

## نظام سیاسی در دیدگاه امام خمینی (س) و علامه نائینی

(بررسی مقایسه‌ای مؤلفه‌های شکلی و محتوایی نظام سیاسی دوران غیبت)

سید صدرالدین موسوی<sup>۱</sup>

مسعود درودی<sup>۲</sup>

**چکیده:** در مقاله حاضر تلاش شده است نظام سیاسی دوره غیبت در دیدگاه امام خمینی و علامه محمد حسین نائینی مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد. همچنین استدلال شده است که اندیشه سیاسی امام خمینی در باب نظام سیاسی در دوران غیبت نسبت به اندیشه سیاسی علامه نائینی کامل‌تر و جامع‌تر می‌باشد. در این نوشتار، مؤلفه‌های یک نظام سیاسی در دو بخش کلی مؤلفه‌های شکلی و مؤلفه‌های محتوایی مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** نظام سیاسی، اندیشه سیاسی، ولایت فقیه، آزادی، امام خمینی، علامه نائینی.

### مقدمه

از زمان تکوین نخستین جوامع ابتدایی تا دولتهای مدرن، اندیشه سامان بخشی به حیات اجتماعی - سیاسی و تنظیم روابط بین فرمانروایان و فرمانبرداران از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر بوده است. این اندیشه، به تبع تفکرات و طرز تلقی‌های اندیشمندان از این رابطه (فرمانروا / فرمانبردار) شکلهای متعددی به خود دیده است. در عرصه نظر هر کدام از این اشکال بنا بر پیش‌فرضهای خویش، کفه ترازو را یا به سمت یکی از طرفین سنگین نموده و یا در پی تعادل و ترازوی این رابطه دوگانه بوده است. در سوی دیگر یعنی در عرصه عمل، نظامهای سیاسی برآمده از این نظریه‌ها نیز هر یک

۱. عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

e-mail:sadrmosavi@yahoo.com

e-mail:masouddaroudi@gmail.com

۲. محقق و پژوهشگر.

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۵/۱ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۸/۶/۹ مورد تأیید قرار گرفت.

تجربه خاص خود را داشته است. این اندیشه تنظیم‌گر در دنیای اسلام نیز در نظرگاه متفکران مسلمان به واسطه ابتدای بر اصول و آموزه‌های دین اسلام، شکل مخصوص به خود را داراست و نظام‌های سیاسی متناسب با نیازها و الزامات فرهنگ خود را ساخته و می‌سازند. در این میان نظریه‌های سیاسی متأخر که میراث‌دار نظریات اسلاف خویشند، از تحول و تطور زیادی برخوردار بوده‌اند. این تحول برخوردار از تأثیرات دوگانه آموزه‌ها و اقتضائات مدرن و سنتی بوده است.

این مقاله درصدد است تا در عرصه اندیشه سیاسی ایرانی - اسلامی، دو دیدگاه و نظریه را در باب نظام سیاسی بررسی کند، که عبارتند از: «حکومت مشروطه» که برآمده از آرای فقهی - سیاسی علامه محمدحسین نائینی است و دیگری «حکومت جمهوری اسلامی» با ابتنا بر آرای حضرت امام خمینی است. این دو متفکر در درون فضای فقهی - سیاسی جدیدی به اندیشه‌ورزی در باب نظام سیاسی موردنظر خویش پرداختند، که تحت شرایط تاریخی جدید که زمینه عینی و ذهنی نوآندیشی در حوزه‌های مختلف را پدید آورد، به وجود آمده بود و در برابر فضای سنتی «فقه محور» قرار گرفته بود.

علامه نائینی از اولین فقهای شیعه است که در دوران معاصر از منظر نظر و با تکیه بر استدلال‌های فقهی و اصولی و بر اساس رهیافتی سلبی (یعنی سلب و طرد استبداد) به تبیین نظریه حکومت در اسلام پرداخت. وی در درون فضای گفتمانی جدید، پایه گذار «نظریه نظام سیاسی مشروطه» شد. وی با تألیف کتاب مشهور خویش یعنی *تنبيه الامة و تنزيه الملة* نقطه عطفی در تحول اندیشه سیاسی شیعه ایجاد کرد. اگرچه با شکست جنبش مشروطه، این فرآیند فکری جدید در حضيض فراموشی فرو رفت، ولی با ظهور امام خمینی مجدداً در کانون تفکرات سیاسی شیعه قرار گرفت. امام خمینی نیز با اندیشه ورزی در باب امکان تأسیس حکومت اسلامی در عصر غیبت همانند نائینی، اما این بار بر پایه رهیافتی ایجابی، عرصه نوینی را این بار به طور کامل تری ایجاد نمود.

این مقاله با روش و تحلیل مقایسه‌ای<sup>۱</sup> درصدد مقایسه تفکرات سیاسی این دو فقیه برجسته شیعی در مورد نظام سیاسی و مؤلفه‌های سازنده آن می‌باشد. با مطالعه و بررسی کارهای تحقیقاتی قبلی در این حوزه، این نتیجه حاصل شد که آثار نگاشته شده در این زمینه یا به بررسی جداگانه

1. Comparative analysis

برخی از عناصر نظام سیاسی در اندیشه هر یک از دو متفکر پرداخته است (مانند: ویژگیهای حکومت مطلوب از منظر امام خمینی؛ حقوق سیاسی مردم در اندیشه محقق نائینی) یا اینکه تنها برخی از مؤلفه‌ها را در اندیشه سیاسی این دو متفکر بررسی و مقایسه کرده‌اند (همانند: مقایسه اندیشه سیاسی امام خمینی و محقق نائینی در مورد نقش مردم). لذا تا به امروز پژوهشی کارآمد درباره تحلیل و مقایسه اندیشه سیاسی این دو اندیشمند صورت نگرفته است. این مقاله بی‌آنکه ادعای جامعیت داشته باشد، متکفل برکردن این خلأ پژوهشی گشته است و هدف آن، این خواهد بود که از مجرای بررسی اندیشه‌ورزی امام خمینی و علامه نائینی در باب حکومت (ضرورت تشکیل، انواع آن و نیز شکل مطلوب آن) به لحاظ شکلی و نیز پژوهش در حوزه مفاهیم جدید سیاسی (مساوات، مردم، رأی اکثریت، آزادی، ولایت فقیه و مجلس شورای اسلامی) به لحاظ محتوایی، و همچنین با برجسته کردن نقاط اشتراک و افتراق، به تحلیلی نسبتاً کامل در مورد اندیشه سیاسی، این دو فقیه اندیشمند برسد.

پرسش پژوهش حاضر عبارت است از اینکه آیا اندیشه سیاسی امام خمینی در باب نظام سیاسی در دوران غیبت از اندیشه سیاسی علامه نائینی در این حوزه کامل تر و جامع تر است؟ فرضیه ما عبارت است از اینکه «اندیشه سیاسی امام خمینی در باب نظام سیاسی در دوران غیبت کامل تر و جامع تر از اندیشه سیاسی علامه نائینی می‌باشد». در تعریف عملیاتی باید گفت که منظور از اندیشه سیاسی «هرگونه کوشش ذهنی منسجم، منطقی، دارای مبنا و چهارچوب، مهم و موجه در باب مشارکت ارادی انسان در سرنوشت مشترک (جمعی) و اداره آن برای حفظ شئون و مصالح انسانی» است (جمشیدی ۱۳۸۵: ۱۰۸) و منظور از نظام سیاسی، «دولت و حکومت به معنای عام آن است» (لک زایی ۱۳۸۵: ۷۸) و نیز دوران غیبت به دورانی اطلاق می‌شود که امام دوازدهم شیعیان یعنی امام مهدی (عج) به عنوان آخرین معصوم به اراده خداوند از انظار مردم غایب است و در این مقاله به دورانی اطلاق می‌گردد که از سال ۳۲۹ هجری و با اعلان امام مهدی (عج) بر انتهای سفارت و وکالت خاصه آغاز شده است.

اهمیت اثبات فرضیه این مقاله در این است که بی‌تردید مقایسه اندیشه‌های این دو فقیه بزرگ به مثابه دو سر طیف اندیشه سیاسی جدید شیعی در سده اخیر، و یافتن وجوه اندیشگی آنان، می‌تواند ما را با قدر متیقن‌های نظام سیاسی تجویز شده در عصر غیبت آشنا سازد.

در بخش اول مؤلفه‌های شکلی یک نظام سیاسی در اندیشه سیاسی دو متفکر فوق‌الذکر مورد بررسی و مقایسه قرار خواهد گرفت که این عناصر مبحثی از قبیل ضرورت حکومت، انواع آن و نیز صورت مطلوب حکومت را در برمی‌گیرد.

