

عبدالله باقری

دانشجوی دکتری، گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

سید محمدصادق احمدی^۱

گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول). استادیار، گروه حقوق، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

غلامحسین مسعود

استادیار، گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

تأملی بر مفهوم واژه «حکومت» در تعامل با حکومت اسلامی

چکیده

حکومت اسلامی واژه‌ای مرکب است از «حکومت» و «اسلام» که مؤلفان و محققان هر کدام تعاریفی از آن بیان داشته‌اند و سعی در روشن نمودن زوایای پیدا و پنهان آن نموده‌اند، لیکن یافتن معنی دقیق و علمی پیرامون واژه «حکومت اسلامی» نیازمند تتبع بیشتر در معنای دقیق واژه «حکومت» است چراکه برخی حکومت را با حاکمیت اشتباه گرفته و هرگاه سخن از حکومت اسلامی مطرح شده به تبیین ابعاد حاکمیتی اسلام پرداخته‌اند و با بیان مصادیقی از آن درصدد اثبات حاکمیت اسلامی برآمده‌اند، در این مقاله ضمن احترام به حاصل تحقیقات و تالیفات مؤلفان، درصدد تبیین معنایی دقیق از حکومت است که اولاً، حکومت عبارت است از ساختار و نظام سیاسی یک جامعه که امروزه به عنوان رژیم سیاسی شناخته شده است و ثانیاً، مفهوم حکومت اسلامی در منابع موجود بیشتر از آنکه متوجه ساختاری خاص از اشکال حکمرانی سیاسی باشد، ناظر به تحقق اهداف حکومت اسلامی است. لذا آن ساختار و نظام سیاسی مطلوب شارع مقدس است که تعداد بیشتری از اهداف حکومت اسلامی را تأمین و محقق نماید.

واژگان کلیدی: حکومت، حکومت اسلامی، ساختار سیاسی، حاکمیت.

^۱ sms_ahmadi@khuisf.ac.ir

۱. مقدمه

حکومت اسلامی واژه ای مرکب از «حکومت» و «اسلام» است که یافتن معنای حقیقی آن واژگان نیازمند مطالعه ای دقیق در این مفاهیم است، بخصوص واژه «حکومت» که معمولاً با واژه «حاکمیت» به اشتباه در عوض یکدیگر بکاربرده می شود و برخی بابیان مصادیقی از جلوه های حاکمیت اسلامی مانند احکام قصاص و... در صدد اثبات حکومت اسلامی برمی آیند، در حالی که حکومت و حاکمیت دو واژه متفاوت و با مفهومی متفاوت اند، این مقاله در پی بررسی فرضیه های ذیل می باشد:

الف. واژه «حکومت» عبارت است از ساختار و نظام سیاسی یک جامعه که امروزه به شکل های جمهوری، سلطنتی و... موجود است.

ب. مفهوم حکومت اسلامی در منابع موجود بیشتر از آنکه متوجه ساختاری خاص از اشکال حکمرانی سیاسی باشد، ناظر به اهداف حکومت اسلامی است لذا آن ساختار و نظام سیاسی مطلوب شارع مقدس است که تعداد بیشتری از اهداف حکومت اسلامی را تأمین و محقق نماید؛ روش مؤلف توصیفی تحلیلی و ابزار آن کتابخانه ای و رجوع به کتب، اسناد و مدارک است.

۲. تبیین واژه «حکومت»

۱-۲. مفهوم واژه «حکومت»

واژه «حکومت» در معاجم فارغ از معنای حکومت در شکل فعل گونه آن، به معنای نظام سیاسی حاکم به کار برده شده است، یکی از این منابع در معنای حکومت می نویسد:

«۱- فرمانروایی ۲- دستگاه دولتی که بر یک کشور یا ناحیه فرمان میراند ۳- نظام سیاسی» (صدری افشار، ۱۳۶۹: ۴۰۰)، فرهنگ لغتی دیگر حکومت را به معنای دستگاه دولتی حاکم می داند (طیبیان، ۱۳۷۲: ۸۵۳) و در نهایت فرهنگ فرهیخته به صراحت به تبیین واژه حکومت می پردازد که حکومت عبارت است از:

«مجموعه ای است متشکل از سازمان های اداری، اجتماعی و نیز یک ایدئولوژی سیاسی مشخص برای پیاده کردن و حفظ اهداف آن ایدئولوژی در جامعه؛ به عبارت دیگر

ایدئولوژی‌های مختلف سیاسی برای اداره جامعه هر یک دستور و راهنمایی‌های قانونگذاری، قضایی و اقتصادی مخصوص به خود دارند، مانند ایدئولوژی سوسیالیستها یا ناسیونالیستها و ... حال مجموعه ارگان‌ها و سازمانهای اداری اجتماعی وابسته به هر یک از این ایدئولوژی‌ها که مجموعاً و به طور هماهنگ جامعه را اداره می‌کنند حکومت آن جامعه یا آن کشور را تشکیل می‌دهند» (فرهیخته، ۱۳۷۷: ۳۶۵)، بنابراین معنای واژه حکومت فارغ از معنای آن در شکل فعل گونه خود که به معنای داوری، قضاوت و... است (معین، بی تا: ۱، ۱۳۶۷) (عمید، ۱۳۸۸: ۴۱۳) (دانشیار، ۱۳۸۵: ۲۷۷) (دهخدا، ۱۳۷۷: ۹۱۶۵، ۶) (طیبیان، ۱۳۷۲: ۸۵۳) (پرتو، ۱۳۷۳: ۵۷۵، ۱)، به معنای ساختار و نظام سیاسی است که در هر جامعه حاکم می‌باشد که منطقی است که این ساختار معمولاً متناسب با ایدئولوژی حاکم بر آن نظام سیاسی هماهنگ می‌گردد.

معاجم عرب زبان نیز همچون منابع فارسی زبان، برخی حکومت را در معنای قضاوت، داوری و فصل خصومت ذکر کرده‌اند (الحسینی، ۱۶، ۱۹۹۱: ۱) (الشرطونی، ۱۹۹۲: ۲۱۹) (البستانی، ۱۸۷۰: ۴۳۱)^۱ و برخی دیگر علاوه بر معنای اول، حکومت را در معنای هیات حاکمه سیاسی، نظام، دستگاه دولتی و سیاسی دانسته‌اند (مختار عمر، ۲۰۰۸: ۵۴۰) (الجمی و بن سلامه، ۱۹۹۵: ۳، ۴۷۱) (معلوف، ۱۳۷۹: ۱۴۶) (معلوف، ۱۳۷۹: ۱۴۶) و ذکر نموده‌اند که واژه حکومت از ریشه «حَکَمَ، یَحْکُمُ، حُکْمًا، حُکْمَةٌ» اخذ شده است (مسعود، ۱۳۷۲: ۱، ۶۹۲) (ابوالحسن، ۱۳۸۰: ۲۹۹). لازم به ذکر است که واژه «حکومت» با واژه «حکمت» گرچه در مصدر مشترک هستند و به لحاظ علم منطق و فلسفه یکی از ارکان حکمت عملی فارغ از تهذیب نفس و تدبیر منزل، سیاست مدن است (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۸۱) لیکن در ریشه فعل متفاوتند، چرا که همانطور که گفته شد همه منابع مذکور حکومت را از ریشه «حَکَمَ، یَحْکُمُ، حُکْمًا، حُکْمَةٌ» ذکر کرده‌اند لیکن «حکمت» از ریشه «حَکَمَ، یَحْکُمُ، حُکْمًا وَ حِکْمَةٌ، فَهوَ حَکِیمٌ» ساخته شده است، لذا

^۱ «القضاء فی الشیء بانه کذا، او لیس بکذا سواء لزم ذالک غیره ام لا؛ هذا قول اهل اللغة وخصص بعضهم فقال: القضاء بالعدل

نقله الازهری، جمع الحکومه: حکومات؛ يقال هو یتولی الحکومات ویفصل الخصومات» (الحسینی، ۱۹۹۴، ج ۱، ۱۶۰)

^۲ - «اسم من تحکَمَ بمعنی فصل الخصومه» (الشرطونی، ۱۹۹۲، ۲۱۹)

^۳ - «مصدر حَکَمَ و اسم من تحکَمَ بمعنی فصل الخصومه ومنه الحکومه عند المؤلّدين لارباب السیاسه» (البستانی، ۱۸۷۰، ۴۳۱)

گرچه در حکومت نمودن استفاده از عنصر حکمت لازم است لیکن به لحاظ واژه‌شناسی واژگان «حکومت» و «حکمت» متفاوت‌اند، همچنین لازم است بیان شود که از دیرباز پیرامون مفهوم واژه «حکومت» اختلاف نظر بوده است تاجایی که مؤلف فرهنگ سیاسی معاصر مفهوم آن واژه را مبهم دانسته است (رابرتسون، ۱۳۷۵: ۱۲۲).

