



## درآمدی بر حقوق اساسی

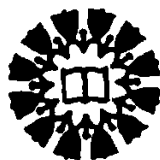
دفتر همکاری حوزه و دانشگاه



# درآمدی بر حقوق اساسی

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

تهران  
۱۳۷۷



سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)

درآمدی بر حقوق اساسی / دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، محمدحسین اسکندری، اسماعیل دارابکلایی. — تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۷. هشت، ۲۴۴ ص. — (سازمان مطالعه و تدوین ... (سمت): ۳۰۳. حقوق؛ ۱۷)

ISBN 964-459-303-0

بها: ۵۰۰۰ ریال.

An Introduction to Constitutional Law عنوان پشت جلد به انگلیسی:

کتابنامه: ص. ۲۴۱-۲۴۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. حقوق اساسی. الف. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. ب. دارابکلایی، اسماعیل، نویسنده

همکار. ج. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

۳۴۲/۵۵۰

ک ۳۴۲/الف ۵ د ۴



درآمدی بر حقوق اساسی

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

حجج اسلام محمدحسین اسکندری و اسماعیل دارابکلایی

چاپ اول: پاییز ۱۳۷۷

تعداد: ۳۰۰۰

حروفچینی و صفحه‌آرایی: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

لیتوگرافی: سمت

چاپ و صحافی: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه

قیمت ۵۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل

توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.

---

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه‌برداری، ترجمه و جز اینها برای «سمت» محفوظ است (نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است).

## سخن «سمت»

یکی از اهداف مهم انقلاب فرهنگی، ایجاد دگرگونی اساسی در دروس علوم انسانی دانشگاهها بوده است و این امر، مستلزم بازنگری منابع درسی موجود و تدوین منابع مبنایی و علمی معتبر و مستند، با در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی در مبنای و مسائل این علوم است.

ستاد انقلاب فرهنگی در این زمینه گامهایی برداشته بود، اما اهمیت موضوع اقتضا می کرد که سازمانی مخصوص این کار تأسیس شود و شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۶۳/۱۲/۷ تأسیس «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها» را که به اختصار «سمت» نامیده می شود، تصویب کرد.

بنابراین، هدف سازمان این است که با استمداد از عنایت خداوند و همت و همکاری دانشمندان و استادان متعهد و دلسوز، به مطالعات و تحقیقات لازم پردازد و در هر کدام از رشته های علوم انسانی، به تألیف و ترجمه منابع درسی اصلی، فرعی و جنبی اقدام کند.

دشواری چنین کاری بر دانشمندان و صاحب نظران پوشیده نیست و به همین جهت مرحله کمال مطلوب آن، باید به تدریج و پس از انتقادهای یادآوریهای پیاپی ارباب نظر به دست آید و انتظار این است که بزرگواران، از این همکاری دریغ نورزند.

کتاب حاضر، برای استفاده دانشجویان رشته های «حقوق» و «علوم سیاسی» در مقطع کارشناسی تدوین گردیده است. امید است که علاوه بر دانشجویان عزیز مورد توجه سایر علاقه مندان نیز قرار گیرد.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این سازمان را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری دهند.

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	پیشگفتار
۳	مقدمه
۴	نظری بر جریان حقوق اساسی
۶	پیدایش شاخه حقوق اساسی
۷	ضرورت تحقیق در حقوق اساسی
۹	مسائل عمده در حقوق اساسی
۱۱	اسلام و حقوق اساسی
۱۳	فرضیات

### بخش اول: کلیات

۱۵	فصل اول: جایگاه حقوق اساسی در طبقه‌بندی علوم
۱۷	حقوق عمومی و حقوق خصوصی
۲۲	تحقیق در مسأله
۲۴	حقوق اساسی زیر مجموعه حقوق داخلی است
۲۵	حقوق داخلی و حقوق خارجی
۲۶	یک پرسش و پاسخ آن
۲۹	فصل دوم: حقوق اساسی چیست؟
۲۹	تعریف حقوق اساسی
۳۰	نقد و بررسی
۳۱	مسائل حقوق اساسی
۳۱	احتمال نخست
۳۳	نقد و بررسی

۳۴	احتمال دوم و نقد آن
۳۶	احتمال سوم و نقد آن
۳۷	احتمال چهارم و نقد آن
۳۷	احتمال پنجم و نقد آن
۳۷	نقد و بررسی و تحقیق در مسأله
۴۱	نتیجه
۴۲	موضوع حقوق اساسی
۴۲	دیدگاه صاحب‌نظران
۴۳	نقد و بررسی
۴۳	تحقیق در مسأله
۴۴	حقوق اساسی و جامعه‌شناسی سیاسی
۴۴	حقوق اساسی و قانون اساسی
۴۵	هدف حقوق اساسی
۴۷	فصل سوم: مفاهیم و اصطلاحات
۴۷	مقدمه
۵۰	مفهوم حکومت
۵۰	الف) مفهوم لغوی حکومت
۵۱	مشتقات حکم در قرآن و حدیث
۵۴	مفهوم حکم از دیدگاه علامه طباطبایی
۵۵	تحقیق در مسأله
۵۷	ب) مفهوم اصطلاحی حکومت
۶۰	مفهوم لغوی و اصطلاحی دولت
۶۱	رابطه حکومت با دولت
۶۲	مفهوم و تعداد عناصر دولت
۶۲	عناصر دولت از دید صاحب‌نظران
۶۶	تحقیق در مسأله
	<b>بخش دوم: عناصر دولت</b>
۶۹	فصل اول: جمعیت

۶۶	مقدمه
۷۰	نصاب کمی جمعیت
۸۰	تحقیق در مسأله جمعیت
۸۱	عنصر جمعیت در دولت اسلامی
۸۹	نصاب کیفی جمعیت
۸۹	مفهوم لغوی ملت
۹۳	مفهوم اصطلاحی ملت
۹۴	پاسخ به چند اشکال
۹۸	امت
۹۸	کاربرد قرآنی واژه امت
۱۰۱	روایات
۱۰۴	مفهوم اصطلاحی واژه امت
۱۰۶	تحقیق در مسأله
۱۰۸	منشأ پیدایش و تنوع ملتها
۱۱۰	تحقیق در مسأله
۱۱۵	فصل دوم: هیأت حاکمه
۱۱۵	ضرورت وجود هیأت حاکمه
۱۲۳	اصل تفکیک قوا
۱۲۵	تحول تاریخی اندیشه تفکیک قوا
۱۳۰	مهمترین نظریات مربوط به تفکیک قوا
۱۳۰	افلاطون
۱۳۲	ارسطو (۳۸۵ - ۳۲۲ ق.م.)
۱۳۵	جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ م.)
۱۳۸	منتسکیو (۱۶۸۹ - ۱۷۵۵ م.)
۱۴۶	ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م.)
۱۵۲	عبدالرحمان بن خلدون (۷۳۲ - ۸۰۸ ه. ق.)
۱۵۴	فضل الله بن روزبهان خنجی (۸۵۰ - ۹۲۷ ه. ق.)
۱۶۱	آیت الله نایینی



۱۶۶	امام خمینی (ره)
۱۸۴	دیدگاه منکران تفکیک قوا
۱۹۳	تحلیل مفاهیم و اصطلاحات تفکیک قوا
۲۰۰	یک اشکال و پاسخ آن
۲۰۱	دلایل اهمیت تفکیک قوا
۲۰۷	دیدگاه ما در مسأله تفکیک قوا
۲۳۰	نتیجه و جمع بندی
۲۳۴	هماهنگی و استقلال نسبی قوا
۲۳۷	استقلال نسبی قوا
۲۴۱	<b>کتابنامه</b>
۲۴۱	فارسی
۲۴۲	عربی

## پیشگفتار

رابطه مردم و دولت یکی از موضوعات مهم میان‌رشته‌ای حقوق و علوم سیاسی است که نوعاً تحت عنوان حقوق اساسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. حقوق اساسی، در هر جامعه و ملتی از باورداشته‌ها، ارزشها و آرمانهای آن اثر می‌پذیرد و در این میان نقش باورداشته‌ها و ارزشهای دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در میان ادیان ابراهیمی، اسلام بیش از همه، روابط اجتماعی و از جمله رابطه مردم و دولت را مورد توجه قرار داده است، ولی از آنجا که رابطه مردم و دولت در آیات و روایات به صورت پراکنده مطرح شده است، تحقیق و بررسی در این خصوص و استخراج عناصر تشکیل دهنده این دیدگاه و ارائه آن در قالب یک مجموعه نظام‌دار و ناظر به دستاوردهای رشته‌های حقوق و علوم سیاسی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. بر این اساس، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه بنابر رسالت خویش، به عنوان پیش‌درآمدی بر این موضوع، اقدام به تهیه طرحی در باب حقوق اساسی از دیدگاه اسلام کرد که اولین کتاب آن با عنوان درآمدی بر حقوق اساسی با توجه به معارف اسلامی تقدیم پژوهشگران این دو رشته در حوزه و دانشگاه می‌شود؛ امید است با انتقادات و پیشنهادهای سازنده محققان رشته‌های یاد شده بتوانیم با تکمیل مباحث مطرح شده، اولین گام را در این مسیر برداریم.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه از بزرگوارانی که در فراهم آمدن این اثر نقشی داشته‌اند، به ویژه از حضرت آیت‌الله مؤمن، آیت‌الله سیدکاظم حائری، دکتر مصطفی محقق داماد، دکتر احمد احمدی، دکتر حشمت‌زاده و حجت‌الاسلام جهان‌بزرگی که با مطالعه و ارائه پیشنهادهای سازنده بر کمال و غنای کتاب افزودند، کمال سپاسگزاری را دارد.



## مقدمه

... واعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حقّ الوالی علی الرعیة و حقّ الرعیة علی الوالی فریضة فرضها الله سبحانه لكلّ علی كلّ فجعلها نظاماً لألفتهم و عزّاً لدينهم فلیست تصلح الرعیة الابصلاح الولاة و لا تصلح الولاة الا باستقامة الرعیة فاذا اذت الرعیة الی الوالی حقّه و اذی الوالی الیها حقها، عزّ الحقّ بینهم و قامت مناهج الدّین و اعتدلت معالم العدل، و جرت علی اذلالها السنن، فصلح بذلك الزّمان و طمع فی بقاء الدّولة، و یشت مطامع الاعداء و اذا غلبت الرعیة و الیها او اجحف الوالی برعیته اختلفت هنالك الكلمة و ظهرت معالم الجور و كثرت الادغال فی الدّین و تركت محاجّ السنن فعمل بالهوی و عطّلت الاحكام و كثرت علل النفوس...<sup>۱</sup>

از میان انواع حقوق الهی، بزرگترین حقّی که خداوند واجب داشته، حقّ زمامدار بر فرمانبردار و حقّ فرمانبردار بر زمامدار است. فریضه‌ای که خداوند سبحان برای هر یک از آن دو بر دیگری واجب کرده و آن را نظام انس و ارتباطشان و عزت و اقتدار دینشان قرار داده است. بنابراین، فرمانبردار، شایسته و صالح نشود جز با صلاحیت و شایستگی زمامداران، و زمامداران به صلاح نیایند، جز با استقامت و اعتدال رعیت فرمانبردار. پس هرگاه فرمانبردار، حقّ زمامدار و زمامدار حقّ فرمانبردار را به شایستگی به جای آورد، حقّ در میانشان عزت یابد، روشها و راههای دین استوار شود و نشانه‌های عدل و داد استقرار یابد و سنتهای صحیح در مجرای درست خود جریان یابد. پس بدین وسیله، روزگار [برای زندگی] نیک شود و می‌توان به بقا و دوام دولت امیدوار گردید و دشمنان از دسترسی به مطامع خویش مأیوس شوند و هرگاه رعیت بر زمامدار خویش چیره گردد یا زمامدار بر فرمانبرداران خویش ستم روا دارد، در این صورت [در جامعه] اختلاف ایجاد شود، نشانه‌های ستم آشکار گردد، فریبکاری در دین فزونی یابد و سنتهای آشکار و آداب روشن دینی بر زمین ماند، در نتیجه، به خواهشها و هواهای نفسانی عمل شود، احکام دین تعطیل و بیماریهای روانی افزون گردد.

۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۲۰۷؛ صبحی صالح، خطبه ۲۱۶.

## نظری بر جریان حقوق اساسی

اندیشیدن دربارهٔ موضوعهایی چون: فرد و جامعه، دولت و حکومت و به طور کلی حقوق و سیاست، در طول تاریخ، ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. افراد و جوامع انسانی از دیرباز تا کنون برای دستیابی به بهترین شیوه حکومت و رهبری، در دو میدان اندیشه و عمل کوشش فراوان کرده‌اند.

متفکران و فیلسوفانی چون: افلاطون، ارسطو، فارابی، غزالی، ابن خلدون و ابن سینا، برای یافتن بهترین شیوه حکومت و تشکیل جامعه آرمانی (مدینه فاضله)، بخش مهمی از سرمایه‌های فکری خود را به کار گرفته، در تحلیل جامعه، دولت و حکومت از بعد حقوقی و سیاسی آن همت گمارده‌اند و بر اساس جهان‌بینی مورد قبول خود، به تبیین مسائل و حل مشکلات پیچیده آن پرداخته‌اند.

حاصل این کوششها و کوششها آن بود که رشته‌های گوناگونی در علوم انسانی و اجتماعی از قبیل: حقوق، سیاست و... به وجود آمد و از قرن هجدهم میلادی به بعد، همراه با تحولات سریع علوم و فنون که رشد فزاینده‌ای داشته، پژوهش در آنها نیز اوج گرفت و آرام آرام هر یک از آنها قواعد و قوانین ویژه خود را کشف و ضبط کرد، تا آنکه از درون جهان‌بینی‌های فلسفی مختلف، این رشته‌های اختصاصی، به مثابه نوزادانی با موجودیت و شخصیت ویژه خود پا به عرصه وجود نهاده، سیر تکاملی خود را آغاز کردند. البته، باید توجه داشت که این آرمان و تلاش، به اندیشمندان و متفکران اجتماعی، سیاسی و حقوقی اختصاص نداشته است، بلکه فرمانروایان نیز برای تحکیم پایه‌های اقتدار خویش در جستجوی بهترین شیوه حکومت بوده‌اند، تا هرچه بیشتر بر عمر حکومت خویش بیفزایند.

در این راستا، می‌توان گفت نخستین ثمره تلاش فکری اندیشمندان و رهبران سیاسی، ارائه معیارها و اصول خاصی بود تا بر اساس آنها بتوانند مواضع فکری و عملی نسبتاً روشن و ثابتی در زمینه حکومت و رهبری داشته باشند و در سایه آن، از یکسو حاکمیت و اقتدار دولت، از نظم و انسجام منطقی برخوردار گردد و از سوی دیگر، با تحلیل مبانی ویژه و مواضع فکری و عملی دولت، بتوانند امتیازات و برتری نظام حقوقی - سیاسی مورد نظر خود را در دو مرحله اندیشه و عمل، بر دیگر نظامهای سیاسی و حقوقی نشان دهند.

گفتنی است که انبیا و پیروان راستینشان در این زمینه، نقشی بس عظیم داشته‌اند.

پیامبران بزرگ الهی در طول تاریخ جامعه انسانی در ارائه و تبیین مسائل حقوقی، سیاسی و اجتماعی و نیز در آگاهی دادن و برانگیختن مردم نسبت به حقوق اساسی خود، همواره پشتتاز و جهت‌دهنده بوده‌اند. آنان می‌کوشیدند با ارائه جهان‌بینی درست، آگاهیها و بینشهای سیاسی - اجتماعی مفید و درخوری به مردم ببخشند و از این رهگذر، تحولات فکری و اجتماعی شگرفی در تاریخ بشر پدید آوردند. آنان پیروان خود را در برابر دشمنان خدا و خلق و جباران و طغیانگران عصر بسیج کردند و به مخالفت و مبارزه با آنها وادارشان نمودند. آنان و پیروان راستینشان فدایی این راه بودند و چه بسیار جان بر سر این کار مقدس نهادند و در تاریخ زندگی جوامع انسانی بر روی کره زمین، چراغ راه و الگوی عدالت‌خواهان و خداپرستان واقعی گردیدند. اگر نبود درخشش این ستارگان آسمان ولایت، که انسانهای حق‌جو را به سوی خود جلب می‌نمودند، بشر بیش از آنچه که هست، غرق در تاریکیها و بی‌عدالتی‌ها می‌شد. آری این کشش نیرومند ولایت و خداپرستی بود که توسط انبیا در دل انسانهای بیدار و بندگان مخلص ایجاد می‌شد و عشق به خدا و خلق خدا را آنچنان بر می‌افروخت که یکباره به صورت انسانهایی پاک‌باخته، جانباز و سرباز، در راه خدا و ارزشهای الهی و انسانی، همه چیز خود را فدا می‌کردند و این‌گونه بود که احیاناً می‌توانستند شکستی در سد آهنین قدرتهای طغیانگر به وجود آورند و گرنه، انسانهای جاه‌طلب و ثروت‌دوست چگونه می‌توانستند در برابر بیدادگران خود پرست از هیچ چیز نهراسند، با اتکا بر قدرت لایزال الهی قیام کنند، پردهٔ ظلم و طغیان آنان را کنار بزنند و حقوق انسانها را از آنان باز پس گیرند، هر چند خود در این راه قربانی شوند.