## ۱. عناصر شکلی نظام سیاسی

### الف) ضرورت حکومت

از آغاز دوران غیبت کبری، در جهان اسلام، اندیشمندان به ویژه فقیهان در ارائه روشی شریعت‌پسند برای سامان دادن امور جامعه کوششها کرده‌اند. اما برخی چون علامه نائینی و حضرت امام خمینی در این میان در جایگاه والاتری قرار می‌گیرند و علت این صدرنشینی را بایستی در زاویه دید آنها به این مسأله دیرپا دانست.

علامه نائینی برای اثبات وجوب حمایت از نظام مشروطیت، ابتدا یک دسته مباحث عقلی را مبنای نظری دیدگاه سیاسی - دینی خویش قرار می‌دهد و در حقیقت چنین خاصی که برای طرح این مباحث برمی‌گزیند به او کمک می‌کند تا به دفاع از مشروطیت بپردازد. ایشان ابتدا ضرورت حکومت برای بشر را تبیین کرده، معتقد است نظم جوامع و زندگی بشر بدون یک حکومت و سیاست امکان ندارد، و قوام یک جامعه سیاسی به وجود حکومت منوط است، در غیر این صورت جامعه دچار هرج و مرج و بی‌نظمی می‌شود. لذا اصل حاکمیت سیاسی برای انتظام امور عمومی، لازم و ضروری است:

بدان که این معنی نزد جمیع امم مسلم و تمام عقلای عالم بر آن متفقند که چنانچه استقامت نظام عالم و تعیش نوع بشر متوقف به سلطنت و سیاستی است، خواه قائم به شخص واحد باشد یا به هیأت جمعیه و چه آنکه تصدی به حق باشد یا اغتصاب (نائینی ۱۳۵۸: ۶).

با توجه به شرحی که در کتاب آمده است، «معلوم می‌شود منظور از سلطنت، حکومت است» (قادی ۱۳۸۳: ۲۳۷) و بیان واژه سلطنت به منظور ارائه مصداق به جای کلیت قضیه می‌باشد.

نائینی سپس ضرورت هم نوع بودن حاکم با رعیت خویش را مطرح می‌کند و معتقد است حکومت هر قومی باید به دست خود آن قوم باشد، چرا که اگر بیگانه بر یک قوم حکومت کند،



۱- ضرورت استمرار اجرای احکام بیان شده توسط پیامبر اکرم (ص) که ابدی و برای جامعه امری الزامی است.

۲- سنت و سیره رسول اکرم (ص) و حضرت علی: از نظر امام خمینی مبادرت به ایجاد حکومت از سوی پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) خود دلیلی کامل بر ضرورت تشکیل حکومت است.

۳- ماهیت و کیفیت قوانین و احکام اسلام: برخی از احکام اسلامی به گونه‌ای تبیین و تشریح شده‌اند که اولاً، تحقق آنها جز از طریق ایجاد یک نظام سیاسی و اداری کامل شدنی نیست و ثانیاً، خود برای تکوین حکومت و اداره سیاسی جامعه وضع شده‌اند.

۴- امام خمینی در کنار دلایل فوق از روایتی چون، روایت موثق و مستند «فضل بن شاذان نیشابوری» از امام رضا (ع)، خطبه حضرت زهرا (س) و حدیث حضرت علی (ع)؛ نیز در ضرورت ایجاد حکومت سخن می‌گوید (جمشیدی ۱۳۸۴: ۴۷۶).

به طور کلی، امام خمینی ادله زیادی برای ضرورت تشکیل حکومت اسلامی اقامه کرده است. نیز، اهمیت نهاد حکومت در اندیشه امام از جایگاه والایی برخوردار است؛ به طوری که اسلام در نظر ایشان جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که یکی از شئون حکومت است. همان‌طور که آشکار است، به نظر امام خمینی حکومت فی نفسه ارزش ندارد بلکه در واقع وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۲۷). به نوعی امام خمینی به حکومت به عنوان یک ابزار در جهت تحقق اهداف عالی اسلام و مسلمانان می‌نگرد. همان‌طور که ذکر شد، امام خمینی علاوه بر دلایل عقلی و عرفی، به دلایل دیگری از شرع نیز اشاره دارد و برای اثبات ضرورت تشکیل حکومت استناد می‌کند که استدلال آوری بر اساس رهیافت ایجابی ایشان صورت عملی به خود می‌گیرد و به وضوح آشکار است که نسبت به نائینی در جهت اثبات خویش به صورت کامل تری عمل کرده است.

## ب) انواع حکومت

علامه نائینی به دنبال تبیین ضرورت تشکیل حکومت و وظایف حکومت، با الهام از واقعیت‌های خارجی، طبقه‌بندی خاصی از حکومتها دارد. در ابتدا به طور کلی وی کلیه حکومت‌های دوره غیبت را جائر می‌داند و معتقد است در دوره غیبت حکومتها، علی‌رغم تنوع در یک تحلیل نهایی، به دو نوع «مطلقه استبدادی» و «مقیده محدوده عداله» (مشروطه) تقسیم می‌شوند. در حکومت نوع اول

که آن را تملک‌یه، استعبادیه، اعتسافیه و تحکیمیه نیز می‌خوانند (نائینی ۱۳۵۸: ۹) خصیصه ویژه حکومت آن است که حاکم «مانند آحاد مالکان نسبت به اموال شخصی خود، با مملکت و اهلش معامله می‌فرماید. مملکت را بمافیها مال خود انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد» (نائینی ۱۳۵۸: ۸) در یک کلام حکومت را حق خود و کشور تحت کنترل خود را ملک طلق خویش انگارد. از سوی دیگر، علامه نائینی با پذیرش مبانی اندیشه سیاسی شیعه مبتنی بر مشروعیت حق حکومت برای معصوم و در غیاب وی برای نایبان معصوم، چنین استدلال می‌کند که حاکم مستبد با تصرف در امر حکومت و سلب آزادی و نقض عدالت، درواقع، سه ظلم مرتکب شده است:

۱- ظلم به ساحت اقدس احدی به دلیل اغتصاب ردای الهی؛

۲- ظلم و غضب مقام امامت؛

۳- ظلم به مردمان و رعیت زیر دست خویش و غضب حقوق آنان (نائینی ۱۳۵۸: ۴۷).

در حکومت نوع دوم که آن را حکومت مشروطه یا رژیم ولایتیه می‌نامد، [حکومت] عبارت است از:

ولایت بر اقامه راجعه به نظم و حفظ مملکت و مالکیت و امانتی است نوعیه و باید امکانات کشور را نه برای خواسته های خود، بلکه برای مردم به کارگیرد. و از این رو حق سلطه پادشاه به میزان حق سرپرستی برای حفظ نظم و مملکت است، حال اصل حکومت چه به حق باشد یا به غضب (نائینی ۱۳۵۸: ۱۱-۸).

به زعم نائینی این دولت به اعتبار عملکرد مشکلی ندارد اما به اعتبار منشأ مشروعیت بی عیب نیست و آن را به کنیز سیاهی تشبیه می‌کند که در قیاس با نظام استبدادی دستهای خون آلودش را شسته و آلودگیهای آن را زدوده‌اند، اما سیاهی رنگش همچنان باقی است؛ زیرا که «غصبت اصل تصدی» با مشروطیت سلطنت زایل نمی‌شود (نائینی ۱۳۵۸: ۴۸) ولی به دلیل اینکه عملکرد این نوع حکومت عادلانه است و نسبت به مردم ظلمی صورت نمی‌گیرد، پس پذیرفتنی است. برخی معتقدند که از این مقطع به بعد در نظریه‌های جدید شیعی دموکراسی مطلوبیت پیدا می‌کند (لک‌زایی ۱۳۸۳: ۷۳).

در اندیشه سیاسی امام خمینی که اصل لزوم تأسیس حکومت جهت اجرای حدود و احکام الهی از ارکان مهم اندیشه سیاسی ایشان محسوب می‌شود، شکل و محتوای حکومت از اهمیت بسزایی، و البته نسبت به محتوای حکومت، برخوردار است. امام خمینی در اشکال فردی حکومت، حکومت‌های سلطنتی و ولایتعهدی را مطرود می‌داند، زیرا رژیم سلطنتی و ولایتعهدی مبتنی بر وراثت و سلطه کامل است. لذا با خواست اکثر مردم تعارض دارد، به علاوه به استبداد و فساد می‌انجامد، و بنیان آن را معمولاً زور و غلبه تشکیل می‌دهد (جمشیدی ۱۳۸۴: ۴۸۱). امام خمینی در این زمینه می‌فرماید:

... سلطنت و ولایتعهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سیدالشهداء<sup>(ع)</sup> برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد... اسلام سلطنت و ولایتعهدی ندارد (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۴).