مفهوم واژه «حکومت» را از «حاکمیت» باید متمایز دانست، حاکمیت به معنای «ادعای داشتن اقتدار سیاسی نهایی است که در رابطه با اتخاذ و اجرای تصمیمات سیاسی تابع هیچ قدرت برتر نیست» (بابایی، ۱۳۹۱: ۳۹۷) تبیین این دو مفهوم ضروری است چرا که روشنی هریک به دیگری وابسته است.

۲-۲. تمایز «حکومت» و «دولت»

پیرامون تمایز حکومت و دولت دو نظریه متفاوت بیان شده است، نظریه اول حکومت را زیر مجموعه دولت واز عناصر سازنده دولت می‌داند (عمیدزنجانی، ۱۳۸۷: ۱۶۱)، (هاشمی، ۱۳۹۰: ۱۰۲) (وفادار، ۱۳۷۷: ۲۴۱) اما دقیقاً در نقطه مقابل، نظریه دوم دولت را زیر مجموعه حکومت می‌داند و بیان داشته: «واژه حکومت^۱ و دولت^۲ در زبان فارسی بدرستی معلوم و مشخص نشده و در بسیاری از موارد این دو واژه به جای هم بکار می‌روند. در حالی که هر یک از این دو دارای ویژگیها و مشخصات کاملاً متمایز و جدا گانه ای از دیگری می‌باشند ... از واژه حکومت سه معنا متبادر به ذهن است: ۱- عمل حکومت ورهبری ۲- رژیم سیاسی ۳- ارگان‌هایی که عمل حکومت را در یک دولت کشور بر عهده دارند به ویژه ارگان‌هایی که قوه اجرایی را اعمال می‌کنند (مانند شورای وزیران)» (شعبانی، ۱۳۷۳: ۴۹)، البته نظریه اخیرالذکر نظریه شاذی بوده و فارغ از اختلاف نظرهای مذکور نگارنده معتقد است حکومت سخت افزار و دولت همچون نرم افزاری است که دولت به واسطه آن سخت افزار (حکومت)، اعمال حاکمیت می‌نماید در مجموع تفاوت‌های دولت و حکومت را می‌توان به شرح ذیل خلاصه نمود:

«۱. دولت از چهار عنصر درست شده است که حکومت یکی از این عناصر چهار گانه است،

^۱ government

^۲ state.

۲. دولت خالق و آمر حکومت است و حکومت مخلوق دولت و مأمور از طرف آن برای انجام خدمات مشخصی می‌باشد،
۳. دولت یک وجود سیاسی غیر قابل تجزیه است و حال آنکه حکومت به سه شعبه مقننه، مجریه و قضاییه تجزیه شده است،
۴. دولت‌های جهان همگی همسان هستند و از چهار عنصر (جمعیت، قلمرو، حکومت و حاکمیت) تشکیل شده،
۵. دولت نهادی کم و بیش دائمی است ولی حکومت دائمی نیست بلکه تغییر می‌کند،
۶. اقتدار دولت ذاتی، دائمی و نامحدود است در صورتیکه اقتدارات حکومت، عاریتی، موقتی و محدود است، دولت حکمران است ولی حکومت حکمران نیست، قدرت حکمرانی حکومت، قدرت یک مامور است نه یک اصیل،
۷. وسر انجام دولت یک وجود مجرد ذهنی است که در دنیای خارج از ذهن قابل رویت و درک نیست، ما دولت را باتوجه به عناصر تشکیل دهنده آن مورد تحلیل قرار می‌دهیم و حال آنکه حکومت وجود عینی و محسوس است» (علیخانی، ۱۳۷۳: ۵۰)، اکنون که تمایز حکومت و دولت مشخص گردید باید ذکر کنیم که حاکمیت نیز همان اعمال قدرت دولت به واسطه حکومت است (هاشمی، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

۳. مفهوم شناسی «حکومت اسلامی»

۳-۱. مفهوم لغوی اصطلاح «حکومت اسلامی»

مراد از حکومت اسلامی، حکومتی است که اعمال اقتدار در آن درساختاری معین به منظور تحقق وظایف واهداف براساس آموزه‌های اسلامی است، باید توجه داشت که اگر حکومتی صرفاً قوانینی وضع کند که با احکام دین تعارضی نداشته باشد، حکومت اسلامی قلمداد نمی‌شود بلکه باید اولاً قوانین با توجه به موازین وچارچوب های کلی شریعت وضع شوند وثانیاً در مرحله اجرا نیز این قوانین بر احکام شریعت منطبق بوده و توسط افراد ذی صلاح به اجرا درآیند (شبان نیا، ۱۳۸۹: ۷).

۳-۲. مفهوم اصطلاحی واژه «حکومت اسلامی» از منظر اندیشمندان اسلامی

اکنون که از لحاظ لغوی مفهوم واژگان «حکومت» و «حکومت اسلامی» تبیین شد لازم است به تبیین این موضوع بپردازیم که حکومت اسلامی در منظر مولفان و پژوهشگران در چه قالب و شکلی تبیین شده است، تفاوت حکومت و حاکمیت اسلامی در این مطلب می باشد که حکومت اسلامی چارچوب، ساختار و سخت افزاری است که به وسیله آن حاکمیت اسلامی اعمال می شود، با بررسی نظرات گوناگون پیرامون حکومت اسلامی به این نتیجه دست خواهیم یافت که نظرات پیرامون حکومت اسلامی در دو گروه عمده جای می گیرد، دسته اول آن عده از اندیشمندانی هستند که معتقدند حکومت اسلامی ساختار و مدل سیاسی ویژه به خود دارد و دسته دوم آن اندیشمندانی که معتقدند به علت مقتضای ذاتی حکومت، دین اسلام نمی تواند در بردارنده ساختاری ویژه و ثابت باشد بلکه دین اسلام آن خطوط و محور های اصلی حکومت را ترسیم کرده و شکل حکومت را به مقتضیات زمان سپرده است.

۳-۲-۱. دین اسلام حائز مدل حکومتی

برخی معتقدند دین اسلام نه تنها دارای مدل و قالب سیاسی حکومتی است بلکه حکومت نبی اکرم (ص) نیز دارای تفکیک قوا بوده است (العجلانی، ۱۳۴۹: ۳۴)، حسینی طهرانی معتقد است مدل حکومت اسلامی به گونه ای است که چون وضع قانون در امور جزئی به از شئون ولایت فقیه است لذا اناث نمی توانند به مجلس شورای اسلامی راه یابند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۵: ۱۷۳)، دیگری حکومت اسلامی را چنین ترسیم نموده که قوه مجریه و قضاییه منتخب مجلسین (مجلس فتوی و مجلس شورا) باشد (نوری، ۱۳۶۰: ۲۲)، نظری دیگر ولی فقیه را در رأس هرم قدرت و قوه مقننه را متشکل از چندین مجلس تقنینی و تخصصی می داند و مصوبات مجالس تقنین را منوط به تنفیذ رهبری دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۶۹: ۹۹)، نظریه دیگر سه مدل حکومتی در نظر گرفته، الگوی ریاستی مقید به قانون، الگوی افاضل و الگوی شورایی که در الگوی شورایی یک نفر که در جهاد قوت دارد همراه فردی که متخصص در فقه و احکام دینی است بر جامعه ریاست می کند (سلمان، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۶)، برخی دیگر جمهوری بودن حکومت اسلامی را صراحتاً نقد کرده و بیان می نمایند که ساختار حکومت اسلامی تجلی گاه حاکمیت الهی و متفاوت از همه مدل های حکومتی است و در نهایت حکومت اسلامی را حکومت قانون دانسته اند (بیات، ۱۳۶۷: ۱۴۱-۱۳۹)، فارغ از تنوع نظرات پیرامون مدل حکومت اسلامی اکثر

اندیشمندان به حکومت اسلامی از منظر سلبی نگاه کرده‌اند بدین معنی که مدل‌های حکومتی رایج را تک تک بررسی و به هر کدام نقدی وارد کرده‌اند ولیکن در نهایت بیان ننموده‌اند که با رد مدل‌های حکومتی جاری، چه ساختاری ایجاباً مدنظر آن‌ها است.

