

قدرت، امنیت و شریعت؛

درآمدی بر جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر قاجار

دکتر اصغر افتخاری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۲/۲۶

معاون پژوهشی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۳/۲

چکیده

از جمله موضوعات مهم در بررسی سیر تحول اندیشه و عمل سیاسی شیعه، نحوه مواجهه فقهای شیعی با حکومت‌های غاصبی است که از حیث نظری، همگی غیرمشروع تلقی می‌شوند. با اینحال در اندیشه و عمل بسیاری از فقهای شیعه می‌توان به مبانی و اصولی دست یافت که به خاطر مصالح عمومی جامعه، قابل به تخصیص این حکم کلی و یا ذکر استثناهایی برای آن شده‌اند. از جمله این عوامل می‌توان به مقوله «امنیت» اشاره کرد که نزد پاره‌ای از فقهاء، به واسطه جدی شدن تهدیدات بیرونی، اهمیت و ارزشی دوچندان یافته و ایشان را تا صدور حکم شرعی مبنی بر جواز - و ضرورت - حمایت و اطاعت از پادشاه، رهنمون کرده است.

نگارنده از این وضعیت به «ضرورت امنیت» یاد کرده است که به مهمترین وجهی در دوره قاجار و توسط فقهای نام‌آوری چون کاشف‌الغطاء و میرزای قمی عرضه شده است. برای تبیین این ایده و نتایج عملی آن، مؤلف نخست به تبیین چگونگی پیدایش گسست بین دو تصویر از حکومت در جامعه اسلامی پرداخته و بدین وسیله خاستگاه رویش موضوع بحث را مشخص ساخته و در ادامه اصل «ضرورت امنیت» را با دو رویکرد فعال و انفعالی مستند به عمل و نظر شیخ کاشف‌الغطاء و میرزای قمی، معرفی نموده است.

کلیدواژه‌ها: امنیت ملی، اضطراب، سلسله قاجار، فقه سیاسی، حکومت اغتصابی

مقدمه

«در گفتمان سیاسی اسلام نیز امنیت به مثابه عاملی مهم ارزیابی می‌شود که دولت از آن منظر موضوعیت می‌یابد... با این تفاوت که وضعیت امن داخلی و خارجی در ساحت فرهنگ اسلامی معنا شده و لذا در محتوا و روش تابع اصول اسلامی است.»^(۱)

چنان که «مصطفی محمود منجود» تصریح کرده است، نظریه دولت اسلامی همانند نظریه دولت نزد سایر مکاتب، ریشه در نیاز انسان به «تحصیل امنیت» دارد و از این حیث خواستگاه نظری واحدی برای شکل‌دهی به «دولت» مدنظر همگان می‌باشد. البته ابعاد، سطوح و روش‌های تأمین آن به اقتضای جهان‌بینی و فرهنگ اسلامی متفاوت خواهد بود.^(۲) به همین دلیل است که اندیشه گران مسلمان در مقام تجزیه و تحلیل تجربه «دولت اسلامی» از ابتدای تکوین آن در مدینه تا حال حاضر به نقش‌آفرینی مقوله امنیت به شکل ایجابی (یعنی تلاش برای ایجاد فضایی مبتنی بر رضایت‌مندی) و یا سلبی (یعنی کاربرد زور جهت استقرار و استمرار حاکمیت)^(۳)، تأکید داشته‌اند. برای مثال در دولت نبوی (ص)، امنیت در شکل ایجابی آن به عنوان رکنی حیاتی و در ذیل مفهوم محوری «سعادت‌مندی» معنا و حضور می‌یابد^(۴) پس از آن و در جریان اختلاف نخستین، «امنیت» به دلیلی مهم برای سکوت امام علی (ع) - در کنار سایر ادله شیعه - تبدیل می‌شود که نتیجه آن صیانت کیان مسلمین بود.^(۵) اما حساس‌ترین مقطع از این منظر مربوط به دوران پس از خلافت است که حکایت از «امنیتی شدن» گفتمان سیاسی اسلام به رهبری بنی‌امیه و بنی‌عباس دارد. در این دوران، شکل سلبی امنیت با عطف توجه به «حفظ قدرت» در دستور کار قرار گرفته و در نتیجه مشروعیت و رواج کاربرد ابزارهای سرکوب‌گرایانه جهت صیانت از حکومت عینیت می‌یابد.^(۶) به عبارت دیگر می‌توان ادعا کرد که حضور ضابطه‌مند امنیت در حکومت نبوی (ص) و دولت علوی (ع) - که پیوسته آن را در ذیل مفاهیم کلان‌تری چون: توحید، سعادت، عدالت و مانند آن می‌آورد - با گذار از این دوران روندی انحرافی را تجربه می‌نماید، تا آنجا که خود به عاملی مستقل و مسلط بر سایر مفاهیم تبدیل می‌شود.

نتیجه این تحول به تعبیر «نصر حامد ابوزید» بازتعریف اصول و مفاهیم دینی توسط حاکمان جدید به منظور انطباق آموزه‌های دینی با وضعیت نوین است.^(۷) چنین سیاستی به

«انحراف آموزه‌های دینی» و بروز بدعت در جامعه اسلامی منتهی شد و واکنش شدید نحله‌های اصول‌گرا و از آن جمله شیعه را به دنبال داشت. بررسی اجمالی تجربه حکومت‌هایی که در جوامع اسلامی از آن زمان تاکنون حاکمیت را در اختیار داشته‌اند، حکایت از آن دارد که نظام‌های سیاسی مذکور پیوسته با مشکل بنیادینی مواجه بوده‌اند که از آن در این نوشتار به «معمای قدرت - شریعت» یاد شده است.

شکل‌گیری سازمان رسمی قدرت به صورت مستقل از جامعه و سپس طرح دعاوی دین‌مدارانه برای کسب همراهی و اطاعت مردم، دلیل اصلی بروز این وضعیت معماگونه است که در ادوار مختلف از سوی اندیشه‌گران، فلاسفه و فقها مورد توجه قرار گرفته و سعی شده تا برای آن راه‌حلی ارایه شود. بر این اساس، ما با طیف متنوعی از نظریات و الگوهای عملی مواجه هستیم که بررسی تمامی آنها در نوشتار حاضر میسر نیست. به منظور تحدید موضوع، نگارنده در مقاله حاضر پس از تبیین ماهیت کلی معمای «قدرت - شریعت» به بررسی یکی از نظرات مهم و محوری در تاریخ تحول اندیشه سیاسی شیعه، یعنی نظریه «ضرورت امنیت» که توسط برخی از فقهای دوران قاجار، طرح و عرضه شده است، بسنده خواهد نمود. بدیهی است که به دلیل اهمیت این موضوع، لازم می‌آید تا سایر الگوها و نظریه‌های ارایه شده در مقالاتی دیگر به صورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد تا زمینه مناسب برای درک اهمیت و تازگی تجربه جمهوری اسلامی ایران حاصل آید.