از طرفی، حکومتها چه در شکل فردی، گروهی یا جمعیتی (اکثریت) در شرایط و مقتضیات خاص و با توجه به ماهیت و محتوایی که بر آن مبتنی هستند، می‌توانند مقبول و مطلوب امام خمینی واقع شوند. به عنوان مثال، در شکل فردی می‌توان از حکومت شخص معصوم نام برد که به نوعی مطلوب‌ترین نوع حکومت از دیدگاه امام است یا حکومت‌های فقها و دانشمندان البته با شرایطی که امام برای آنها ذکر می‌کند. این امر نشان دهنده این نکته است که شکل و اشکال حکومتها برای حضرت امام در اولویت‌های بعدی قرار دارد و آنچه برای ایشان در درجه اول مهم است، محتوای حکومت است؛ زیرا شکل حکومت را تابع شرایط و مقتضیات و خواست مردم می‌دانند. به طوری که امام خمینی در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی «جمهوری اسلامی» را مدل حکومتی خویش قرار داد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۸۱) که لفظ «جمهوریت» به کار رفته در آن «بر مردمی بودن» حکومت اشاره دارد که به پذیرش حق مردم در انتخاب نوع نظام سیاسی و حاکمان اشاره داشته و قالب و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد. در طرف دیگر، امام «اسلامیت» را به عنوان رکن دیگری از جمهوری اسلامی معرفی کرد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۴۳-۴۲). اسلام محتوا و ماهیت اصلی این نظام را تشکیل می‌دهد و ضابطه‌ها و احکام اسلامی مبنای اصلی سیاستها و قوانین آن به شمار می‌آید، از این رو جمهوری اسلامی همواره مقید به دین و محدود به چهارچوبهای شریعت آن است و نمی‌تواند برخلاف مقررات اسلامی عمل کند. از نحوه استدلال این دو متفکر می‌توان تأثیر رهیافت هریک از آنها را در اندیشه‌ورزی‌شان نشان داد. علامه نائینی بر اساس سلب و

طرد استبداد، حکومتها را به استبدادی و مشروطه (غیراستبدادی) تقسیم می‌نماید و تمام هم و غم خویش را در این زمینه بر کنترل و مهار قدرت دولتی مصروف می‌دارد. اما در نقطه مقابل، امام خمینی با ابتنا بر رهیافت ایجابی خویش، از رهگذر عنایت ویژه به محتوای یک حکومت تا شکل آن، درصدد آن است که به لحاظ محتوایی و شالوده‌ای آن را هم ایجاد و هم عملی نماید. به همین دلیل است که محتوای یک نظام سیاسی برای ایشان مهم‌تر از شکل آن می‌باشد.

### ج) حکومت آرمانی

در بحث حکومت آرمانی و مطلوب از دیدگاه امام خمینی و علامه نائینی می‌توان تقسیم‌بندی دوگانه‌ای را ارائه داد. در واقع هر دو فقیه اندیشمند، به نوعی دو حکومت مطلوب را در نظرگاه خویش داشتند: الف) حکومت مطلوب ناممکن (زمان غیبت)؛ ب) حکومت مطلوب ممکن.

در توضیح نسبت این دو نوع حکومت باید گفت که حکومت مطلوب ناممکن، بنا بر آموزه‌های شیعی، به طور مقطعی و موقت در زمان نامعلومی امکان تحقق دارد و با ظهور حضرت امام زمان (عج) متحقق می‌شود اما حکومت مطلوب ممکن، حکومتی است که در هر زمانی و مکانی امکان تحقق دارد. خصیصه ویژه این حکومت آن است که مؤلفه‌های محتوایی و شکلی آن به نوعی اقتباس شده از نوع اول (یعنی حکومت مطلوب ناممکن) است. ولی در بحث مشروعیت حکومت و حاکم، نسبت با حکومت نوع اول در مرتبه بعدی قرار دارد.

در اندیشه سیاسی علامه نائینی، حکومت دینی، حکومت آرمانی و مطلوب است. به طوری که حکومت دینی که در رأس آن شخص معصوم<sup>(ع)</sup> قرار گرفته باشد، مطلوب‌ترین و به عبارتی آرمانی‌ترین حکومت در نزد وی است. زیرا در آن همه چیز در بهترین حالت خویش قرار گرفته است و معصومی که در رأس آن جای دارد به دلیل دارا بودن مقام «عصمت» از هرگونه تمایلات حیوانی که انسان را از ادای وظایفش باز دارد، منزّه است. به علاوه، وی از علم لدنی و بی‌متهایی برخوردار است که او را از خطاهای ناشی از جهل مصون می‌دارد. لذا در این حکومت هرگز احتمال استبداد و خودکامگی راه ندارد و این بهترین حافظ حکومت دینی (ولایتیه) به حساب می‌آید (نائینی ۱۳۵۸: ۱۲). به زعم نائینی، یک عنصر مهم دیگر در جدا کردن حکومت دینی از حکومت غیر دینی وجود دارد و آن «ولایتیه» بودن حکومت است. نائینی درباره حکومت ولایتیه گفته است:

«اساس ولايتيه بودن... اگرچه متصدى معتصب (غاصب) باشد، هم بر آزادى از... اسارت و رقيت مبتنى است» (نائينى ۱۳۵۸: ۶۴) لذا حكومت مطلوب ممكن نائينى همان حكومت مشروطه ولايتيه است، كه در آن آزادى، مساوات، مقيد و محدود بودن حكومت و حاكم، نقش والاي مردم و ... وجود دارد. از آنجا كه دغدغه نائينى كنترل قدرت حكومت و سوق دادن آن به سمت عدالت است، در شرايط عدم دسترسى به امام معصوم، او حكومت مطلوب خویش را به وسيله عنصر ديگرى در برابر حكومت تقويت مى كند و مطلوبيتش را افزايش مى دهد. اين عنصر مجلس شوراى ملى است كه به عنوان «قوه مسدده» و «نظاره» جانشين اصل عصمت «به قدر مقدور» در حفاظت از تبديل سلطنت به استبداد و از دست رفتن دو اصل مباركه آزادى و مساوات مى شود (نائينى ۱۳۵۸: ۱۷-۱۳).

در اندیشه سياسى امام خمينى نيز، به واسطه اقدام ايشان در جهت تأسيس حكومت، مسأله مطلوبيت حكومت از اهميت فراوانى برخوردار است. از ديدگاه ايشان مسأله اصلى در مطلوبيت يك حكومت، ماهيت و محتواى آن است و شكل حكومت تابع مقتضيات زمانى و مكانى است (جمشيدى ۱۳۷۹: ۹۸). به طور كلى، حكومت مطلوب از ديدگاه امام، حكومتى است كه محتوا و ماهيت آن را عدالت، مردمى بودن و اسلامى بودن تشكيل دهد (جمشيدى ۱۳۷۹: ۹۱) اين ويژگيها از ديدگاه امام خمينى در بهترين وجه و شكل خویش در حكومت فرد معصوم تجلى يافته است. امام خمينى همواره به پيروي از رويه حكومت مطلوب فرد معصوم<sup>(ع)</sup> اذعان داشت:

حكومت «جمهورى اسلامى» موردنظر ما از رويه پيامبر اكرم (ص) و امام على

- عليه السلام - الهام خواهد گرفت... (امام خمينى ۱۳۸۵ ج ۴: ۳۳۴).

حال به دليل عدم دسترسى به امام معصوم<sup>(ع)</sup>، بايستى در جهت نزديكى به آن حكومت آرمانى، ويژگيهاى آن در حكومت مطلوب ممكن، لحاظ گردد. بنا بر اين مى توان خصايصى را كه امام براى اين حكومت بر مى شمرد در دو دسته شاخصههاى اوليه و ثانويه جاى داد: دسته اول را مى توان عناصر و بنيانهاى اساسى يك حكومت مطلوب يا شرط لازم آن تلقى كرد كه عبارتند از: عدالت، اسلامى بودن يا ابتناى بر ضوابط و قوانين اسلام (امام خمينى ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۴۶۴)، مردمى بودن (امام خمينى ۱۳۸۵ ج ۹: ۳۳۰-۳۲۹) و ابتناى بر آراى عمومى. دسته ديگر شاخصهها در نسبت با دسته اول داراى اهميت ثانوى هستند و لذا شايد بتوان آنها را شرط كمال حكومت دانست. شاخصههاى نظير: علم و آگاهى، اجتهادى بودن احكام و مقررات حكومتى (امام خمينى ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۷۸-۱۷۶)، تقوا و ورع،

حسن تدبیر و مدیریت، انتقادپذیری، خدمتگزاری (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۴۶۸)، امانتداری، ثبات سیاسی و ....

## ۲. عناصر محتوایی نظام سیاسی

در این بخش به مؤلفه‌های محتوایی یک نظام سیاسی خواهیم پرداخت. مؤلفه‌هایی که هر دو اندیشمند فقیه به آنها پرداخته، تفسیر خویش را ارائه داده‌اند و آنها را به مثابه عناصر مقوم نظام سیاسی خاص خود تلقی نموده‌اند.