۳-۲-۲- دین اسلام فاقد مدل حکومتی

برخی از اندیشمندان معتقدند دین اسلام و منابع آن فاقد مدل حکومتی و نظام سیاسی خاصی است آنها چنین بیان نموده‌اند که مدل حکومتی موضوعی است اجتماعی و منوط به مقتضیات جامعه که با توجه به رشد سطح روابط اجتماعی با ارتقاء جامعه، مدل حکومتی نیز ارتقاء یافته، لذا دین اسلام که دین خاتم الانبیاء(ص) است و دارای عنصر جاودانگی و جهانشمولی است، هرگز نمی‌تواند ساختاری ثابت ارائه کند چرا که چنین اقدامی برخلاف حکمت شارع بوده و در طول زمان منجر به ناکارآمدی آن مدل حکومتی می‌گردد، بنابراین دین اسلام تنها اصول و خط مشی کلی حکومت را بیان نموده است، پژوهشگری ساختار حکومت متأثر از عوامل اجتماعی متنوعی است لذا نمی‌توان از یک دین انتظار داشت ساختار حکومتی ارائه دهد (یوسفی، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۶۷)، حسن روحانی معتقد است لزومی ندارد همه امور به نام اسلام تمام شود، آیات و روایات اسلامی فاقد شکل خاصی از حکومت بوده لذا باید به صراحت برای مردم بیان کرد که سیستم را از غرب اقتباس کرده ایم و (روحانی، ۱۳۸۸: ۱، ۲۳۱)، علامه طباطبایی نیز پیرامون ساختار حکومت اسلامی بیان می‌نماید که «در شریعت اسلام، دستوری مربوط به تعیین یکی از انواع شکل حکومت وارد نشده است و حقیقتاً هم نباید وارد شود؛ زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابتة دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدیل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۱۳۵)، شهید مطهری نیز به تبعیت از استاد خویش معتقد است که هدایت و رهبری مردم دارای شکل و قالب خاصی نبوده چون اساساً رهبری مردم موضوعی نیست که قابل تعیین، ترسیم و اندازه‌گیری باشد (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۶۷-۱۶۶). دین اسلام اساساً صرفاً به بیان احکام پرداخته و لذا به بررسی مصادیق و موضوعات نمی‌پردازد و بر همین اساس است که شهید صدر ساختار حکومت اسلامی را جزء موضوعات دانسته و لذا معتقد است اسلام موضوعات را تبیین نمی‌کند بلکه احکام توسط اسلام بیان می‌شود و معتقد است «تشکیلات حکومتی در اسلام جزو موضوعات به حساب می‌آید و نه جزو

احکام، بنابراین بحث موضوع شناختی، روش شناختی و متدولوژیک برعهده کارشناسان خاص آن می باشد وقاعدتاً تبیین آن داخل در محدوده وظایف دین نبوده واز شریعت انتظار نمی رود که شکل دولت اسلامی را بیان نماید، بلکه بر اساس شرایط مختلف زمانی و مکانی مطابق با پیشرفت تمدن های بشری و ابزارهای اجتماعی باید به تدوین شکل مناسب اقدام کرد.» (معموری، ۱۳۷۹: ۹۹).

لازم به ذکر است که تنها اندیشمندی که صراحتاً و در عرصه عمل در راه تحقق اندیشه اش نسبت به حکومت اسلامی گام برداشت، حضرت امام خمینی (ره) بوده که با استقرار نظام جمهوری اسلامی نظریه خویش را محقق نمود، لیکن باید به این نکته نیز توجه نمود که حضرت امام خمینی (ره) نیز گرچه ولایت فقیه را به عنوان رأس و مبنای حکومت اسلامی تبیین نمودند ولیکن در مرتبه اجرایی و مدل و ساختار سیاسی یکی از همان الگوهای متداول جامعه عصر خویش که جمهوری بود را برگزیدند، ایشان در مصاحبه خبرنگار روزنامه فرانسوی لوموند نیز صراحتاً به این امر اشاره می نمایند که جمهوری مذکور در جمهوری اسلامی همان جمهوری متداول در عرف بین الملل است:

«اما جمهوری، به همان معنایی است که همه جا جمهوری است. لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی ای متکی است که قانون اسلام است. اینکه ما جمهوری اسلامی می گوئیم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می شود اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست.» (خمینی، ۱۳۷۸: ۴، ۴۷۹).

آنچه که امروزه به عنوان مدل حکومت اسلامی بعضاً معرفی می گردد مردمسالاری دینی است، نگارنده معتقد است مردمسالاری دینی نیز همچون دیگر نظامات یکی از اشکال حکومت دینی و اسلامی بوده و نمی توان گفت که از متون دینی تنها و تنها نظام مردمسالاری دینی استخراج می شود، لذا در راستای اثبات این مدعی به بررسی و نقد مستندات مردمسالاری دینی می پردازیم.

۴. نقد ادله قائلین به نظریه اول «دین اسلام حائز مدل حکومتی»

نظریاتی که ذیل عنوان مذکور مطرح شده است اکثراً حول محور شورایی بودن نظام اسلامی می‌باشد که برجسته‌ترین این نظریات نظریه مردمسالاری دینی است لذا در ادامه به نقد ادله مذکور پیرامون این نظریه می‌پردازیم.

۴-۱. نقد ادله قرآنی

۴-۱-۱. آیه ۶۱ سوره توبه^۱

آیه فوق یکی از مستندات وجود ساختار حکومتی در دین اسلام و یکی از ادله قائلین به مردمسالاری دینی است (ورکیانی، ۱۳۸۸: ۱۷)، شان نزول آیه مربوط به منافقینی است که حرفهای ناشایست می‌زدند و برخی از آنان دیگری را از این کارنهی میکردند که شاید پیامبران را بخاطر سخنانشان عقوبت کند و برخی دیگر می‌گفتند اگر هم پیامبر خواست چنین نماید از او عذرخواهی می‌کنیم که پیامبرگوشی شنواست و عذرمارا می‌پذیرد (طوسی، بی تا: ۵، ۲۴۸) (ذکاوتی، ۱۳۸۳: ۱۳۲). علامه طباطبایی نیز آیه را چنین تفسیر نموده است که پیامبر به جهت احترام به مخاطب سخنان وی را خوب گوش می‌دهد ولیکن خوب گوش نمودن سخن به معنی پذیرش صحت یا کذب بودن سخن مخاطب نیست و صرفاً به جهت احترام به گوینده کلام است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۹، ۴۹۰)، تفسیر نمونه نیز همین نظر را بیان نموده که گوش دادن پیامبر به سخنان افراد به منزله عمل نمودن به سخنان گویندگان نیست بلکه در مقام عمل ایشان طبق فرمان الهی و سخنان مومنان راستین عمل می‌نمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۸، ۱۶) نکته حائز اهمیت آن است که شاید برخی چنین تصور نمایند که این عبارت اخیر تفسیر نمونه دلالت بر آن نماید که پیامبر طبق قول مومنان عمل کند و این مطلب را مستمسک اثبات ساختار مردمسالاری دینی نمایند لیکن در مطلب مذکور صاحب تفسیر نمونه بیان داشته که «سخنان مؤمنان راستین» مورد توجه پیامبر اکرم است لذا اولاً سخنان عموم

^۱ «ومنهم الذین یؤذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم یومن بالله و یومن للمومنین ورحمه للذین آمنوا منکم...» «برخی از آنان کسانی هستند که پیغمبر را آزار کنند و گویند او دهن بین است، بگو برای شما دهن بین خوبی است به خدا ایمان دارد و مؤمنان را تصدیق می‌کند و برای با ایمانان شما رحمتی است و کسانی که پیغمبر را اذیت کنند عذابی دردناک دارند»

مومنان را شامل نمی‌شود و ثانیاً در مقام تصمیم‌گیری پیامبر اکرم به سخنان مومنان راستین توجه می‌نماید و توجه به سخنان آنان چنین مطلبی را افاده نمی‌کند که تصمیم‌گیری پیامبر اکرم دقیقاً بر مبنای سخنان مومنان باشد و البته شان نزول آیه هم همین مطلب را تصدیق می‌نماید که آیه دلالت بر سعه صدر حضرت رسول (ص) در تعامل با مردم دارد و دلالت بر ساختار مردم سالاری دینی نمی‌نماید، در دیگر منابعی نیز که نگارنده به آن‌ها رجوع نموده چنین مطلبی ناظر بر دلالت آیه فوق بر مردم سالاری در اسلام نیامده است، تفسیر مجمع البیان استماع سخن مخاطب را به منزله پذیرش سخن افراد ندانسته (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۱، ۱۳۷)، تفسیر قمی تایید و تصدیق سخن افراد توسط پیامبر را یک تایید ظاهری دانسته و نه تایید باطنی و عمل بر مبنای سخنان افراد (قمی، ۱۳۶۷: ۱، ۳۰۰).

بنابراین با بررسی تفاسیر مهم نزد شیعه مشخص گردید که آیه مذکور صرفاً دلالت بر سعه صدر نبی اکرم (ص) نموده و به هیچ وجه دلالت بر قبول و عملکرد پیامبر بر اساس سخن مسلمانان نمی‌نماید و چنانچه بپذیریم که ایشان هر سخنی را پس از شنیدن می‌پذیرفته‌اند در حقیقت تفسیری را که مدنظر منافقان است تایید کرده ایم حالیکه پیامبری که نبی رحمت هستند به جهت احترام به مخاطب با سعه صدر سخن وی را گوش نموده لیکن تایید یا رد نمی‌کردند و این امر دلالت بر اخلاق نبوی نموده در احترام به مخاطب ولو منافق و دلالت بر عملکرد پیامبر بر اساس آراء جمهور مسلمین نمی‌نماید. بنابراین نه تنها صاحب تفسیر المیزان بلکه مابقی مفسرین نیز هرگز از آیه مذکور مردم سالاری دینی و لزوم تبعیت دولت از افکار عمومی را برداشت ننموده است.