الف. چارچوب تحلیلی؛ معمای قدرت و شریعت

به منظور درک هرچه بهتر مبادی و ارکان معمای «قدرت - شریعت» لازم است تا نخست وضعیت ویژه «دولت» در جامعه شیعی را با نگاه به پیشینه تاریخی آن مورد بررسی قرار دهیم. از این منظر، «حکومت» محصول دو فرآیند متفاوت است که در نهایت، انطباق مصداقی - در عرصه عملیاتی - نمی‌یابند و این امر به شکل‌گیری پرسش بنیادین حوزه گفتمان سیاسی شیعه - یعنی چگونگی تعامل دینداران با حکومت - منجر می‌شود.

۱. حکومت در ساحت عرفی؛ قدرت مستقل از جامعه

«بررسی تاریخی دلالت بر آن دارد که ارزش امنیت پیوسته در مقاطعی که جامعه دستخوش هرج و مرج و ناآرامی ... بوده، بیش از پیش آشکار شده و ... همین امر راه را برای ظهور حکومت‌های اقتدارگرا فراهم ساخته است.»^(۸)

ادعای «جیمز در درین»^۱ بنیاد الگوی موسوم به «هرج و مرج - اقتدارگرایی» را شکل می‌دهد که بر اساس آن، جوامع سیکل بسته زیر را در سطح نظام‌سازی سیاسی تجربه می‌نمایند:

گام اول. هرج و مرج گرایی

در این مرحله، جامعه به منظور رهایی از وضعیت بسته حاکم و تعدیل آن از طریق اصلاح قدرت سیاسی و تحدید آن، به اعتراض پرداخته و ارکان قدرت حاکمه را به چالش فرامی‌خواند. در نتیجه، الگوی سابق بدون وجود الگویی بدیل تضعیف شده و این امر به پیدایش یک فضای باز و بدون کنترل منتهی می‌شود که به تعبیر «سباستین فور»^۲ محصول «انکار اقتدار قدرت حاکمه» به شمار می‌آید.^(۹)

گام دوم. توسعه ناامنی

نقد اقتدار رسمی به تولید گونه‌ای جدید از «اقتدار» منجر می‌شود که «جاشیا وارن»^۳ از آن به «اقتدارهای فردی شده» یاد می‌کند؛

«جامعه باید چنان تغییر یابد که حاکمیت هر فرد مصون و نقض نشده حفظ شود.»^(۱۰)

نتیجه چنین اقدامی در مقام عمل، توسعه سطح تعارض بین «حاکمیت‌های فردی شده» خواهد بود که از منظر امنیتی به توسعه ناامنی در جامعه کمک می‌کند. به عبارت دیگر، نقد رادیکال قدرت از منظر آنارشیستی به امنیتی شدن جامعه و افزایش ضریب ناامنی کمک می‌کند.

1 . James Der Derian

2 . Sebastien Faure

3 . Josiah Warren

گام سوم. تمرکز قدرت

«در وضع طبیعی که در آن هر کس داور خویشتن است ... اختلاف [بوجود می‌آید] و از همین اختلاف نزاع و جنگ برمی‌خیزد. [در این حالت ...] لازم است ملاکی عمومی برای همه چیز [ها] وجود داشته باشد.» (۱۱)

تعبیر صریح «هابز» و عمده اندیشه‌گران کلاسیک که در باب قدرت به تأمل پرداخته‌اند، دلالت بر آن دارد که جوامع در وضعیت هرج و مرج‌گرایی از بیشترین میزان اقبال جهت پذیرش الگوهای حکومتی با تمرکز بالای قدرت، برخوردارند. این معنا در «مدارات قدرت» استوارت کلگ، «چهره‌های سه‌گانه قدرت» استیون لوکس، «اشکال قدرت» برتراند راسل، «آمریت» ویر، «کنترل» رابرت دال، «نظم» پارسونز، «سازمان» گالبرایت، و سایر تلقی‌های ارایه شده از سوی اندیشه‌گران، نمود کامل دارد و نشان می‌دهد که جریان قدرت از رهگذر هرج و مرج‌گرایی در نهایت به تمرکزگرایی برای سامان‌بخشی به امور جامعه، منتهی می‌شود. (۱۲)

گام چهارم. استقلال قدرت

تمرکز قدرت و تجمع سرمایه‌های مادی و معنوی جامعه در کانونی واحد سبب می‌شود تا احساس «بی‌نیازی از مردم» در سازمان قدرت پدید آید و بدین وسیله «حکومت بر ملت» به جای «حکومت ملی» تاسیس می‌شود. «پل بروکر»^۱ از این پدیده به «خروج قدرت از مدار ملت» یاد کرده و حکومت‌های اقتدارگرا و استبدادی را محصول عینی آن ارزیابی می‌کند. (۱۳)

گام پنجم. انقباض فضای سیاسی

با عنایت به ماهیت سلطه‌گر رژیم‌های اقتدارگرا، عرصه فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی با اهداف امنیتی به شدت محدود شده و به تعبیر «کارل پوپر»^۲ جوامع بسته‌ای به وجود می‌آیند که دشمن «آزادی‌ها» و «حقوق شهروندی» محسوب می‌شوند. به این دلیل، اشکال نوینی از نارضایتی پدید می‌آید که در جهت مقابل تمرکز قدرت و استقلال آن از جامعه قرار دارند. (۱۴)

1 . Paul Brooker

2 . Karl Popper

آنها خواهان بازشدن فضای سیاسی - ولو به قیمت نقد رادیکالی قدرت - هستند؛ و این همان پدیده‌ای است که از آن به هرج و مرج گرایبی یاد می‌شود.