### الف) ولایت فقیه

«ولایت» از ریشه «ولی» گرفته شده و به معانی گوناگونی چون دوستی، سرپرستی، پیروی، تصرف و امارت آمده است. اما در اصطلاح فقه سیاسی، ولایت را تصدی و سرپرستی امر، معرفی کرده‌اند (فوزی ۱۳۸۴: ۱۳۱).

از میان کاربردهای متعدد ولایت در ابواب مختلف شیعه، ولایت حاکم تنها موردی است که تعبیر سیاسی از آن امکان‌پذیر بوده است و تبار آن را در آثار کاشف الغطاء و نراقی می‌توان جستجو کرد. مبانی‌ترین و مهم‌ترین تفاوت دو متفکر مورد بحث، به تفسیر و ادله آنها نسبت به قلمرو ولایت مجتهدین برمی‌گردد (فیرحی ۱۳۸۳).

بحث ولایت فقها از دیدگاه نائینی متضمن دو نکته است: نخست اینکه مباحث نائینی در ارتباط با ولایت فقیه موجز و محدود است و دوم اینکه ولایت فقیه در نظر گاه وی به معنای ولایت عامه فقیهان و به تعبیر دهه‌های اخیر ولایت مطلقه فقیه نیست، بلکه ولایت فقیه در حد امور حسبیه و از باب قدر متیقن می‌باشد. نائینی بنا به سنت شیعی معتقد به ولایت فقیه در عصر غیبت است، اما آن را در حوزه امور حسبیه و از قطعیات مذهب می‌داند:

از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه، این است که در این عصر غیبت آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شرع مقدس به اهمال آن حتی در این زمینه هم معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم. حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب و چون عدم رضای شرع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام

و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسیه از اوضح قطعیات است، لهذا وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (نائینی ۱۳۵۸: ۴۶).

نائینی برای امام معصوم، «ولایت مطلقه» قائل است. وی در منیه الطالب که تقریر اولین دوره بحث فقهی اوست، ابتدا ولایت را به دو قسم تقسیم می‌کند: ولایت غیرقابل تفویض و ولایت قابل تفویض. در قسم دوم بخشی را مربوط به امور سیاسی و نظم بخشیدن به امور جامعه می‌داند و بخشی را به افتاء و قضاوت (نجفی خوانساری بی تا ج ۲: ۲۳۶) می‌توان این استنباط را از مباحث علامه نائینی در باب ولایت فقیه دانست که وی امور حکومتی را به دو بعد سیاسی و دینی تقسیم می‌نمود. از بعد سیاسی ایشان فقط امر قضاوت را بر عهده فقها می‌داند و معتقد است که امور سیاسی دیگر بر عهده مردم می‌باشد. همچنین از بعد دینی نیز افتاء را در اختیار فقها می‌داند. نائینی امور سیاسی را به دو بخش امور ولایتیه، که مهم‌ترین امور آن مسأله قضاوت و نظارت بر قانونگذاری در مجلس می‌باشد، و امور غیر ولایتیه، که منظور مسائل نظامی، اقتصادی و غیره است، تقسیم می‌نماید. به زعم ایشان اگر در مسأله‌ای تردید داشتیم که جزو امور ولایتیه است یا غیر ولایتیه، باید آن را به مردم واگذار نمود و اختیار آن را به آنان داد. نائینی در تفسیر خود از شریعت و سیاست، به «ولایت سیاسی فقها» نمی‌رسد و با برآوردی که از امکانات حوزه و نهاد علمای دین و وضع فقه و اجتهاد دارد به «ولایت فقیه» محدود، در چهارچوب مشروطیت قناعت می‌ورزد و صرفاً به تحدید حکومت اکتفا می‌کند. به نظر می‌رسد علامه نائینی به عنوان یک فقیه عملگرا و مصلحت‌اندیش، در برابر تحولات جدید، تسامح و سازگاری نشان داده و بر آن است که مجتهدان در قالب یک سیستم دموکراتیک و عرفی و در کنار دیگر متخصصین و اهل فن، به مشارکت محدود در حفظ ممالک اسلامی و نظم عمومی پردازند. ایشان از سویی دیگر مشروعیت حکومت مشروطه را از آن همین فقیهان نیز می‌داند.

در نظرگاه امام خمینی «ولایت فقیه» وضعیتی بالعکس نسبت به علامه نائینی دارد. امام ولایت فقیه را رکن اصلی نظام شیعه در دوره غیبت می‌داند. ولایت بر اساس برداشت ایشان:

از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد؛ مانند جعل (قراردادن و تعیین) قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد (امام خمینی ۱۳۸۱: ۵۱).

تلقى ولایت به عنوان قیمومت و هم سنخ دانستن آن با سرپرستی افراد نابالغ متناسب با معنای نسبی آن در دستگاہ واژگان فقهی شیعه، یعنی تصدی، تصرف و قیام به شئون غیر است (کدیور ۱۳۷۸: ۴۵). امام در رساله ولایت فقیه یا حکومت اسلامی تأکید می کنند:

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می شود، و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت (امام خمینی ۱۳۸۱: ۹).

به زعم امام خمینی، فقیه در حوزه عمومی جامعه، کاملاً مبسوط الید است. از این رو قدرت سیاسی لازم را جهت استقرار و اداره «حکومت» داراست و مشروعیت تمام امور به او برمی گردد. حضرت امام همزمان با طرح و تصویب ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۸) اشاره می کند که: «ولایت فقیه، ولایت بر امور است که نگذاشت این امور از مجاری خودش بیرون برود... نظارت کند بر همه دستگاہها» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۳۱۱). بنابراین از دیدگاه امام، ولایت سیاسی فقها تنها در چهارچوب امور حسبه خلاصه نمی شود، بلکه اختیارات حکومت ولی فقیه بر جمیع احکام الهی تقدم دارد. از دیدگاه امام، حکومت یکی از احکام اولیه است که بر تمامی احکام دیگر حکومت تقدم رتبی دارد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۴۵۷). بنابراین فقیه «ناطق شریعت» است و حکمش به لحاظ رتبی، فراتر از احکام اولیه و ثانویه می باشد، ولی این در مواردی نیز قید می خورد، از جمله: (۱) حرکت در چهارچوب اهداف شریعت؛ (۲) رعایت مصلحت جامعه اسلامی؛ (۳) تصرف در حوزه عمومی نه شخصی (مقیمی ۱۳۸۰: ۸۸).

همان طور که گذشت، هر دو متفکر با عنایت به پیشینه های علمی خود از قرآن و سنت، مبنای اصولی - فقهی، آگاهی از مقتضیات زمانی و مکانی و نیز سیره معصومین در زمینه رابطه شریعت و سیاست تفسیر خاصی ارائه نمودند. در تفسیر نائینی بر اساس رهیافت سلبی اش، ولایت فقیهان از حد افتاء و قضاوت تجاوز نمی کند. در حالی که در تفسیر امام بر اثر رهیافت ایجابی اش، ولایت فقها توسعه قابل ملاحظه ای می یابد و امکان تأسیس نظام مستقل حکومت اسلامی فراهم می شود. نظریه ولایت فقیه در آثار برخی از فقهای دیگر نیز وجود دارد، ولی هنر امام خمینی آن است که این نظریه را از شکل فقهی خود خارج و به نظریه ای سیاسی تبدیل می کند و براساس آن نظام

سیاسی جدیدی را پی می‌ریزد. نکته مهم این است که امام با واجب تلقی کردن تشکیل حکومت اسلامی، نظریه خویش را به طرز بنیادینی از فقهای چون نائینی و دیگران متمایز می‌سازد و به نوعی آن را در وجهی کامل‌تر ارائه می‌دهد.

### ب) نقش و جایگاه مردم

شناخت صحیح نقش و جایگاه مردم در حاکمیت از اموری است که در سرنوشت سیاسی جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. صاحب‌نظران متعددی به این مقوله پرداخته و هر یک براساس آرای خویش، به اصالت این جایگاه یا به عدم اصالت آن رأی داده‌اند.

از نهضت مشروطیت به بعد در ایران، مردم خواهان نقش بیشتری در حکومت و جامعه بوده‌اند (جمال‌زاده ۱۳۸۳: ۳۴). در این فاصله زمانی، علمای شیعه به مثابه یکی از تأثیرگذارترین و پرنفوذترین اقشار جامعه ایران در توجیه نظری و بسط این نقش در جامعه تلاش بسیار کردند. امام خمینی و علامه نائینی به عنوان برجسته‌ترین علمای شیعه در این عرصه، برای مردم و حقوق آنها اهمیت ویژه‌ای قائل شده‌اند و این به واسطه تفسیر مردم‌گرایانه آنها از دین بوده است. نائینی در نسبت بین حاکم و مردم، حوزه مردم را وسعت می‌بخشد و با عنایت به نظریه «ولایت فقها» نهایت کوشش را برای اعتباربخشیدن به جایگاه مردم و رأی آنها می‌نماید. اما در مقابل، امام خمینی بر پایه نظریه ولایت فقیه خویش در پی برقراری تعادل بین مردم و حاکم است.

