبی و پوشیدن لباس روحانیت را می‌توان در همین راستا ارزیابی نمود. (۲۴) در این خصوص اظهارات علی‌اکبر داور، وزیر عدلیه رضاشاهی در تبیین نظام قضایی جدید و یکپارچه قابل توجه است:

«... اصل دیگری که عدلیه فعلی تعقیب می‌کند به وسیله اجرای قانون مدنی، انحصار قوه قضاوت و حکومت به دست دولت و تمرکز آن در تشکیلات قضایی مملکت است، تا تأمین حقوق مختلفه عمومی بلامانع امکان‌پذیر شود. برای اجرای این منظور حق حکومت از محاضر شرع خارج از عدلیه سلب می‌شود...» (۲۵)

در عین حال مهمترین ضعف تجربه پهلوی‌ها در برپایی «دولت تمام»، برونزایی آن به‌دکه به سبب نیرومندی پایگاه اجتماعی علما و اعتبار مدنی عناصر گفتمانی شیعه ناگزیر می‌نمود. به بیان یرواند آبراهامیان:

«دولت پهلوی از لحاظ داشتن وسایل اجبار و زورگویی قدرتمند بود ولی از این لحاظ که نتوانست وسایل و نهادهای اجبار را بر ساختار طبقاتی و پایگاه اجتماعی مبتنی کند ضعیف بود.» (۲۶)

این نکته‌ای بود که از نگاه تیزبین علمای شیعه نیز پنهان نماند. امام خمینی (ره) در سلسلهٔ درس‌های ولایت فقیه خود در ضمن ارائه راهکارهایی برای برانداختن حکومت‌های جائر، «ایجاد مؤسسات قضایی جدید» را نیز از جملهٔ این راهکارها برشمرد. (۲۷) این بدان معنا است که ظرفیتهای موجود در فقه امامی به هنگام برآمدن دولت اغتصابی تمام خواه، می‌توانند تعویض قابلیت کرده و صبغه‌ای مقاومتی به خود گیرند.

۳. اجرای حدود و تعزیرات

حدود جمع حدّ و در لغت به معنای منع است. حدّ در اصطلاح فقهی به مجازات مخصوصی گفته می‌شود که شارع اندازه‌اش را مشخص کرده و به بدن مکلف به دلیل جرمی که مرتکب شده وارد می‌شود. (۲۸) تعزیر نیز از جنس حدّ است و به مجازاتی شرعی اطلاق می‌شود که میزان آن از سوی شارع مقدس مشخص نشده است. بر این اساس تعزیر کیفری متغیر است که با عنایت به شرایط خاص جرم، از سوی حاکم اسلامی مشخص می‌شود و میزان و نیز اجرای آن به نظر حاکم واگذار شده است (مانند ارتداد). (۲۹)

اجرای حدود و تعزیرات نیز به موجب فقه امامیه در عصر غیبت بر عهده فقیه جامع‌الشرایط و یا کسی که او تعیین می‌کند نهاده شده است. در روایت حفص بن غیاث آمده است که:

«از امام صادق (ع) پرسیدم که چه کسی حدود را اقامه کند؟ سلطان یا قاضی؟ حضرت فرمود: اقامه حدود با کسی است که حکم از آن اوست.» (۳۰)

در حقیقت این یک اصل بدیهی و عقلی است که حکم و اجرای حکم از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر و هر کدام نیازمند دیگری هستند و در نتیجه می‌بایست منشاء واحد داشته باشند. به گفته شیخ طوسی:

«... و اما اقامه حدود، بر هیچ کس مجاز نیست اقامه آن مگر بر سلطان وقت که از قبل خدای تعالی منصوب شده یا آن کس که امام برای اقامه حدود نصب کرده باشد. و در زمانی که دست ائمه حق کوتاه و ظالمان را تغلب بود اگر ضرر از جانب ظالمان نرسد... اجازه داده که اقامه حد کنند.» (۳۱)