۲. ساحت ارزشی حکومت؛ قدرت در چارچوب

از آنجا که اسلام - به ویژه با روایت شیعی - ماهیتی سیاسی دارد و ملاحظات مربوط به قدرت به تعبیر امام خمینی (ره) عقلاً و نقلاً در اسلام لحاظ شده است؛ (۱۵) در کنار تجربه عملی رخ داده در جوامع اسلامی، رویکردی نظری نیز تکوین یافته که در نهایت به ارایه «حکومت اسلامی» به مثابه الگویی مشروع از اعمال قدرت، منتهی می‌شود. (۱۶) ارکان عمده سازمان قدرت در این ساحت عبارتند از:

گام اول. ایمان اجتماعی

بنیاد سیاست اسلامی را ایمان به آموزه‌های دینی ارایه شده توسط رسول خدا (ص) شکل می‌دهد که از حیث ماهیت، عام و فراگیر بوده و کلیه ابعاد حیات انسان را از فردی تا جمعی شامل می‌شود. از این منظر، دین مقوله‌ای جامع ارزیابی می‌شود که با هدف تربیت انسان به تمامی زوایای حیات او توجه دارد. از این اعتقاد می‌توان به «ایمان اجتماعی» یاد کرد که تفسیر آن به گفته امام (ره) چنین خواهد بود:

«احکام شرعی حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی هرچه بشر نیاز دارد فراهم آمده است. از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری و امور خصوصی ... گرفته تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مرادده با سایر ملل. قوانین جزایی تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی ... برای همه مراحل دستور و قانون دارد تا انسان تربیت کند... قرآن مجید و سنت شامل همه دستورات و احکامی است که بشر برای سعادت و کمال خود احتیاج دارد.» (۱۷)

گام دوم. التزام سیاسی

مقتضای داشتن ایمان اجتماعی، التزام مسلمین به پذیرش قیود شرعی در مقام تأسیس حکومت می‌باشد که آن را از گونه‌های بدیل متمایز می‌سازد. به عبارت دیگر شیعه با روایت

بالا در میان سه نظریه بدیل مربوط به «حکومت» راه میانه‌ای را برمی‌گزیند که به «قدرت در چارچوب» شناسانده می‌شود. مهم‌ترین گزینه‌های مطرح در سطح جهان اسلام عبارتند از:

۱. حکومت به مثابه امری عرفی در گستره جامعه اسلامی

«[باید] بپذیریم که محمد(ص) فقط رسولی بوده که پیام دینی را ابلاغ کرده و هیچ تمایلی به قدرت سیاسی نداشته است.» (۱۸)

آنچه «علی عبدالرازق» ادعا کرده، در واقع بنیاد یک نگرش قدیمی را در حوزه اسلامی شکل می‌دهد که در فردای رحلت رسول خدا(ص) نمود پیدا کرد. وی معتقد بود که حکومت، امری عرفی است که پیامبر(ص) بدان توصیه‌ای خاص نداشته و لذا نتیجه اجتماع و هم‌اندیشی مسلمانان می‌تواند تکلیف حاکم را فارغ از نصب خاصی مشخص سازد. در این رویکرد، «حکومت اسلامی» از آنجا که در چارچوب کلان اسلامی و با بیعت مسلمانان وجود می‌یابد؛ اسلامی خوانده می‌شود.

۲. حکومت به مثابه امری دنیوی

«خداوند خواست که اسلام دین باشد، اما آدم‌ها از آن سیاست ساختند.» (۱۹)

این رویکرد که به «سکولاریزم» موسوم است، قایل به جدانگاری کامل دیانت و سیاست بوده و چنانکه «عشماوی» اظهار داشته، به آنجا می‌رسد که آموزه‌های دینی را به حوزه‌های فردی منحصر نماید و قایل به تأسیس حکومت مبتنی بر تجربه عملی انسان در هر عصر و زمان گردد. بدیهی است که التزام سیاسی در این رویکرد معنا و مفهوم نمی‌یابد.

۳. حکومت به مثابه امری دینی

«ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم(ص) را لازم آورده، منحصر و محدود

به زمان آن حضرت نیست و پس از رحلت رسول اکرم(ص) نیز ادامه دارد.» (۲۰)

در این رویکرد، چنان که امام(ره) نیز استدلال نموده‌اند، بنیاد حکومت بر تشریح الهی قرار دارد و اصل التزام سیاسی به صورت عام (یعنی هم برای شهروندان و هم برای حاکمان) معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، نظم و ثبات، محصول التزام عملی به آن دسته از احکام شرعی است که بر کل سازمان حکومت و جریان سیاست در جامعه اسلامی باید حاکم باشند:

«حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت ... فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم(ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند. همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم(ص) بیان شده است.» (۲۱)

گام سوم. تمرکز قدرت

مقتضای پذیرش «حاکمیت الهی» و توسعه آن در تمامی ارکان و اجزای عالم طبیعت (در قالب ولایت تشریعی و تکوینی)، قبول این ایده است که: حاکمیت از آن خداست و هیچ کس حق اعمال سلطه بر دیگری ندارد مگر به اجازه خداوند متعال. به این دلیل است که تفکیک قوا مطابق با تعاریف لیبرال آن در تجربه حکومتی اسلام - در حکومت نبوی(ص) و دولت علوی(ع) - مشاهده نمی شود. جایگاه محوری نهاد «ولایت» در تفسیر امام(ره) نیز از اینجا ناشی می شود زیرا مطابق این رویکرد می پذیریم که:

«ولایت ولی فقیه همچون ولایت پیامبر و ائمه اطهار است. از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام الهی تقدم دارد.» (۲۲)

به عبارت دیگر، جریان قدرت در تفسیر شیعی دارای محوری مرکزی می باشد که مایه اتصال ولایت فقیه به امامت، رسالت و در نهایت حاکمیت الهی می باشد. (۲۳)

گام چهارم. اجتماعی شدن قدرت

در تفکر سیاسی شیعی، تمرکز قدرت در اراده الهی و نصب عمومی حضرت حق، منافاتی با نقش مؤثر جامعه اسلامی در تاسیس حکومت ندارد. تأکید بر نصب عام در واقع راه را بر روی عنصر انتخاب مردمی باز می نماید. از این منظر، می توان بین دو گونه متفاوت از التزام سیاسی تفکیک قایل شد:

اول، **التزام انحصاری** که در آن هیچ نقش و جایگاهی برای مردم به جز بیعت و تبعیت از فرد یا افراد مشخص شده از سوی شارع برای تصدی حکومت (نصب خاص) دیده نشده است.