۴-۱-۲. آیه ۱۵۹ آل عمران^۱

^۱ «فَمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ السْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»، «رحمت خدا تو را با خلق، مهربان و خوش خوی گردانید و اگر تند خو و سخت دل بودی مردم از پیرامون تو متفرق می‌شدند، پس چون امت به نادانی در باره تو بد کنند از آنان درگذر و از خدا بر آن‌ها طلب آموزش کن و برای دلجویی آنان در کار جنگ مشورت نما لیکن آنچه را که خود تصمیم گرفتی با توکل به خدا انجام ده که خدا آنان را که بر او اعتماد کنند دوست دارد و یاری می‌کند»

یکی دیگر از مستندات ساختار حکومت مردمسالاری دینی آیه مذکور است که به عنوان ادله مردمسالاری دینی مطرح شده است لیکن تفاسیر پیرامون آیه مذکور چنین نگاشته‌اند:

مرحوم علامه طباطبایی پیرامون آیه فوق چنین بیان می‌نماید که دستور الهی به پیامبر (ص) مبنی بر گذشت از مردم و مشورت با آن‌ها شامل احکام الهی نمی‌شود و دستور به مشورت معطوف به عفو مغفرت بوده و «عفو» و «مغفرت» در چارچوب ولایت و تدبیر امور عامه بوده، چون اینگونه امور است که مشورت بر می‌دارد و اما احکام الهی خیر، پس عفو و مغفرت هم در همان امور اداری جامعه است» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴، ۸۸). تفسیر نمونه به قاطعیت بیان داشته که مشورت شامل احکام الهی نیست و تنها طرز اجرای دستورات و نحوه پیاده کردن احکام الهی بود و پیامبر تنها در طرز اجرای قانون نظر مسلمانان را می‌خواست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/ ۱۴۳) تفاسیر تبیان^۱ و مجمع البیان^۲ نیز چندین نظر در تفسیر آیه مذکور بیان داشته که جمع بندی نظرات بدین شرح است:

«و قوله: (وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) أمر من الله تعالى لنبیه أن يشاور أصحابه يقال شاورت الرجل مشاوراً و شواراً و ما يكون عن ذلك اسمه المشورة؛ و بعضهم يقول المشورة؛ و فلان حسن الشورة و الصورة أي حسن الهيئة و اللباس و إنه لشیر صیر و حسن الشارة و الشوار: متاع البيت؛ و معنى شاورت فلاناً أي أظهرت ما عندی فی الرأى و ما عنده؛ و شرت الدابة أشورها إذا امتحنتها فعرفت هيئتها فی سيرها؛ و قيل فی وجه مشاوره النبي (ص) إياهم مع استغناؤه بالوحى عن تعرف صواب الرأى من العباد ثلاثة أقوال: أحدها - قال قتادة و الربيع و ابن إسحاق أن ذلك على وجه التطيب لنفوسهم و التألف لهم و الرفع من أقدارهم إذ كانوا ممن يوثق بقوله: «و يرجع إلى رأيه».

و الثانى - قال سفیان بن عيينه: وجه ذلك لتقتدى به أمته فی المشاورة و لا يرونها منزلة تقيصة كما مدحوا بأن أمرهم شورى بينهم. الثالث - قال الحسن و الضحاک: انه للأمرين، لاجلال الصحابة و اقتداء الأمة به فی ذلك؛ و أجاز أبو على الجبائى: أن يستعين برأيهم فی بعض أمور الدنيا. و قال قوم وجه ذلك أن يمتحنهم فيتميز الناصح فى مشورته من الغاش النبى.

و قوله: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» فالتوكل على الله هو تفويض الأمر إليه للثقة بحسن تدبيره و أصله الاتكال؛ و هو الاكتفاء فى فعل ما يحتاج إليه بمن يسند إليه؛ و منه الوكالة، لأنها عقد على الكفاية بالنباية و الوكيل هو المتكل عليه بتفويض الأمر إليه؛ و قوله: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» معناه يريد ثوابهم على توكلهم و اسنادهم أمورهم إلى الله تعالى» (طوسى، بی تا، ۳، ۳۲).

^۲ «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» أى استخراج آراءهم و اعلم ما عندهم و اختلفوا فى فائدة مشاورته إياهم مع استغناؤه بالوحى عن تعرف صواب الرأى من العباد على أقوال (أحدها) أن ذلك على وجه التطيب لنفوسهم و التألف لهم و الرفع من أقدارهم ليبين

- ۱- مشورت برای پاک ساختن نفوس ایشان و جلب الفت و رفع کدورت و نگرانی آنهاست و تا بدانند که پیامبر به قول آنها اعتماد دارد و بآراء آنها مراجعه می‌نماید.
- ۲- تا امت در مشاورت به او اقتدا کنند و آن را برای خود نقص و ننگ ندانند.
- ۳- اینکار برای تجلیل اصحاب بود.
- ۴- برای امتحان آنها بود تا با مشورت خیرخواه و بداندیش را از هم باز شناسد.
- ۵- این مشورت در امور دنیا و نقشه‌های جنگ و کیفیت برخورد با دشمن است و در چنین اموری کمک گرفتن از فکر ایشان جایز است (طوسی، بی تا، ج ۳، ۳۲) (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ۲، ۸۷۰). جالب توجه آنکه تفاسیر البرهان و نور الثقلین بیان نموده اند که «شاورُهُمْ فِي الْأَمْرِ» یعنی الاستخاره» (بحرانی، ۱۴۱۶، ق، ۱، ۷۰۹) (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ق، ۱، ۴۰۵) لذا امر به مشورت را امر به طلب خیر از اطرافیان تفسیر نموده‌اند. بنابر این می‌توان گفت آیه مذکور نمی‌تواند دلالت بر نظام مردمسالاری دینی نماید گرچه بر اهمیت شورا و مشورت تاکید نموده است.

۴-۱-۳. آیه ۳۸ سوره شوری^۱

تفسیر شریف المیزان آیه مذکور را حمل بر یکی از صفات مومنین می‌نماید که آنان «هر کاری می‌خواهند بکنند، در بینشان شورایی می‌شود که پیرامونش مشورت می‌کنند؛ و از گفتار

أنهم ممن يوثق بأقوالهم و يرجع إلى آرائهم عن قتادة و الربيع و ابن إسحاق (و ثانی‌ها) أن ذلك لتقتدى به أمتة في المشاورة و لم يروها نقيصة كما مدحوا بأن أمرهم شوری بيبهم عن سفیان بن عيينة (و ثالث‌ها) أن ذلك ليمتحنهم بالمشاورة ليمتيز الناصح من الغاشي (و خامس‌ها) أن ذلك في أمور الدنيا و مكائد الحرب و لقاء العدو و في مثل ذلك يجوز أن يستعين بآرائهم عن أبي علي الجبائي «فإذا عزمت» أي فإذا عقدت قلبك على الفعل و إمضائه و روى عن جعفر بن محمد و عن جابر بن يزيد فإذا عزم بالضم فعلى هذا يكون معناه فإذا عزم لك و وقتتک و أرشدتک «فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» أي فاعتمد على الله و ثق به و فوض أمرک إليه» (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۲، ۸۷۰).

^۱ «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» «و کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را برپا می‌دارند و کارهایشان به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه به آنها روزی داده‌ایم اتفاق می‌کنند»

بعضی از ایشان برمی‌آید که کلمه «شوری» مصدر است و بنا به گفته آنان معنا چنین می‌شود: کار مؤمنین مشاورت در بین خویش است و به هر حال چه به آن معنا باشد و چه به این معنا، در این جمله اشاره‌ای است به اینکه مؤمنین اهل رشدند و کاری می‌کنند که در واقع هم باید بکنند و در به دست آوردن و استخراج رأی صحیح دقت به عمل می‌آورند و به این منظور به صاحبان عقل مراجعه می‌کنند» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ش، ۱۸، ۹۳).

تفسیرقمی^۱ و تفسیرالبرهان اساساً مشاوره را تفسیر به مشاوره مردم با امام نموده است (قمی، ۱۳۶۷، ش، ۲، ۲۷۸) (بحرانی، ۱۴۱۶، ق، ۴، ۸۲۸)، تفسیر تبیان و اطیب البیان نیز پیرامون آیه بسیار مختصر توضیح داده است^۲ که آیه مذکور دلالت بر عدم تصمیم‌گیری فردی و خودسرانه می‌نماید (طوسی، بی تا، ۹، ۱۶۹) (طیب، ۱۳۷۸، ش، ۱۱، ۴۹۹). مجمع البیان نیز در تبیین آیه بیان می‌نماید که مومنین هیچگاه در کارهای خود تکروی نمی‌کنند و با دیگران مشورت می‌کنند و «این آیه دلالت دارد بر ثواب مشورت در امور و اهمیت آن، از پیامبر خدا (ص) روایت شده است که فرمودند: «هیچگاه شخصی با دیگری مشورت نمی‌کند مگر آنکه به راه نیک راهنمایی می‌گردد.»» (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ۹، ۵۱)، تفسیر نمونه در تفسیر آیه فوق به صراحت بیان داشته که شوری منحصرأ در مورد کارهای اجرایی و شناسایی موضوعات است نه در باره احکام که تنها باید از مبدء وحی و از کتاب و سنت گرفته شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ۲۰، ۴۶۴)، بنابراین همانگونه که مشاهده می‌شود حوزه فعالیت شوری نیز منحصرأ در محدوده کارهای اجرایی و شناسایی موضوعات است نه درباره احکام که تنها باید از مبدء وحی و از کتاب و سنت گرفته شود، از مجموع تفاسیر ذکر شده می‌توان گفت که آیه مذکور دلالت بر مردم‌سالاری دینی به معنی متداول امروز نمی‌نماید.