علامه نائینی را باید نظریه‌پرداز دینی حقوق مردم در حکومت دانست که سعی کرد حضور عملی مردم در سیاست را از منظر اسلامی نظام‌مند کند و آنها را از مملوک و عبد پادشاه بودن خارج کند تا برای قدرت سرکش دولت مهاری باشند. بدین جهت «مهم‌ترین تلاش نائینی، سازگار کردن تکلیف الهی و حق مردمی است» (شریعت‌مدار جزایری ۱۳۷۹: ۱۰۳). علامه نائینی مشارکت مردم در عرصه عمومی را با توجیه نظری نظام مشروطه و نهادهای مرتبط با آن مانند مجلس - که نمایندگان مردم در آن حضور داشتند - به عنوان ابزاری برای محدود کردن قدرت سرکش پادشاهی به کار گرفت. نائینی مشارکت عملی گسترش یافته مردم در نهضت مشروطیت را در مقابل حکومت استبدادی تبدیل به یک حق کرد و با استدلال‌های قوی دینی از لحاظ نظری از آن دفاع کرد و مردم را شریک پادشاه در قدرت سیاسی دانست:

آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت همه آنها متساوی و یکسان و متصدیان امور همگی امین نوعند نه مالک و مخدوم و مانند سایر اعضا و اجزاء در قیام به وظیفه امانت داری خود مسئول ملت و به اندک تجاوز مأخوذ خواهند بود (نائینی ۱۳۵۸: ۱۲ - ۱۱).

ایشان مشارکت مردم در حکومت را از باب حق آنها می‌داند (نائینی ۱۳۵۸: ۱۳). از نظر وی وقتی مشارکت مردم در حکومت از جمله حقوق آنها باشد، بنابراین باید آنقدر آزاد باشند که بتوانند دولت را مورد سؤال یا اعتراض قرار دهند (نائینی ۱۳۵۸: ۱۲) و برای این نوع مشارکت و حق اعتراض مردم شواهدی از تاریخ اسلام به عنوان نمونه ذکر می‌کند (نائینی ۱۳۵۸: ۱۶). گذشته از این، نائینی با ارائه سه دلیل عقلی و نقلی و به استناد آیات و روایات بر این حق مردم در حکومت صحه می‌گذارد:

۱- لزوم مشورتی بودن حکومت اسلامی که با استفاده از آیات و روایات به اثبات آن می‌پردازد.

۲- مردم به دلیل مالیاتی که برای حفظ مصالح نوعیه به حکومت می‌پردازند حق مشارکت در حکومت دارند.

۳- از جهت وجوب نهی از منکر که در اسلام از مسلمات است و برای جلوگیری از تجاوزات سلطان به حقوق ملت، مردم حق مشارکت در حکومت را دارند (نائینی ۱۳۵۸: ۷۹ - ۷۸).

این نقش و جایگاه برای مردم در نزد امام خمینی نیز به صورتی پراهمیت اما به نوعی متفاوت‌تر از علامه نائینی مطرح است. حضرت امام گرچه بر روی کلمه «جمهوری» عنایتی خاص داشته‌اند و تصریح می‌کنند: «شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۸۱) اما معلوم است که شکل حکومت منهای محتوای مردمی آن، ارزش چندانی ندارد. لذا می‌فرماید: «شکل حقوقی رژیم نیست که اهمیت دارد، بلکه محتوای آن مهم است. طبیعتاً می‌توان یک جمهوری اسلامی را در نظر گرفت» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۳). اهمیت دادن به «مردم» به مثابه یکی از عناصر محتوایی یک نظام سیاسی را می‌توان در این نکته مشاهده کرد که در مجموع بیانات ایشان ۱۵۲۳ مورد لفظ «ملت» و ۱۲۱۲ مورد لفظ «مردم» تکرار شده است که با توجه به کاربرد غالباً مترادف آنها توسط امام، در مجموع ۲۷۳۵ بار این دو لفظ تکرار شده‌اند (قادی ۱۳۷۸: ۳۲۵ - ۳۱۱). در جهان بینی امام خمینی همان گونه که دین از سیاست جدا نیست حکومت هم از مردم جدا نیست.

همه حکومت از مردم است و مردم پشتیبان و یاور حکومت هستند، چون آن را از خود می‌دانند. او می‌فرماید:

همه ملت از دولت‌اند و دولت هم از ملت است. دولت و هر چه متعلق به دولت است خدمتگزار ملت است و ملت هم پشتیبان دولت، و تا این هماهنگی میان همه قشرها هست، آسیب نخواهد دید این جمهوری اسلامی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۳۸۸).

از دیدگاه امام، همین یگانگی قدرت، یا وحدت دولت و ملت است که باعث قطع سلطه قدرتهای استعمارگر و مانع سلطه آنها بر امکانات و ثروتهای کشور می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۳۸۹).

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، یکی از ویژگیهای حکومت مطلوب در نظرگاه امام راحل مردمی بودن آن است، که به معنای این است که حکومت به لحاظ شکل‌گیری و ایجاد بر آرا و نظر و خواست مردم مبتنا یافته باشد و لذا دارای مشروعیت و مقبولیت مردمی باشد. علاوه بر این، امام همواره بر پیوند رهبری در این حکومت با مردم که پیوندی عمیق، باطنی و اعتقادی است، تأکید داشتند. به گونه‌ای که امام رابطه خود را با مردم رابطه‌ای برادرانه می‌دانند: «من با مردم ایران برادر هستم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۳۵۴). امام بر مبنای چنین جهان‌بینی و بصیرتی تمامی ساحت‌های دیگر سیاسی را با اتکا به رأی و نظر مردم تعریف و مشخص می‌کنند (انصاری ۱۳۸۵: ۱۸). امام خمینی نسبت به علامه نائینی در زمینه مشارکت مردم در حکومت یک گام جلوتر برمی‌دارد. وی نه تنها بر حق مردم در حکومت صحه می‌گذارد و بر آن تأکید می‌ورزد که آن را از باب تکلیف و وظیفه شرعی نگاه می‌کند. او این تکلیف را محدود به انتخاب و یا قشر خاصی از جامعه نمی‌داند بلکه در همه شئون سیاسی و افراد می‌داند:

حرف ما این است که نه روحانی تنها، همه قشرها باید در سیاست دخالت بکنند. سیاست یک ارثی نیست که مال دولت باشد، یا مال مجلس باشد، یا مال افراد خاصی باشد... (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۱۵).

چنین نگرشی به نقش و اصالت مردم مسلماً نمی‌تواند ناشی از نوعی سیاست روزمره باشد بلکه ریشه در عمق جهان‌بینی ایشان دارد که در فراسوی نگاه سنتی به نقش مردم قرار می‌گیرد. امام خمینی با ایجاد نظام اسلامی تحولی در مشارکت سیاسی مردم ایجاد کرد، به طوری که مشارکت آنها مانند عصر علامه نائینی تابعی نیست بلکه آگاهانه و با شعور سیاسی وارد عرصه‌های مختلف

اجتماعی و فرهنگی شده‌اند و برای مشارکت آنها نیز نهادهای سیاسی لازم ایجاد شده است. اصل ششم قانون اساسی ج.ا.ا به آنها پرداخته است (تاجانی ۱۳۷۹: ۲۴-۲۵). در نقطه مقابل می‌توان به علامه نائینی اشکال گرفت که وی علی‌رغم آنکه برای مردم در حکومت نقش و جایگاهی قائل است اما سخنی از ابزارهای نیل به این هدف به میان نمی‌آورد. انجمنها، احزاب، مطبوعات و ... در این نظریه جایگاهی ندارند و تنها نقطه تمرکز و تأکید آن بر روی مجلس می‌باشد. این در حالی است که بدون وجود نهادهای تسهیل‌کننده مشارکت مردم، نمی‌توان به آن جلوه روشنی بخشید. رهیافت علامه در این زمینه بیشتر سلبی است تا ایجابی. اما در سوی دیگر، امام خمینی همواره بر ابزارها و راههای انتقال نظرات و خواسته‌های مردمی تأکید می‌کرد و مشارکت مردم در همه امور را لازم و ضروری می‌دانست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۵۶-۵۵). بر این اساس راهکارها را تبیین می‌نمود. در جهت این امر، امام بر آزادی احزاب در صورت به خطر نیانداختن مصالح مردم (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۶۶) و نیز بر آزادی مطبوعات به مثابه وسیله انعکاس‌دهنده آرمانهای ملت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۳۲۳) تأکید می‌کرد. امام خمینی همچنین در مورد انتخابات و مبحث آرای مردم، شرکت در انتخابات را به عنوان وظیفه‌ای شرعی و عقلی و یک تکلیف عمومی در نظر می‌گرفت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۵-۱۶) و در این باره می‌فرمود: «حکومت اسلامی ما متکی به آرای عمومی خواهد بود» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۴۹). از این رو می‌توان گفت اندیشه و عمل امام خمینی در باب نقش و مشارکت مردم در حکومت، به مراتب شکل کامل یافته‌تر اندیشه و عمل سلف او علامه نائینی است که در یک نگاه تاریخی معنادار می‌شود.