دوم، **التزام اعتدالی** که مطابق آن مشروعیت حکومت به انتخاب مردم - در چارچوب گزینه‌های مورد تأیید شارع که از آن به نصب عام تعبیر می‌شود - منوط است. (۲۴) امام خمینی (ره) در مقام تفسیر رویکرد شیعه به حکومت، «التزام اعتدالی» را مدنظر داشته و اظهار می‌دارند:

«خداوند! همان اختیارات و ولایتی که [برای] حضرت رسول(ص) و دیگر ائمه صلوات‌الله علیهم در تدارک و بسیج سپاه و ... [قرار داده] همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. منتهی شخص معین نیست؛ روی عنوان عادل عالم است.»* (۲۵)

به این دلیل است که ایشان نقش مردم را در چارچوب مذکور، «مشروعیت بخش» تلقی می‌کنند:

«اراده مردم باید در اصل تفویض قدرت دخیل باشد و الا قدرت مشروعیت لازم را ندارد.»* (۲۶)

نتیجه آنکه اصل ایمان اجتماعی با قاعده «التزام سیاسی» تکمیل شده و جایگاه آموزه‌های دینی و نقش شهروندان، در تأسیس حکومت مشخص می‌شود. این تحول سازنده به «اجتماعی شدن» قدرت در تجربه شیعی از حکومت منجر می‌شود.

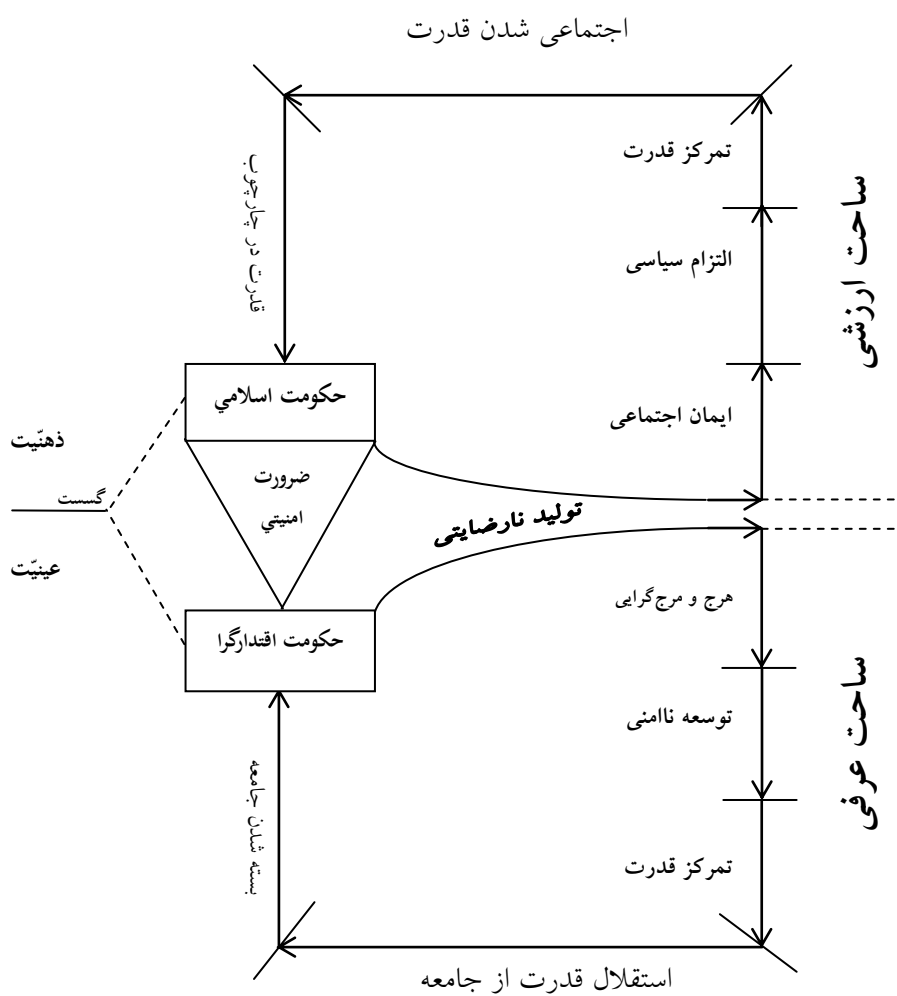
در نتیجه این چهارگام است که «حکومت اسلامی» در چارچوب اصول دینی و با عنایت به مقتضیات زمانی و مکانی، با هدف ایجاد زمینه مناسب (اعم از مادی و معنوی) برای رستگاری انسان، پدید می‌آید. در این تلقی، حضور شریعت با انتخاب و اراده جامعه توأمان است و به تولید رضایت و افزایش ضریب امنیتی جامعه، منجر می‌شود.

چنانکه در نمودار شماره «۱» نیز نشان داده شده، جریان تأسیس حکومت در دو ساحت عملی و ارزشی به پیدایش دو الگوی متفاوت از «حکومت» در ذهن مسلمانان و عینیت جامعه اسلامی منتهی شده که ضرورتاً منطبق با یکدیگر نبوده‌اند. این گسست به بروز بحران مشروعیت در جوامع اسلامی برای قدرت‌های حاکم دامن زده است. بر این اساس، می‌توان از نظریه فقها در عصر قاجار برای مدیریت این گسست سؤال نمود. سؤالی که پاسخ آن ما را به اهمیت ملاحظات امنیتی مدنظر فقها رهنمون می‌سازد.

* تأکید از نویسنده مقاله است.

نمودار شماره (۱):

وضعیت دوگانه حکومت در جوامع اسلامی



ب. موضع‌گیری سیاسی فقهای شیعه در عصر قاجار

دو انگاری مذکور در دوره قاجار به سادگی قابل ردیابی است. به این دلیل ایران در عصر قاجار شاهد عینیت یافتن حکومتی است که با تصویر ارایه شده در ساحت ارزشی هماهنگی ندارد. در چنین فضایی به طور طبیعی ایده «عدم مشروعیت حکومت» تکوین و ظهور می‌یابد که اقتضای شورش جریان‌های دینی با هدف ساقط کردن قدرت را دارد. اما در عمل، این رخداد به وقوع نپیوست تا آنجا که شاهد عملکرد «ضرورت امنیت» و تولید «حمایت دینی برای حاکمیت» بوده‌ایم.