^۱ «وقوله: وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ قَالَ: فِي إِقَامَةِ الْإِمَامِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ أَى يَقْبَلُونَ مَا أَمَرُوا بِهِ وَ يَشَاوِرُونَ الْإِمَامَ فِيمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ كَمَا قَالَ اللَّهُ «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ»»

^۲ «(وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) أَى لَا يَنْفَرُونَ بِأَمْرِ حَتَّى يَشَاوِرُوا غَيْرَهُمْ، لِأَنَّهُ قَبْلُ: مَا تَشَاوَرُ قَوْمٌ إِلَّا وَفَقُوا لِأَحْسَنِ مَا يَظُنُّهُمْ (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) فِي طَاعَةِ اللَّهِ وَ سَبِيلِ الْخَيْرِ»

۴-۱-۴. آیه ۲۳۳ سوره بقره^۱

اما استدلال به آیه فوق به جهت اثبات مردمسالاری دینی بدین شیوه که قیاس اولویت بنماییم که در موضوع جدا نمودن طفل از شیر دعوت به مشاوره بین پدر و مادر شده حال به طریق اولی اداره حکومت که مهم‌تر است نیز باید براساس شورا صورت گیرد (ورکیانی، ۱۳۸۸، ش، ۲۴)، اینگونه استدلال به نظر می‌رسد خالی از اشکال نباشد چرا که باید گفت قیاس اولویت زمانی جایگاه دارد که دو موضعی که نسبت به یکدیگر مقایسه می‌شوند از یک سنخ باشد بطور مثال در آیه شریفه «لا تقل لهما اف» دو موضعی که با یکدیگر مقایسه می‌گردد عبارت است از (۱) اف گفتن به پدر و مادر (۲) گفتن سخن ناروایی دیگر (به غیر از اف) به پدر و مادر، در این مقال هر دو موضوع از یک سنخ هستند، لیکن قیاس اولویت صورت گرفته در مورد آیه مذکور، دو موضوع آن، از یک سنخ نیستند، دو موضعی که به اشتباه در آن قیاس صورت گرفته عبارت است از (۱) لزوم تصمیم با مشورت پدر و مادر در مورد از شیر گرفتن نوزاد (۲) لزوم تصمیم با مشورت شهروندان در امور عمومی، همانگونه که مشاهده می‌شود دو موضوع مذکور از یک سنخ نبوده و نیست و چنانچه بخواهیم اینگونه توجیهاات قائلین به مردم سالاری دینی را قیاس اولویت بدانیم پس می‌توان این چنین هم قیاس نمود که «اگر در مسئله ای ساده مانند از شیر گرفتن کودک آن هم از ناحیه پدر و مادر که به فرزند خویش عشق می‌ورزند و همه گونه احتیاط لازم را نسبت به سرنوشت او به کار می‌گیرند و بر فرض اینکه در این زمینه سهل انگاری شود درصد احتمال اینکه جان کودک از جهت زودبازگرفتن از شیر، به خطر بیفتد بسیار کم است و ... حال اگر در چنین زمینه ای وبا چنین شرایطی تصمیم گیری

۱ «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُرْضِعَهُنَّ وَالرَّضَاعَةُ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ...» «مادران، فرزندان خویش را دو سال تمام شیر دهند، برای کسی که می‌خواهد شیر دادن را کامل کند و صاحب فرزند خوراک و پوشاک آن‌ها را به شایستگی عهده دار است هیچکس بیش از توانش مکلف نمی‌شود، هیچ مادری به سبب طفلش زیان نبیند و نه صاحب فرزند، به سبب فرزندش، وارث نیز مانند این را بر عهده دارد اگر پدر و مادر به رضایت و مشورت هم خواستند طفل را از شیر بگیرند گناهی بر آنان نیست و اگر خواستید برای فرزندان خود دایه بگیرید، اگر فردی را که در نظر می‌گیرید به شایستگی به او حقی بدهید گناهی بر شما نیست، از خدا بترسید و بدانید که خدا بینای اعمال شما است.»

مشروط به مشورت پدر و مادر باشد، در اجرای حدود هم (که جان و مال و ناموس مردم مطرح است و اشتباه در آن به زیان همه اعضای جامعه می‌باشد) به طریق اولی بایستی مشروط به مشورت باشد» حالیکه همگان مطلع هستیم که چنین قیاس اولویتی کاملاً اشتباه است و مشورت در احکام شرعی ورود نمی‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت قیاس اولویت صورت گرفته فاقد وجهت علمی است و می‌بایستی دو موضوعی که مقایسه می‌گردد حتماً از یک سنخ باشد، بنابراین در قیاس اولویت قطعیت لازم است چرا که معنای قیاس اولویت عبارت است از سرایت حکم از موضوعی به موضوع دیگر به اولویت قطعی مانند اینکه خداوند فرموده به پدر و مادر اف نگویید «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» که این جمله به اولویت قطعی، دلالت بر حرمت ناسزا گفتن به آنان می‌کند.

۴-۱-۵ آیاتی که دلالت بر لزوم پایبندی به بیعت می‌نماید یکی دیگر از ادله قائلین به مردمسالاری دینی آیاتی است که دلالت بر لزوم پایبندی به بیعت می‌نماید از جمله آیه دهم سوره فتح^۱، آیه دوازدهم سوره ممتحنه^۲ و آیات نود و یک و نود و دوم سوره نحل^۳.

^۱ سوره فتح آیه ۱۰، «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه ومن اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیہ اجراً عظیماً» «کسانی که با تو بیعت می‌کنند (در حقیقت) تنها با خدا بیعت می‌نمایند و دست خدا بالای دست آن‌هاست پس هر کس پیمان شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان شکسته است و آن کس که نسبت به عهدی که با خدا بسته وفا کند، بزودی پاداش عظیمی به او خواهد داد.»

^۲ سوره ممتحنه آیه ۱۲، «یا ایها النبی إذا جاءک المؤمنات یتابعنک علی أن لا یشرکن بالله شیئاً ولا یشرفنَ ولا یرزینَ ولا یقتلنَ أولادهنَّ ولا یرزینَ بیعتنَّ یقرینہ بین ایدیہن وأرجلہن ولا یعضینک فی معروف فبایعهنَّ وأستغفرنَّ لهنَّ الله إن الله غفورٌ رحیمٌ» «ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افترا بی پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته ای مخالفت فرمان تو نکنند، با آن‌ها بیعت کن و برای آنان از درگاه خداوند آموزش بطلب که خداوند آمرزنده و مهربان است!»

^۳ . سوره نحل آیات ۹۱ و ۹۲، «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (۹۱) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَّضَتْ غَزْلَهُمَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَارًا تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبُلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (۹۲)» «به پیمان خدا وقتی که پیمان بستید وفا کنید و قسم‌ها را از پس محکم کردنش که خدا را ضامن آن کرده‌اید مشکنید که خدا می‌داند چه می‌کنید و چون آن کس که