در خصوص اقامه حدود و تعزیرات در ذیل دولتهای غاصب، آنچه بیش از همه اقتدار قضایی دولتها را به چالش می‌گیرد، مواردی از قبیل ارتداد و سب‌النبی است که با قتل نفس همراه است. نمونه بارز و تاریخی آن نیز اقدامات جمعیت فداییان اسلام در دوره پهلوی دوم است که از جمله آن می‌توان به قتل کسروی به خاطر تألیف کتاب شیعیگری و حمله به معتقدات دینی شیعیان اشاره کرد. ظاهراً مرحوم نواب صفوی حکم قتل کسروی را از جانب بسیاری از علمای وقت همچون علامه امینی، آیت الله سید محمد بهبهانی، آقا شیخ محمد تهرانی و آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی در اختیار داشته است. در عمل نیز علما تلاش بسیاری برای تبرئه مرحوم سیدحسین امامی ضارب کسروی کردند و در نهایت به سبب همین تلاشها وی پس از دو سال دستگیری، در دادگاه تجدیدنظر تبرئه شد. (۳۲) تبرئه وی در واقع به معنای مشروعیت به کارگیری زور در جایی خارج از حیطه عمل دولت رسمی بود. در حقیقت با توجه به چارچوب نظری دولت مدرن، کسی می‌تواند مرتکب قتل نفس شده و در پی آن عقاب‌ی نبیند که عملش با پشتوانه مشروعیت دولتی همراه باشد. بنابراین تبرئه مرحوم امامی بیش از هرچیز نمایانگر قابلیت نهفته در فقه امامی برای به چالش کشیدن مشروعیت انحصار کاربرد زور از سوی دولتهای جائر است.

۴. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر که هفتمین و هشتمین فرع از فروع مذهب در آیین امامیه به شمار می‌آیند، دو فریضه از فرایض اسلام بوده و بر همه افراد، واجب عینی است که به انجام آنها همت

گمارند. در عین حال از دید علمای شیعه برای این دو فریضه مراتبی نیز وجود دارد و جایز نیست با احتمال حاصل شدن مقصود از مرتبه پایین به مراتب دیگر عمل شود. مرتبه اول اعراض از گناهکار و ترک مراده با اوست و بیشتر جنبه سلبی دارد. در عین حال جنبه ایجابی این دو فریضه مخصوص مراتب دوم و سوم است که به ترتیب عبارتند از امر و نهی زبانی و امر و نهی یدی. بنابراین مرتبه سوم توسل به زور و جبر است و اگر مکلف بداند یا اطمینان داشته باشد که معصیت کار ترک منکر نمی‌کند یا واجب را به جا نمی‌آورد مگر با اعمال زور و جبر، اعمال خشونت در این مرتبه بر او واجب می‌شود. در خصوص مرتبه سوم، بیشتر فقها معتقدند که اگر امر به معروف و نهی از منکر مستلزم ضرب و جرح، قتل، بازداشت و برخوردهایی از این قبیل باشد، جز با اجازه امام معصوم یا کسی که از جانب امام، مأذون باشد، جایز نیست. اما معدودی از فقها نیز مانند مرحوم سید مرتضی و محقق حلی قائل به واجب بودن آن بدون قید اجازه هستند. (۳۳)

البته در هر دو صورت خللی در استدلال این مقاله ایجاد نمی‌شود. امر به معروف و نهی از منکر در مرتبه سوم قابلیت آن را دارد تا به محملی برای به چالش درآوردن انحصار وجه اجبارآمیز دولتهای مسلط تبدیل شود.

۵. جهاد

جهاد در اصطلاح فقهی به معنای جنگ با دشمنان دین است و از واجبات اسلامی و فروع مذهب امامیه به شمار می‌رود. وجود آیات متعدد در قرآن کریم مبنی بر وجوب جهاد، هرگونه تردیدی را در این خصوص بی‌اعتبار می‌کند. (۳۴)