اول. روایت تاریخی: الگوی استبدای حکومت

فروپاشی سلسله مقتدر صفویه به سال ۱۱۳۵، منجر به پیدایش فضای بازی شد که هرج و مرج و آشوب از شاخصه‌های بارز آن بود. در این زمان بار دیگر سیکل بسته «هرج و مرج‌گرایی - اقتدارگرایی» به مثابه یک تجربه جامعه‌شناختی قدیمی در حوزه تمدن ایرانی، فعال شد و حکومت‌های اقتدارگرا با اولویت‌ها و اهداف امنیتی شکل گرفت. (۲۷) در واقع، زوال صفویان به واسطه تبدیل این سلسله به حاکمیتی استبدادی و متکی به اعمال قدرت، زمینه بروز نارضایتی‌های گسترده و زوال مشروعیت حکومت را فراهم ساخت و افاغنه از این نقطه ضعف به نفع خود بهره برده و - چنان که مرتضی راوندی در «تاریخ اجتماعی ایران» نشان داده است - به مدت هفت سال توانستند در عین عدم لیاقت بر سرنوشت ایران حاکم شوند. در واقع، عدم رضایت از حکام قبلی، مؤید افاغنه در استقرار حاکمیت‌شان بود. (۲۸) چنان که توقع می‌رفت این منفعت‌جویی یکسویه و آشکار که به توسعه هرج و مرج و تضییع حقوق مردم منجر می‌شد، نمی‌توانست استمرار داشته باشد و به این خاطر خیزش «نادر» که با شعار «اقتدار» و «حفظ منافع ایرانی» همراه بود، مورد توجه ایرانیان قرار گرفت و سلطنت نادری با اقبال گسترده ایرانیان تأسیس شد. «نادر» که از نیاز امنیتی جامعه در این دوره به خوبی آگاه بود، در سخنرانی خود در دشت مغان بر روی امنیت و تأمین رفاه مادی مردم انگشت‌گذارد و کلیه افراد و بازیگران را مکلف ساخت تا از مباحث حاشیه‌ای پرهیز کرده، در ذیل حکومت وی برای تحکیم ارکان قدرت به فعالیت بپردازند. در واقع، تأیید نظریه «تغلب» نادری، ریشه

در هرج و مرج‌گرایی دوره فعالیت افغانه دارد. این موضوع با عنایت به ساخت ارزشی جامعه ایرانی در آن زمان و حضور شیعیان وفادار به آموزه‌های دینی، قابل درک است. به عبارت دیگر، توفیق نادر برای کنار گذاردن مذهب از عرصه حکومت و تبدیل آن به ابزاری در خدمت حاکمیت در حالت طبیعی نمی‌توانست از سوی جامعه ایرانی مورد تأیید واقع شود. اما در چرخه «اقتدارگرایی - هرج و مرج» این طرح مورد قبول واقع و بدین‌سان اقتدارگرایی نادری استوار شد. (۲۹) با گذشت زمان، بار دیگر گسست بین دو الگوی حکومتی مذکور، فعال شده و این بار جریان قدرت اجتماعی برضد حکومت اقتداری نادری عمل نمود و امواج نارضایتی پیوسته فزونی یافت تا آنکه به قتل نادر در ۱۱۶۰ انجامید. به طور طبیعی پس از نادر، دوره هرج و مرج‌گرایی آغاز می‌شود که زمینه را برای ظهور حکومت اقتدارگرای دیگری - این بار زندیه - مساعد می‌سازد. ساز و کار روی کار آمدن و عملکرد زندیه - به جز در دوران کوتاه کریمخان زند - تابع همان سیکل پیشین است. بنابراین مشاهده می‌شود که حکام زندیه نیز با هدف امنیت‌سازی روی کار می‌آیند و در نهایت به اقتدارگرایی سوق پیدا می‌کنند. چیزی که در مقابل قدرت اجتماعی جامعه ایرانی قرار گرفته و به توسعه نارضایتی در پیکره اجتماع، کمک می‌کند. (۳۰)

روایت مختصر بالا دلالت بر آن دارد که شکل‌گیری حکومت قاجارها در واقع با هدف و انگیزه «ایجاد امنیت» در جامعه صورت می‌پذیرد و از این حیث از مصادیق سیکل «هرج و مرج‌گرایی - اقتدارگرایی» به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، جریان قدرت در ساحت عملی بر مداری که تولید کننده صفویه، افشاریه و زندیه بود، قرار دارد. بنابراین، پیشاپیش می‌توان اظهار داشت که قاجارها طرحی حکومتی برای پاسخ‌گویی به نیاز امنیتی جامعه در ساحت عملی بودند و نسبتی با حکومت اسلامی موجود در ذهنیت (ارزشی) جامعه نداشتند. به این دلیل مشکل «عدم مشروعیت» آنان نیز از همان ابتدا تکوین و معنا یافت.

دوم. روایت فقهی: ضرورت امنیت

اگرچه قاجارها در عین بی‌توجهی به آموزه‌های دینی و با اتکا به قدرت شمشیر، حاکمیت را از آن خود ساختند، اما ضعف عمومی ارتش ایران، فعال شدن تهدیدات بیرونی نسبت به

منافع ملی کشور، جریان‌های داخلی متمایل به همکاری با قدرت‌های خارجی و دخالت صریح بازیگران بیرونی در مقدرات داخلی کشور، جریان دینی را در شرایط تازه‌ای قرار داد که متأثر از «ضرورت امنیت»، اصل حمایت از قدرت حاکمه را بر اصل اولیه تضعیف حکومت غیرمشروع، ارجح می‌دانست. اصل «ضرورت امنیت» نزد این دسته از فقهای شیعه در عصر قاجار*، با دو رویکرد قابل طرح است:

۲-۱. رویکرد فعال

این رویکرد در اندیشه سیاسی شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (۱۲۲۷ هـ) معروف به شیخ‌اکبر از بزرگان علمای امامیه و از شاگردان برجسته وحید بهبهانی وجود دارد. وی ضمن ارایه مباحث اعتقادی - اجتماعی در آثاری چون «کشف‌الغطاء»، «اثبات الفرقه الناجیه من بین الفرق الاسلامیه» و «الحق المبین فی تصویب المجتهدین» چند رکن اساسی را در تفسیر «ضرورت امنیت» بنیاد می‌گذارد:

رکن اول. اثبات ولایت

شیخ همچون سایر بزرگان شیعه اصل ولایت را از آن خداوند متعال دانسته و بر نفی ولایت انسان‌ها تاکید دارد:

«اصل اولیه آن است که هیچ کس بر مال، جان و یا منافع ناشی از فعالیت افراد دیگر ولایت ندارد. چرا که همه ما بنده خدا هستیم و بندگانش را نشاید که بر یکدیگر اعمال ولایت کنند.» (۳۱)

بر این اساس، جریان ولایت را در حق مجتهد عادل و نه سلطان جایز، می‌گذارد:

«هر آن کس که ولایت برایش ثابت شد، لازم است که بر مقتضای آن و در حد معین شده اعمال ولایت کند.» (۳۲)

* لازم به ذکر است که گرایش‌های فقهی این دوره متعدد و متنوع می‌باشد و صرفاً بخشی از نظرات فقهای نامدار این دوره در ذیل عنوان «اصل ضرورت امنیت» می‌آید. در کنار این گروه می‌توان به قایلان «ضرورت مکتب» اشاره داشت که هرگونه حمایتی را از سلاطین قاجار و با هر دلیلی مردود می‌دانستند. مرحوم نراقی و شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی، از جمله این فقها هستند. البته در طرح سیاست این بزرگان راه‌کارهای دیگری برای تحصیل منافع عمومی جامعه و از آن جمله امنیت اندیشیده شده است که با اصل «ضرورت امنیت» توجیه و بیان نمی‌شود.