باری، اندیشه‌های بلند انبیا که برگرفته از وحی الهی بود، منشأ تحولات فکری، اخلاقی، اجتماعی و تاریخی عمیقی شد، آنچنان که فلاسفه و متفکران نیز اگر نه همه، ولی اکثر آنها در بیشتر موارد تحت تأثیر بینشهای صحیح و ارزشمند انبیا قرار گرفته‌اند و رهنمودهای انبیا تأثیر زیادی در فلسفه‌ها و مکتبها و بینشهای سیاسی - اجتماعی الهی و غیر الهی به جای گذاشته است.

البته، ما نمی‌خواهیم ادعا کنیم همه آنچه را که متفکران مطرح کرده یا می‌کنند از انبیا گرفته شده، بلکه می‌خواهیم بگوییم: بسیاری از مطالبی که اندیشمندان در زمینه آزادی، عدالت، حکومت، رهبری و به طور کلی در زمینه حقوق و سیاست مطرح می‌کنند، مستقیم یا غیر مستقیم، متأثر از اندیشه‌های والای پیامبران و رهروان راستین

مکتب توحیدی است و کار اساسی اندیشمندان این بوده که مقررات اجتماعی، سیاسی و حقوقی را بر اساس جهان بینی الهی و در چارچوب قوانین آسمانی - که توسط انبیا در ذهنیت دینی مردم، به وجود آمده بود - دسته بندی و تنظیم کنند.

### پیدایش شاخه حقوق اساسی

از آنچه گذشت برمی آید که مطالب کلی و اساسی این علم، مانند دیگر رشته های علوم انسانی و به طور کلی یافته های همه علوم، دستاورد تلاشها و تحقیقات اندیشمندان در قرون گذشته است، که در طول تاریخ بنا بر مقتضیات و نیازهای انسان و جوامع انسانی، به تحلیل و ارزیابی اصول و معیارهای کلی حکومت پرداخته اند و به صورت پراکنده و آمیخته با دیگر اندیشه ها و نه به صورت نظم یافته و جدا از سایر رشته ها و مسائل سیاسی و اجتماعی، به بعضی از اصول و مسائل حقوق اساسی، اشاراتی داشته اند، گرچه تا سالهای اخیر بحث مستقلی به نام حقوق اساسی با محتوای فعلی آن به وجود نیامده بود. طرح این اصول و معیارهای کلی و مسائلی هماهنگ و یکدست مربوط به این موضوع، در مجموعه ای مجزا با نام حقوق اساسی، به عنوان یک اصطلاح مشخص و شعبه مستقل با محتوای معین و حد و مرز شناخته شده، چیزی است که اخیراً در فهرست رشته های مختلف علوم به عنوان یکی از شاخه های حقوق و سیاست ظاهر شده و بتدریج رشد یافته تا به کمال امروزی خود رسیده است.

گرچه اندیشمندان، این رشته را به طور عمده از ثمرات تحولات سیاسی - اجتماعی قرن هجدهم می دانند که خود سخن درستی است، چرا که در این قرن - به علت طرح مسائل و موضوعات مربوط به رابطه بین دولت و مردم، به شکل حاد و حساسیت شدید مردم و متفکران و دولتمردان نسبت به آنها - این علم، از رشد و شکوفایی فوق العاده ای برخوردار بوده است، ولی از آنجا که حقوق اساسی، درباره رابطه بین دولت و مردم بحث می کند - که طبعاً یک مسأله بشری است و در طول زندگی جوامع انسانی سابقه دارد - در تاریخ گذشته نیز در هر مقطع به شکلی صریح یا ضمنی و پراکنده یا متشکل، مطرح بوده است و به تدریج، بخشهای مختلف و مسائل گوناگون آن به وجود آمده تا به صورت کامل امروزی آن رسیده است و طبیعی است که با فراموش کردن گذشته های تاریخی و غفلت از تجربه های گذشتگان و نقش اندیشمندانی که هر یک روشنی بخش گوشه ای از زوایای مبهم و تاریک آن بوده اند، نمی توان حق مطلب را به درستی ادا کرد و ابعاد قضیه را شناخت.

## ضرورت تحقیق در حقوق اساسی

حقوق اساسی، مولود رابطه میان فرد و جامعه و یا رابطه میان فرد و جامعه با دولت است و مایه حقوقی و سیاسی دارد و آثار آن از وقتی ظاهر می‌شود که از یکسو افراد خواهان کسب آزادی، امنیت و استقلال حقوقی، سیاسی و... هستند و انتظار دارند که دولت در این زمینه اقدامات لازم را به عمل آورد و از سوی دیگر، دولت نیز در قبال تعهد انجام چنین وظایف و مسئولیتهایی در قبال مردم باید از اختیارات ویژه‌ای برخوردار باشد، که طبعاً این اختیارات، خود به خود، موجب محدودیت آزادی و استقلال افراد خواهد شد. اما سؤال این است که این اختیارات دولتی چقدر است؟ تا کجا می‌تواند آزادی افراد را محدود کند؟ و بر اساس چه ضوابط، اصول و معیارهایی شکل می‌گیرد؟ چنانکه دقیقاً، همین سؤال از طرف دیگر هم مطرح می‌شود: آزادی‌ای که افراد از دولت خواهان آن هستند چقدر است؟ مرز آن با اختیارات دولتی در چه نقطه‌ای قرار گرفته و بر اساس کدام اصول و معیارهایی به وجود می‌آید؟

بنابراین، ملاحظه می‌شود که این حقوق، اختیارات، تکالیف و مسئولیتهای دولت و این آزادی، امنیت و استقلالی که افراد خواهان آن هستند، خود به خود، زمینه‌ای عمده و نیازی مهم و اساسی است که ضرورت تحقیق در مسائل فوق را اقتضا دارد و لازم است با نظر دقیق و تحقیق عمیق، ضوابط، اصول و معیارهای فوق، تبیین گردد و این پرسش عمده پاسخ داده شود و این رشته حقوق اساسی است که عهده‌دار این تحقیق و پاسخگویی به سؤال فوق خواهد بود.

از اینجاست که تحقیق و یا دست‌کم، داشتن اطلاع کافی و دقیق در زمینه حقوق اساسی، نه تنها بر اندیشمندان و زمامداران، که بر تک‌تک افراد جامعه نیز فرض خواهد بود. شناخت کافی درباره ارکان حکومت، ارگانها و سازمانهای سیاسی کشور و روابطشان با یکدیگر و آگاهی از حقوق و آزادیهای افراد ملت و چگونگی حفظ و رعایت آنها و قدرت و اختیارات دولت و رعایت و کنترل آن در چارچوب قوانین، کمترین شناخت و اطلاعی است که افراد جامعه باید در زمینه زندگی سیاسی-اجتماعی خویش داشته باشند، تا بتوانند از زندگی انسانی و نظام اجتماعی سالم برخوردار گردند. قابل قبول نیست که انسانهایی در یک سرزمین زندگی کنند، رشد یابند و در زندگی اجتماعی مشارکت داشته، به آینده خود و جامعه امیدوار و علاقه‌مند باشند، ولی ندانند که در اداره امور کشور و نظام اجتماعی چه نقشی دارند و ارکان حکومت و قدرت



کشور چگونه شکل می‌گیرد. همچنین از اینکه مقامات بلند پایه سیاسی، دارای چه شرایط و ویژگی‌هایی باید باشند، با چه شیوه و ترتیبی در مقام خود قرار گیرند و صلاحیت قوای مقننه، اجراییه و قضاییه کشور در چه حدود است، بی‌خبر باشند و از همه مهمتر، نسبت به حقوق و آزادی‌هایی که به خاطر تحصیل و تثبیت آنها قرن‌ها مبارزه شده، آگاهی و اطلاع درستی نداشته باشند.

اگر اجتماع زنده است، افراد ملت نسبت به سرنوشت خود و جامعه، احساس مسئولیت می‌کنند و برای استقلال و آزادی ارزش کافی قائلند، اگر نسبت به حیثیت و شرافت انسانی ارج می‌نهند و از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران رنج می‌برند، اگر خواهان جامعه‌ای هستند که در آن، تبعیض نباشد و همگان در برابر قانون مساوی باشند، و اگر می‌خواهند که تصمیم‌گیری نسبت به امور اجتماعی در مسیر صحیح و در اختیار افراد لایق و شایسته قرار گیرد، باید همه افراد جامعه از اصول مربوط به حقوق و سیاست - به ویژه حقوق اساسی - و آثار و نتایجی که می‌توان از آنها گرفت، آگاهی کامل داشته و در مسائل اجتماعی صاحب‌نظر باشند. زیرا، بدون چنین زمینه‌های فکری، ممکن نیست در صحنه سیاست نمود درخوری داشته باشند و تحولات سیاسی - اجتماعی به شکل صحیح و مفید جریان پیدا نخواهد کرد.

از اینجاست که هر مکتب سیاسی، بدین منظور، در هر یک از دو بعد نظری و عملی، سیستم خاصی ارائه می‌دهد که تبیین‌کننده روابط سیاسی متقابل مردم و دولت باشد، تا هم مردم بدانند چه حقوق و امتیازات و نیز چه وظایف و مسئولیت‌هایی در رفتار سیاسی خویش و در ارتباط با دولت دارند و هم متقابلاً دولت و دولتمردان بدانند که رسالتها و وظایف آنها در برابر مردم چیست و حد و مرز قدرت و اختیاری که در جامعه دارند کدام است؟

در خاتمه سخن به این نتیجه می‌رسیم که محققان و اندیشمندان که رهبری فکری جامعه را بر عهده دارند، از یکسو، و رهبران و زمامداران که با در اختیار داشتن اهرمهای فشار و قدرت، جامعه را به فعالیتهای سیاسی و اجتماعی وا می‌دارند، از سوی دیگر، و مردم که بدنه اصلی جامعه متشکل سیاسی را می‌سازند، در مجموع، به عنوان سه ضلع یک مثلث می‌باید در پهنه حرکت‌های اجتماعی و سیاسی مشارکت فعال و آگاهی کامل داشته باشند، و به منزله سه رکن اساسی جامعه متشکل سیاسی هستند که عدم حضور فعال هر یک از آنها در تجزیه و تحلیل مسائل سیاسی - اجتماعی و در صحنه مشارکت

عملی، موجب ضعفها، کاستیها و کج رویهایی در حرکت‌های اجتماعی - سیاسی پرخسارت و زیانبار می‌گردد که احیاناً به سقوط و فرو ریختن جامعه، از بین رفتن زندگی و ارزشهای انسانی و تباهی و فساد منتهی خواهد شد و دود آن به چشم همه خواهد رفت.

باری، هر جامعه نیاز به قانون دارد و ضرورت حاکمیت قانون، برای تعیین شکل رفتار و روابط متقابل افراد جامعه نسبت به یکدیگر و مردم با دولت بر همگان روشن است و حقوق موضوعه، که این روابط و رفتارها را تنظیم می‌کند و مشخص‌کننده حق و تکلیف افراد جامعه است، مبتنی بر حقوق کلی‌تری است که - خواه آنها را فوق وضع و اعتبار بدانیم و یا دست کم آنها را برتر از حقوق موضوعه در نظر بگیریم - مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که به منزله شاخصها و معیارها و ضوابط حاکم بر ساختار حقوق موضوعه خواهند بود. دانشمندان حقوق و سیاست، از این مجموعه به عنوان قانون اساسی یاد می‌کنند و از آنجا که مجموعه حقوقی باید بر اصول و معیارهای خاصی مبتنی باشد که در اصطلاح آن را «مبانی حقوق» گویند، طبعاً قانون اساسی در هر نظام سیاسی نیز باید بر چنین پایه‌ها و اصولی مبتنی باشد که درجه اعتبار و صحت و حقانیت آن به مبانی ویژه خود وابسته است. این اصول و معیارهای کلی که در حکم مبانی قانون اساسی به شمار می‌روند، در رشته حقوق اساسی تبیین و بررسی می‌شوند. حقوق اساسی، نه تنها در ساختار و تدوین قانون اساسی نقش مهمی را ایفا می‌کند، بلکه در نوع حکومت و رهبری حاکم بر جامعه و کیفیت ارتباط متقابل مردم و دستگاه رهبری نیز تأثیری قطعی دارد. با توجه به مطالب فوق و تحلیلی که به عمل آوردیم، تا حدودی به ضرورت و اهمیت بحث درباره حقوق اساسی می‌توان پی‌برد.

### مسائل عمده در حقوق اساسی

کار اساسی اندیشمندان الهی و پیرو مکتب انبیا این بود که مقررات اجتماعی، سیاسی و قواعد حقوقی را بر اساس جهان‌بینی الهی و در چارچوب قوانین آسمانی، دسته‌بندی و تنظیم کنند و با شناخت اصول و معیارهای کلی به تبیین و تحلیل آنها، و با ارائه ادله محکم و منطقی به تقریر و اثبات آنها پردازند.

بدیهی است برای انجام این مهم، قبل از هر چیز لازم بود اصول و معیارهای کلی این نظامنامه حقوقی و الهی کشف و معرفی شود. اصولاً، تبیین هر سیستم حقوقی - الهی یا غیرالهی - مبتنی بر اصولی است که بدون توجه به آنها نه تنها حق و تکلیف افراد در

برابر دولت و دولت در برابر افراد، به خوبی مشخص نمی‌شود؛ بلکه ممکن است از صحت، اعتبار و حقانیت نیز برخوردار نباشد. تبیین اصول و ملاکهای کلی حکومت و تحقیق درباره آنها بر عهده رشته خاصی به نام «حقوق اساسی» است.

طبیعی است پیش از پرداختن به حقوق اساسی و بیان اصول و ملاکهای آن، باید ببینیم مسأله اصلی ما در این رشته چیست؟ نخستین سؤالی که در این زمینه، ما را وادار به بتلاش و تحقیق نموده و محور حرکت و نقطه آغاز کار به حساب می‌آید، کدام است و سپس مسائل عمده و فرضیات این رشته چیست؟ در اینجا پاسخ به این پرسشها را به اجمال برگزار می‌کنیم، چرا که تفصیلهشان در جای خود خواهد آمد.

مسأله اصلی در رشته حقوق اساسی را می‌توان در این پرسش خلاصه کرد که رابطه دولت و مردم چگونه باید تنظیم شود و مبانی و اصول آن چیست؟

بدیهی است که متفکران از زاویه‌ها و دیدگاههای مکتبی گوناگون به این مسأله می‌نگرند و این رشته بیش از دیگر رشته‌های علوم انسانی - اجتماعی خصیصه مکتبی دارد و تحت تأثیر عقاید، فرهنگها و ارزشها قرار می‌گیرد. بنابراین، برای ما نیز که افکار و فرهنگ ویژه خود را داریم و دیدگاه مکتبی خاصی را در این مسأله دنبال می‌کنیم، سؤال اصلی فوق به این شکل مطرح خواهد بود که رابطه متقابل دولت و مردم، در سیستم سیاسی اسلام، چگونه باید تنظیم شود و مبانی و اصول آن کدامند؟

رابطه متقابل دولت و مردم، از بعد سیاسی - اجتماعی، مسأله بسیار مهم و حساسی است که از سویی، با عدالت اجتماعی، آزادی فردی، حقوق فرد و جامعه، مشروعیت و حاکمیت دولت و دهها مسأله دیگر از این نوع، و از سوی دیگر با اهداف، مبانی و کلیت نظام دینی و مکتبی، ارتباطی عمیق دارد.

دولت تا کجا می‌تواند آزادی فرد را محدود کند؟ چه اهدافی را دنبال می‌کند؟ از کجا مشروعیت می‌گیرد؟ میزان تعهد فرد نسبت به دولت چیست؟ مفهوم تفکیک و عدم تفکیک قوا و حد و مرز آن چیست و کدام یک در حکومت باید رعایت شود؟ پرسشهایی از این دست، مسائل مهم و عمده‌ای هستند که لازم است پاسخ آنها از دید ادیان، و همچنین مکتبهای حقوقی - سیاسی برخاسته از اسلام، به طرز دقیق و به صورت تطبیقی، بررسی و تبیین شود. این موشکافی و پاسخ‌یابی، کار حقوق اساسی است که برای چنین پرسشهایی، پاسخهایی صحیح و دقیق ارائه می‌دهد.

به عبارتی دیگر، این رشته از حقوق بدین لحاظ از سایر رشته‌های حقوقی،

متمایز شده است که از یک طرف در مورد حکومت و دولت و حاکمیت و اقتدارش به بحث و تحقیق می‌پردازد و از طرف دیگر، افراد را با همه ضعف و ناتوانی و نداشتن تکیه گاه، مورد بررسی قرار می‌دهد. مهار کردن نیروی مسلط حکومت و اجبار آن به رعایت حقوق افراد، در طول تاریخ با مشکلات پیچیده و غالباً با انقلابها و خونریزیها توأم بوده است. به همین جهت اندیشمندان می‌کوشیده‌اند تا با ارائه و تبیین اصول و مبانی خاصی دربارهٔ حقوق و سیاست، بتوانند راه حکومتها و نظامها را هموار ساخته و مسیر روشنی را ارائه دهند؛ تا از یکسو قدرت دولتها و حکومتها کنترل شود و از سوی دیگر، مردم نیز تکیه گاهی مطمئن برای دستیابی به حقوق و آزادیهای خویش بیابند.