اما پیرامون آیات مذکور که در مورد لزوم پایبندی به بیعت از جانب قائلین به مردمسالاری دینی ذکر شد همانگونه که خود قائلین به مردمسالاری هم ذکر بیان نموده اند مستند چنین لزوم پایبندی به بیعت، آیاتی است که از لزوم پایبندی و وفاء به عهد سخن می گوید (ورکیانی، ۱۳۸۸، ش ۲۶)، بنابراین به نظر می رسد چنین آیاتی ارتباطی به مردمسالاری دینی ندارد بلکه خداوند متعال می فرماید هرگونه پیمان و عهدی که منعقد شد طرفین لازم است بدان پایبند و متعهد گردند حال این پیمان و عهد خواه بین کافر و مسلمان باشد خواه بین حاکم و شهروندان، مهم آن است که همانگونه که خداوند در آیه ۲ و ۳ سوره صف فرموده «یا ایها الذین امنوا لم تقولون مالا تفعلون، کبر مقتاً عندالله ان تقولوا مالا تفعلون» «ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا سخنی می گوید که عمل نمی کنید؟!؛ نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویند که عمل نمی کنید!» (الصف، ۲ و ۳)، افراد چنین نباشند که امروز سخنی بگویند و فردا بر خلاف آن عمل نمایند چرا که بسیار نزد خداوند قبیح و زشت است که آدمی سخنی بگوید که بدان جامه عمل نمی پوشاند لذا خداوند فرموده است «اوفوا بالعقود» به پیمان و عقود پایبند باشید خواه این پیمان بین ملت و دولت باشد خواه بین یک کودک و والدینش، بنابراین آیات مذکور پیرامون لزوم پایبندی به بیعت و ذم کسانی که بیعت شکنی می کنند ربطی به مردمسالاری دینی نداشته و هدف بیان لزوم وفای به عهد بوده نه ذکر و تأیید مردمسالاری دینی، البته باید متذکر شد به نظر یکی از فقهاء «از ادله مشروعیت بیعت و انتخاب حاکم استفاده می شود که در حکومت دینی، مردم صاحب اصلی قدرت و حکومت و منشا مشروعیت و مقبولیت حاکمیت می باشند و هرآنچه را از قبیل مصالح و منافع ملی تشخیص دادند می توانند در میثاق بیعت خود با حاکمان قرار دهند» (منتظری، ۱۳۸۵، ش: ۶۴)، لیکن استدلالات مذکور شاید اراده مردم در شکل گیری حکومت را نشان دهد لیکن مقدمتاً دین اسلام ساختار سیاسی خاصی را ارائه نمی کند، ضمن آنکه آیات مذکور ابتدائاً مبحث بیعت را مطرح ننموده

رشته خود را از پس تاییدن بنیه و قطعه قطعه کند مباحث که قسم هایتان را ما بین خودتان برای آن که گروهی بیشتر از گروه دیگر است دستاویز فریب کنید. حق اینست که خدا شما را به قسم ها امتحان می کند و روز قیامت مطالبی را که در مورد آن اختلاف داشته اید برایتان بیان می کند.»

بلکه صرفاً بیان آن مطلب است که اکنون که بیعتی منعقد شده، آن بیعت نباید بلاوجه شکسته شود و نقض عهد گردد والا هیچگاه در آیات مذکور پیامبر اکرم (ص) مأمور به بیعت با مردم نشده اند و صرفاً به بیان لزوم پابندی به پیمان و عهد منعقد شده تأکید شده است.

۴-۲. نقد ادله روایی (سنت و نهج البلاغه)

آنچه که قائلین به مردم سالاری دینی به عنوان احادیث مثبت مردم سالاری دینی بیان می کنند (ورکیانی، ۱۳۸۸، ش ۲۷)،^۱ همگی دلالت بر حسن و نیکو بودن مشاوره می نمایند ولیکن این مطلب که شخص ملزم به تبعیت از نتیجه حاصل از مشاوره باشد، از ظاهر احادیث استنباط نمی شود، ضمن آنکه استناد به سیره پیامبر در جنگ خندق، احد و... گرچه نشان دهنده عمل پیامبر اکرم (ص) بر اساس مشورت است لیکن آنکه باچه کسانی مشورت شده و آیا از همه

^۱ ورکیانی، محمدابراهیم، (۱۳۸۸ ش)، مردم سالاری دینی، مجموعه مقالات دومین همایش، ج ۳، دفتر نشر معارف، تهران، «اذا كان خياركم امرانكم واغنيانكم سمحانكم وامرکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لک من بطنها واذا كان امرانکم شرارکم واغنيانکم بخلائکم ولم یکن امرکم شوری بینکم فبطن الارض خیر من ظهرها» (تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳، ص ۲۳۸، و نیز رک: تحف العقول، ص ۳۶ و سنن ترمذی، ج ۴، ص ۵۲۹)؛ هنگامی که بهترین های شما زمامدار شما باشند و ثروتمندان شما با گذشت های شما باشند و کارهایتان به صورت شورایی شکل بگیرد در آن زمان زندگی بر روی زمین بهتر است از مردن و به درون زمین رفتن و هنگامی که بدها زمامدار و ثروت در اختیار انسان های بخیل شما بود و کارهایتان خارج از اصل شورا شکل بگیرد، مرگ به زندگی در جامعه ترجیح دارد، سید بن طاووس در کشف المتحججه از کتاب رسائل شیخ کلینی از علی (ع) چنین روایت می کند: قدکان رسول الله (ص) عهد الی عهداً فقال: یابنی ابطالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة واجمعوا علیک بالرضا فهم بامرهم وان اختلفوا علیک فدعهم وماهم فیه ... کشف المتحججه، ص ۲۴۸، چاپ ۱۳۷۵، تحقیق محمد الحسون و نیز رک: مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۸۷، و نیز سید بن طاووس از کتاب خصائص از علی (ع) روایت دارد که پیامبر به من فرمود که هیچ فردی را به سوی خود نخوانم تا خود آن ها به من رجوع نمایند ... زیرا مثل من مانند کعبه است که مردم نزد او می روند و او نزد کسی نمی رود، همان منبع، همان صفحه و نیز زمخشری در کشاف، ج ۱، ص ۴۳۱، از پیامبر اکرم روایت نموده که پس از نزول آیه ۱۵۹ آل عمران فرمود: ان الله ورسوله لغنیان عنها ولكن الله جعلها رحمة منه فمن المستشار منهم لم یصدم رشداً ومن ترکها لم یعدم فباً، خداوند ورسولش از مشاوره بی نیازند ولی خدا آنها را به عنوان براءت وضع فرمود، بنابراین هرکس که بشوری عمل کند هیچ مرحله ای از هدایت را از دست نداده و هرکس که از آن دوری کند از هیچ مرحله ای از گمراهی به دور نخواهد ماند.

افراد در جامعه آن زمان نظر خواهی شده یا از سران قوای نظامی و جنگجویان، مشخص نیست، گرچه برخی منابع هم ذکر کرده‌اند که پیامبر مشورتش را با یک حلقه خاصی از اصحاب برجسته انجام می‌دادند و اینگونه نبوده که مشورت با تک تک افراد جامعه صورت پذیرد، «پیامبر برای مشورت با اصحابش علاقه وافر و دل‌بستگی و تمایل کامل داشت در این تمایل حضرت به مشورت با اصحاب بخاطر کمک خواستن و چاره‌جویی از نظر یارانش نبود زیرا آنچه به او الهام می‌شد حضرت را از رأی ایشان بی‌نیاز می‌کرد، هدف پیامبر این بود که اصحاب خود را به کارهای پسندیده آشنا کند و نشان دهد که مشورت حائز اهمیت است و فضیلت آن را به مردم زمان بیاموزد، مردانی که مجلس شورای پیامبر (ص) را تشکیل می‌دادند یازده نفر از اصحاب آن حضرت بودند که عبارت‌اند از حمزه، جعفر، ابوبکر، عمر، علی، عمار، ابن مسعود، حذیفه، ابوذر، المقداد، بلال» (العجلانی، ۱۳۴۹: ۳۷)، امر به معروف و نهی از منکر نیز ظاهراً به هیچ وجه دلالت بر مردمسالاری دینی نمی‌کند چرا که امر به معروف و نهی از منکر یک مفهوم کلی بوده و ابزار اجرایی خاصی مثلاً شورا و... برای آن تعیین نشده است و می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد که لزوماً به شورا منتهی نمی‌شود و حتی خود شورا نیز لزوماً امر به معروف و نهی از منکر نیست بلکه وسیله‌ای است جهت کشف خواسته‌های عموم افراد شورا؛ مضامین گهربار نهج البلاغه نیز بر دودسته است دسته اول آن متونی از نهج البلاغه است که به مذمت پیمان شکنی پرداخته که توضیحش را مفصلاً ذیل آیه ۱۰ سوره فتح بیان نمودیم که پایبندی به بیعت بدان علت است که خداوند فرموده است «أوفوا بالعقود» و بیعت نیز یکی از انواع عقد و پیمان است و دین مبین اسلام نه تنها بیعت امام و امت را لازم الوفاء می‌داند بلکه معتقد است مسلمانان باید به پیمان و عهدی که حتی با کافران نیز منعقد نموده پایبند باشند که سیره حضرت رسول اکرم (ص) در پایبندی به پیمان ایشان با کفار مکه، خود حاکی از اهمیت عمل به عهد و پیمان در اسلام است. همانگونه که خداوند در آیات ۲ و ۳ سوره صف بر تطابق کردار و گفتار تأکید نموده اند^۱ لذا خداوند فرموده است «أوفوا بالعقود» به پیمان

^۱ «یا ایها الذین امنوا لم تقولون مالا تفعلون، کبر مقتاً عندالله ان تقولوا مالا تفعلون» (الصف، ۲ و ۳) ای کسانی که ایمان آورده

اید جراسخی می‌گویید که بدان عمل نمی‌کنید، بسیار قبیح است نزد خدا که سخنی بگویید که بدان عمل نمی‌کنید.