رکن دوم. اولویت مصالح عمومی

از جمله برجستگی‌های شیخ، توجه ویژه وی به مسایل جامعه اسلامی و آگاهی از تحولات جاری در جامعه و پیامدهای آن برای «جامعه اسلامی» بود. «عبدالهادی حائری» در این خصوص تأکیدی ویژه دارد و شیخ را فردی حاضر در بطن تحولات سیاسی لقب می‌دهد؛ آنجا که می‌گوید: (۳۳)

«پیرامون نفوذ سیاسی او همین بس که با پادشاهان و فرمانروایان دارای ... پیوند نزدیک بود و عرب و عجم به فرمان او سر می‌نهادند. از همین روی بود که در سال ۱۲۲۷ برای پایان یافتن جنگ‌های مرزی میان ایران و عثمانی از وجود کاشف‌الغطاء به عنوان شفیع بهره‌جویی شد.» (۳۴)

به این دلیل است که تجاوز روس‌ها برای او بسیار گران آمده و برای دفع تهدیدات بیرونی، به نظریه تأیید حکومت ملی می‌رسد:

«کاشف‌الغطاء در کشف الغطاء ... شاه را دارای شمشیری کشنده و نیزه‌ای فرورونده در دل کافران می‌داند و پیشگام علما و آموزگار وزیرانش می‌خواند.» (۳۵)

رکن سوم. تأیید نظریه «سلطان مأذون»

شیخ به منظور تحصیل اهداف مذکور، به بازتعریف نظریه سلطنت با انگیزه فراهم‌سازی حداقل زمینه مشروعیت جهت تقویت حاکمیت ملی برای مقابله با تهدیدات خارجی می‌پردازد. بر این اساس، او اگرچه ولایت را حق مجتهد جامع‌الشرایط می‌داند؛ اما می‌پذیرد که مجتهد می‌تواند حسب مصالح موجود، نسبت به واگذاری برخی از اختیارات خود اقدام نماید. مطابق این نظریه، سلطان حاکم نیست ولی «مأذون» است و اطاعت از وی و حمایت او موضوع تبعیت از «سلطان جائز» نمی‌باشد؛ بلکه اجرای فرمان مجتهد به شمار می‌آید. به این دلیل وی در رساله «جهادیه» تصریح دارد که:

«کیان اسلام مورد هجوم واقع شده و صیانت از آن شرعاً واجب است. بنابراین باید به فرمان رهبری بر این کار اقدام نمایند. این رهبر می‌تواند امام حاضر در عصر حضور و مجتهد مأذون در عصر غیبت باشد. پس اگر میسر نباشد، هر فرد آگاه و متعهد - حتی به تنهایی - باید بر این کار اقدام کند.» (۳۶)

نتیجه آنکه «ضرورت امنیت» شیخ را بدانجا رهنمون می‌شود تا از باب نظریه «سلطان مأذون» به حمایت دینی سلاطین قاجار جهت دفع تهدید خارجی، بپردازد. در این ارتباط شیخ

به صراحت در مقابل دیدگاه اقلیتی* که قایل به عدم حجیت «ضرورت امنیت» بوده ایستاده و صراحتاً می‌گوید: اطاعت از شاه قاجار در این زمان بر اساس اصل ولایت ضروری و شرعی است:

«اگر مجتهد [مازون] من هستم و از جانب امام [معصوم(ع)] نیابت دارم، که به فتحعلی شاه اجازه می‌دهم تا هر آنچه لازم است برای آماده‌سازی و تقویت لشگریان اسلام در مبارزه با لشگریان کفر، انجام دهد... بر کلیه مسلمانان که اطاعت از پیامبر اکرم(ص) را بر خود فرض می‌دانند، واجب است تا از دستورهای او اطاعت کنند تا تهدید دشمن دفع گردد.» (۳۷)

نتیجه آنکه کاشف‌الغطاء با هدف صیانت از امنیت کشور به حمایت پادشاه قاجار پرداخته و وی را از ناحیه تأیید مجتهد جامع‌الشرایط، صاحب صلاحیت برای اطاعت تا رفع تهدید خارجی می‌خواند. در این رویکرد، «مجتهد صاحب شرایط» به شکل ایجابی و به صورتی فعال در مدیریت مناسبات امنیتی حاضر شده و در واقع سلطنت را به مثابه ابزاری در راستای اهداف شریعت، بازخوانی می‌نماید.

۲-۲. رویکرد انفعالی

متقابلاً می‌توان به موضع‌گیری میرزا ابوالقاسم قمی (۱۲۳۱ هـ) معروف به محقق قمی اشاره داشت که از فقها و اصولیان بزرگ شیعه به شمار می‌آید. جوهره اندیشه سیاسی میرزا را مفهوم «عدم ید» شکل می‌دهد که حکایت از موقعیت ضعیف مجتهد جامع‌الشرایط جهت تصدی امور جامعه اسلامی دارد. وی از باب صیانت از منافع جامعه اسلامی تا حد ممکن، به همکاری

*شایان ذکر است که این اقلیت نیز ذی‌نفوذ و از بزرگان دینی بودند. برای مثال سیدصدرالدین عاملی معروف به صدراصفهانی (۱۲۶۴ هـ) را می‌توان مثال زد که داماد شیخ و از مخالفان جدی وی در این موضوع به شمار می‌آمد. سیدصدرالدین نواده پسری صدراصفهانی در این ارتباط نقل می‌کند که در پی صدور حکم کاشف‌الغطاء در ضرورت اطاعت از فتحعلی شاه، جدش به شدت برآشفته و بخاطر فاسق و جایز بودن فتحعلی شاه در مقابل این حکم ایستاد و اعتراض نمود. متقابلاً کاشف‌الغطاء بر صحت ادعای خود و ضرورت‌های موجود برای تأیید سلطان تأکید ورزید و اظهار داشت: امنیت و آسایش ملت مسلمان ایران در حال حاضر صدور چنین حکمی را می‌طلبد. سید نقل می‌کند که جدش از پاسخ کاشف‌الغطاء چنان رنجیده خاطر شد که از آن پس از وی دوری می‌جست و به همین دلیل از عراق به اصفهان رفت. (به نقل از: نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، پیشین، ص ۳۳۲).