می‌توان گفت: حقوق اساسی، بر آن است که از یکسو، مبانی قدرت و اختیارات فرد و دولت را مشخص سازد، تا هم وظایف و مسئولیتها و حقوق دولت، روشن شود و هم گسترش بی‌حد و حساب آن مهار گردد و از سوی دیگر، حقوق و حدود آزادیهای افراد جهت استیفای آن به خوبی مشخص گردد و در قبال آن، افراد وظایف و مسئولیتهای خویش را در برابر دیگر افراد جامعه و دولت به خوبی بشناسند و بدان عمل کنند تا جامعه در سایه آن به آرمانها و ارزشهای والای خویش نائل گردد.

بنابراین، طرح کلی مسائل حقوق اساسی، در مورد حقوق و وظایف متقابل دولت و مردم، حکومت و نهادها، و مردم با مردم و تبیین اصول و مبانی آن خواهد بود.

در این کتاب کوشش می‌شود تا از یکسو، دیدگاه مکتبهای مختلف در زمینه یاد شده مشخص شود و نقاط ضعف و یا قوت آنها به خوبی تبیین گردد و از سوی دیگر ضمن نقد و بررسی این مکتبها، دیدگاه اسلام نیز در مسائل یاد شده، تشریح شود. بررسی دیدگاه اسلام در این زمینه، ارائه طرح نظام سیاسی اسلام، تبیین ابعاد مختلف آن و تجزیه و تحلیل ویژگیهای این طرح، نیازمند تبیین و بررسی عمیق در هر یک از مبانی حقوقی - سیاسی مربوط به حکومت و مردم است.

### اسلام و حقوق اساسی

اسلام که در کلیه ابعاد بینشی و رفتاری، دارای قالبهای فکری خاص و روش مخصوص به خود و متمایز از سایر نظامها و مکتبهای عقیدتی است، طبعاً در مورد حکومت و دولت - که تشکیل دهنده بخش مهمی از ساختار نظام سیاسی اسلام است - طرح ویژه‌ای ارائه می‌دهد. هر چند فقیهان و فیلسوفان مسلمان، برای ارائه دیدگاه اسلام در زمینه

حقوق و سیاست، تلاشهای فکری و عملی پراکنده و گاه متمرکزی انجام داده‌اند که نادیده گرفتن آنها دور از انصاف و بی‌اعتنایی به ابعاد برجسته فرهنگ اسلام و مسلمین است، ولی تدوین اندیشه‌های حقوقی - سیاسی اسلام به صورت یک نظام منسجم برخاسته از اصول و مبانی سیاسی اسلام، همراه با تبیین اصول و مبانی آن به طور مدون، کمتر مورد توجه قرار گرفته و به جهان ارائه شده است. شاید بتوان این غفلت را نیز جزو عواملی به حساب آورد که زمینه طرح «جدایی دین از سیاست» را از سوی کسانی که مجذوب اندیشه‌های غرب شده بودند فراهم نمود، تا آنجا که رسماً اعلام داشتند: «خلافت امری است معنوی و دینی، ولی حکومت و سیاست امری است دنیوی و بدین جهت از تعالیم شریعت دور می‌باشد».<sup>۱</sup>

در این راستا کوشش فراوانی به عمل آوردند تا ملتهای مسلمان را از دخالت در سیاست بازدارند؛ ولی ما با تکیه بر فقهی غنی، مبسوط و جامع، که در همه زمینه‌ها طرح و خط مشی دارد، می‌توانیم چارچوبی بس استوار در زمینه تدوین نظام حقوقی - سیاسی اسلام ارائه دهیم. درست است که مسائل بنیادی حقوقی - سیاسی اسلام از آغاز به شکل نوین استخراج و تدوین نشده است، ولی اصول و مبانی آن در قالب بحثهای فلسفی و کلامی در مورد امامت، ولایت، خلافت، رهبری و... آمده است و نیز حقوق سیاسی اسلام در قالب بحثهای فقهی در ابواب مختلف جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حربه، خراج، احکام حکومتی یا احکام سلطانی، ولایت فقیه و... طرح شده است و فقهای شیعه و اهل سنت، در این زمینه‌ها به بحث و تحقیق پرداخته‌اند. روشن است که تحقیق و بررسی پیرامون احکام فقهی و مقررات حقوقی، به ویژه آن دسته که ارتباطی مستقیم با سیاست دارد، و نیز ارائه طرحی نو با بهره‌گیری از آیات، روایات و سیره معصومین (ع)، در آغاز نیازمند تحقیق و بررسی عمیق درباره اصول و مبانی این احکام و مقررات است؛ چرا که در سایه آن به خوبی می‌توان این احکام و مقررات را به صورت یک سیستم منظم و در قالب طرحی منسجم ارائه داد.

علاوه بر این، برای استحکام، تداوم و گسترش نظام مقدس و ارزشمند جمهوری اسلامی ایران - که با حرکت داهیانه و پیگیر حضرت امام خمینی (ره)، همراه با نهضت عظیم ملت مؤمن و فداکار ایران در دوازدهم فروردین ماه ۱۳۵۸ تأسیس شد - باید به

۱. عنایت، حمید؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب؛ ص ۱۴۵ و ۱۸۳ (به نقل از عبدالرازق، علی؛ الاسلام و اصول الحکم؛ ص ۱۴، ۱۵ و ۱۹).

تبیین اصول فکری و پایه‌های حقوقی - سیاسی آن اهتمام ورزید. به همین جهت، نخستین اقدامی که پس از تأسیس نظام جمهوری اسلامی، امام خمینی (ره) بر آن تأکید داشتند، تدوین قانون اساسی بود. بدیهی است که مواد قانون اساسی نیز خود بر مبانی و اصول ویژه‌ای مبتنی است که بدون رعایت آنها قانون اساسی شکل مطلوب و صحیحی پیدا نمی‌کند و ثبات و استحکام نخواهد داشت.

امید است در این نوشتار، اصول و مبانی احکام و مقررات حقوقی - سیاسی اسلام، با عنوان «حقوق اساسی» تقدیم ارباب معرفت شود. در این نوشته کوشیده‌ایم با توجه به اندیشه‌های مختلف حقوقی و سیاسی اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان، به تحقیق و تبیین هر یک از این مسائل بنیادین و موضوعات کلیدی هماهنگ با دیدگاه اسلامی پردازیم و تا آنجا که در توان ما بوده است سعی کرده‌ایم نقاط قوت این مکتب ژرف را نشان دهیم.

اکنون، قبل از ورود به متن بحث و رسیدن به پاسخهای استدلالی، دقیق و تطبیقی و بیان نظریات اسلام و اندیشمندان مسلمان، با توجه به دورنمای مباحث، طرح اجمالی برخی از فرضیات عمده و کلی خالی از لطف نخواهد بود. از این رو، در اینجا نظری اجمالی بر شماری از این فرضیات خواهیم داشت تا بدین وسیله به برخی از قیود و ویژگیهای کلی اشاره‌ای کرده باشیم و زمینه بحث اصلی، هموار شود.

## فرضیات

در نظام اسلامی، رابطه متقابل فرد و دولت، بر اساس حق و تکلیف و تعهد متقابل استوار است. این فرض بدان معناست که از بعد فقهی و حقوقی، فرد و دولت، هر دو تحقق خارجی دارند و نمی‌توان اصالت را به یک طرف داد و طرف دیگر را ذوب شده در آن دانست. هر چند از بعد فلسفی، اصالت از آن فرد است و جامعه بیش از یک موجود اعتباری و قراردادی نخواهد بود، از بعد فقهی و حقوقی، همین موجود اعتباری و قراردادی، خود موضوع دسته‌ای از احکام است و در برابر فرد، ابراز وجود می‌کند و در عین اینکه خود را در برابر افراد، مکلف و مسئول می‌داند، حقوقی را نیز برای خویش از افراد طلب خواهد کرد.

این برداشت از فرد و دولت، کاملاً با برداشت کسانی که اصالت را به جامعه می‌دهند و فرد را هضم شده در آن می‌دانند و برای فرد در مقابل جامعه و دولت، هیچ

حقی قائل نیستند، و نیز با برداشت کسانی که اصالت را صرفاً به فرد می دهند و او را آزاد مطلق می شناسند، کاملاً متفاوت بوده، آثار و احکامی متفاوت با آن دو، بر آن بار خواهد شد.

همچنین در یک نظام اسلامی، رابطه فرد و دولت، رنگ الهی - مکتبی داشته، با عقاید و احکام و مبانی دینی هماهنگ است. این سخن بدان معناست که دین از سیاست و سیاست از دین جدا نیستند، چرا که اگر جدا باشند، انسان شخصیت دوگانه دینی و دنیوی پیدا خواهد کرد؛ یعنی فرد، شخصیتی در ارتباط با خدای خود دارد و شخصیتی دیگری در ارتباط با جامعه پیدا می کند؛ از این رو در مواردی درگیر تعارض شخصیتی خواهد شد، مگر اینکه بتواند به گونه ای میان هویت دینی و هویت اجتماعی خود، ارتباط و هماهنگی ایجاد کند و کارهایی را که مخالف با یک هویت و موافق با هویت دیگر اوست، به شکلی توجیه کند.

چنانکه این نیز قطعی است که اساس مشروعیت حکومت از دید اسلام، در نهایت به خدا منتهی می شود. هر چند استقرار حکومتها معمولاً برخواست و رضایت و اراده همه یا اکثریت مردم مبتنی است، که از این دو با عناوین مشروعیت و مقبولیت نام می بریم. بنابراین، مشروعیت و مقبولیت، هم ممکن است در حکومتی جمع شوند؛ یعنی، حکومت هر دو خصیصه مشروعیت و مقبولیت را دارا باشد و هم ممکن است حکومت تنها مشروع و یا تنها مقبول باشد.

علاوه بر مطالب فوق، هماهنگی و وحدت اجتماعی از یکسو و تقسیم و تنوع کارها از سوی دیگر، به نظر ما این اقتضا را دارند که قوای مختلف حکومت از تفکیک نسبی برخوردار باشند. یعنی، در عین استقلال و انفصال و تفکیک، ناگزیر با هم مرتبط و به نوعی هماهنگ خواهند بود. تفکیک مطلق، همان قدر مضر است که ادغام مطلق؛ چرا که در صورت نخست، جامعه واحد و متحد، هماهنگی پیدا نمی کند و تفکیک مطلق موجب ضعف قدرت مرکزی و بروز تعدد در مراکز تصمیم گیری و مانع اعمال حاکمیت دولت است و در صورت دوم، جامعه در انجام کارها دچار هرج و مرج می شود، حد و حدود کار و وظیفه و مسئولیت افراد و قوا مشخص نیست و همه در کار یکدیگر دخالت می کنند و در یک جمله، ادغام مطلق، موجب دیکتاتوری و حاکم شدن نظام توتالیتر می شود.

گروه علوم سیاسی دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

## جایگاه حقوق اساسی در طبقه‌بندی علوم

برای مشخص شدن ماهیت حقوق اساسی، در آغاز لازم است جایگاه آن در طبقه‌بندی علوم و نیز در بین رشته‌های مختلف حقوقی کاملاً روشن شود، تا در پرتو آن، موضوع، هدف، قلمرو و ماهیت حقوق اساسی مشخص گردد و در نهایت، بتوان تعریف دقیق و کاملی از این رشته ارائه داد.

\*\*\*

تمایز علوم از یکدیگر یا به لحاظ اختلاف در موضوع آنهاست، یا به تفاوت اهدافشان باز می‌گردد و یا به لحاظ روشهای تحقیق گوناگون و شیوه‌های مختلف به کارگیری ابزارهای خاص پژوهشی است. محققان در زمینه طبقه‌بندی علوم بیشتر بر طبقه‌بندی موضوعات آنها تکیه کرده و تمایز و دسته‌بندی علوم را بر پایه تنوع و ترتیب موضوعاتشان قرار داده‌اند.

عده‌ای از اندیشمندان، علوم را به طور کلی به دو دسته نظری و عملی یا توصیفی و دستوری تقسیم کرده و برای هر یک از آن دو رشته‌های گوناگونی را نام برده‌اند و در این تقسیم، حقوق را در زمره علوم عملی یا دستوری به شمار آورده‌اند. در اینجا به تناسب رشته مورد بحث، یعنی رشته حقوق به طور اعم و حقوق اساسی به طور اخص، می‌توان علوم را نخست بر اساس تنوع موضوعات به دو دسته کلی تقسیم نمود:

الف) علمی که درباره موضوعات غیر رفتاری و حقایقی که با رفتار و اعمال اختیاری انسان ارتباط مستقیمی ندارند، به بحث و بررسی می‌پردازند. در این دسته از علوم، هدف محقق این است که احکام و قوانین حاکم بر یک موضوع از موضوعات



مزبور را شناخته و آنها را به صورت قوانین علمی، منظم و مرتب کند، بدون آنکه به رابطه آن موضوع، با رفتار اختیاری انسان توجهی داشته باشد. مثل آنکه گفته می‌شود: موضوع فلسفه، وجود یا موجود مطلق است و فلسفه از حقیقت وجود و احکام کلی متعلق به آن بحث می‌کند. یا اینکه گفته می‌شود موضوع علم طب، بدن انسان است و این علم درباره خصوصیات مربوط به اندام انسان، تحقیق به عمل می‌آورد.

بدیهی است، احکام کلی وجود یا موجود مطلق که با شیوه عقلی و در فلسفه بحث می‌شود و یا شناخت قوانین بدن انسان و ویژگیهای آن و کاوش درباره اندامهای مختلف او که به روش تجربی و در علم طب انجام می‌گیرد، ارتباط مستقیمی با رفتار اختیاری انسان ندارد. پس به اعتبار موضوع، علوم را به رفتاری و غیر رفتاری تقسیم کردیم و در علوم غیر رفتاری نیز دو شاخه فرعی علوم عقلی و علوم تجربی را طرح کردیم که هر یک از آن دو، خود به رشته‌های کوچکتری تقسیم می‌شوند.

ب) دسته دیگر از علوم، رفتار و اعمال اختیاری انسان را محور قرار می‌دهد که می‌توان آنها را نیز به دو دسته کلی تقسیم کرد. البته این تقسیم بر اساس تنوع موضوع انجام نمی‌گیرد؛ چرا که موضوع در هر دو دسته، رفتار آدمی است؛ با این تفاوت که هر یک از دو دسته با هدف خاصی، رفتار انسان را محور و اساس کار خود قرار می‌دهد، که در ضمن تبیین آن دو مشخص خواهد شد، و اینک به تبیین این دو علم می‌پردازیم:

۱. علمی که به مطالعه و تحقیق رفتار فردی یا اجتماعی انسان می‌پردازد تا از این طریق علل و آثار رفتار فردی یا اجتماعی آدمی را کشف کنند. این علوم، جنبه نظری دارند و بالطبع در آنها برای رسیدن به این هدف روشهای تجربی به کار می‌رود و در اصطلاح به این گونه علوم، «علوم رفتاری» گفته می‌شود.

در این علوم، رفتار انسان به عنوان معلول و بازتاب طبیعی از یک سلسله علت‌های فیزیکی مورد توجه قرار می‌گیرد که به نوبه خود یک دسته آثار طبیعی و فیزیکی به دنبال دارد و از این رو برای تحقیق درباره آن و کشف این دو رابطه طبیعی، از ابزار تجربه استفاده می‌شود.

۲. علمی که در آنها تلاش بر این است که بر رفتار اخلاقی یا حقوقی و فردی یا اجتماعی انسان، قالب بزنند، چارچوبهای معتدل و درستی بر اساس اهداف اخلاقی یا حقوقی، برای اعمال و رفتار افراد ارائه دهند و باید و نباید و حکم وضع کنند و از آنان بخواهند که برای رسیدن به سعادت معنوی و رستگاری جاودانی یا برای تأمین

خوشبختی جامعه و رسیدن به رشد و توسعه و امنیت و عدالت، از حدود این تکلیفها و بایدها و نبایدها پا را فراتر نگذارند؛ بلکه پیوسته خواهشهای نفسانی و رفتار ظاهری خود را در این قالبها به بند کشند و در کنش و واکنش خود، این احکام را لحاظ کنند. اینها همان علمی هستند، که به اصطلاح می‌گوییم جنبه دستوری دارند و در فرهنگ اسلامی با عنوان «علوم عملی» در مقابل «علوم نظری» یا «علوم اعتباری» در مقابل «علوم حقیقی»، از آنها یاد می‌شود.

این علوم نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شود: برخی از آنها به رفتار اجتماعی انسان نظر دارند و دسته‌ای دیگر علاوه بر آن، درباره رفتار فردی نیز سخن می‌گویند. حقوق - همان گونه که در جای خود مطرح شده - از جمله علمی است که درباره بایدها و نبایدها و احکام رفتار اجتماعی انسان بحث می‌کند؛ چرا که قانونگذار می‌کوشد با وضع یک سلسله مقررات و تعیین حق و تکلیف برای افراد، بتواند به رفتار متقابل مردم و روابطشان شکل خاصی بدهد، تا نظم اجتماعی تحقق پیدا کند و در ضمن آن، امنیت افراد تأمین شود و رشد و توسعه در ابعاد گوناگون جامعه، حاصل آید و توزیع عادلانه ارزشها و دیگر اهداف مربوط به فرد و جامعه محقق شود.