در عین حال از سده‌های میانه اسلامی موضوع جهاد، عمدتاً مقوله‌ای فقهی و علمی بوده است که فقها در کتب فقهی از آن بحث کرده‌اند. بر این اساس از نظر فقهی، جهاد بر دو گونه دفاعی و ابتدایی تقسیم می‌شود و اکثریت قریب به اتفاق فقهای امامیه معتقدند که جهاد ابتدایی مختص زمان حضور معصوم است و بدون اذن امام معصوم (ع) اقامه آن جایز نیست. در عین حال معدودی از فقها نیز مانند صاحب «دراسات» بر این نظرند که صدور فتوای جهاد ابتدایی اختصاص به معصوم ندارد و در هیچ‌یک از اخبار و کلمات فقهای شیعه برای این منظور از لفظ «امام معصوم» استفاده نشده است. بلکه آنچه آمده امام عادل است که در مقابل امام جائز است و به هر پیشوایی که مورد پیروی قرارگیرد و از اهل جور نباشد اطلاق می‌شود. در عین حال که عصمت نیز شرط عدالت نیست. (۳۵)

در عمل نیز بسیاری از علما و فقهای امامیه، بارها فتوای جهاد صادر کرده و حتی گاه خود نیز در میدان پیکار نظامی شرکت کرده‌اند. نمونه بارز آن نیز فتوای جهاد شماری از فقهای نامدار عراق و ایران در جنگهای ایران و روس در عهد فتحعلی شاه قاجار است. مجتهدانی چون شیخ

جعفر کاشف‌الغطاء و سیدمحمد طباطبایی معروف به مجاهد که خود به ایران آمد و در یکی از پیکارها شرکت کرد و به همین دلیل به مجاهد مشهور شد. (۳۶) در حقیقت شاه قاجار برای دفع تهاجم روسها محتاج فتوای علما بود و این فتواها موجب شد تا اقتدار و اعتبار سیاسی فقها در جامعه بیش از پیش افزایش یافته و وزن سیاسی آنها حتی از دربار افزونتر شود. به همین دلیل شاه و ولیعهد مجبور شدند تا در صحنه نبرد از آهنگ پیشروی خود بکاهند تا مبادا این تصور به وجود آید که موفقیت‌های سپاهیان نشأت گرفته از پیشگامی علماست. (۳۷) به واقع بسیج مجاهدین بدون فتوای جهاد مجتهدین و حضور آنان میسر نبود و این نشانگر آن بود که مشروعیت کاربرد قوه جبریه در جایی خارج از دربار قاجار تعیین می‌شود.

ج. دولت فقیه؛ برون رفت از بحران سلطه سیاسی

با عنایت به قابلیت‌های پیش گفته فقه امامی، اکنون می‌توان به این استنتاج مهم دست یافت که برپایی دولت ولایی و بر آمدن فقها در قامت یک دولت، یک گام سرنوشت ساز در روند دولت سازی در جوامع شیعی است. به بیان دیگر فقهایی که به سبب ظرفیت‌های نهفته در کوشش‌های اجتهادی‌شان و به پشتوانه اعتقاد عمیق مقلدین خود، قابلیت آنرا دارند که با مشارکت و یا مقاومت خود دولت غاصب را به دولتی ناتمام و گرفتار بحران دائمی سلطه سیاسی مبدل ساخته و از این رهگذر وقفه‌ای در پروژه دولت‌سازی ایجاد نمایند؛ اگر خود در مقام اعمال حاکمیت قرار گیرند، با موانع کمتری برای تأسیس یک دولت تمام مواجه می‌شوند و این گامی به جلو در روند تکوین دولت مدرن است.

بر این اساس نوسازی سیاسی در جوامع شیعی، زمینه ساز یک بستر مناسب تاریخی برای فقهای امامی است تا در عالی‌ترین مراتب اقتدار در دولت قرار گیرند. این فرضیه هم چنین می‌تواند پاسخی برای برخی متفکرین علم سیاست همانند مرحوم عنایت باشد که نمی‌توانند شگفتی خود را از تحقق نظریه ولایت فقیه در ایران تجدد زده قرن بیستمی پنهان کنند:

«... شگفت آنکه... روند نوسازی یا غربگرایی در ایران با همه خبطها و افولها و عدم توازن‌هایش چنان جلو رفته بود که بازگشت به آنچه به گمان عده‌ای یک خبط تاریخی به