هدف‌مند با حکومت جایز - به مثابه راه‌کاری ثانوی - توجه می‌نماید. ارکان دیدگاه میرزای قمی عبارتند از:

رکن اول. نفی ولایت سلطان جایز

«مراد از قول حق تعالی که فرموده است: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، به اتفاق شیعه - مراد از اولی الامر - ائمه طاهرین است و ... امر الهی به وجوب اطاعت مطلق سلطان هرچند ظالم و بی‌معرفت به احکام الهی باشد، قبیح است... در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم [هم] اطاعت مجتهد عادل مثلاً واجب می‌شود.» (۳۸)

رکن دوم. توان‌مندی

«کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و ... کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله غزای فی سبیل الله کند... نام حلوا بر زبان رانند، نه چون حلواستی.» (۳۹)

به عبارت دیگر، میرزا اگرچه اصل را به ولایت مجتهد جامع‌الشرایط می‌گذارد؛ اما آن را مشروط به «توان‌مندی» می‌نماید و در فضای «عدم ید» تصریح می‌نماید که حفظ منافع مسلمین می‌طلبد تا به ارشاد سلطان پرداخته و از انحراف هرچه بیشتر وی جلوگیری نماید. به این جهت، میرزا دو کار را مجاز می‌خواند:

اول. اقدام برای هدایت پادشاه که نتیجه آن نگارش ارشادنامه است.

دوم. اقدام بر حسب «اضطرار» که تقویت شاه برای دفع تهدید را اقتضاء می‌کند. به عبارت دیگر، میرزا به «نظریه سلطان مأذون» نمی‌رسد، اما «اضطرار» را به عنوان یک قاعده فقهی جهت حمایت از پادشاه به کار می‌برد.

«در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان - هر کس خواهد که باشد - پس نه از راه وجوب اطاعت از او، بلکه از راه دفع و اعانت در رفع تسلط اعداء، ... مکلف هست - که واجب عینی می‌شود به او [و] گاهی [هم] کفایی» (۴۰)

نتیجه گیری

«مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع

مسلمانان برنامه‌ریزی کند... اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها [برای اداره حکومت در عصر حاضر]

کافی نمی‌باشد... [اگر یک فرد] نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد، این در مسایل

اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد.» (۴۱)

تصریح حضرت امام (ره) مبنی بر ضرورت توجه به مقتضیات زمانی و مکانی در مقام اجتهاد برای اداره جامعه، از جمله نکات ارزنده‌ای است که فقه سیاسی شیعه پیوسته با استفاده از آن توانسته است در درک هر چه بهتر شرایط جامعه و تدبیر مناسب تحولات، توفیق حاصل نموده و خود را «به روز» نگاه دارد. از جمله مصادیق بارز این حکم می‌توان به لحاظ نمودن ضرورت ناشی از «اصل حفظ امنیت جامعه اسلامی» توسط فقهای شیعه در مواجهه با حکومت‌های غاصب اشاره داشت. در این زمینه اگرچه اقلیتی قابل به اصالت حکم بوده و هرگونه همکاری با حکومت‌های جایز را غیرمشروع خوانده‌اند؛ اما اکثریت بنا به دلایل متفاوت و متعدد، رویکردی اعتدالی را پیشه نموده‌اند. در این میان، فتاوی آن دست از فقهاء که حمایت از سلاطین را به دلیل وجود تهدیدات بیرونی نسبت به کیان اسلامی، واجب شمرده‌اند؛ در خور توجه می‌نماید. نگارنده در این مقاله با طرح معمای «قدرت - شریعت»، زمینه نظری مناسب برای درک ماهیت موضع‌گیری این دسته از فقهای شیعه را که قایل به حجیت «ضرورت امنیت» در مقام صدور حکم هستند؛ فراهم ساخته است. از این منظر، مؤلف با تفکیک دو ساحت متفاوت در فرآیند تکوین دولت و نشان دادن گسست ناشی از عدم انطباق تاریخی آن دو در حوزه اندیشه و عمل سیاسی شیعه - به جز در دولت نبوی (ص) و حکومت علوی (ع) - به خاستگاه اولیه بروز بحران مشروعیت از منظر تشیع اشاره دارد. پس از آن با استناد به دیدگاه فقهای چون کاشف‌الغطاء و میرزای قمی در عصر سلطنت قاجارها، نشان می‌دهد که چگونه وجود عوامل تهدیدزای بیرونی توانسته است این بزرگان را به صدور حکم مبنی بر مشروعیت و ضرورت دینی اطاعت از حکام قاجار برای صیانت از امنیت کشور رهنمون شود. بر این اساس، «امنیت» کالایی ارزشمند به شمار می‌آید و به این دلیل در مقام صدور حکم شرعی، ملاک عمل قرار می‌گیرد.

یادداشت‌ها

۱. منجود، مصطفی محمود، *الابعاد السياسيه لمفهوم الامن في الاسلام*، القايره، المعهدالعاملى للفكر الاسلامى، ۱۹۹۶، صص ۵ - ۶۰۴.
۲. در تفکر غربی نیز چنان که اندیشه‌گرانی مانند هابز اشاره داشته‌اند، دولت در پی قرار گرفتن انسان در دو راهی «آزادی - امنیت» و انتخاب امنیت به قیمت هزینه کرد بخشی از آزادی‌اش، پدید آمده است. جهت بررسی رویکرد غربی ر.ک، وینست، اندرو، *نظریه‌های دولت*، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۱.
۳. به منظور آشنایی با رویکردهای ایجابی و سلبی ر.ک، افتخاری، اصغر، «فرهنگ امنیت جهانی»، در: *امنیت جهانی؛ رویکردها و نظریه‌ها*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، صص ۲۹ - ۱۴؛ اصغر افتخاری (گردآوری و ترجمه)، *مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱.
۴. به منظور مطالعه موردی تجربه نبوی در مدینه ر.ک، الخطراوی، محمدالسعيد، *المدینه فی صدر الاسلام*، المدینه، (مکتبه المیراث)، و بیروت (موسوعه علوم القرآن)، ۱۹۴۸؛ الشیرازی، محمدحسین، *اول حکومت اسلامیه فی المدینه المنوره*، بیروت، مرکز الرسول الاعظم للتحقیق و النشر، ۱۹۹۸؛ فتحی عثمان، محمد، *دوله الفکرالتی اقامها الرسول الاسلام عقب الهجرة*، القايره، داروهبه، ۱۹۸۱؛ ممدوح عربی، محمد، *دوله الرسول فی المدینه*، مصر، الهئیه المصریه العامه للکتاب، ۱۹۸۸.
۵. به منظور مطالعه موردی سیره علوی (ع) در این دوره با ملاحظات امنیتی ر.ک. موسی، فرح، *الفقه و الامه عندالامام علی(ع)*، بیروت، دارالهادی، ۱۹۹۲؛ ناظم‌زاده القمی، اصغر، *الفصول المائه فی حیات ابی‌الائمه امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب*، قم، اهل‌البیت، ۱۴۱۱؛ یعقوب، احمد حسین، *النظام السياسی فی الاسلام: رای الشیعه، رای السنه، حکم الشرع*، بیروت، الدارالاسلامیه، ۱۹۹۶.
۶. در این خصوص ر.ک. الثعالبی، عبدالعزیز، *سقوط الدوله الامویه و قیام الدوله العباسیه*، حمادی الساحلی (تحقیق)، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۵، المقریزی، تقی‌الدین ابوالعباسی احمدبن علی *التزاع و التخاصم فیما بین بنی‌امیه و بنی‌هاشم*، بیروت، موسوعه اهل‌البیت، ۱۴۰۱ هـ؛ سنهوری، عبدالرزاق احمد، *معالم فقه الخلافه و تطورها*، قايره، الهئیه العامه، ۱۹۸۹.