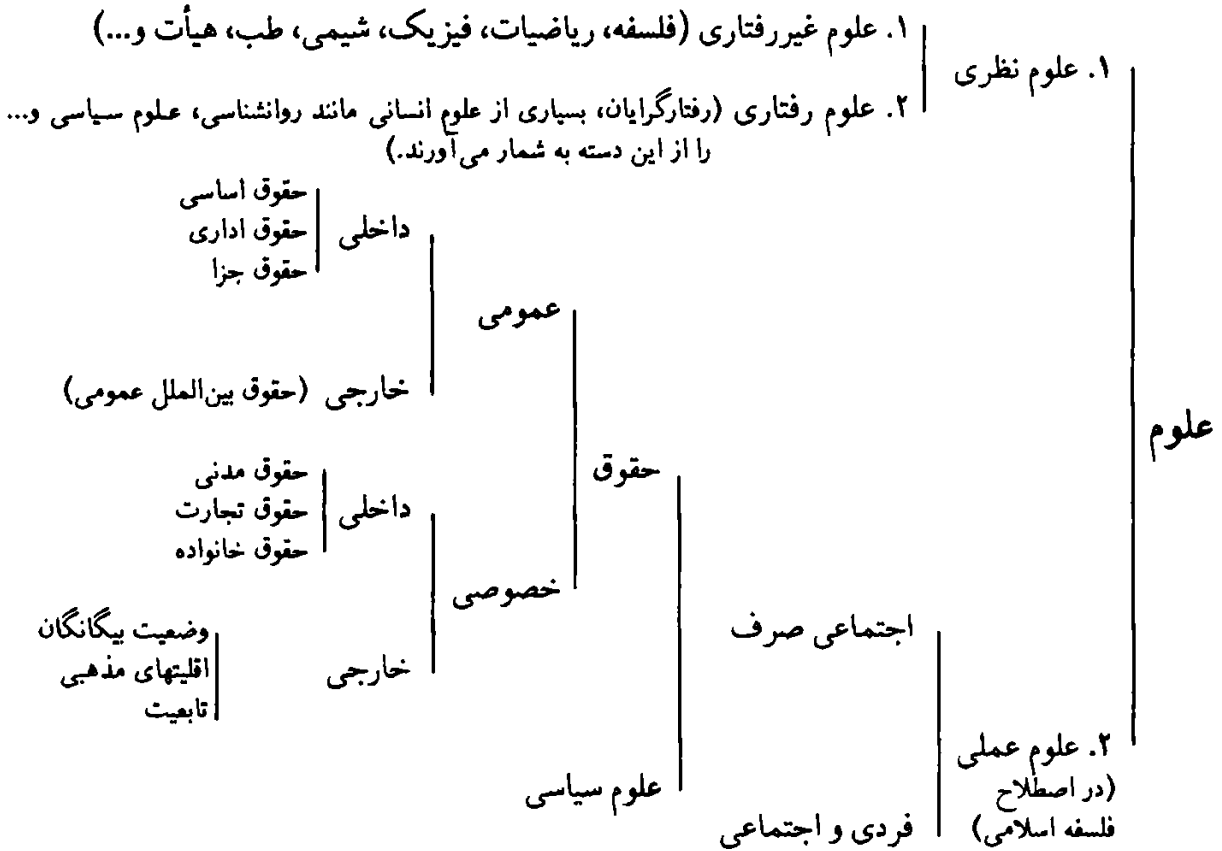
مقررات حقوقی نیز به دو بخش عمده عمومی و خصوصی و هر یک از آنها خود به دو دسته داخلی و خارجی تقسیم شده است. بر اساس این دسته‌بندی چهارگانه است که رشته‌های مختلف حقوقی، جایگاه ویژه خود را می‌یابند. به نظر محققان این فن، حقوق اساسی یکی از رشته‌های حقوق عمومی داخلی است. در اینجا برای توضیح بیشتر، دسته‌بندی فوق را به صورت نمودار صفحه بعد ارائه می‌دهیم.

این نمودار، نشان می‌دهد که حقوق اساسی یکی از رشته‌های حقوق عمومی داخلی است. اینک باید دقیقاً چارچوب مفهوم و ویژگیهای حقوق عمومی داخلی روشن شود، تا از این طریق بتوانیم به ماهیت حقوق اساسی نیز پی ببریم و برای این امر، باید اصطلاحات مختلف حقوق عمومی و خصوصی و حقوق داخلی و خارجی توضیح داده شود.

### حقوق عمومی و حقوق خصوصی

در واقع «تمییز بین حقوق عمومی و خصوصی سابقه بسیار طولانی دارد و حتی در میان رومیان نیز مرسوم بوده است.»<sup>۱</sup> بسیاری از محققان کوشیده‌اند قواعد حقوق عمومی

۱. کاتوزیان، ناصر؛ مقدمه علم حقوق؛ چاپ چهارم، ص ۶۵ (و چاپ نهم، ص ۴۸).



و خصوصی را از یکدیگر ممتاز سازند و برای این منظور، معیارهای مختلفی پیشنهاد کرده‌اند که به مهمترین آنها اشاره کرده، سپس به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم:

۱. یکی از محققان می‌گوید:

حقوق اساسی، یکی از رشته‌های حقوق عمومی و داخلی است. عمومی از آن جهت که مسائل مطرح در آن، ماهیتی عمومی و اجتماعی دارد و طبق قواعدی که در پهنه این رشته از حقوق مورد بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد، به گونه‌ای با جامعه، دولت، حکومت و منافع عموم مربوط است.<sup>۱</sup>

او در جای دیگر می‌گوید: «حقوق عمومی، مجموعه قواعدی است که منافع عمومی جامعه را تحت عنوان مصلحت مردم مورد بررسی قرار می‌دهد؛ یعنی نقطه عطف و مأخذ و مرجع آن، منفعت همگانی است».<sup>۲</sup>

در این تعریف بر عمومی بودن تکیه شده، که به نظر می‌رسد مصادره به مطلوب باشد، اما از آنجا که تعریف منطقی نیست، اشکال مهمی به وجود نمی‌آورد؛ همچنین

۱. قاضی، ابوالفضل؛ جزوه حقوق اساسی؛ بخش مبانی و کلیات، ص ۴ و ۳.

۲. همان‌جا.

لازم است یاد آوری کنیم که قید «اجتماعی بودن» به یک معنا از صفات و ویژگیهای هر قاعده حقوقی است که حداقل به دو طرف «من له الحق» و «من علیه الحق» بستگی دارد.<sup>۱</sup> بنابراین اختصاصی به حقوق عمومی ندارد تا بتواند آن را از حقوق خصوصی متمایز سازد، ولی منظور از قید «اجتماعی بودن» در این تعریف، همان عمومی بودن است.

۲. برخی دیگر از پژوهشگران گفته‌اند:

صفت عمومی بدین لحاظ است که عمدتاً، آثار و نتایج قواعد حقوق عمومی به عموم افراد یک کشور مربوط می‌شود یا بخش کثیری از آنان را در بر می‌گیرد. حالت اول بیشتر در حقوق اساسی مصداق دارد، زیرا این قواعد، شکل و روابط درونی حکومت و روابط آن را با مردم تعیین می‌کند، لذا می‌توان آن را مایه و پایه حقوق عمومی دانست.<sup>۲</sup>

اگر صفت عمومیت، در قواعد حقوق عمومی بدین لحاظ باشد که آثار و نتایج آنها متعلق به همه افراد کشور است، باید بگوییم: هر قاعده حقوقی از این وصف برخوردار است و اختصاص به حقوق عمومی ندارد، چرا که یکی از صفات بارز هر قاعده حقوقی، کلیت و شمول آن نسبت به همه افراد است که در غیر این صورت دیگر نمی‌توان به آن، قاعده حقوقی گفت.<sup>۳</sup>

۳. برخی از حقوق‌دانان در تمیز بین حقوق عمومی و خصوصی چنین اظهار نظر کرده‌اند:

حقوق عمومی قواعدی است که بر روابط دولت و مأموران او با مردم، حکومت می‌کند سازمانهای دولتی را منظم می‌سازد، و حقوق خصوصی، مجموع قواعد حاکم بر روابط افراد است.<sup>۴</sup>

و عده‌ای دیگر می‌گویند:

در مقابل حقوق خصوصی که بر رفتار بین افراد حاکم است، «حقوق عمومی»، شامل روابط اصولی و اساسی بین دولت‌ها و سطوح مختلف حکومتی گشته و نیز در مورد دولت‌های غیر فدرال، شامل روابط بین شعب و سازمانهای مختلف حکومت و روابط شهروند با حکومت می‌گردد.<sup>۵</sup>

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ درآمدی بر حقوق اسلامی؛ ج ۱، ص ۲۲۶،

۲۴۳ و ۲۴۴. ۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ جزوه ۲۱ حقوق؛ ص ۲.

۳. ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی؛ ج ۱، ص ۲۴۸ و ۲۴۹.

۴. مقدمه علم حقوق؛ ص ۶۵ - ۶۶ (چاپ نهم، ص ۴۸)؛ حقوق اساسی؛ سید جلال‌الدین مدنی؛ ج ۱، ص ۱۲ و ۱۳.

۵. رودی، کلایمر؛ جیمز آندرسون و کویمبی کریستون؛ آشنایی با علم سیاست؛ ترجمه بهرام ملکوتی، ج ۱، ص ۲۰.

و نیز می‌افزایند:

در کشورهایی که دارای سیستم حقوق عرف هستند، حقوق عمومی، آن قسمت از حقوق است که در آن، آزادیهای فردی مؤثر بوده، دولت مسلط است و فرد نقش یک تابع را ایفا می‌نماید. حقوق عمومی اکثراً با سیاست ملی سروکار دارد. با وجود این، هر جا که مسأله حقوقی، مربوط به اعمال قدرت دولت در برابر افراد باشد، مسأله مذکور مربوط به حقوق عمومی است. مثلاً قانون اساسی، مربوط به حقوق عمومی است و وقتی دیوان عالی ایالات متحده با مسأله‌ای مواجه است که در آن بایستی معلوم کند که آیا مسأله مذکور با قدرت جنگی، مالیاتها و یا مسائل مربوط به بازرگانی بین ایالات مربوط است، این مسأله مربوط به سیاست ملی و حقوق عمومی می‌باشد.<sup>۱</sup>

حقوق عمومی در نظر ایشان عبارت است از روابط حاکم میان دولت و مأموران دولتی با مردم، و در مقابل، حقوق خصوصی قواعد و مقرراتی است که جهت تنظیم روابط میان افراد وضع گردد، به طوری که حکومت و دولت جز نقش ضمانت اجرایی که نسبت به همه قواعد حقوقی دارد نقش دیگری در آن نداشته باشد.

البته، این سخن درستی است که در حقوق عمومی به طور مستقیم پای دولت و حکومت در میان است، ولی سؤال این است که کدام ویژگی سبب می‌شود حقوق عمومی، ارتباط تنگاتنگی با دولت و سازمانهای دولتی داشته باشد؟

۴. بعضی دیگر اظهار داشته‌اند که:

قواعد حقوق عمومی، امری است، یعنی اشخاص، حتی با تراضی بین خود نیز نمی‌توانند از آنها سرپیچی کنند، در حالی که قواعد حقوق خصوصی، بر مبنای احترام به اراده اشخاص استوار است و غرض از آن، تکمیل شرایط قرارداد و تعیین اراده مفروض طرفین است.<sup>۲</sup>

روح این تفکیک برمی‌گردد به اینکه قاعده حقوق عمومی، برخلاف حقوق خصوصی، «امری» است. حال اگر مقصود از «امری بودن» قواعد حقوق عمومی این باشد که با تکلیف و الزام همراه است، در پاسخ می‌گوییم: چنانکه قبلاً در بررسی اوصاف قواعد حقوقی مطرح شد، هر قاعده حقوقی با الزام و تکلیف همراه است؛ این عنصر، اختصاص به حقوق عمومی ندارد و «من علیه الحق» موظف است جانب «من له

۲. مقدمه علم حقوق؛ ص ۶۷ و ۶۸.

۱. همان؛ ص ۹۷.

الحق» را تا مرحله استیفای حقوق او مراعات کند. البته، اگر صاحب حق از امتیاز و حقوق خود صرف نظر کند، در آن صورت تکلیف از عهده «من علیه الحق» برداشته می‌شود، ولی اسقاط تکلیف از جانب «من له الحق» به این معنی نیست که در ماهیت آن قاعده حقوقی، الزام و تکلیف اشراب نشده باشد.<sup>۱</sup>

البته، اگر مقصود از آمریت این باشد که حقوق عمومی غیرقابل اسقاط است، لازم است به نفع صاحبان حق استیفا شود، در حالی که اسقاط و عدم اسقاط در حقوق خصوصی به اختیار «من له الحق» است. این تفکیک، صحیح به نظر می‌رسد و در آینده درباره آن سخن خواهیم گفت.

۵. اندیشمند دیگری می‌گوید: «غرض از قواعد حقوق عمومی، حمایت از منافع جامعه است، ولی هدف حقوق خصوصی تأمین منافع اشخاص می‌باشد».<sup>۲</sup>

اگر مقصود گوینده این باشد که حقوق عمومی، حقوق اجتماعی است، ولی حقوق خصوصی، حقوق فردی، این نظر مورد قبول ما نیست و چنانکه گفتیم: هر قاعده حقوقی متقوم به جامعه است و مشخصه‌اش این است که دست‌کم، رابطه بین دو نفر را تنظیم کند. در نتیجه هر قاعده حقوقی، چه عمومی باشد و چه خصوصی، مربوط به جامعه خواهد بود و نمی‌تواند جنبه فردی داشته باشد؛ ولی اگر مقصود این است که ذی حق در حقوق عمومی، جامعه به وصف اجتماع بوده، در حقوق خصوصی، اشخاص به عنوان ذی حق مورد توجه واقع می‌شوند، سخنی پذیرفتنی است که به تفصیل درباره آن بحث خواهیم کرد.

۶. دسته‌ای نیز معتقدند: مفهوم حقوق عمومی با حاکمیت دولت ملازمه داشته و قواعد آن را نمی‌توان جدا از اقتدار عمومی تصور کرد و سبب جدایی حقوق عمومی از حقوق خصوصی این است که دولت و سایر مؤسسات عمومی با افراد مردم در یک وضع قرار ندارند. هدف اشخاص در فعالیت‌هایی که می‌کنند، سودجویی و حفظ منافع خصوصی خودشان است، در حالی که منظور از اعمال اداری، حمایت از حقوق عمومی و اجرای حاکمیت است؛ و سرانجام، حقوق عمومی را چنین تعریف کرده‌اند: «قواعد حاکم بر تشکیلات دولت و روابط سازمانهای وابسته آن با مردم، تا جایی که این

۲. مقدمه علم حقوق؛ ص ۶۸.

۱. ر.ک: درآمدی بر حقوق اسلامی؛ ج ۱، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

سازمانها در مقام اعمال حق حاکمیت و اجرای اقتدار عمومی هستند»<sup>۱</sup>.  
 در نقد این تعریف نیز می‌توان گفت: اگر چه استفاده از دو واژه عمومی و خصوصی در تعریف حقوق عمومی و خصوصی مصادره به مطلوب است، ولی همان‌طور که قبلاً گفتیم: از آنجا که این تعاریف، تعاریف منطقی نیست، اشکالی پیش نمی‌آورد. اشکال اصلی در این است که تحلیل فوق به درستی نمی‌تواند ماهیت حقوقی عمومی و خصوصی را نشان دهد، چون دوباره این سؤال مطرح می‌شود که حقوق عمومی از چه ویژگی‌ای برخوردار است که در اختیار دولت و سازمانهای تابعه قرار می‌گیرد؟

۷. برخی از حقوق‌دانان در تعریف حقوق عمومی و خصوصی چنین گفته‌اند:  
 حقوق به دو گونه تقسیم می‌شود:

الف) حقوق خصوصی، که روابط افراد در یک جامعه را با هم تشکیل می‌دهد.  
 ب) حقوق عمومی، که روابط افراد جامعه با آن اجتماع (که یک واحد سیاسی است) و یا با تأسیسات عمومی آن اجتماع (مانند ادارات و وزارتخانه‌ها) و نیز روابط بین دو یا چند اجتماع (مانند روابط ایران با دول دیگر) و یا دو یا چند مؤسسه عمومی را تشکیل می‌دهد.<sup>۲</sup>  
 گرچه، این تعریف نسبت به دیگر تعاریف ضعف کمتری دارد، ولی در آن به جای تبیین ماهیت حقوق عمومی و خصوصی، تنها به ذکر مصادیق اکتفا شده است.

### تحقیق در مسأله

برای روشن شدن ماهیت حقوق عمومی و در نهایت حقوق اساسی، که بخش عمده‌ای از حقوق عمومی است، باید مروری به ماهیت حقوق و اقسام آن کرد.  
 پیش از این بیان داشتیم که هر قاعده حقوقی، دارای دو طرف است. در یک طرف، ذی حق یا من له الحق قرار دارد، یعنی کسی که برای او در این قاعده امتیازی در نظر گرفته شده و در طرف دیگر، من علیه الحق که مکلف به رعایت امتیاز طرف نخست خواهد بود.