شمار می‌رود، یعنی پیروی سیاست از دین بعید می‌نمود...» (۳۸)

در عین حال دولت فقیه گر چه یکی از شروط لازم برای تکمیل پروژه مذکور در جوامع شیعی است ولی شرط کافی آن نیست. چرا که تقاضای فقهای متعدد برای دخالت در شئون دولت و انجام امر ولایت یا آنچه فقها از آن به عنوان «مزاحمة فقیه لفقیه‌الآخر» یاد می‌کنند، باز هم می‌تواند به بحران سلطه سیاسی یا پارادوکس حاکمیت چندگانه دامن بزند. اشکال مزاحمت مذکور را

می‌توان در مواردی چون اصل تشکیل حکومت، تصدی برخی شئون حکومت مانند قضاوت، تعیین افرادی خاص برای انجام وظایف مربوط به ولایت فقیه و در تجزیه سرزمین اسلامی، خلاصه نمود. (۳۹) این امر ناشی از عدم تعیین ولایت در فقهی خاص در عصر غیبت کبری یا آن چیزی است که بعنوان «نصب عام فقها» مشهور است. در مرحله نصب عام به بیان امام خمینی (ره): «... فقها ولی مطلق به این معنی نیستند که بر همه قه‌های زمان خود ولایت داشته باشند و

بتوانند فقیه دیگری را عزل یا نصب نمایند. در این معنی مراتب و درجات نیست که یکی در

مرتب بالاتر و دیگری در مرتبه پایین‌تر باشد. یکی ولی و دیگری ولی‌تر باشد.» (۴۰)

این بدان معنی است که در مرحله نیابت عام فقها بیشتر، قابلیت‌های مشارکتی و مقاومتی فقه امامی مجال بروز می‌یابند. بر این اساس می‌توان نظریه پیشنهادی امام خمینی یعنی «ولایت مطلقه فقیه» را به مثابه راه‌حلی برای تخفیف بحران مذکور ارزیابی نمود عناصر و دقایق ویژه این نظریه عبارتند از: تفوق و اطلاق حکم حکومتی (با محور تشخیص مصلحت) بر اجتهاد مصطلح حوزه‌های علمیه در قلمرو شئون دولتی، عدم این همانی نهاد مرجعیت و نهاد ولایت و به حاشیه راندن قاعده تسلط.

در خصوص ویژگی اول، بنیانگذار جمهوری اسلامی معتقد بود که حکم حکومتی به‌خاطر حفظ وحدت مسلمین و نظم عمومی جامعه، از سوی همه حتی فقهی که مخالف آن باشد لازم الاجرا است. ایشان برای مثال به حکم مرحوم میرزای شیرازی اشاره کرده و آنرا از نوع حکم حکومتی می‌دانند:

«حکم مرحوم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو، چون حکم حکومتی بود برای فقیه دیگر

هم واجب‌الاتباع بود و همه علمای بزرگ ایران - جز چند نفر - از این حکم متابعت کردند...

روی مصالح مسلمین و به عنوان ثانوی این حکم حکومتی را صادر فرمودند و تا عنوان

وجود داشت این حکم نیز بود و با رفتن، حکم هم برداشته شد.» (۴۱)

این دستاورد مهم نظری، امام را ناگزیر به پذیرش اصل دیگری سوق داد که همانا حذف

مرجعیت از شروط احراز ولایت بود:

«یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را

تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت

تصمیم‌گیری باشد این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام

جامعه را بدست گیرد.» (۴۲)

بر این اساس مراجع تنها در حوزه خصوصی فتوا می‌دهند و در امور عمومی مقلدین خود را

تابع احکام حکومتی می‌دانند و اگر رأی و فتوایی در حوزه امور اجتماعی و سیاسی دارند تنها

بعنوان یک نظر بدیل در سطح نخبگان و جامعه مطرح می‌کنند تا بتواند از مجاری قانونی تبدیل به

ضابطه عمل شود. (۴۳)