### ج) آزادی

مفهوم آزادی در کنار مفاهیمی چون حکومت، عدالت و ... همواره از مهم‌ترین سؤالات و مشغله‌های موجود در حوزه اندیشه سیاسی بوده است. به قول منتسکیو در *روح القوانین*: «هیچ کلمه‌ای به اندازه کلمه آزادی اذهان را به خود متوجه نساخته است» (منتسکیو ۱۳۴۹: ۲۹۲). از آزادی در حوزه اندیشه سیاسی و نیز فلسفه سیاسی، تعاریف زیادی ارائه شده است. اما یکی از اصیل‌ترین تفسیرها از آزادی به آیزایا برلین - اندیشمند سیاسی - تعلق دارد. برلین بنا بر تفسیر خاص خود، آزادی را دو نوع می‌داند: الف) آزادی مثبت؛<sup>۱</sup> ب) آزادی منفی<sup>۱</sup>.

1 . positive freedom

آزادی مثبت یا «آزادی برای»<sup>۲</sup> به معنای این است که صرف فقدان فشار و اجبار بیرونی شخصی یا اشخاص دیگر تأمین کننده آزادی بشر نیست، بلکه برای رسیدن انسان به مطلوب و غایتش سه شرط لازم است: (۱) فقدان اجبار و تحمیل بیرونی؛ (۲) فقدان علل و موانع طبیعی و (۳) اسباب و تواناییهایی که شخص را در وصول به هدفش یاری می‌دهند (برلین ۱۳۶۸: ۲۵۱). آزادی منفی به معنای فقدان موانع و اجبار برای انجام اعمال است و به همین جهت است که این تلقی از آزادی را همواره «آزادی از»<sup>۳</sup> می‌نامند (برلین ۱۳۶۸: ۲۵۱).

مفهوم آزادی در نظرگاه امام خمینی و علامه نائینی نیز، از جمله مفاهیم بااهمیت است. از دیدگاه علامه نائینی، آزادی مفهومی کلیدی و مشترک در حیات جمعی انسانها بوده است و اصلی است که قرنهاست مردم دنیا برای نیل به آن قیام کرده‌اند و هدف مشترک ملل، آزادی از عبودیت و یوغ پادشاهان و قدرتمندان در حوزه سیاسی و استبداد در حوزه دینی بوده است. وی تأکیدوار اذعان می‌دارد که منظور او از آزادی و رهایی، رهایی از دیانت نیست، بلکه رهایی از استبداد و خودکامگی در هر شکل آن است (نائینی ۱۳۵۸: ۶۴) و از آنجا که دغدغه نائینی دفع استبداد است، می‌گوید:

*حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائر عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه بین هر ملت با حکومت تملکیه خودش بر همین مطلب خواهد بود (نائینی ۱۳۵۸: ۶۴).*

در تفسیر علامه نائینی از آزادی، این نکته مشهود است که وی در پی آزادی مورد نظر غرب و رهایی از هر نوع قید و بند نیست، اما در بحث از استبداد و دفع آن، چه در شکل سیاسی و چه در شکل دینی، می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که وی به آزادی منفی در این باب نزدیک شده است. زیرا که تلاش نائینی بر اصل دفع یوغ استبداد استوار است، لذا طبیعی می‌نماید که در بحث از آزادی هم اینگونه باشد. اما اگر در یک نگاه همدلانه و با درک شرایط عصری که وی درباره آزادی در مقابل استبداد، آن هم استبداد دینی، اظهار نظر می‌کرد بنگریم، تعریف و تحدید این متفکر شیعی را باید تحسین کرد و پاس داشت.

1 . negative freedom  
2 . freedom to  
3 . freedom from

همچنین در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی، آزادی از مفاهیم اساسی و مبنایی است. امام در بیانات متعددی، آزادی به مفهوم لیبرالی و غربی‌اش را که همان آزادی در معنای منفی خودش است طرد می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۵۳۶-۵۳۵؛ ج ۸: ۱۲۱-۱۲۰). از نظر امام رهایی و به خود و انهادگی انسان در همه جا مطلوب نیست و برای صلاح و رشد جامعه لازم است که در مواردی آزادیهای فردی تحدید و تضییق شود. از دیدگاه امام خمینی آزادی حقیقی در چهارچوب تعالیم اسلام معنا پیدا می‌کند، پس آزادی گرچه ارزش است و نعمت الهی است اما برتر از سایر ارزشها نیست و اسلام و ارزشها و تعالیم آن فوق همه چیز است و حدود آزادی باید در چهارچوب اسلام و قوانین آن ترسیم شود. اما به طور کل دو محور اصلی را می‌توان در اندیشه‌ورزی امام در رابطه با مفهوم آزادی در نظر گرفت: (۱) اینکه آزادی و تلقی اسلام از آزادی متفاوت با تلقی رایج در غرب از آزادی است. (۲) بحث از لزوم تقیید آزادی در چهارچوب اسلام و قوانین آن است، یعنی از نظر ایشان آزادی هرگز «ارزش مطلق» نیست، بلکه به واسطه ارزشها و قوانین اسلامی باید محدود و مضیق شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۱۱۹؛ ج ۷: ۵۳۶-۵۳۵). حدود و موازین آزادی نیز در یک اظهارنظر کلی امام خمینی آمده است که براساس آن معتقد است حکومت اسلامی دو وظیفه مهم دارد که در ارتباط با هم آنها را تحقق بخشد این دو وظیفه عبارت است از: آزادیهای مردم و اجرای احکام اسلامی. بر همین اساس حضرت امام معین کرد که قانون حد و مرز آزادی را مشخص می‌سازد و از این جهت امام به آزادی قانونی معتقد است (جمشیدی ۱۳۸۴: ۲۶۲).

از تفسیر امام خمینی از مفهوم آزادی می‌توان استنباط کرد که امام در ردّ آزادی لیبرالی به سمت آزادی مثبت آن هم از نوع حداکثری آن گرایش پیدا می‌کند. مراد از آزادی حداکثری آن نوع از آزادی است که بر نوعی انسان‌شناسی خاص استوار است و همواره سعی بر آن دارد که تا اموری را که به مثابه کمال نفس آدمی برشمرده می‌شوند، شکوفا سازد. از نظر امام خمینی محدودیت‌های اعمال شده توسط شریعت و قوانین اسلامی نه تنها مخل آزادی نیست بلکه آزاد کردن بیشتر انسان است و این تحلیل جز با پذیرش مفهوم آزادی حداکثری سازگار نمی‌باشد. این تلقی حداکثری از مفهوم آزادی مثبت در اندیشه امام ریشه در تعالیم اسلامی و نیز مبانی انسان‌شناختی ایشان دارد. زیرا امام براساس این مبانی، آزادی را به مثابه یک حق اولیه و فطری بشر مطرح می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۴۲) و همواره انسانها را به حفظ و لزوم رعایت آن توصیه می‌کند. این نگاه به آزادی در اندیشه امام، در وجه ایجابی و به مراتب متکامل‌تر از نگاه علامه

نائینی است که به طور نسبی به این مفهوم پرداختند. از طرف دیگر، امام به اشکال دیگر آزادی همچون آزادی بیان و عقیده (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۴۳۶-۴۳۵؛ ج ۳: ۳۷۱)، آزادی مذهب (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۴۳۳-۴۳۴؛ ج ۴: ۵۰۸)، آزادی قلم، طبع و نشر و آزادی گروهها، احزاب و انجمنهای سیاسی و صنفی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۱: ۱۴۸)، نیز عنایت داشتند، که این امر نشان دهنده نگرش وسیع و کامل تر حضرت امام نسبت به این مقوله است.

#### د) مجلس شورای ملی / مجلس شورای اسلامی

مجلس شورا به مثابه نهادی تأثیرگذار در کانون اندیشه سیاسی دو فقیه اندیشمند مطرح می‌باشد. علامه نائینی برای اثبات ضرورت مجلس شورای ملی، به مفهوم «شورا» در اسلام می‌پردازد. به زعم نائینی کارکرد شورا در حوزه «مالانص فیه» است و نیز ایشان بحث شورا را در رابطه با موضوع مطرح در آن عصر، یعنی مجلس شورای ملی، به کار گرفته و بر مشروعیت آن استدلال می‌کرد و معتقد بود که به نص قرآن و سیره نبوی این حقیقت از مسلمات اسلامی است: دلالت آیه مبارکه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹) که عقل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند بر این مطلب در کمال بدهت و ظهور است... و آیه مبارکه «وَأْمُرْهُمْ بِشُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) اگرچه فی نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است (نائینی ۱۳۵۸: ۵۳-۵۴).