با استفاده از این تحلیل می‌توان گفت: قواعد حقوقی، با توجه به اینکه من له

۱. همان؛ ص ۶۹ و ۷۰، و نیز ر.ک: کاتب، حسینقلی؛ حقوق تجارت؛ ص ۲.

۲. لنگرودی، محمد جعفر؛ مقدمه عمومی علم حقوق، ص ۸۶ و ۸۷.

الحق و من علیه الحق فرد یا جامعه باشد، به چهار بخش تقسیم می‌شود:

۱. من له الحق و من علیه الحق هر دو فرد باشند؛

۲. من له الحق فرد باشد و من علیه الحق جامعه؛

۳. من له الحق جامعه باشد و من علیه الحق فرد؛

۴. من له الحق و من علیه الحق، هر دو جامعه باشند.

اکنون با توجه به تقسیم فوق، می‌توان گفت: تقسیم حقوق به دو رشته عمومی و

خصوصی، ناشی از تقسیم دوگانه من له الحق است؛ یعنی اگر در قاعده‌ای، ذی حق

فرد باشد، آن قاعده از حقوق خصوصی است، خواه من علیه الحق فرد باشد خواه جامعه.

اگر در آن، ذی حق، جامعه باشد آن قاعده از حقوق عمومی است، چه من علیه الحق فرد

باشد چه جامعه.

با این بیان، می‌توان حقوق عمومی و خصوصی را به صورت نمودار زیر ارائه داد:

من له الحق	من علیه الحق	نوع حق	ذکر مثال و برخی موارد
فرد	فرد	خصوصی	خیار عیب در معاملات شخصی که «من له الحق» مشتری است و «من علیه الحق» بایع
فرد	جامعه	خصوصی	حق خیار برای فرد در معامله با دولت
جامعه	فرد	عمومی	حقوق جامعه، که افراد مکلف به رعایت آنند، مانند حقوق جزا و مالیه عمومی
جامعه	جامعه	عمومی	حقوق متقابل دولت و ملت، حقوق اداری، حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل عمومی

متفرع بر این عنصر، می‌توان به عنصر ممیز دیگری هم اشاره کرد و آن این است

که چون «من له الحق» در حقوق عمومی، شخصیت حقوقی جامعه است،<sup>۱</sup> نه اشخاص

حقیقی، به وسیله هیچ‌یک از افراد جامعه، قابل اسقاط نخواهد بود؛ مانند اجرای حدود و

نیز حقوق متقابل حاکم و امت اسلامی؛ برخلاف حقوق خصوصی که متعلق به اشخاص

حقیقی است. بدین جهت آنان می‌توانند از حقوق خویش استفاده کنند و یا آن را اسقاط

نمایند، نظیر حق خیار فسخ معامله برای یکی از طرفین یا هر دو، که من له الحق می‌تواند

آن را اسقاط و معامله را تنفیذ کند و مانند حق قصاص که برای من له الحق قابل اسقاط

است.

بنابراین، حقوق عمومی، اولاً متعلق به جهت و عنوان، یعنی شخصیت حقوقی

است و در فقه اسلام، حقوقی وجود دارد که متعلق به عنوان و شخصیت حقوقی ولی امر

۱. عنوان جامعه، انتزاعی است و بر هیچ شخص حقیقی تطبیق نمی‌کند و از آنجا که موضوع تعدادی از

حقوق و تکالیف است، دارای شخصیت حقوقی خواهد بود.



مسلمین بوده و اشخاص به عنوان شخصیت حقیقی، متعلق این گونه حقوق نمی‌باشند؛ ثانیاً، توسط اشخاص صاحب حق قابل اسقاط نیست؛ درست برعکس حقوق خصوصی، که اولاً متعلق به اشخاص است - گرچه در بعضی موارد مثل شرکت‌های خصوصی به شخصیت‌های حقوقی نیز تعلق می‌گیرد - و ثانیاً به همین جهت اسقاط پذیر نیز خواهد بود.

حاصل آنکه عناصر چندی وجود دارد که می‌تواند تفکیک بین حقوق عمومی و خصوصی را نشان دهد و هر یک از این عناصر، بیانگر وجه تمایز بین حقوق عمومی و خصوصی است و آنها را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. من له الحق، در حقوق خصوصی، شخص حقیقی است، ولی در حقوق عمومی، شخصیت حقوقی به عنوان من له الحق شناخته می‌شود، لذا در فقه گفته می‌شود که حقوق عمومی، متعلق به عنوان و جهت (شخصیت حقوقی) است، نه شخص حقیقی و اگر در اجرای حقوق عمومی از کسانی چون حاکم اسلامی، یا قاضی و ... یاد می‌شود، شخص حقیقی آنها مراد نیست، چرا که با تغییر شخص حقیقی حاکم و قاضی، حقوق عمومی، همچنان باقی است.

۲. حق، در حقوق خصوصی، قابل اسقاط است و چون به اشخاص حقیقی تعلق دارد، پس استیفای حق و یا اسقاط آن هم مربوط به او خواهد بود. برخلاف حقوق عمومی که نوعاً قابل اسقاط نیست و از لوازم آن این است که حتی اگر اشخاص از حقوق خود صرف نظر کنند، آن حق ساقط نمی‌شود، چون من له الحق عنوان جامعه است نه اشخاص. لذا در حدود و دیات، هرچند مدعی خصوصی می‌تواند از حق شخصی خود صرف نظر کند، ولی حاکم اسلامی موظف است که حد شرعی را جاری سازد، چون حدود جزو حقوق عمومی به شمار می‌رود.

با توجه به عناصر جداکننده حقوق عمومی از خصوصی که شرح آن گذشت، می‌توان دریافت که حقیقتاً اساسی به دلیل اینکه اولاً، متعلق به عنوان کلی جامعه است نه اشخاص و ثانیاً، به همین لحاظ لازم الاستیفاست و نمی‌توان آن را اسقاط نمود، در زمره حقوق عمومی است و به عنوان رشته‌ای از آن مورد توجه واقع می‌شود.

**حقوق اساسی زیر مجموعه حقوق داخلی است**

تاکنون دیدگاه تأییدی ما در مورد عمومی بودن حقوق اساسی روشن شد، اینک به

ویژگی دیگر آن اشاره می‌کنیم: حقوق اساسی زیر مجموعه حقوق داخلی است. اکنون، سؤال می‌شود: کدام ویژگی موجود در حقوق اساسی سبب شده تا جزو حقوق داخلی قرار بگیرد؟

در پاسخ به سؤال فوق، لازم است قبلاً درباره دو اصطلاح «حقوق داخلی» و «حقوق خارجی» توضیحی بدهیم.

### حقوق داخلی و حقوق خارجی

برخی از صاحب‌نظران در این زمینه می‌گویند:

حقوق داخلی، مجموعه قواعدی است که در قلمرو یک دولت، قدرت اجرا دارد... حتی در خارجی یا بین‌الملل، از مرزهای کشور می‌گذرد و به قلمرو سایر ممالک می‌رسد. این قواعد و قوانین، همواره یک عامل غیرملی را به همراه دارد.<sup>۱</sup> و یا می‌گویند:

حقوق داخلی، مجموع قواعدی است که بر دولت معین حکومت می‌کند و در آن از روابطی گفتگو می‌شود که هیچ عامل خارجی در آنها نیست... و حقوق خارجی یا بین‌الملل، قواعدی است که روابط بین دولتها و سازمانهای بین‌المللی و روابط اتباع دولتها را با هم تنظیم می‌کند. پس قلمرو حکومت این حقوق، محدود به دولت و ملت معین نیست و از روابطی سخن می‌گوید که یک عامل خارجی (غیرملی) در آن دخالت دارد.<sup>۲</sup> بیشتر حقوق‌دانان، تعریف فوق را در توضیح حقوق داخلی و خارجی - با اندکی اختلاف - پذیرفته‌اند. با توجه به این دو تعریف و دیگر تعریفهای ارائه شده می‌توان گفت: حقوق داخلی، به مجموعه‌ای از قواعد حقوقی اطلاق می‌شود که به درون جامعه‌ای که دارای حاکمیت و قدرت سیاسی واحدی است مربوط می‌شود. یعنی، تنظیم‌کننده روابط میان افراد با دولت یا روابط میان خودشان با یکدیگر، در جامعه‌ای خواهد بود که دارای وحدت سیاسی و استقلال است؛ و حقوق خارجی یا بین‌الملل، آن دسته از مقرراتی است که بر روابط دولتها با یکدیگر یا با اتباع دولت دیگر و یا روابط میان اتباع دو یا چند دولت با یکدیگر حکومت می‌کند.

۱. مدنی، سیدجلال الدین؛ حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران؛ ج ۱، ص ۱۳.

۲. مه‌علم حقوق؛ ص ۸۵.

برای توضیح بیشتر می‌توان گفت: قواعد حقوقی - چنانکه قبلاً اشاره شد - ترکیبی است از امتیازی برای من له الحق و در ازای آن، تکلیفی بر من علیه الحق. در این صورت، هرگاه در قاعده‌ای، من له الحق و من علیه الحق، هر دو مربوط به یک جامعه باشند، آن قاعده از حقوق داخلی است؛ ولی اگر مربوط به دو یا چند جامعه باشند، آن قاعده از حقوق خارجی یا حقوق بین‌الملل است. به عبارتی، حقوق داخلی، آن قواعد و مقررات اجتماعی است که تصویب‌کننده، اجرا‌کننده و داوری‌کننده آن، دولت آن جامعه خواهد بود و روابط بین مردم با یکدیگر، یا مردم با دولت و مؤسسات دولتی و یا رابطه میان مؤسسات دولتی را تنظیم می‌کند. اما در حقوق خارجی یا بین‌الملل، هر جامعه و دولت حاکم بر آن، در حقیقت تنها عضوی از جامعه جهانی است و یک طرف رابطه در قواعد حقوقی شمرده می‌شود و طرف دیگر آن، دولت یا دولت‌های دیگر است و از این رو، اختیار و حاکمیت کامل بر آن قواعد ندارد. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت: حقوق داخلی آن بخش از حقوق و مقرراتی است که در حوزه اقتدار و حاکمیت هر دولت قرار دارد و خود آن دولت، ضامن اجرای آن خواهد بود. هرچند، محتوای آن قاعده حقوقی به دولت یا دولت‌ها و یا ملت‌های دیگر و یا سازمان‌های بین‌المللی مربوط می‌شود و تبیین‌کننده خط مشی این دولت در برابر دولت‌های دیگر باشد، و حقوق خارجی، آن بخش از حقوق است که از حیطة اقتدار و حاکمیت هر دولت، خارج بوده و از آنجا که این نوع حقوق، ضمانت اجرایی بین‌المللی و فرا دولتی دارد، بر آن تحمیل خواهد شد و خواه ناخواه مجبور است به آن تن دهد، نظیر حقوق بین‌الملل عمومی.

از تحقیق فوق به دست می‌آید: حقوق اساسی، از آنجا که درباره حق و تکلیف حاکم بر جامعه‌ای که دارای حاکمیت واحدی است بحث می‌کند، در بخش حقوق داخلی قرار دارد. اما حقوق و مقرراتی که یک طرف آن مربوط به ملت‌های دیگر می‌شود، طبعاً از حقوق اساسی خارج است و در قلمرو حقوق بین‌الملل واقع می‌شود.

### یک پرسش و پاسخ آن

ممکن است در این سخن، تردید شود که از یکسو می‌توان گفت: حقوق اساسی چیزی جز پشتوانه قانون اساسی نیست و از سوی دیگر، قانون اساسی صرفاً به تبیین قواعد و مقررات داخلی نپرداخته، بلکه بعضاً در زمینه رابطه با دولت‌های دیگر اظهار نظر می‌کند و موضع خود را مشخص می‌سازد. فی‌المثل، در اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی

ایران در تبیین خطوط کلی نظام، در بند «ج» به نفی هر گونه ستمگری و ستمکشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری اشاره می‌کند که طبعاً از خطوط کلی سیاست خارجی نظام خواهد بود و به نظر می‌رسد از حقوق داخلی شمرده نشود و یا اصل سوم، که بیان‌کننده کیفیت نیل به اهداف بلند نظام اسلامی است، در بند ۵ به طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب و در بند ۱۶ به تنظیم سیاست خارجی کشور بر اساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان اشاره دارد. نتیجه می‌گیریم که با نظر ابتدایی به قانون اساسی و پشتوانه آن، حقوق اساسی صرفاً به تبیین حقوق داخلی پرداخته، بلکه برخی از حقوق غیرداخلی را هم دربردارد و نه تنها قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بلکه قوانین اساسی در همه کشورها، کم و بیش، دارای چنین موادی هستند. پس چگونه می‌توان حقوق اساسی را جزو حقوق داخلی به شمار آورد؟

در پاسخ به سؤال فوق می‌توان گفت: اولاً این یک اصطلاح حقوقی است و دانشمندان این رشته، جایگاه «حقوق اساسی» را در بین رشته‌های حقوق داخلی باز کرده‌اند. ثانیاً، این بخش از قانون اساسی، نسبت به بقیه آن که مربوط به حقوق داخلی است، نمود چندانی ندارد. ثالثاً، این مواد، در حقیقت، تبیین موضع هر دولت است در برابر دولتها و گروههای خارج از حاکمیت خود که تا حدود زیادی به حقوق داخلی نزدیک خواهد بود.

حال اینکه جهان چگونه با آن برخورد کند و سازمان بین‌الملل چه عکس‌العملی نشان دهد، سخن دیگری است. در هر حال، از آنجا که همین بخش از حقوق اساسی نیز در حیطه حاکمیت دولت قرار دارد و ضامن اجرای دیگری جز دولت ندارد، از حقوق داخلی است؛ هر چند که محتوای آن به ملتها و دولتهای دیگر مربوط باشد. بنابراین، خصیصه حقوق داخلی آن است که به میل یک دولت و یا ضمانت و قدرت آن به اجرا در می‌آید و خصیصه حقوق خارجی آن است که از جانب یک نیروی جهانی و بین‌المللی بر یک دولت تحمیل شود.

با بررسی و تحقیقی که انجام شد، به دست آمد که جایگاه واقعی حقوق اساسی، در زمره حقوق عمومی و داخلی است.

اکنون پس از روشن شدن جایگاه «حقوق اساسی» در فصل دوم این بخش به بررسی و تعریف آن می‌پردازیم.



### حقوق اساسی چیست؟

#### تعریف حقوق اساسی

اندیشمندان حقوقی و سیاسی، حقوق اساسی را به گونه‌های مختلف تعریف کرده‌اند. ابتدا به مهمترین تعریفها اشاره می‌کنیم، سپس دیدگاه خود را درباره آن می‌آوریم. (۱) برخی از محققان، حقوق اساسی را همراه با مفهوما و تعبیرهایی کلی، چون: «قواعد اصولی»، «قواعد اساسی» و «تکالیف عمده» شناسانده‌اند که تعریف زیر نمونه‌ای از آنهاست:

«حقوق اساسی عبارت است از مطالعه قواعد اصولی راجع به سازمان دولت و روابط دولت با اتباع».<sup>۱</sup>

(۲) گروهی دیگر، تنها به ذکر برخی از موضوعات و مسائل آن بسنده کرده‌اند، بدون اینکه به تشریح ماهیت حقوق اساسی بپردازند. به عنوان نمونه می‌توان این تعریف را ذکر کرد:

«حقوق اساسی که حقوق سیاسی نیز خوانده می‌شود، کلیه قواعدی است که وضع و شکل حکومت یک ملت را معین نموده، اعضای رئیس و قوای مهمه مملکت را تشکیل می‌دهد و همچنین روابط متقابل قوای مزبور را بیان کرده و حدود آنها را نسبت به افراد ملت معلوم می‌کند».<sup>۲</sup>

(۳) جمعی دیگر، حقوق اساسی را رشته‌ای مستقل در کنار دیگر رشته‌ها به شمار نیاورده‌اند، بلکه آن را به حقوق سیاسی که افراد نسبت به یکدیگر دارند، محدود کرده‌اند. به همین جهت، قانون اساسی را منبعی برای آن دانسته‌اند؛ در حالی که اکثر

۱. ودل، ررژ، به نقل از جزوه حقوق دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ ش ۲۱، ص ۵.

۲. عدل، مصطفی (منصورالسلطنه)؛ حقوق اساسی یا اصول مشروطیت؛ ص ۸.

دانشمندان، حقوق اساسی را رشته‌ای مستقل در کنار سایر رشته‌های حقوقی ملاحظه کرده‌اند. تعریف زیر از این نمونه است:

«حقوق اساسی که منابع اصلی آن، قانون اساسی و قوانین عادی و عرف است، تکالیف عمده افراد را در برابر دولت و همچنین وظایف دولت را در برابر افراد تعیین می‌کند و سازمان و شکل حکومت و وظایف و مسئولیتهای هر یک از دستگاههای مستقل آن را مشخص می‌سازد».<sup>۱</sup>

از جمع بندی تعاریف بالا به این نتیجه می‌رسیم که «حقوق اساسی» در سه اصطلاح مختلف به کار رفته است: گاهی جمع حق و به معنای حقایق اساسی افراد است که لازم است از سوی اشخاص، جوامع و دولتها رعایت شود و گاهی به معنای قواعد و مقررات اساسی است که مبنا و اساس دیگر مقررات و قواعد حقوقی خواهد بود و ماهیت و شکل حکومت و روابط متقابل فرد و دولت و سازمانها و نهادهای دولتی را مشخص می‌سازد.