در نهایت ضلع سوم این نظریه یعنی نفی قاعده تسلیط نیز نتیجه الزامی پذیرش دو ضلع دیگر است. قاعده فقهی سلطنت یا تسلیط که قائلین بسیاری در مذهب امامیه دارد، به این معنی است که مردم بر جان و مال خویش مسلط هستند و جز در معصیت خداوند، هرگونه که بخواهند می‌توانند در اموال خویش تصرف کنند و تصرف در اموال دیگران بدون اذن و اجازه آنان جایز نیست. به نظر امام (ره) با پذیرش این اصل، عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه موقوفه به نبی اکرم (ص) یک پدیده بی معنی و محتوا می‌شود و پیامدهایی دارد که هیچ کس نمی‌تواند به آنها ملتزم باشد. مثلاً خیابان‌کشی که مستلزم تصرف در منزلی یا حریم آن است، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها، جلوگیری از ورود و خروج ارز یا هر نوع کالا، منع احتکار در غیر دو سه مورد، گمرکات، مالیات، جلوگیری از گران فروشی و پخش مواد مخدر، منع اعتیاد غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه و صدها امثال آن همگی از اختیارات دولت اسلامی خارج شده (۴۴) و در نتیجه صدور حکم حکومتی ناممکن می‌شود. بنابراین به نظر ایشان:

«مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود.» (۴۵)

این بدان معنی است که اختیارات دولت فقیه فراتر از چارچوب احکام فرعی الهیه است و ولایت مطلقه فقیه اساساً دولتی فراقه‌ای است زیرا قادر است تا بواسطه احکام سیاسی و حکومتی احکام شرعی را وتو کند.

توماس هابز نیز در تبیین عوامل و اسباب تضعیف و انحلال دولت، به تصور مالکیت مطلق برای اتباع اشاره می‌کند و آن را موجب انحلال دولت می‌داند:

«عقیده پنجمی که به انحلال دولت می‌انجامد این است که هر فرد خصوصی نسبت به اموال خود مالکیت مطلق دارد به نحوی که حقی برای حاکم باقی نمی‌گذارد. هر کس در حقیقت دارای حق مالکیتی است که موضوع حقوق اتباع دیگر نیست؛ و وی تنها به برکت قدرت حاکم چنین حقی دارد.»

... اما اگر حق حاکم نیز نسبت به اموال افراد نفی شود، در آن صورت حاکم نمی‌تواند وظایفی را که افراد به وی سپرده‌اند ایفا کند؛ و وظایف حاکم دفاع از افراد در مقابل دشمنان خارجی و حراست ایشان از آسیب یکدیگر است و در آن صورت دیگر دولتی در کار نخواهد بود.» (۴۶)

بنابراین در نظریه امام خمینی (ره)، ملاک تصمیم‌گیری حکومتی نه احکام فرعی و رساله‌های عملیه شایع در حوزه‌های علمیه، بلکه منافع عمومی جامعه و مصلحت نظام است. بدین ترتیب عنوان «مصلحت نظام» در معنایی که امام از آن مراد می‌کند پیش از هر چیز به انگیزه‌گریزی

صیانت از نفس یا حفظ بقاء و امنیت دولت و نظام نزدیک می‌شود. از این جهت می‌توان نظریه ولایت مطلقه فقیه را سومین دقیقه موثر در پروژه دولت‌سازی در ایران جدید دانست. نظریه‌ای که گذار فقه امامی را از رویکرد اپوزیسیونی به رویکرد پوزیسیونی تسهیل و آنرا از فقه مقاومت به فقه اقتدار تبدیل کرده است. این تئوری در مقام تحقق نیز در مقاطع بسیاری موجبات حفظ نظام جمهوری اسلامی و بازتولید آن را فراهم و از بروز حاکمیت چندگانه جلوگیری کرده است. برای مثال می‌توان به غائله نشریه دانشجویی «موج» و مسائل متعاقب آن در واپسین روزهای شهریور ماه ۱۳۷۸ اشاره کرد. در آن زمان پس از انتشار نمایشنامه‌ای در شماره پنجم نشریه موج ویژه نامه پنجمین اردوی سیاسی - فرهنگی انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی امیرکبیر، آیت الله حسین مظاهری از مجتهدین با نفوذ و رئیس حوزه علمیه اصفهان، با صدور اعلامیه‌ای به صراحت اعلام کرد که:

«با کمال تأسف و تألم، مجله‌ای به عنوان موج به دست اینجانب رسیده است که حاوی متنی کثیف و جنایت‌آمیز مشتمل بر اهانت و جسارت آشکار به ساحت قدس محور عالم وجود و قطب دایره امکان حضرت بقیة الله الاعظم... است. نویسنده یا نویسندگان این متن و هم چنین ناشرین مطلع از محتوای کثیف آن مطابق مبانی شرع مقدس اسلام محکوم به اعدام بوده و در این مطلب هیچ تردیدی نیست.» (۴۷)

متعاقب صدور این اعلامیه برخی مقلدین ایشان و دیگر مؤمنین برای اجرای حکم خدا و مجازات اهانت کنندگان اعلام آمادگی کردند. در نتیجه آیت الله خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی در اولین فرصت و از تریبون نماز جمعه ضمن تأسف‌انگیز خواندن نشر مطالب مذکور، هرگونه اقدام خارج از مجاری رسمی و حکومتی را منع کردند:

«... شنیده شده در گوشه و کنار راجع به همین مطلبی که نوشته شده است بعضی‌ها گفته‌اند که ما اقدام می‌کنیم، ابداً، در نظام اسلامی این کار به مسئولان مربوط است. حالا یک وقت نظام طاغوتی و کفر است، در رأس کشور کسانی هستند که مثل دوران پهلوی، با دین مخالف هستند و از دین هم هیچ چیز نمی‌فهمند، آنجا یک وقت کسی احساس تکلیف بکند یک بحث دیگری است. در نظام اسلامی این کارها مربوط به حکومت است... علمای بزرگ و شخصیتها همه نشان دادند که یکپارچه در مقابل چنین چیزهای احساسات و عقل و ایمانشان به جوش می‌آید، این خوب است، اما این که حالا شخصی را که باید مجازات بشود، چه مجازاتی بکنند؟ چه طور مجازات بکنند؟ چه کسی مجازات بکند؟ اینها دیگر مربوط به آحاد مردم نیست. مربوط به مسئولان است... اگر کسی به فرض از لحاظ تقلید مقلد کسی هم هست بنده که نهی کردم برای او حرام خواهد شد.» (۴۸)

نتیجه گیری

بر اساس آنچه آمد فقه امامیه، اکنون یک ایدئولوژی تمام و فقهی برای تمام زمانها است. یعنی فقه مذکور، امروز توان آن را دارد که بر مبنای تجارب تاریخی و مواجهه با شرایط گوناگون سیاسی، بسته به موقعیت و وزن سیاسی حکام جور قابلیت مشارکتی، مقاومتی و دولتی خود را بروز دهد و با یک انعطاف پذیری مناسب از هر قابلیت به قابلیت دیگر سیر نماید. بنابراین دولت اغتصابی نیز در جامعه‌ای که اجتهاد و فقاہت امامی در آن پویا و سرزنده بوده و گفتار و نظام صدقی امامیه در میان مقلدین، از اعتبار کافی برخوردار باشد، همواره محکوم به زیست در بحران دائمی امنیت یا تحمل شرایط حاکمیت دوگانه است و حداکثر می‌تواند دولتی ناتمام باشد که برای تداوم بقای خود مجبور به نوعی ائتلاف با نخبگان امامی است. در عین حال فقه امامی نیز همه این قابلیت‌ها و توانمندی‌ها را مدیون یک نظم نخبه‌گرایانه و سلسله‌مراتبی است که محوریت آن را رابطه «مرجعیت - تقلید» یا «مرجع - مقلد» تشکیل می‌دهد و اگر این رابطه گسسته شود تمامی آن قابلیت‌ها نیز از میان می‌رود.