دلیل نائینی بر مشروعیت و اهمیت شورا از جمله مبتنی بر سیره نبوی و علوی است و معتقد است که روش پیغمبر اکرم (ص) و امیرالمومنین (ع) بر این بوده است (نائینی ۱۳۵۸: ۶۲). به علاوه مرحوم نائینی با استدلال دیگری نیز به ضرورت شورا و تصمیمات مشورتی می‌رسید و معتقد بود چون ولایت و حکومت بالاستحقاق برای کسانی است که محدود به حد عصمت یا عدالت باشند و قوای شهوت و غضب محکوم و محدود به حکومت عقل متصل به نیروی حق و ایمان و زمام اراده به دست ملکات عاریه باشد و از آن منبعث گردد، چون دست به دامان این شخصیت عالی الهی نمی‌رسد و عموم متصدیان مستبد به ذات و محکوم شهوتند، پس ناچار باید قوای قانونی بیرونی به جای ملکات نفسانی باشد و متصدیان در تحت قوای علمیه صالحه باشند که از طغیان جلوگیری نمایند، و این همان حقیقت «شورویت» است که راه تخلص از استبداد منحصر به آن است و چنان

که گذشت، این تحدید و تخلص از نظر دین از واجبات، بلکه از ضروریات به شمار می‌آید (نائینی ۱۳۵۸: ۵۴-۵۷). همان طور که در نظریه نائینی مشهود است، وی مجلس شورا را نهادی نظارتی می‌داند که بر نهاد غاصب، یعنی بر شاه و دولت، نظارت دارد و دو کارویژه اساسی را برای آن در نظر می‌گیرد: مهار قدرت شاه و دولت، قانونگذاری در حوزه غیرمنصوصات که تابع مصالح و مقتضیات زمان و مکان و به اختلاف آنها درخور دگرگونی است. در این روند افرادی از سوی مجتهدین بر نحوه قانونگذاری نظارت داشته و به واسطه این نظارت، به قوانین مشروعیت می‌دهند. نائینی بر اساس رهیافت سلبی خود، در پی آن است که از رهگذر مجلس، از ظلم و استبداد حکومت بکاهد و آن را به سمت عدالت سوق دهد، به همین جهت نهاد مجلس در نظرگاه وی آشکارا به مرکز تصمیم‌گیری و قانونگذاری در تمام امور سیاسی - به استثنای احکام مسلم شرعی - بدل می‌شود. همچنین نائینی در اثنای بحث خود در باب مجلس شورا در آن بحث «رأی اکثریت» و «مساوات» را نیز مطرح می‌کند و این نمایانگر نقش مقتضیات جدید سیاسی آن زمان در شکل‌گیری اندیشه سیاسی نائینی می‌باشد.

می‌توان از نگاه نائینی به نهاد مجلس این گزاره را استنباط کرد که به نظر وی حوزه عمومی به وسیله مردم از طریق ارتباطی شورایی و توافق بین آنان صورت می‌گیرد. مبنای این توافق در شورا، تقویت دیدگاه اکثریت به مثابه مبنای عمل در عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی است. این داوری درباره چیستی مشورت (از لحاظ نتیجه) گام بزرگی در واگذاری تنظیم زندگی اجتماعی با عقلانیت ارتباطی شکل گرفته در سطوح مختلف زندگی اجتماعی است.

با تأسیس نظام جمهوری اسلامی، امام خمینی مجلس را به عنوان بالاترین مقام در مملکت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۲۰۰) و عصاره زحمتهای طاقت فرسای ملت مسلمان ایران (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۲۷۰) معرفی می‌کند. حضرت امام در پیامی به نمایندگان نخستین دوره مجلس شورای اسلامی، ویژگیهای آن را در نظام اسلامی چنین توضیح داده‌اند:

مجلس شورای اسلامی، که در رأس تمام نهادهای نظام جمهوری اسلامی است، از ویژگیهای خاص برخوردار است که مهم‌ترین آنها اسلامی - ملی بودن آن است. اسلامی است که تمام تلاشش در راه تصویب قوانین غیرمخالف با احکام مقدس اسلام است؛ خصوصاً با برخورداری از شورای محترم نگهبان. و ملی است، که از متن ملت جوشیده است و دست شریک و

غرب و وابستگان به آنان از سرنوشت آن کوتاه است. امروز مجلس خانه واقعی ملت است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۴۲۰).

تعبیر فوق نشان‌دهنده جایگاه و شأن ویژه مجلس به عنوان نهاد قانونگذاری است که دارای وظیفه‌ای دوگانه است: نخست، تدوین آیین‌نامه و برنامه‌هایی برای اجرای احکام اسلامی است. دوم، وضع قوانین در راستای تأمین نیازهای ملی به گونه‌ای که مغایر با احکام اسلامی نباشد. این اختیارات با مواجهه نظام با مشکلات بعدی افزایش می‌یابند و وضع قوانین مغایر با احکام اولیه بر حسب ضرورت و براساس احکام ثانویه نیز به مجلس واگذار می‌شود. امام خمینی در نامه‌ای، تشخیص ضرورت را به عهده اکثریت مجلس می‌گذارد. از نظر امام «احکام ثانویه ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارند و پس از رأی مجلس و انفاذ شورای نگهبان، هیچ مقامی حق رد آن را ندارد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۳۲۱). منظور از احکام ثانویه در اندیشه امام، وجود ضرورتها و مصالح مربوط به تنظیمات کلی امور جامعه است که تشخیص آن ضرورتها و مصالح به عهده نمایندگان مجلس است. روشن است که راه حل مورد نظر امام در آشتی بین شریعت و مصلحت قدرت قانونی بیشتری به مجلس شورای اسلامی می‌داد. امام ساز و کار دست‌یابی به مصلحت اجتماعی را در برخی موارد به پذیرش دو سوم اعضای مجلس شورای اسلامی ارجاع داد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۳۲۱). این امر به معنای ارجاع به اکثریت قاطع نمایندگان مردم می‌باشد. در موارد دیگر «مجمع تشخیص مصلحت» را تشکیل داد که متشکل از جمعی از اهل حل و عقد و شامل نمایندگان گروه‌های مهم سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در کشور می‌شد.

از عبارات فوق می‌توان فهمید که امام خمینی بر مبنای رهیافت ایجابی خویش، همواره در صدد بود تا رأی و نظر نمایندگان مردم را از رهگذر تقویت نهاد مجلس شورای اسلامی حفظ کند. بر این اساس امام به عنوان رهبر انقلاب و یک چهره مهم فقهی، و بر پایه مبانی اصولی خود جایگاه «مصلحت» را در فقه شیعی ارتقا بخشید و از مصلحت نظام به عنوان مهم‌ترین مصلحت یاد کرد که بر مصالح دیگر اولویت دارد. اصولاً گره خوردن حوزه سیاست با مصلحت، به عقلانی شدن آن منجر می‌گردد و به این ترتیب دولت اسلامی در حوزه امور عمومی به جای شارع می‌نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی، قانون وضع می‌کند. این امر منجر به تغییر نگرش به احکام فقه سیاسی شیعه گردید و نگرشهای رایج را که عمدتاً بر نوعی فقه فردگرایانه متکی بود دچار تحول کرد و تأثیرات مهمی بر اندیشه و فقه سیاسی برجای گذارد.

حال اگرچه علامه نائینی در عصر خویش در باب مجلس شورای ملی، ابتکاراتی داشت، اما در نسبت با بحثهای امام خمینی در این زمینه، از هر نظر در موضع ناقصی قرار می‌گیرد. همان‌طور که گفته شد، دغدغه نائینی در این حوزه کنترل دستگاه حکومت و کاهش استبداد آن بود. اما دغدغه حضرت امام چیزی به مراتب وسیع‌تر بود. هدف ایشان اجرای شریعت و احکام دین بود و در کنار اینها تأمین هرچه بهتر مصالح مردمی نیز در کانون توجه ایشان قرار داشت. لذا نهاد مجلس شورای اسلامی چه به لحاظ شکلی و چه به لحاظ محتوایی به مراتب کامل‌تر و کارآمدتر از مجلس شورای ملی بود.