در مواردی هم منظور از حقوق اساسی، رشته‌ای است در بین رشته‌های حقوقی که در حلقه‌های به هم مرتبط این علوم، جایگاه اصلی خود را دارد و به بررسی حقایق اساسی و قواعد و مقررات بنیادی می‌پردازد و می‌توان گفت: حقوق اساسی به این اصطلاح، پشتوانه قانون اساسی است.

### نقد و بررسی

به نظر ما، این تعریفها نارساییهایی دارد که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. در این تعاریف، از واژه‌هایی کلی و مبهم استفاده شده که خود نیاز به توضیح دارد و از نظر منطقی تعریف به اخفی یا تعریف به مساوی است. عبارتهایی چون: «کلیه قواعد اساسی»، «تکالیف عمده افراد»، «مطالعه قواعد اصولی»، و غیره که در این تعاریف آمده نمی‌تواند معرف حقوق اساسی باشد.

۲. تعاریف بیان شده، تعریف «حقوق اساسی» نیست، چرا که در آنها نوعاً به ذکر تعدادی از مسائل طرح شده در حقوق اساسی اکتفا شده و روشن است که بیان برخی از مسائلی که در هر علم مطرح می‌شود، نمی‌تواند بیان حقیقت و ماهیت آن علم باشد،

۱. بوشهری، جعفر؛ حقوق اساسی؛ ج ۱، ص ۱.

البته طرح موضوعات و مسائل هر علم خود کمک فراوانی به تعریف دقیقتر و جامعتر آن می‌کند، ولی ماهیت و حقیقت آن علم را نشان نمی‌دهد.

۳. تعریف باید جامع و مانع باشد و به وضوح، تمام مسائل و مصادیق موضوع تعریف را در برگیرد، و محورها و مسائل دیگر علوم و رشته‌ها را شامل نشود؛ در حالی که بعضی از تعاریف یاد شده از این ویژگی برخوردار نیست.

اکنون، با اعتراف به دشواری ارائه تعریف جامع و مانع از حقوق اساسی و بیان ماهیت آن، لازم است - ضمن دسته‌بندی تعاریف گذشته - موضوعات و مسائلی را که در حقوق اساسی طرح می‌شود نام ببریم؛ چرا که با شناخت اجمالی آنها می‌توان تعریف دقیقتری از «حقوق اساسی» ارائه داد تا با توجه به دیدگاهها و نظرهایی که مطرح شد بتوان «حقوق اساسی» را به درستی تعریف کرد.

### مسائل حقوق اساسی

روشن شد که حقوق اساسی در کنار رشته‌هایی چون حقوق مدنی، حقوق اداری، حقوق مالیه و ... رشته‌ای از حقوق عمومی داخلی است. حال باید دید که اندیشمندان چه مسائلی را در حقوق اساسی طرح می‌کنند و یا انتظار دارند که طرح شود تا در سایه آن بتوان به تعریف حقوق اساسی دست یافت. درباره محتوای «حقوق اساسی» و مسائل آن چند احتمال وجود دارد که عبارتند از:

۱. حقوق اساسی از آن دسته قواعد مبنایی حقوقی بحث می‌کند که اساس دیگر قواعد حقوقی به شمار می‌روند؛

۲. حقوق اساسی، کلیه مسائل مربوط به حقوق سیاسی را بررسی می‌کند؛

۳. حقوق اساسی، علمی است که درباره اساسی‌ترین مسائل اجتماع بحث می‌کند؛

۴. حقوق اساسی، به شکل جمع به کار رفته و به معنای حقایق اساسی است؛

۵. حقوق اساسی، علمی است که قانون اساسی را تبیین می‌کند.

در آغاز، به توضیح و تجزیه و تحلیل احتمالات یاد شده می‌پردازیم، سپس دیدگاه خود را در این باره مطرح می‌کنیم.

### احتمال نخست

طبق این احتمال، حقوق اساسی رشته‌ای است که درباره آن قواعد و اصول کلی‌ای که اساس قواعد حقوقی دیگر است، بحث می‌کند.



توضیح اینکه اصول و قواعد حقوق، بر دو دسته متفاوت که یکی مترتب بر دیگری است، تقسیم می‌شود:

در دسته اول، یک سلسله از اصول و قواعد حقوقی تبیین می‌شود که نسبت به دسته دیگر، کلیت بیشتری دارد و پایه و مبنای یک نظام حقوقی است. بر اساس این قواعد کلی، دسته دوم، یعنی قواعد حقوقی دیگری به وجود می‌آید که از کلیت و شمول کمتری برخوردار است. دسته اول، در رشته‌ای به نام «حقوق اساسی» بررسی می‌شود. یعنی، حقوق اساسی، از آن قواعد حقوقی بحث می‌کند که در واقع، پایه و اساس دیگر قواعد حقوقی است.

در توضیح می‌توان گفت: پیش از آنکه در یک جامعه، حقوق و مقرراتی در رشته‌های مختلف، وضع و تدوین شود، مسائل اساسی و زیربنایی خاصی در ارتباط با مقررات اجتماعی وجود دارد که طرح و بررسی آنها ضروری است. مانند: «ضرورت وجود نظام حقوقی در جامعه»، «نیاز اجتناب ناپذیر مردم به وضع قانون»، «نیاز به مرجع ذیصلاح در وضع مقررات اجتماعی و کیفیت تعیین آن»، «ضرورت وجود دستگاه قضایی و ویژگیهای آن»، «ضرورت وجود سیستم اجرایی قانون در جامعه»، «بحث درباره ضرورت یا عدم ضرورت تفکیک قوا»، «کیفیت تشکل رهبری جامعه و تعیین هیأت و رئیس دولت»، «محدوده اختیارات حاکم» و بسیاری از این گونه مسائل که با مقررات اجتماعی و قوانین موضوعه، تفاوت اساسی دارد و در عین حال، در وضع و تصویب آنها نقش مبنایی ایفا می‌کند. بر همین اساس، این گونه مسائل باید پیش از وضع و تصویب مقررات اجتماعی، بررسی، مطالعه و تجزیه و تحلیل گردد و با توجه به دیگر ابعاد و جنبه‌های اجتماعی، پاسخهای روشنی به آنها داده شود. این کار معمولاً در رشته «حقوق اساسی» انجام می‌گیرد؛ به این دلیل که این گونه مباحث، اساس دیگر بحثهای حقوقی - سیاسی و نیز مبنای شاخصها و ملاکهایی است که جهت‌گیریهای حقوقدانان و قانونگذاران را در دیگر مسائل حقوقی و سیاسی مشخص می‌سازد.

بنابراین احتمال، حقوق اساسی چنین تعریف می‌شود: «حقوق اساسی که نخستین بخش حقوق می‌باشد، عبارت است از مجموعه قواعد، اصول و پیشفرضهایی که قبل از وضع و تدوین مقررات اجتماعی باید معتبر باشد».<sup>۱</sup>

۱. مصباح، محمدتقی؛ جزوه معارف قرآن، بخش حقوق و سیاست؛ جلسه ۱۷۸، ص ۱۷۱۶.

## نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، اگر بنا باشد برای «حقوق اساسی» چنین مفهومی اصطلاح شود، بدون توجه به آنچه که در علم حقوق مصطلح است مانعی ندارد؛ ولی لازمه پذیرش آن، این است که: اولاً، کلیه مسائلی که نسبت به مجموع رشته‌های حقوقی جنبه مبنایی و ریشه‌ای دارد در این بخش گردآوری شود، در حالی که معمولاً، در حقوق اساسی دسته خاصی از مسائل بنیادین بحث می‌شود نه همه آنها.

توضیح آنکه طبق این اصطلاح، همه قواعد کلی که نسبت به دیگر مقررات حقوقی در رشته‌های مختلف جنبه مبنایی دارند، لازم است در حقوق اساسی مورد بررسی قرار گیرند. مبانی رشته‌های حقوق خصوصی داخلی مانند: حقوق مدنی، حقوق کار، حقوق تجارت داخلی و آیین دادرسی و رشته‌های حقوق عمومی داخلی، مانند: حقوق اداری، حقوق مالی و حقوق جزا و نیز رشته‌های حقوق بین‌الملل خصوصی و حقوق بین‌الملل عمومی را در بر می‌گیرد؛ ولی به وضوح می‌بینیم که همه مبانی و اصول این رشته‌های متنوع در حقوق اساسی مطرح نمی‌شود، مگر آنکه مراد مبانی کلی و عام حاکم بر رشته‌های حقوق باشد نه مبانی خاص هر رشته.

قواعد و اصول مبنایی را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

گروه اول، آن اصول و قواعدی است که عمومیت و کلیت دارند، یعنی در همه رشته‌های حقوق و قواعد و مقررات ویژه آنها به طور مساوی تأثیر می‌گذارند.

گروه دوم، عبارت است از اصول و قواعدی که در یک رشته خاص حقوقی نقش مبنایی دارند، نه در همه رشته‌ها، و حقوق اساسی، صرفاً دربارهٔ گروه اول که در همه رشته‌ها تأثیر دارند بحث می‌کند.

ثانیاً، حقوق اساسی در رده‌بندی علوم، رشته‌ای است از حقوق عمومی داخلی در کنار حقوق اداری، حقوق جنایی و ... این حقیقت، نشان‌دهنده این واقعیت است که حقوق اساسی در عرض سایر رشته‌های حقوق عمومی داخلی است. بنابراین، طبیعی است که در این رشته، از مسائلی که نسبت به سایر رشته‌های حقوقی هم عرض حقوق اساسی، جنبه مبنایی دارد، بحث نشود؛ چرا که، اگر حقوق اساسی دربارهٔ اصول و قواعدی که نسبت به سایر رشته‌ها جنبه مبنایی دارد، بحث کند، در آن صورت، نباید رشته‌ای خاص از گروه حقوق عمومی داخلی، در عرض سایر رشته‌های آن شمرده شود؛ بلکه باید بر همه آنها تقدم رتبی داشته باشد، در حالی که چنین نیست.

البته همان طور که گفته شد: اگر مراد پیشنهاد اصطلاح خاص و جدیدی است مانعی ندارد، ولی این اصطلاح جدید با آنچه که حقوقدانان و سیاست‌پژوهان مطرح کرده‌اند، هماهنگ نیست.

ثالثاً، آنچه که حقوقدانان در رشته حقوق اساسی مورد بررسی قرار داده‌اند، مسائلی است مانند: عناصر تشکیل دهنده دولت (سرزمین، جمعیت، حکومت و حاکمیت)، نهادهای سیاسی و روابط بین آنها، روابط دولت با مردم و حقوق و وظایف متقابل آنها، مسأله قدرت، تفکیک قوا، مشروعیت حکومت و مبانی آن و دیگر مسائل همپایه آنها. این مسائل است که محتوای حقوق اساسی را تشکیل می‌دهد، نه آنچه پیش از وضع مقررات اجتماعی باید معتبر باشند، و در واقع جزء مبادی حقوقند و نمی‌توان آنها را جزو مسائل حقوقی برشمرد. مسائلی که در رشته حقوق اساسی مطرح می‌شوند، ویژگی مشترکشان این است که با دولت رابطه نزدیک دارند و روابط سیاسی را تنظیم می‌کنند، چنانکه یکی از استادان مشهور فن در این باره می‌گوید:

اصطلاح حقوق اساسی، در واقع معرّف حقوق سیاسی است، حقوقی که سازمان کلی دولت، رژیم سیاسی و ساختمان حکومتی را مطالعه می‌کند. انتخابات، پارلمان، وزیران، رئیس حکومت و رئیس دولت و تمام نهادهای سیاسی دیگر، موضوع حقوق اساسی را تشکیل می‌دهند، در صورتی که در برابر آنها، نهادها و تأسیسات اداری، مانند فرماندار، شهردار، کارمندان و دادگاههای اداری و امثال آنها موضوع حقوق اداری می‌باشند.<sup>۱</sup>

### احتمال دوم و نقد آن

در این احتمال، حقوق اساسی معادل حقوق سیاسی است. حقوقدانی در این زمینه می‌گوید: حقوق اساسی که حقوق سیاسی نیز خوانده می‌شود، کلیه قواعدی است که وضع و شکل حکومت یک ملت را معین کرده، اعضای رئیسه و قوای مهمه مملکت ... و همچنین روابط متقابل قوای مزبور را بیان کرده و حدود آنها را نسبت به افراد ملت معلوم می‌کند.<sup>۲</sup> گرچه در این تعریف، حقوق اساسی با حقوق سیاسی، یکسان دانسته شده است

۱. نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران؛ شماره ۵، سال ۱۳۵۰، ص ۱۴۴، (ترجمه مقدمه

کتاب نهادهای سیاسی و حقوق اساسی، موریس دوورژه).

۲. حقوق اساسی یا اصول مشروطیت؛ ص ۸.

- چنانکه برخی دیگر از حقوق‌دانان نیز از این نظر حمایت می‌کنند. شاید بدین علت که حقوق اساسی در کل، ناظر به تبیین سیاست دولت است؛ بنابراین، محتوا و قواعد آن به هر زمینه‌ای که مربوط باشد (مانند زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، تربیتی، آموزشی و...) مرز مشترکی با سیاست دارد. اما به نظر ما، حقوق اساسی با حقوق سیاسی متفاوت است و نمی‌توان آنها را یکی دانست؛ چرا که در حقوق اساسی، اصول و مبانی کلی و به اصطلاح، خطوط حقوقی - سیاسی استراتژیک دولت، تبیین و طرح و بررسی می‌شود، در صورتی که حقوق سیاسی، همه خط مشیهای کلی و جزئی سیاسی را در بر می‌گیرد. پس می‌توان گفت: بین حقوق اساسی و حقوق سیاسی چند تفاوت اصلی وجود دارد. نخست آنکه، حقوق اساسی را حقوق‌دانان، از حقوق داخلی به شمار آورده‌اند، در صورتی که حقوق سیاسی اعم است و محتوای آن مخلوطی است از سیاستهای داخلی و خارجی. پس نمی‌توان آن را شعبه‌ای از حقوق داخلی برشمرد، گرچه همان طور که قبلاً گفته‌ایم، محتوای حقوق اساسی نیز منحصر در قواعد و مقررات حقوقی داخلی نیست و در آن، خطوط کلی موضعگیری دولت در برابر دولتها و ملت‌های دیگر نیز مطرح شده است، مانند موضعگیری خاص دولت ایران در برابر قدرتهای استکباری، نهضت‌های آزادیبخش، دولتهای اسلامی، مستضعفان و یا برخی از متجاوزان، مثل اشغالگران سرزمین فلسطین. بنابراین، جای این سؤال هست که با وجود این، چرا حقوق‌دانان، حقوق اساسی را شعبه‌ای از حقوق داخلی برشمردند، و شاید بهتر بود حقوق اساسی را که اصول کلی حقوق داخلی و خارجی را در بردارد، مادر و مقسم دیگر بخشهای حقوقی قرار می‌دادند، نه بخشی از حقوق داخلی.

در عین حال، می‌توان این نظر را به شکلی توجیه کرد و در تحلیل آن گفت: از آنجا که از یک طرف حقوق داخلی نسبت به حقوق خارجی از اهمیت بیشتری برخوردار است و ریشه و اساس آن به حساب می‌آید و از طرف دیگر، محتوای حقوق اساسی، بیشتر ناظر به حقوق داخلی است، این دو نکته سبب شده تا حقوق اساسی را جزو حقوق داخلی به شمار آرند، گرچه ناظر به سیاست خارجی هم باشد.

دوم آنکه، حقوق اساسی گرچه رنگ سیاسی دارد، با این حال، تنها قواعد و اصول کلی و استراتژیک را در بر می‌گیرد، برخلاف حقوق سیاسی که اعم است و غیر از خطوط کلی، به تبیین مسائل ریز و جزئی نیز می‌پردازد.

سوم آنکه، حقوق سیاسی، تنها موظف به تبیین خطوط کلی و جزئی سیاسی

است، در صورتی که حقوق اساسی، خطوط کلی ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، تربیتی، آموزشی و ... را نیز در بر می‌گیرد، گرچه همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، همه این ابعاد که در حقوق اساسی مطرح می‌شوند، از آنجا که گویای طرح و برنامه دولت در این زمینه‌ها هستند، طبعاً مرز مشترکی با سیاست دارند و بعد سیاسی در همه آنها چشمگیر است، پس در نهایت می‌توان گفت: نسبت میان حقوق اساسی و حقوق سیاسی هموم و خصوص مطلق است.