قطع رابطه مذکور نیز به دو صورت ممکن است: یکی بازگشت و تسلط شیوه اخباریگری در حوزه‌های علمیه و دیگری رویگردانی اکثریت غیرمتخصص (مقلدین) در فقه از مجتهدین و عمل تقلید. اخباریان از تقسیم مردم به دو دسته مجتهد و مقلد پرهیز می‌کردند و همه مردم را مقلد امام معصوم (ع) می‌دانستند. به نظر ایشان جایز نبود با وجود احادیث صحیح کسی به مجتهد رجوع کند. (۴۹)

البته بازگشت الگوی اخباریگری به حوزه‌های علمیه به سبب ویژگیهای ارتجاعی اش بعید به نظر می‌رسد. بنابراین حیاتی‌ترین فرصت دولتهای اغتصابی در جهت حل بحران امنیت در جوامع شیعی تحقق صورت دوم است.

یادداشتها

۱. وبر، ماکس، *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، احمد صدارتی، تهران، مرکز، چ سوم، ۱۳۷۱، ص ۱۴۱. البته ماکس وبر در تبیین دولت مدرن به شدت متأثر از آموزه‌های هگلی است به بیان هگل: «دولت نیازمند مرکز و کانونی عمومی، یعنی شه‌ریار و شئون اجتماعی است که در وجود آنها قدرتهای مختلف، امور خارجی، نیروهای مسلح و مالیهٔ مربوط بدان و غیره یک جا جمع شوند، مرکزی که نه تنها اداره‌کننده بلکه خود واجد قدرت لازم برای اجرای فرمانهای خود بوده به نحوی که بتواند اجزاء را به خود وابسته نگه دارد.» برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:
- وینسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، حسین بشیریه، تهران، نی، چ دوم، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶.
۲. واژگان «هستهٔ سخت» و «کمربند حفاظتی»، مختص نظریهٔ فیلسوف علم ایمره لاکاتوش با عنوان «روش‌شناسی برنامه‌های پژوهش علمی» است که به نظر می‌رسد در سایر زمینه‌ها از جمله دین‌پژوهی و امنیت‌پژوهی نیز قابل استفاده است. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: لازمی، جان، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، علی پایا، تهران، سمت، چ دوم، ۱۳۷۷، صص ۲۷۸ - ۲۷۲.
۳. برای آگاهی بیشتر در خصوص «بحران سلطهٔ سیاسی» نگاه کنید به: بشیریه، حسین، *آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاسی نظری)*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ص ۸۷.
۴. همان، صص ۲۴ و ۲۵.
۵. وینسنت، اندرو، پیشین، ص ۹۲.
۶. هابز، توماس، *لویاتان*، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰، صص ۲۹۲ و ۲۹۵.
۷. برای مطالعهٔ متن اصلی رسالهٔ مذکور و ترجمهٔ آن می‌توانید به منبع ذیل رجوع کنید: کریمی زنجانی اصل، محمد، *امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، تهران، نی، ۱۳۸۰، صص ۱۶۱ - ۱۴۵.
۸. همان، صص ۱۵۳ - ۱۵۵.
۹. صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران از آغاز تا پایان عهد صفوی*، تهران، فردوس، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰.
- ۱۰- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: آقاجری، هاشم، *کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران، باز، ۱۳۸۰، صص ۳۱ - ۱۴.
۱۱. برای مطالعهٔ متن فرامین و احکام دینی پادشاهان صفوی به مرحوم کرکی و علامه مجلسی نگاه کنید به: جعفریان، رسول، *دین و سیاست در دورهٔ صفوی*، قم، انصاریان، پاییز ۱۳۷۰، صص ۳۹۵-۴۵۲.