### ه) رأی اکثریت

از آنجا که در زمان مشروطه، برای نخستین بار قدرت پادشاه، به واسطه مجلس قانونگذاری محدود می‌گشت و به علت وجود مجلس، تصویب قوانین از سوی نمایندگان مجلس، شیوه رأی‌گیری و اتکا به آرای اکثریت از مسائل مبتلابه بود، علمای دیگر و مدافع مشروطیت می‌بایست در باب مشروع و موجه بودن این کارکردها، اقامه دلیل می‌کردند و ضمن رد مغالطات، پاسخی نیز به این پرسشها ارائه می‌دادند. علامه نائینی نیز که در مشروعیت تشکیل مجلس شورای ملی و نمایندگان مجلس و قانونگذاری بحث می‌کند، خود به خود در ذیل شیوه قانونگذاری بحث از مشروعیت و اعتبار «رأی اکثریت» را در مقابل دارد و باید بدان پاسخ دهد. به دلیل اینکه علامه نائینی دغدغه پاسخ به سؤالات مستحدثه و رویارویی با مفاهیم تازه را داشت. وی در اینجا رأی اکثریت را به عنوان یک اصل جهانی و عقلایی می‌پذیرد و برای مشروع بودن آن دلایلی ارائه می‌کند. از جمله آنها سیره عقلاست. او که مدافع نظام سیاسی مبتنی بر مشورت است، اعتقاد داشت به هنگام اختلاف نظر در مشورت، عقل حکم می‌کند که رأی بیشترین بر کمترین رجحان دارد، چون از شبهه دورتر و به حقیقت نزدیک‌تر است. اسلام، نه تنها از این سیره باز نداشته که در عمل، آن را تأیید کرده است. گفتار و سیره پیامبر در جنگ احد و احزاب و علی<sup>(ع)</sup> در جنگ صفین، بر اعتبار رأی اکثریت دلالت دارد. از باب نمونه، در غزوه احزاب که در عدم مصالحه با قریش به مقداری از خرمای مدینه با اکثر اصحاب موافقت فرمود. همچنین حضرت علی «در قضیه مشومه تحکیم، با آرای سوء اکثر، که فریب رفع مصاحف شامیان را خورده بر آن متفق شدند و فرمایش حضرتش

که فرمود نصب حکمین، ضلالت نبود، بلکه سوء رأی بود، چون اکثر بر آن متفق شدند، موافقت کردم» (نائینی ۱۳۵۸: ۸۱-۷۹).

امام خمینی نیز بر اساس نقش پراهمیت مردم و نیز مصلحت جامعه، اعتبار رأی اکثریت را می‌پذیرفت و اعتقاد داشت که رأی اکثریت در امور اجتماعی از نظر شریعت دارای اعتبار است، زیرا درک اکثریت از مصلحت اجتماعی به واقع نزدیک‌تر است. بر این اساس امام معتقد بود:

آرای عمومی نمی‌شود خطا بکند. یکوقت یکی می‌خواهد یک کاری بکند اشتباه می‌کند، یکوقت یک مملکت سی میلیون نمی‌شود اشتباه بکند... ما می‌گوییم که باید رئیس یک مملکتی را خود ما، خود جمعیت، خود ملت تعیین کند. قهراً وقتی که یک ملتی می‌خواهد یک کسی را برای سرنوشت مملکت خودش تعیین کند، این یک آدم صحیح را تعیین می‌کند نه یک آدم فاسدی را؛ و قهراً اشتباه در سی میلیون جمعیت نخواهد شد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۳۲۳-۳۲۲).

ایشان در بیانی دیگر می‌فرماید:

اکثریت هرچه گفتند آرای ایشان معتبر است ولو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولی آنها نیستید که بگویید که این به ضرر شماست ما نمی‌خواهیم بکنیم... آن مسیری که ملت ما دارد، روی آن مسیر راه بروید، ... ملت رأی داده؛ رأیی که داده متبع است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۳۰۴).

باز می‌توان براساس رهیافتهای هریک از این دو فقیه اندیشمند، علت اعتبار رأی اکثریت را در نزد آنها جست. به نظر می‌رسد که اعتبار رأی اکثریت در نزد علامه نائینی بر پایه رهیافت سلبی ایشان به واسطه کنترل و مهار قدرت و استبداد شاه و حکومت است و اینکه این اعتبار آرای اکثر مردم و یا نمایندگان آنان علاوه بر کنترل خودرأیی و خودسریهای حکومت، به تقویت مجلس شورای ملی در برابر آن می‌انجامد. در مقابل امام خمینی، براساس رهیافت ایجابی خویش، از مجرای اعتبار و مشروعیت دادن به رأی اکثریت در پی کسب مصلحت آحاد جامعه می‌باشد و باز براساس همین مؤلفه - یعنی مصلحت جامعه - تنها «ولی مردم» می‌تواند در مقابل نظر اکثریت، نظر اصلاحی خود را مطرح کند. این اعتبار اکثریت در کنار ساز و کارهایی که برای حفظ منافع و مصالح اقلیت در آرای امام خمینی و نیز قانون اساسی آمده، مانع از استبداد اکثریت خواهد شد. اما به نظر می‌رسد نائینی کمتر به این نوع از استبداد جمعی عنایت داشته است و به نوعی از دست

استبداد شاهی به استبداد جمعی پناه برده است. همین امر باعث می‌گردد در این باب نیز آرای امام از وسعت و تکامل بیشتری برخوردار گردد.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله در جهت اثبات این فرضیه که «اندیشه سیاسی امام خمینی در باب نظام سیاسی دوران غیبت در مرتبه متکامل‌تری نسبت به اندیشه سیاسی علامه نائینی در این حوزه قرار دارد» به مقایسه مؤلفه‌های شکلی و محتوایی نظام سیاسی در دوران غیبت از دیدگاه این دو فقیه اندیشمند پرداختیم. در مجموع هر دو متفکر، با توجه به پیشینه‌های علمی در زمینه رابطه شریعت و سیاست تفسیر خاصی را ارائه نموده‌اند و همچنین، در مواجهه با مفاهیم سیاسی جدید، چشم انداز جدیدی را در نظریات سیاسی - فقهی شیعی ایجاد کردند. محوری‌ترین دیدگاه‌های سیاسی علامه نائینی به مثابه آغازگر این حرکت در سنت فقهی - سیاسی شیعه «دفع استبداد» و «توجیه فقهی حکومت مشروطه» بود، که بر اساس رهیافت سلبی او بنا می‌شد. در مقابل، حضرت امام خمینی به عنوان خلف علامه نائینی در این حرکت، با نگرشی وسیع و همه‌جانبه و بر پایه رهیافتی ایجابی به اندیشه‌ورزی در این باب پرداخت. لذا حضرت امام در نظریه خویش ضمن پوشش دادن نکات مثبت نظریه علامه نائینی، به اشکالات آن نیز پاسخ داد و درصدد برآمد تا با نظرات خویش تکمیل‌کننده آن نظرات باشد.

در این راستا می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه سیاسی امام خمینی در باب نظام سیاسی دوران غیبت از صورت کامل و جامع‌تری نسبت به نظریه سلف خویش یعنی نظریه سیاسی علامه نائینی برخوردار است.

### منابع

- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱) *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(س)</sup> (چاپ و نشر عروج)، چاپ چهارم.
- انصاری، منصور. (۱۳۸۵) «دموکراسی در اندیشه سیاسی امام خمینی»، *پژوهشنامه متین*، ش ۳۲ - ۳۱.

- برلین، آیزایا. (۱۳۶۸) *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: نشر خوارزمی.
- تاجانی، بهرام. (۱۳۷۹) *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: انتشارات اندیشه عصر.
- جمال زاده، ناصر. (۱۳۸۳) «جایگاه مردم در اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه از جنبش تنباکو تا انقلاب اسلامی»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، ش ۲۲.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۴) *اندیشه سیاسی امام خمینی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) *رخ اندیشه*، تهران: کلبه معرفت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹) «حکومت مطلوب در اندیشه امام خمینی (س)»، *پژوهشنامه متین*، ش ۹.
- شریعت‌مدار جزایری، سید نورالدین و غلامحسین مقیمی. (۱۳۷۹) «حقوق سیاسی مردم در اندیشه محقق نائینی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، س سوم، ش ۱۰.
- فوزی توپسرکانی، یحیی. (۱۳۸۴) *اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۳) *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: انتشارات سمت.
- قادری، حاتم. (۱۳۷۸) «دموکراسی و تکلیف: مطالعه موردی امام خمینی»، *اندیشه‌هایی دیگر*، تهران: تبعه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- کدیور، محسن. (۱۳۷۸) *حکومت ولایی*، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- لکن‌زایی، نجف. (۱۳۸۳) «انقلاب امام خمینی؛ مشروطه نائینی»، *زمانه*، س سوم، ش ۲۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- منتسکیو، بارون دو. (۱۳۴۹) *روح القوانین*، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۸) *تنبيه الامه و تنزيه المله*، با مقدمه و توضیح سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
- نجفی خوانساری، موسی. (بی تا) *منیه الطالب فی حاشیة المکاسب*، بی جا: انتشارات رشدیه.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.