۷. ابوزید، نصر حامد، *نقد گفتمان دینی*، حسن یوسفی اشکوری و محمدجواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳، صص ۲۰ - ۱۱۹. همچنین ر.ک. فیرحی، داود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نی، ۱۳۷۸؛ کریمی زنجانی اصل، محمد، *امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، تهران، نی، ۱۳۸۰.
8. Der Derian, James "The Value of Security: Hobbs, Marx, Nietzsche & Baudrillard", *On Security*, (edi) Ronnie D. Lipschatz, New York, Columbia University Press, 1998, p3 of 18.
۹. به نقل از: وودکاک، جورج، *آنارشسیسم*، هرمز عبداللهی، تهران، معین، ۱۳۶۸، ص ۱۱.
۱۰. همانجا، ص ۶۲۶.
۱۱. به نقل از: خالقی، احمد، *قدرت، زبان، زندگی روزمره در گفتمان فلسفی سیاسی - معاصر*، تهران، گام‌نو، ۱۳۸۲، ص ۴۶.
۱۲. به منظور آشنایی با این تفاسیر ر.ک. کلگ، استوارت آر، *چهارچوب‌های قدرت*، مصطفی یونسی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹؛ لوکس، استیون، *قدرت: نگرشی رادیکال*، عماد افروغ، تهران، رسا؛ گالبرایت، جان کنت، *آنا تومی قدرت*، محبوبه مهاجر، تهران، سروش، ۱۳۸۱؛ لاپی‌یر، ژان ویلیام، *قدرت سیاسی*، بزرگ نادرزاد، تهران، فرزاد، ۱۳۷۵؛ لوکس، استیون، (ویراستار)، *قدرت*، فرهنگ رجایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
13. Brooker, Paul, *Non _Democratic Regimes*, U.S., Martin Press, 2000, pp. 7 - 35.
۱۴. پوپر، کارل رایموند، *جامعه باز و دشمنان آن*، عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ج ۳، صص ۴۲۰ - ۳۷۳.
۱۵. موسوی خمینی، روح‌الله، *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، تهران، الست فقیه، بی‌تا، صص ۷۰ - ۲۳.
۱۶. به منظور مطالعه متون انتقادی در این موضوع ر.ک.
- Anthony, Black, *The History of Islamic Political Thought: From The Prophet to the Present*, Routledge, 2001; Lambton, Ann K.S., *State & Government in Medieval Islam*, Oxford, O.U.P, 1989; Esposito, John, *Islam & Politics*, Syracuse University Press, 1998.
۱۷. *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، پیشین، صص ۹ - ۲۸.
۱۸. عبدالرازق، علی، *اسلام و مبانی قدرت*، امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸. همچنین ر.ک. شجاعی‌زند، علی‌رضا، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰، صص ۳۰ - ۲۲۳.
۱۹. عثمآوی، محمدسعید، *اسلام‌گرایی یا اسلام*، امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲، ص ۱۱. همچنین ر.ک. هرندی، محمد جعفر، *فقهاء و حکومت*، تهران، روزنه، ۱۳۷۹، صص ۶۳ - ۳۳.
۲۰. *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، پیشین، صص ۶ - ۲۵.
۲۱. همانجا، ص ۴۷.
۲۲. *صحیفه نور*، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۲۳. این معنا در اثر زیر به صورت مبسوط بحث شده و نشان داده شده که بین تفکیک قوای مطرح در جمهوری اسلامی ایران با الگوی لیبرال دموکرات تفاوت بنیادین وجود دارد. ر.ک. *فلسفه سیاسی در اسلام*، موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره) (تهیه و تدوین)، تهران، ۱۳۷۷؛ رشاد، علی اکبر، *دموکراسی قدسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹؛ جمعی از نویسندگان، *امام خمینی و حکومت اسلامی: فلسفه سیاسی*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، جلد ۲ از کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۴. به منظور مطالعه این دو دیدگاه ر.ک کدیور، محسن، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نی، ۱۳۷۶.
۲۵. *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، پیشین، ص ۵۵.
۲۶. *صحیفه نور*، ج ۳، ص ۱۷۰.
۲۷. نک، رضاقلی، علی، *جامعه‌شناسی خودکامگی*، تهران، نی، ۱۳۷۰؛ فوران، جان، *مقاومت شکننده*، احمد تدین، تهران، رسا، ۱۳۷۸.
۲۸. راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۵۶، صص ۴۰-۴۳۰.
۲۹. جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران*، قم، انصاریان، ج ۲، ۱۳۷۵، صص ۳۲-۸۲۰.
۳۰. همانجا.
۳۱. کاشف‌الغطاء، شیخ جعفر، *کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء*، اصفهان، حجری، بی تا، ص ۳۷.
۳۲. همان.
۳۳. حائری، عبدالهادی، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران، امیرکبیر، ص ۳۲۹.
۳۴. همان.
۳۵. *کشف‌الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء*، پیشین، ص ۳۹۴.
۳۶. همان.
۳۷. به نقل از: *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، پیشین، صص ۸-۳۲۷.
۳۸. به نقل از: کدیور، جمیله، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵.
۳۹. به نقل از: *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، پیشین، ص ۳۲۸.
۴۰. به نقل از: همان.
۴۱. *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۴۷.