### احتمال سوم و نقد آن

در احتمال سوم، حقوق اساسی، علمی است که دربارهٔ اساسی‌ترین مسائل اجتماع که تنظیم‌کننده روابط پیچیده و درهم‌تنیده اجتماعی است، بحث می‌کند. به نظر می‌رسد عنوان «اساسی‌ترین مسائل اجتماع»، بسیار مبهم، کلی و وسیع می‌باشد و محتوای آن اعم است از آنچه که در یک رشته حقوقی، قابل طرح و بررسی است؛ چرا که همه مسائل اجتماعی، رنگ حقوقی و سیاسی ندارند تا در حقوق و علوم سیاسی مطرح گردند؛ بلکه بسیاری از آنها به رشته‌های علمی دیگری مثل: اخلاق، جامعه‌شناسی، روانشناسی اجتماعی و ... مربوط می‌شوند و تنها آن بخش از مسائل اجتماعی که جنبه حقوقی و سیاسی دارند در این رشته قابل طرح و بررسی خواهند بود. بسیاری از مسائل موجود در سایر علوم اجتماعی، گرچه مبنای دیگر مسائل اجتماعی هستند، اما از آنجا که حقوقی و سیاسی نیستند نمی‌توان آنها را از مسائل قابل طرح در «رشته حقوق اساسی» قرار داد و حتی همه مسائل اجتماعی مبنایی هم که رنگ حقوقی و سیاسی دارند، در حقوق اساسی طرح نمی‌شوند؛ چرا که علوم سیاسی و حقوق، هر یک دارای رشته‌های مختلف هستند و در هر یک، تعدادی از مسائل مهم وجود دارد که به منزلهٔ امهات دیگر مسائل آن علم به شمار می‌رود و در حکم شاخصی است که دیگر مسائل آن علم در پرتو آن تبیین گردیده و جهت‌دار می‌شوند. بر اساس این احتمال، لازم است همه این مسائل کلی و مهم، در حقوق اساسی مطرح شود، در حالی که، معمولاً در کار پژوهندگان حقوقی و سیاسی، سابقه ندارد؛ مگر چنانکه قبلاً گفتیم، منظور مسائل مبنایی مشترک بین رشته‌ها باشد.

در هر صورت، عنوان «اساسی‌ترین مسائل اجتماع» نه واضح است و نه مانع اغیار، و نمی‌تواند مسائل رشته حقوق اساسی را از مسائل دیگر رشته‌ها متمایز سازد.

#### احتمال چهارم و نقد آن

در این احتمال، حقوق اساسی بیانگر حقایق اساسی بوده و علمی است که از اساسی‌ترین حقایق جامعه بحث می‌کند.

این تعریف نیز کلی و مبهم است، علاوه بر اینکه جامع افراد و مانع اغیار هم نیست. در نتیجه، قادر نیست ماهیت حقوق اساسی را مشخص کرده، مسائل موجود در این رشته را دقیقاً آشکار سازد.

#### احتمال پنجم و نقد آن

بنابراین احتمال، «حقوق اساسی»، تبیین‌کننده قانون اساسی و پشتوانه آن است.<sup>۱</sup> بر اساس این احتمال، حقوق اساسی، صرفاً به بررسی مسائلی می‌پردازد که در قانون اساسی مطرح شده است؛ یعنی هرچه در قانون اساسی، در هر زمینه‌ای به تصویب رسیده، در این رشته تحلیل و تبیین و بررسی می‌شود و از آنجا که قانون اساسی هر کشور، با قانون اساسی دیگر کشورها متفاوت است، بالطبع حقوق اساسی آن نیز با حقوق اساسی کشورهای دیگر تفاوت پیدا می‌کند و دایره آن محدود است به تحلیل و بررسی مصوبات قانون اساسی همان کشور. پس حقوق اساسی، در همه کشورها یکی نیست و بستگی دارد به اینکه در هر کشوری چه مسائلی در قانون اساسی آن مطرح شده باشد. بنابراین، ما باید یک رشته از علم حقوق را به این عنوان بشناسیم که در هر کشوری محتوای خاص خودش را دارد و تنها کارش تبیین قانون اساسی همان کشور است. هرچند، از آنجا که همه قانونهای اساسی به جوامع انسانی مربوط می‌شوند، بالطبع مشترکاتی نیز دارند.

#### نقد و بررسی و تحقیق در مسأله

هرچند برخی از دانشمندان، حقوق اساسی را مبین و تحلیل‌کننده قانون اساسی

۱. قاضی، ابوالفضل؛ حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۴۲.

پنداشته‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد محدود کردن حقوق اساسی در این عنوان و خلاصه کردن نقش آن به شرح و تفسیر قانون اساسی، چندان موجه نباشد؛ چون قانون اساسی هر کشور، آن دسته از قوانین کلی مربوط به روابط سیاسی جامعه است که اساس و پایه دیگر قوانین موضوعه بوده، به وسیله هیأت خاصی در مجلس مؤسسان و یا مجلس خبرگان قانون اساسی، تصویب می‌گردد تا مجالس قانونگذاری در چارچوب این قوانین کلی به وضع قوانین و مقررات فرعی کشور بپردازند. به این معنی که لازم است قوانین موضوعه هر کشور، با قانون اساسی آن هماهنگ باشد و هیچ‌یک از مواد آن نباید مغایر و مخالف با قانون اساسی باشد؛ در صورتی که حقوق اساسی، فراتر و ریشه‌دارتر از قانون اساسی است و نسبت به آن، تقدّم رتبی دارد و نمی‌توان گفت: نقش آن، در تبیین مواد قانون اساسی منحصر می‌شود.

در توضیح این سخن، به پاسخ این سؤال می‌پردازیم که آیا تهیه و تدوین قانون اساسی برای یک کشور، بدون در دست داشتن ملاک و معیار و بدون در نظر گرفتن اصول و پیشفرضهایی معین امکان‌پذیر است؟ و یا اینکه نوعاً، یک دسته اصول و پایه‌های مشخص و معینی باید در نظر گرفت و بر اساس آنها به تدوین قانون اساسی پرداخت؟ یعنی همان‌طور که قانونگذار در تصویب قوانین موضوعه، به قانون اساسی توجه دارد و بر اساس قواعد و اصول آن، جهت مشخصی را دنبال می‌کند، همچنین در تصویب خود قانون اساسی نیز، اصول، قواعد و پیشفرضهایی، هر چند به طور ارتكازی در نظر گرفته می‌شود که در تصویب قانون اساسی نیز قالبهایی قانونی و جهت‌گیری خاصی را نتیجه می‌دهد.

در واقع، آن اصول زیربنایی، برای تدوین کنندگان قانون اساسی شاخص و جهت‌دهنده است و این رشته حقوق اساسی است که به بررسی این اصول می‌پردازد. فی‌المثل، هنگامی که خبرگان یک کشور در صدد تدوین مواد قانون اساسی هستند و می‌خواهند مشخص کنند حاکم کیست؟ چه شرایطی دارد؟ چگونه تعیین می‌شود؟ آیا مردم حق دارند در تعیین شکل حکومت و انتخاب اعضای اصلی آن دخالت کنند؟ اگر چنین است، این اراده ملی به چه شکلی باید متجلی شود؟ آیا همه افراد باید، به صورت دموکراسی مستقیم، در هر مسأله اظهار نظر کنند و یا لازم است با انتخاب نمایندگان و به صورت دموکراسی غیرمستقیم اظهار نظر کنند؟ تدوین قانون اساسی متناسب با زمینه‌های فوق و پاسخگویی به این‌گونه سؤالات، بدون مقدمه میسر نیست، بلکه لازم

است قبلاً به یک رشته سؤالهای اساسی پاسخ داده شود که در جهت دادن به این قوانین و شکل یافتن آنها تأثیر دارند؛ چرا که بدون پاسخ به این سؤالها، تدوین قانون اساسی ممکن نیست.

پاسخ به اینگونه سؤالهای اساسی را - که زیرساز تدوین قانون اساسی کشور است - در رشته‌ای به نام حقوق اساسی باید جستجو کرد؛ چرا که تا اصول و ملاکهای کلی برای تدوین کنندگان قانون اساسی، روشن نباشد، ضعفها و ابهامها و اختلافهایی در کارشان به وجود می‌آید. برعکس، حل این گونه مسائل می‌تواند با دادن دیدگاهی خاص، راه و روش آنان را در تدوین قانون اساسی مشخص سازد. به عنوان نمونه، اگر تدوین کنندگان قانون اساسی، معتقد باشند که حاکمیت در اصل از آن مردم است و اساس مشروعیت حکومت به مردم برمی‌گردد، در این صورت، در قانون اساسی چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که حق انتخاب حاکم، در اصل از آن مردم است و این مردم هستند که آزادانه و حتی بدون در نظر گرفتن معیارهای دینی و ملاکها و ارزشهای الهی، می‌توانند حاکم را تعیین کنند و اگر معتقد باشند که مردم در مشروعیت و عدم مشروعیت حاکم هیچ نقشی ندارند، بلکه مشروعیت حاکم باید از ناحیه ذات اقدس الهی حاصل شود، در آن صورت، در تدوین قانون اساسی به این نتیجه می‌رسند که حاکمیت مطلقه از آن خداوند متعال است و هر فردی به طور مستقیم یا غیرمستقیم و یا به طور خاص یا عام، از جانب خداوند منصوب نشود و به عبارتی واجد ملاکهای دینی و آسمانی نباشد، حق حکومت و رهبری را نخواهد داشت.

نمونه دوم اینکه، باید دیدگاه تدوین‌کنندگان قانون اساسی نسبت به ضرورت حکومت، نیاز بشر و نوع و مقدار نیازمندی‌اش به آن مشخص گردد تا بتوانند دربارهٔ اصل حکومت، تعیین شکل و حد و مرز آن و تدوین قانون اساسی، تصمیمات لازم را بگیرند. از همین جا روشن می‌شود که منشأ اختلاف قانون اساسی در کشورهای مختلف، به طور عمده این است که در طرح و بررسی سؤالهای فوق و نظایر آنها در نهایت، به پاسخهای مختلفی دست می‌یابند، که طبعاً به تصمیم‌گیریهای مختلفی در تصویب قانون اساسی منتهی خواهد شد.

به نظر می‌رسد، برای بهتر نشان دادن ماهیت حقوق اساسی و تعیین چارچوب آن، لازم است با توجه به جایگاهش در بین رشته‌های علم حقوق، با عنایت به دو واژه ترکیب شده «حقوق» و «اساسی» تعریف شود.



حقوق چنانکه در جای خود آمده عبارت است از: «مجموعه قواعد و مقرراتی که تنظیم کننده روابط اجتماعی و بیان کننده وظایف و امتیازات و حق و تکلیف متقابل افراد است».

همان طور که می دانیم، این یک مفهوم وسیع و عامی است که همه رشته های حقوق را شامل می شود، ولی با وجود صفت «اساسی»، طبعاً آن بخش از مقرراتی که جنبه مبنایی ندارد از این عنوان خارج می شود و در این رشته تنها آن دسته از مسائل باقی می ماند که نسبت به دیگر بخشهای حقوقی نقش مبنایی داشته و در جهت دهی و شکل گیری آنها تأثیر اساسی دارد؛ بلکه باید بگوییم گرچه عنوان «حقوق اساسی» از جهت مفهوم لغوی محدوده فوق را در بر می گیرد، ولی در اصطلاح، در رشته «حقوق اساسی» حتی همه مسائل اساسی فوق نیز قابل بررسی نخواهد بود و برای آنکه «حقوق اساسی» محدوده اصلی و جایگاه واقعی خود را پیدا کند، باید در جستجوی عنصر اساسی و مشترک دیگری باشیم که خواه ناخواه در همه مواد قانون اساسی باید لحاظ شود، تا ماهیت آن روشن تر گردد. در توضیح سخن فوق باید گفت: همان طور که پیش از این بیان کردیم، «حقوق اساسی» به عنوان رشته ای از حقوق عمومی و داخلی شناخته شده است و از قید عمومی، به دست می آید که در حقوق اساسی، آن دسته از قواعد حقوقی عنوان می شود که «من له الحق» یا «من علیه الحق» در آن، جامعه باشد، و از قید داخلی، می توان دریافت که حقوق اساسی با روابط داخلی جامعه، پیوند ناگسستنی دارد. اما، از آنجا که این دو قید بر دیگر رشته های حقوقی نیز مانند: حقوق اداری، حقوق جزا و جز اینها، صدق می کند، ناگزیر باید در پی ویژگی و قید دیگری باشیم تا حقوق اساسی را از سایر بخشهای حقوق عمومی داخلی، جدا و متمایز سازد و تعریف حقوق اساسی، به کمک آن، مانع اغیار شود.

برای امتیاز حقوق اساسی از سایر رشته های هم خانواده آن، باید قید «سیاست» در تعریف «حقوق اساسی» آورده شود؛ چرا که این قید، می تواند حقوق اساسی را از دیگر رشته های حقوق عمومی داخلی جدا کند. چنانکه عنصر «اداری»، خصیصه رشته حقوق اداری است که از کیفیت اداره داخلی کشور سخن می گوید و عنصر «اقتصادی»، خصیصه حقوق مالیه است که از روابط اقتصادی و مالیات بحث می کند و عنصر «کیفری»، خصیصه رشته حقوق جزا است و عنصر «سیاست» نیز خصیصه رشته حقوق اساسی می باشد و این قید در هیچ یک از رشته های دیگر نقشی ندارد. بنابراین، حقوق

اساسی باید به تبیین آن دسته از مسائل بنیادین هر رشته بپردازد که در تنظیم روابط سیاسی کشور نقش دارد؛ در عین حال، همان گونه که قبلاً گفته‌ایم نباید حقوق اساسی را بر حقوق سیاسی منطبق دانست.

### نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، در نهایت، حقوق اساسی را می‌توان به صورت زیر تعریف کرد:

حقوق اساسی یکی از رشته‌های حقوق عمومی داخلی است و دربارهٔ مبانی و علل و آثار و نتایج آن دسته از مقررات حقوقی بحث می‌کند که تنظیم‌کننده روابط سیاسی متقابل افراد و نهادهای سیاسی و تبیین‌کننده خطوط سیاسی کلی و استراتژیک دولت هستند، مقرراتی که حق و تکلیف متقابل افراد با نهادهای سیاسی و حدود آن را مشخص می‌سازد و خط سیر کلی جامعه و وظایف دولت را عمدتاً روشن می‌کند و در مجموعه‌ای به نام «قانون اساسی» تصویب و تدوین می‌کند تا اساس و پایه دیگر مقررات و قواعد حقوقی قرار گیرد. مجلس قانونگذاری و تقنینی باید با توجه به قانون اساسی که در واقع برخاسته از حقوق اساسی است، به وضع مقررات جزئی‌تری در زمینه‌های مختلف اداری، جزایی، اقتصادی و ... بپردازد و بدین‌وسیله راه اجرای قانون را در هر یک از زمینه‌های نامبرده هموار سازد.

بنابراین می‌توان گفت: حقوق اساسی نسبت به قانون اساسی، در یک تشبیه گویا، چون فلسفه حقوق است نسبت به قواعد و مقررات حقوقی، که بر آن تقدم رتبی دارد و به بررسی مبانی و زیربناهایی می‌پردازد که در شکل‌گیری قانون اساسی نقش دارند و قبل از تصویب آن، هرچند به صورت ارتكازی، در ذهن همه یا اکثر افراد جامعه و قانونگذاران وجود دارند.

ممکن است سؤال شود که اگر قانون اساسی، برخاسته از حقوق اساسی باشد و آن را مبنای قانون اساسی بدانیم، جوامعی که از نظر بنیه‌ها و ریشه‌های فکری در مسائل سیاسی، هماهنگ نیستند، با وجود چنین اختلافاتی در اصول و مبانی سیاسی، چگونه می‌توانند قانون اساسی واحدی تدوین کنند.

در پاسخ می‌توان گفت: کسانی که می‌خواهند قانون اساسی را تدوین کنند، هرچند ممکن است در آغاز دارای مبانی مشترک و واحدی نباشند، ولی پس از بحث و بررسی به هنگامی که اکثریتی از آنها مبانی خاصی را پذیرفته‌اند، همان اصول و مبانی مشترک

در قالب قانون اساسی متجلی می‌شود، بنابراین قانون اساسی همیشه از سوی اکثریت افراد یک جامعه که دیدگاه مشترک و واحدی دارند، تدوین شده و به تصویب می‌رسد.

### موضوع حقوق اساسی

اکنون، پس از تعریف حقوق اساسی به تبیین موضوع رشته حقوق اساسی می‌پردازیم. حقوق‌دانان در بیان موضوع حقوق اساسی دیدگاه‌های مختلفی ابراز داشته‌اند که نخست به تبیین و نقد برخی از مهمترین آنها می‌پردازیم و در نهایت، نظر مورد قبول خویش را ارائه خواهیم داد.