و عقود پایبند باشید خواه این پیمان بین ملت و دولت باشد خواه بین یک کودک و والدینش، بنابراین مضامین مذکور پیرامون لزوم پایبندی به بیعت و ذم کسانی که بیعت شکنی می‌کنند ربطی به مردمسالاری دینی نداشته و هدف بیان لزوم وفای به عهد بوده نه ذکر و تأیید مردمسالاری دینی. تنها متنی از نهج البلاغه که حسب ادعای قائلین به مردمسالاری دینی (ورکیانی، ۱۳۸۸، ش ۳۱) دلالت بر آن ساختار حکومت می‌نماید نامه ششم نهج البلاغه است:

«با من همان مردمی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند با همان شرایط بیعت کرده‌اند بنابراین حاضران در آن بیعت حق انتخاب دیگری را ندارند و غائبان نیز حق اعتراض ندارند، زیرا شورا حق مهاجر و انصار؛ یعنی مردم حاضر در مدینه است، بنابراین هنگامی که آنان بر فردی اتفاق کردند او را به رهبری برگزیدند، رضایت الهی نیز درباره آن حاصل است و به همین علت اگر کسی با تهمت به آنان از اطاعت خارج شود و یا درصدد بدعتی باشد، مهاجر و انصار او را به آنچه از آن خارج شده باز می‌گردانند و اگر حاضر به اطاعت رأی اکثریت نباشد با او مبارزه خواهد شد، چه اینکه چنین شخصی از سیره مومنان خارج شده و راهی جداگانه برگزیده است و خداوند نیز مطابق نیت او با او عمل خواهد کرد و سرانجام او، ورود به جهنم است»^۱ (نهج البلاغه، نامه ۶)؛ از مهم‌ترین ادله قائلین به مردمسالاری دینی، نامه ششم نهج البلاغه است که مدعی هستند دلالت بر مردمسالاری دینی می‌کند لیکن نگارنده هرچقدر هم که بر متون دینی و... مسلط باشد نمی‌تواند همچون مترجم نهج البلاغه محمددشتی به تبیین نهج البلاغه پردازد، وی در توضیح نامه مذکور چنین می‌نگارد: «این سخن امام علیه السلام روش استدلال و مناظره بر اساس باورهای دشمن است، زیرا معاویه به ولایت و امامت امام علی علیه السلام و نصب الهی و ابلاغ رسول خدا صل الله علیه و آله اعتقاد ندارد و تنها در شعارهای خود، بیعت مردم و شورای مسلمین را مطرح می‌کند، امام در استدلال با معاویه ناچار معیارهای مورد قبول او را طرح می‌فرماید که اگر بیعت را قبول داری مردم با من بیعت کردند و اگر شورا را قبول داری، شورای مهاجر و انصار مرا برگزیدند، دیگر چه بهانه ای می‌توانی داشته

^۱ «انه بايعنى القوم الذى بايعوا ابابكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار فان اجتمعوا على رجل و سموه اماماً كان ذلك الله رضى فان خرج من امرهم خارج بطن او بدعه ردوه الى ما خرج منه فان ابى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المومنين و ولاه الله ما تولى»

باشی؟!» (دشتی، ۱۳۷۹، ش، ۴۸۵). آیت الله مکارم شیرازی نیز این چنین بیان داشته که «شکی نیست که این روایات به جهت جدال و مماشات با دشمن و به سبب مقبولیت در نزد آنان بیان شده است، دلیل بر این مطلب خطبه‌های دیگر نهج البلاغه چون خطبه شقشقیه است...» (مکارم شیرازی، بی تا، ۱، ۵۲۳)، لذا مجموع ادله مذکور پیرامون مردمسالاری دینی نیز مثبت ادعا مطرح شده نبوده و نمی تواند مردمسالاری دینی را به عنوان یک ساختار حکومتی اثبات و تایید بنماید، در این باره آیت الله سید کاظم حائری چنین بیان می کند که «اگر اسلام نظام حکومت را بر محور شورا استوار کرده، آن را سنگ اصلی بنای این ساختمان قرار داده است و مشروعیت قدرت و ولایت را تشکل آن بر اساس شورا دانسته است طبیعتاً باید پیامبر بزرگ دین با بیانات گوناگون امت اسلامی را به این حقیقت واقف گردانده و مسلمانان را از اصول و فروع و جزئیات این قانون مهم آگاه سازد، زیرا امری به این اهمیت و گستردگی لزوماً باید برای عموم تشریح گردد، اما ما در اسلام یعنی در قرآن و سنت نبوی، نشانی از این بیانات نمی یابیم، اینک واقعیت موجود را بر اساس نظریه یاد شده چگونه می توانیم توجیه کنیم» (حائری، ۱۳۷۸، ش، ۷۳)، وی در منبعی دیگر پیرامون آیه شورا بیان داشته که «تفسیر این آیه شورا به انتخابات و رأی گیری خطای آشکار است، تفسیر هر آیه باید به گونه ای باشد که در زمان صدور فهمیده می شود نه با اصطلاحات زمان تفسیر، در نتیجه انتخابات، رأی گیری، دموکراسی، از این آیه فهمیده نمی شود، چراکه در عصر صدور چنین چیزی فهمیده نمی شد، آنچه در آن زمان از آیه به دست می آمد روشن گری در پرتو مشورت میان اندیشه‌ها بوده است و بس» (حائری، ۱۴۱۴، ق، ۵۶).

نتیجه گیری

در مجموع می توان گفت ادله مطرح شده می تواند ممدوح بودن شورا را تأیید و اثبات کند اما مثبت نظام مردمسالاری دینی نیست، بهر حال آنچه باید بدان توجه نمود این مطلب است که بدان علت که دین اسلام دین خاتم بوده و مدعی جهانشمولی در تمامی زمانها است نمی توان

مصادیقی را به عنوان نظام حکومتی تنظیم نماید که با گذشت زمان ناکارآمد جلوه کند بلکه دین اسلام کلیات را مطرح نموده و تعیین مصادیق را برعهده خود مکلف قرار داده است و آیات مذکور صرفاً دلالت بر ممدوح بودن شورا و مشورت می‌نماید و مثبت یک نظام سیاسی خاصی نیست، چرا که نظام سیاسی با تغییر بافت و ساخت جمعیتی متحول می‌گردد. دین اسلام کلیات و اصول حکومت را بیان نموده که «الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم» لذا یکی از مهم‌ترین معیارها، عدم وجود ظلم در یک جامعه است حال حکومت اگر هزاران نام اسلامی و دینی هم شعار خویش قرار دهد و ظلم بر آن غلبه کند محکوم به فناست، لذا در مبحث حکومت اسلامی باید به این نکته توجه نمود که مباحث مشروعیت حکومت و کارآمدی حکومت اسلامی دو موضوع مجزا است برخی متاسفانه گمان می‌کنند به محض آنکه ایراد مشروعیت حکومت حل گشت، مشکلات جامعه نیز حل می‌شود، چه بسا نظامی صددرصد مشروع باشد اما کارآمد نباشد و لذا با شکست و اضمحلال مواجه شود، مشروعیت حکومت در مفهوم شرعی بودن آن حکومت منجر به کارآمدی نمی‌شود، این ترکیب نیروی انسانی و ساختار و نظام سیاسی و مدیریتی است که منجر به کارآمدی می‌شود، در مقام مثال حکومت به مانند اتومبیل می‌باشد، اتومبیلی که فاقد مجوز تردد (فاقد مشروعیت) است اساساً حق تردد در جاده و ... را ندارد و حال که مجوز گرفت باز هم به معنی حرکت و نتیجه خوب و وصول به مقصد نیست، اتومبیل هم باید ساختار فنی سالمی داشته باشد و هم راننده ماهر و کارآزموده، حکومت زمانی که مشروعیت یافت به مانند اتومبیلی است که مجوز گرفته باشد، یک نظام اجتماعی و سیاسی برای رسیدن به مقصود خود که سعادت دنیوی و اخروی است، باید نیروی انسانی کارآمد و متخصص نیز دارا باشد، اما رکن سوم در وصول به مقصد آن است که اتومبیل و مرکب از لحاظ فنی نه تنها نقص نداشته بلکه کارآمد و با رانده‌مان بالا عمل کند، ساختار و مدل سیاسی که حکومت اسلامی در طی طریق از آن استفاده می‌کند نیز به مانند همان اتومبیل است و به همین دلیل است که در مبانی اسلامی هم از مشروعیت سخن گفته شده و هم از نیروی انسانی، چون این دو عامل با گذشت زمان تغییر نمی‌کند، آن همه صفاتی که ویژه کارگزاران حکومت اسلامی بیان شده همه دال بر موضوع نیروی انسانی است، اما در متون دینی هیچگاه سخن از مدل حکومت مطرح نشده است، چرا که راکب (نیروی انسانی) و مجوز

حرکت (مشروعیت) ثابت اما مدل وسیله نقلیه و مرکب (مدل حکومت) در طول تاریخ تغییر می‌کند، گاه بخاطر بدایت امر، مرکبی ساده کفایت نموده و گاه بخاطر مقتضیاتی، ایمن‌ترین وسیله نقلیه مدرن نیز کفایت نمی‌کند و این چنین است علت عدم تبیین ساختار نظام سیاسی در دین اسلام، حالیکه مبانی مشروعیت و صفات کارگزاران حکومت اسلامی به وضوح مشخص گردیده است.