۱۲. همان، ص ۳۹.
۱۳. آبراهامیان، یرواند، *ایران بین دو انقلاب*، احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نی، ۱۳۷۷، صص ۴۷ - ۵۳.
14. Kazemi Moussavi, Ahmad, *Religious Authority in Shiite Islam, From The Office Of Mufti to the Institution Of Marja*, Kuala Lumpur: International Institute Of Islamic thought and Civilization, 1996, pp48, 49.
15. Ibid, p49.
۱۶. کدیور، محسن، *حکومت ولایتی*، تهران، نی، ۱۳۸۰، ج چهارم، ص ۲۹۳.
۱۷. همان، ص ۳۱۰.
۱۸. کدیور، محسن، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نی، ۱۳۷۶، ص ۳۶.
۱۹. همان، ص ۱۶۶.
۲۰. منتظری، حسینعلی، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، محمود صلواتی، ج ۱، تهران، کیهان، ۱۳۶۷، مقدمه مترجم، ص ۱۹.
۲۱. هابز، توماس، پیشین، ص ۲۳۹.
۲۲. الگار، حامد، *دین و دولت در ایران*، نقش علما در دوره قاجار، ابوالقاسم سری، تهران، توس، ج دوم، بهار ۱۳۶۹، ص ۳۶.
۲۳. همان، ص ۳۷.
24. Momen, Moojan, *An Introduction To Shi,i Islam, The History And Doctrines Of Twelvey Shism*, United States: Yale University Press, P250, 251.
۲۵. عاقلی، باقر، *داور و عدلیه*، تهران، علمی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۳.
۲۶. آبراهامیان، یرواند، پیشین، ص ۱۸۶.
۲۷. خمینی، روح‌الله، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۲۴۰.
۲۸. ولانی، عیسی، *ارتداد در اسلام*، تهران، نی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲.
۲۹. همان، صص ۱۳۷، ۱۳۹.
۳۰. منتظری، حسینعلی، پیشین، ص ۲۵۳.
۳۱. کدیور، جمیله، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۶۹.
۳۲. منظورالاجداد، سیدمحمد حسین، «فدائیان اسلام»، *گفتگو*، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۷۹، صص ۱۹۱ - ۱۹۴.
۳۳. نوری، حسین، *امر به معروف و نهی از منکر*، محمد مهدی اشتهااردی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، آذر ۱۳۶۷، ص ۲۹۸.
۳۴. مانند آیه ۲۱۶ سوره بقره، آیه ۶ سوره توبه، سوره نساء آیات ۷۳، ۷۶، ۹۵، ۹۷، سوره توبه آیات ۲۹، ۴۱، ۷۴، سوره محمد آیه ۴ و...

۳۵. منتظری، حسینعلی، پیشین، ص ۲۲۸.
۳۶. صدرحاج سیدجوادی، احمد، بهاء‌الدین خرمشاهی، کامران فانی و حسن یوسفی اشکوری، *دایرةالمعارف تشیع*، ج پنجم، تفصیل - جینی، تهران، سعید محبی، ۱۳۷۵، ص ۵۳۶.
۳۷. الگار، حامد، پیشین، ص ۱۵۴.
۳۸. عنایت، حمید، «مفهوم نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی» سعید محبی، کیان، شماره ۳۴، سال ششم، دی و بهمن ۷۵، ص ۲.
۳۹. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی اسلام*، ج دوم، نظام سیاسی و رهبری در اسلام، تهران، امیرکبیر، ج دوم، ۱۳۶۷، صص ۲۴۹ و ۲۵۰.
۴۰. خمینی(ره) روح‌الله، پیشین، ص ۶۶.
۴۱. همان، ص ۱۷۲.
۴۲. *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۳۹.
۴۳. سعید حجاریان، «رهبری و نظام مرجعیت»، در *جمهوریت؛ افسون زدایی از قدرت*، تهران، طرح نو، ج دوم، ۱۳۷۹، صص ۵۱۷ و ۵۱۸.
۴۴. همان، ج ۲۲، ص ۱۷۰.
۴۵. همان، ج ۲۲، ص ۱۳۸.
۴۶. هابز، توماس، همان، ص ۲۹۵.
۴۷. *روزنامه رسالت*، شنبه ۳ مهر ۱۳۷۸، شماره ۳۹۶۶، ص ۲.
۴۸. همان، شنبه ۱۰ مهر ۱۳۷۸، شماره ۳۹۷۲، ص ۱۳.