کتاب‌نامه:

*قرآن کریم

۱. صدقی افشار، غلامحسین، (۱۳۶۹ ش)، فرهنگ زبان فارسی امروز، چاپ اول، نشر کلمه، تهران.
۲. طبیبیان، سید حمید، (۱۳۷۲ ش)، فرهنگ لاروس، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران.
۳. فرهیخته، شمس‌الدین، (۱۳۷۷ ش)، فرهنگ فرهیخته، چاپ یکم، زرین، تهران.
۴. معین، محمد، (بی تا)، فرهنگ فارسی معین، چاپ ۲۶ امیرکبیر، تهران.
۵. عمید، حسن، (۱۳۸۸ ش)، چاپ اول، فرهنگ نما، تهران.
۶. دانشیار، جواد، (۱۳۸۵ ش)، فرهنگ نامه پارسی آریا، فرهنگ مردم، اصفهان.
۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ ش)، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم از دور جدید، دانشگاه تهران، تهران.
۸. طبیبیان، سید حمید، (۱۳۷۲ ش)، فرهنگ لاروس، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران.
۹. یرتو، ابوالقاسم، (۱۳۷۳ ش)، فرهنگ پهلوی، چاپ اول، اساطیر، تهران.
۱۰. الحسینی الواسطی الزبیدی الحنفی، محب‌الدین ابی فیض سید محمد مرتضی، (۱۹۹۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، درسه والتحقیق علی شیری، دارالفکر، بیروت.
۱۱. الشرتونی، رشید، (۱۹۹۲)، اقرب الموارد فی فصیح العربیه والشوارد (جزء الاول)، طبعه الثانيه، مکتبه اللبنان، بیروت.
۱۲. البستانی، المعلم البطرس، (۱۸۷۰)، محیط المحيط (قاموس مطول اللغه العربیه)، مکتبه اللبنان، بیروت.
۱۳. مختار عمر، احمد، (۲۰۰۸)، معجم اللغه العربیه المعاصره، الطبعه الاولى، عالم الکتب، القاہره.
۱۴. اللجی، ادیب، بن سلامه، البشیر، (۱۹۹۵)، معجم اللغه العربیه عالم المعرفه، الطبعه الاولى، المحيط، بیروت.

۱۵. معلوف، لويس، (۱۳۷۹ ش)، المنجد، چاپ اول، فرحان، تهران.
۱۶. معلوف، لويس، (۱۳۷۹ ش)، المنجد، چاپ اول، فرحان، تهران.
۱۷. مسعود، جبران، (۱۳۷۲ ش)، فرهنگ الفبایی الرائد، چاپ اول، ترجمه رضا اترابی نژاد، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۸. ابوالحسن، فهري، (۱۳۸۰ ش)، فرهنگ المحيط، موسسه چاپ وانتشارات يادواره كتاب، تهران.
۱۹. حائري يزدي، مهدي، (۱۹۹۵ م)، حكمت حكومت، شادي، بي جا.
۲۰. رابرتسون، ديويدي، (۱۳۷۵ ش)، فرهنگ سياسي معاصر، مترجم كياوند، عزيز، البرز، تهران.
۲۱. بابايي، پرويز، (۱۳۹۱ ش)، فرهنگ اصطلاحات ومكتبه‌هاي سياسي، چاپ اول، نگاه، تهران.
۲۲. عميد زنجاني، عباسعلي، (۱۳۸۷ ش)، مباني حقوق اساسي، چاپ اول، مجد، تهران.
۲۳. هاشمي، سيدمحمد، حقوق اساسي و ساختارهاي سياسي، چاپ اول، ميزان، تهران.
۲۴. وفادار، علي، (۱۳۷۷ ش)، حقوق اساسي و تحولات سياسي، چاپ دوم ۱۳۷۷، شروين، تهران.
۲۵. شعباني، قاسم، (۱۳۷۳)، حقوق اساسي، اطلاعات، تهران.
۲۶. عليخاني، محمد، (۱۳۷۳ ش)، حقوق اساسي، چاپ اول، دستان، تهران.
۲۷. هاشمي، سيدمحمد، حقوق اساسي و ساختارهاي سياسي، چاپ اول، ميزان، تهران.
۲۸. شبان نيا، قاسم، (۱۳۸۹)، حقوق بشر در پرتو اهداف حكومت اسلامي، معرفت سياسي، سال دوم، شماره دوم، پاييز وزمستان ۱۳۸۹.
۲۹. العجلاني، منير، عبقرية الاسلام في اصول الحكم، «ترجمه قسمتي از كتاب عبقرية الاسلام في اصول الحكم» به راهنمايي استاد زين الدين زاهدي، نگارش سعدالله فراقي، مشهد، دانشكده الهيأت ومعارف اسلامي دانشگاه فردوسي مشهد، ۱۳۴۹ ش.
۳۰. حسيني طهراني، سيد محمدحسين، ولايت فقيه در حكومت اسلامي، تهران، انتشارات موسسه ترجمه ونشر، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. نوري، يحيي، حكومت اسلامي، چاپ دوم، تهران، مركز انتشار بنياد علمي اسلامي مدرسه الشهداء، ۱۳۶۰ ش.
۳۲. مصباح يزدي، محمدتقي، حكومت اسلامي و ولايت فقيه، چاپ اول، تهران، سازمان تبليغات اسلامي، ۱۳۶۹ ش.
۳۳. سلمان، محمد، اندیشه سياسي ابن رشد (ابوالوليد محمدبن احمدبن رشد)، چاپ اول، پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي، قم، موسسه بوستان كتاب، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. بيات، اسدالله، نظام سياسي اسلام، تهران، سروش صدا وسيمما، ۱۳۶۷ ش.

۳۵. ورکیانی، محمدابراهیم، (۱۳۸۸ ش)، *مردمسالاری دینی*، مجموعه مقالات دومین همایش، ج ۳، دفتر نشر معارف، تهران.
۳۶. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۷. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، (۱۳۸۳ ش)، *اسباب النزول (ترجمه ذکاوتی)*، چاپ اول، نی، تهران.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۰ ش)، *تفسیر المیزان*، مترجم مکارم شیرازی، ناصر، مرکز نشر فرهنگی، تهران.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰ ش)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰ ش)، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، انتشارات فراهانی، تهران.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ ش)، *تفسیر قمی*، دارالکتاب، قم.
۴۲. موسوی همدانی، سید محمدباقر، (۱۳۷۴ ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۴۶. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بنیاد بعثت، تهران.
۴۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر نورالثقلین*، چاپ چهارم، اسماعیلیان، قم.
۴۸. موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴ ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ ش)، *تفسیر قمی*، دارالکتاب، قم.
۵۰. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بنیاد بعثت، تهران.
۵۱. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۲. طیب، سید عبد الحسین، (۱۳۷۸ ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران.
۵۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۵۵. ورکیانی، محمدابراهیم، (۱۳۸۸ ش)، *مردمسالاری دینی*، مجموعه مقالات دومین همایش، ج ۳، دفتر نشر معارف، تهران.

۵۶. ورکیانی، محمدابراهیم، (۱۳۸۸ ش)، **مردمسالاری دینی**، مجموعه مقالات دومین همایش، ج ۳، دفتر نشر معارف، تهران.
۵۷. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۵ ش)، **رساله حقوق**، چاپ چهارم، سرایی، تهران.
۵۸. ورکیانی، محمدابراهیم، (۱۳۸۸ ش)، **مردمسالاری دینی**، مجموعه مقالات دومین همایش، ج ۳، دفتر نشر معارف، تهران.
۵۹. العجلانی، منیر، (۱۳۴۹ ش)، **عبقریه الاسلام فی اصول الحکم**، پایان نامه، ترجمه قسمتی از کتاب عبقریه الاسلام فی اصول الحکم، به راهنمایی استاد زین الدین زاهدی، نگارش سعدالله فراقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد.
۶۰. ورکیانی، محمدابراهیم، (۱۳۸۸ ش)، **مردمسالاری دینی**، مجموعه مقالات دومین همایش، ج ۳، دفتر نشر معارف، تهران.
۶۱. دشتی، محمد، (۱۳۷۹ ش)، **ترجمه نهج البلاغه**، چاپ اول، انتشارات سید جمال الدین اسدآبادی، قم.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، (بی تا)، **انوار الفقاهه**، کتاب البیع، منشورات موسسه امیرالمونین (ع)، قم.
۶۳. حائری، سید کاظم، (۱۳۷۸ ش)، **بنیان حکومت در اسلام**، مترجم حسن طارمی راد، چاپ دوم، کویر، تهران.
۶۴. حائری، سید کاظم، (۱۴۱۴ ق)، **ولایه الامر فی عصر الغیبه**، چاپ اول، مجمع الفکر الاسلامی، قم.

تأملی بر مفهوم واژه «حکومت» در تعامل با حکومت اسلامی