### دیدگاه صاحب‌نظران

از دیدگاه یکی از صاحب‌نظران مشهور این رشته، موضوع حقوق اساسی عبارت است از سازمانهای عمومی دولت، حکومت و ساختار آن و انتخابات پارلمان، وزرا و رئیس حکومت.<sup>۱</sup>

به نظر برخی از حقوق‌دانان:

حقوق اساسی دو موضوع اصلی دارد: نخست، چگونگی حکومت و قدرت عمومی و دوم، حقوق و آزادیهای انسان؛ و حقوق اساسی، این هر دو را در یک چارچوب کلی و جامع به نام دولت بررسی می‌کند و در نهایت چاره‌ای می‌اندیشد که این دو نیاز اساسی اجتماعی را چگونه و با چه نسبتی باید در این چارچوب و قلمرو جامعه با هم تلفیق نماید تا سعادت انسان تأمین شود.<sup>۲</sup>

جمعی دیگر گفته‌اند: «موضوع حقوق اساسی، عبارت است از اقتدار و قدرت، یعنی تحقیق درباره اینکه قدرت سیاسی چگونه استقرار می‌یابد و چگونه انتقال پیدا می‌کند».<sup>۳</sup>

برخی دیگر معتقدند که: «حقوق اساسی، علم یا فن مربوط به آزادیهاست و رسالت آن تبیین تکنیک آزادی می‌باشد».<sup>۴</sup>

۱. اقتباس از: فقه سیاسی؛ ج ۱، ص ۳۱ - ۳۲، به نقل از موريس دوورژه.

۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، جزوه ۲۱ حقوق؛ ص ۱۷.

۳. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی؛ ص ۵۴ (به نقل از: «مارسل پرلو» حقوق‌دان بنام فرانسوی، در کتاب

مقدمه‌ای بر مطالعات حقوق اساسی؛ ص ۷۴). ۴. فقه سیاسی؛ ص ۳۲.

نظریه دیگر این است که موضوع حقوق اساسی، همان «چارچوب بندی حقوقی پدیده‌های سیاسی می‌باشد».<sup>۱</sup> و سرانجام دیگری می‌گوید: «حقوق اساسی، علم قواعد حقوقی مربوط به تشکیلات و اجرای قدرت سیاسی است».<sup>۲</sup>

### نقد و بررسی

آنچه را که از محققان به عنوان موضوع حقوق اساسی نقل شد، در مجموع خالی از اشکال نیست. برخی موضوع «حقوق اساسی» را آنچنان محدود گرفته‌اند که جامع افراد نیست و بخش وسیعی از حقوق اساسی را شامل نمی‌شود، و برخی دیگر، آن را چنان وسیع در نظر گرفته‌اند که مانع اغیار نیست و نمی‌تواند موضوع و محدوده خاص رشته حقوق اساسی را از بین رشته‌ها مشخص سازد. برای مثال، بعضی قدرت را به عنوان موضوع حقوق اساسی پیشنهاد کرده‌اند، در صورتی که به نظر مشهور، «قدرت» موضوع رشته «علوم سیاسی» است و بعضی دیگر، به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویی «حقوق اساسی» از علوم حقیقی و توصیفی است، در صورتی که حقوق اساسی بیش از آنکه حقیقی و توصیفی باشد، دستوری و اعتباری است. چنانکه در مباحث بعدی بدان اشاره خواهیم کرد.

ما باید تلاش کنیم تا موضوع حقوق اساسی را به دقت مشخص کنیم به گونه‌ای که تنها مسائل حقوق اساسی را در برداشته باشد و نیز همه مسائل مربوط به آن را شامل شود؛ علاوه بر این گویای خصیصه توصیفی یا دستوری بودن آن نیز باشد؛ تا بتواند محدوده حقوق اساسی را بی‌کم و کاست و با همه خصوصیات نشان بدهد، چرا که به نظر اکثر محققان، موضوع علوم، از جمله وجوه تمایز و حتی مهمترین وجه تمایز آنهاست.

### تحقیق در مسأله

بین تعریف هر علم و موضوع آن، رابطه متقابل وجود دارد؛ یعنی می‌توان تعریف هر علمی را به کمک موضوع آن به خوبی بیان کرد. یا به عکس، به کمک تعریف دقیق هر

۱. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی؛ ص ۵۴ (به نقل از «آندره هوریو» استاد حقوق اساسی دانشگاه پاریس).

۲. همان، ص ۵۴ (به نقل از: شارل لویی ویه در کتاب حقوق اساسی در حقوق امروز؛ ص ۱۷۱).

علم می‌توان به موضوع آن نیز دست یافت. نظر به اینکه در تعریف حقوق اساسی از عنوان روابط متقابل سیاسی افراد و نهادهای سیاسی استفاده شده، طبعاً می‌توان به دست آورد که محور و موضوع کلی حقوق اساسی روابط سیاسی موجود بین افراد و نهادهای سیاسی است؛ اما نه به طور مطلق، چرا که ممکن است گفته شود این گونه روابط، موضوع جامعه‌شناسی سیاسی نیز هستند. حال باید معلوم شود کدام ویژگی موضوع حقوق اساسی را از موضوع جامعه‌شناسی سیاسی جدا می‌کند.

### حقوق اساسی و جامعه‌شناسی سیاسی

موضوع حقوق اساسی عبارت است از: کیفیتها و قالبهای مورد قبول روابط سیاسی بین افراد و نهادها با توجه به ارزشها و اهداف مکتب و عقاید و افکار مورد قبول همه یا اکثریت جامعه؛ چرا که همه رشته‌های علوم انسانی به ویژه رشته‌های علوم اجتماعی، مانند: حقوق و اقتصاد، بیش از آنکه رنگ علمی داشته باشند، رنگ مکتبی دارند و تحت تأثیر افکار، عقاید و ارزشهای مکتبی قرار می‌گیرند و به اصطلاح، بیشتر دربارهٔ بایدها و نبایدها و احکام عملی بحث می‌کنند.

از همین جا می‌توان به تفاوت حقوق اساسی با جامعه‌شناسی سیاسی پی برد که جامعه‌شناسی سیاسی - چنانکه صاحب‌نظران گفته‌اند - علمی است تجربی، که به کشف روابط سیاسی موجود در جامعه می‌پردازد، اما حقوق اساسی، در این زمینه بیشتر به تبیین قالبهای صحیح رفتاری که با عقاید و ارزشهای مورد قبول جامعه، سازش و هماهنگی داشته باشند اهتمام دارد.

کوتاه سخن آنکه، موضوع جامعه‌شناسی سیاسی، روابط سیاسی موجود در جامعه است که با روش تجربی به کشف آنها می‌پردازد و موضوع حقوق اساسی قالبهای صحیح روابط است، با توجه به اهداف و ارزشها و عقاید مورد قبول جامعه که آنها را به جامعه القا می‌کند.

### حقوق اساسی و قانون اساسی

آنچه که تا کنون گفته‌ایم، حقوق اساسی و قانون اساسی، هر دو را در بر می‌گیرد؛ چرا که هر دو دربارهٔ قالبهای درست رفتار سیاسی سخن می‌گویند. بنابراین لازم است به شکلی موضوع این دو را نیز از هم جدا سازیم.

می‌توان گفت: سخن دربارهٔ قالبهای رفتار سیاسی دو گونهٔ متفاوت است: گاه صرف بیان مقررات و مصوبات و وظایف نهادهای سیاسی است، که آن را «قانون اساسی» گویند، و گاه بررسی مسائل ریشه‌ای و امهات مسائل موجود در قانون اساسی است که آن را «حقوق اساسی» خوانند. به عبارت دیگر، یک دسته مسائل کلی و ریشه‌ای وجود دارد که تبیین آنها تأثیر خاصی در روشنگری و تبیین مواد قانون اساسی دارد. به عنوان مثال، وظایف متقابل دولت و مردم و حدود اختیارات آنها، از جملهٔ معمولترین موضوعاتی است که در قانون اساسی تبیین و تعیین می‌شود؛ ولی یک دسته موضوعات مهم دیگر وجود دارد که تأثیر خاص و عمیقی در شکل‌گیری این گونه وظایف دارند؛ مانند اعتبار و مشروعیت دولت و مبنای آن، نقش مردم در تعیین دولت، سرچشمه قدرت دولت، نیاز بشر به حکومت، ضرورت حکومت و وظایف حاکم. تحقیق دربارهٔ این گونه مسائل ریشه‌ای، وظیفه رشته حقوق اساسی است و می‌تواند در جهت‌گیریها، تصمیم‌گیریها و تصویب قوانین و قالبهای روابط سیاسی که محتوای «قانون اساسی» است، تأثیر عمیق داشته باشد.

حاصل آنکه هر دو، دربارهٔ قالبهای صحیح رفتار و روابط سیاسی سخن می‌گویند، با این تفاوت که قانون اساسی تنها آنها را به صورت ماده‌های قانونی ارائه می‌دهد، و حقوق اساسی به تحلیل و ریشه‌یابی آنها می‌پردازد و اصول و مبانی را بیان می‌کند که در نهایت، آن مواد قانونی را نتیجه خواهد داد.

### هدف حقوق اساسی

تا کنون، دربارهٔ جایگاه حقوق اساسی و تعریف و موضوع آن به حد کافی بحث شد. اکنون با توجه به تعریف حقوق اساسی و موضوع آن، می‌توان هدف حقوق اساسی را نیز مشخص کرد. چرا که اهداف هر علمی با توجه به تعریف و موضوع آن، معمولاً قابل شناسایی است.

از آنجا که حقوق اساسی دربارهٔ اصول، مبانی و معیارهایی بحث می‌کند که زیرساز مقررات حقوقی حاکم بر جامعه است، در نتیجه می‌تواند خط مشی قانونگذار را در تصویب مواد قانون اساسی مبتنی بر آن اصول و معیارها، مشخص سازد و با بحث و بررسی دربارهٔ حقهای اساسی و لازم‌الرعاية انسانی و تنظیم و توضیح آنها، وظیفه و راه و روش حکومت را در برابر مردم و مردم را در برابر حکومت تبیین کند.



### مفاهیم و اصطلاحات

#### مقدمه

از بحث‌های گذشته به دست آمد که حقوق اساسی، تبیین‌کننده مبانی و ریشه‌های قوانین و روابط سیاسی موجود در جامعه، بین من له الحق و من علیه الحق است و بر اساس بررسی‌های انجام شده، روشن شد که من له الحق در حقوق اساسی، گاه افراد هستند که جامعه موظف است حقوق آنان را رعایت کند و گاه من له الحق، جامعه است و در این صورت، متقابلاً افراد موظف به رعایت حقوق عمومی جامعه خواهند بود؛ ولی از آنجا که جامعه عنوانی انتزاعی است و نه یک شخص حقیقی، خود به خود، نه می‌تواند حقی را که بر افراد دارد، از آنان برای خود استیفا کند و نه قادر است تکلیفی را که در مقابل افراد دارد انجام دهد و حقوق آنان را تأمین کند. اما اینکه قادر نیست تکلیف خود را نسبت به افراد انجام دهد به این لحاظ است که جامعه یک عنوان انتزاعی است و اندیشه و اراده و قدرت ندارد، پس لازم است به منظور انجام این مسئولیتها، هیأت حاکمه‌ای تشکیل شود و این همان چیزی است که در مقام اثبات ضرورت آنیم؛ و اما اینکه جامعه قادر نیست حق خود را از افراد استیفا کند، به این لحاظ است که منافع عمومی نوعاً از این کیفیت خاص برخوردارند که به جامعه که یک واحد اعتباری است، یا به هیأت اجتماع و وصف اجتماعی بودن مربوط می‌شوند و استیفای آنها بستگی به این دارد که عائد جامعه به وصف اجتماع شوند و اشخاص به عنوان شخصیت‌های حقیقی نسبت به آنها ذی‌نفع نیستند.

درست است که جامعه از اشخاص تشکیل شده، ولی از آنجا که حقوق و منافع عمومی به هیأت اجتماع به عنوان یک واحد مرکب از افراد، تعلق دارد، نوعاً قابل تقسیم بین اشخاص نخواهد بود تا هر فردی حصه‌ای از آن را به خود اختصاص دهد. البته ممکن



است تعدادی از حقوق عمومی تفکیک پذیر باشد و هر فردی بتواند به حصه خود از این حق عمومی برسد؛ ولی حقوق عمومی، نوعاً غیر قابل تفکیک بوده و افراد جامعه به صورت مشاع در آن سهم دارند. در این صورت، در استیفای این حقوق مشکلاتی چند وجود دارد:

نخست آنکه نه افراد جامعه، به صورت فردی قادر به استیفای حقوق عمومی هستند و نه جامعه به عنوان یک کل؛ چرا که جامعه، شخصیت حقیقی ندارد و تک تک اشخاص حقیقی نیز، به خاطر محدودیت امکانات و نداشتن نیروی کافی، قادر به استیفای حقوق خویش نیستند. در این صورت، حقوق عمومی چگونه و به وسیله چه کسی یا چه کسانی استیفا می شود و مسئولیت آن با کیست؟ در پاسخ، به اجمال می توان گفت: باید فرد یا گروه مشخصی وجود داشته باشد تا مسئولیت استیفای این گونه از منافع عمومی را به عهده گیرد، که در مباحث بعدی به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

دوم آنکه، امکان دارد اشخاص به درستی نتوانند حقوق عمومی جامعه و حدود آن را بشناسند؛ چرا که اولاً، توان ادارکی افراد محدود است و ثانیاً، معمولاً تحت تأثیر منافع ویژه خود قرار دارند. بنابراین، وجود یک مرجع ذی صلاح ضروری است که هم قدرت ادارکی و شناسایی حقوق عمومی را داشته باشد و هم منافع ویژه او مانع از درک صحیح وی نسبت به حقوق عمومی نگردد.

سوم آنکه، گاه بین منافع عمومی جامعه و منافع شخصی افراد، اصطکاک پدید می آید، در این صورت، هیأت اجتماع - که یک مفهوم انتزاعی است - و نیز افراد، توانایی رفع تعارض بین آن دو را ندارند و یا در کیفیت رفع تعارض، دچار اشکال می شوند. از سوی دیگر، افراد نیز قادر نیستند حقوق خصوصی خویش را استیفا کنند؛ بدین لحاظ که توانایی و امکانات آنان چنان محدود است که با وجود تزااحمات شدید میان افراد، بر سر بهره گیری از منابع طبیعی موجود در جامعه، به تنهایی و بدون ضمانت اجرا، قادر به استیفای حق خویش نخواهند بود.

از همه مهمتر، در جامعه مسائلی مانند: جنگ و صلح، ارتباطات بین المللی، عمران و آبادانی کشور و دهها مسأله دیگر وجود دارد که افراد، در برخورد با آنها باید روش واحد و مشترکی در پیش گیرند؛ زیرا تک تک افراد، از انتخاب راه صحیح در اینگونه مسائل، عاجز و ناتوانند و از قدرت نافذ اجتماعی، که تضمین کننده اجرای این گونه مسائل عمومی و مشترک باشد، برخوردار نیستند.

به دلیل وجود این گونه عوامل و نظایر آنها، جامعه نیازمند سرپرست خاص و مرجع مشخصی است که با داشتن امکانات و اختیارات وسیع، و حمایت و پشتوانه مردمی، همراه با واقع‌نگری و قاطعیت و قدرت نافذ اجتماعی، بتواند حقوق متعلق به جامعه و اشخاص را شناسایی کرده، به استیفای آنها بپردازد، و نیز با در اختیار داشتن ضمانت اجرایی قوی، جلو تجاوز به حقوق عمومی جامعه و حقوق خصوصی افراد را گرفته، حقوق از دست رفته فرد و جامعه را به آنان بازگرداند. همچنین با وجود مسئولی مشخص که مرجع حقیقی نسبت به حق و تکلیف اشخاص می‌باشد، آنان بهتر می‌توانند وظایف و امتیازات متعلق به خویش را بشناسند و بدان عمل کنند.

علاوه بر آنچه گذشت، همین مرجع است که به نمایندگی از طرف افراد جامعه و به وسیله قدرت و اختیار تامی که از جامعه دریافت کرده است، می‌تواند در ارتباط با عمران و آبادانی و امنیت و رشد و توسعه و دیگر مسائل عمومی و مشترک، تصمیمات دقیق و لازم بگیرد.

از این بیان به دست می‌آید که: هرچند «من له الحق» در حقوق عمومی، جامعه است و اشخاص حقیقی در آن نقشی ندارند، ولی به دلایل یاد شده، وجود افرادی با مسئولیتهای مشخص همراه با سازمان و تشکیلاتی مناسب، ضروری است، تا در جایگاه «من له الحق» قرار گیرند و با داشتن اختیارات و امکانات ویژه، حق و تکلیف افراد را مشخص سازند و به حل و فصل امور حقوقی و سیاسی و تنظیم آن بپردازند.

رشته حقوق اساسی، همواره در صدد است اصول و مبانی روابط بین این دو گروه را مشخص و منظم سازد. دو گروهی که یک طرف آن برای استیفای حقوق عمومی، ابزار لازم را در اختیار دارد و گروه دیگری که اعضای آن نسبت به یکدیگر و نیز نسبت به گروه نخست، دارای حق و تکلیف بوده، خواهان استیفای حقوق و تعیین وظایف خود هستند، و چون یک طرف این رابطه، دستگاهی است که در مقام حل و فصل امور جامعه بر می‌آید و امر و نهی می‌کند، بدین جهت به آن دستگاه، معمولاً حاکم و یا دولت اطلاق شده و طرف دیگر را مردم یا ملت می‌نامند و رابطه بین آن دو را نیز حکومت می‌گویند.

شاید به همین علت است که دانشمندان در رشته حقوق اساسی، بیشترین مباحث خود را تحت عنوان «حکومت» و «دولت» به معنی وسیع کلمه طرح کرده، درباره آن به بحث و بررسی و تحقیق پرداخته‌اند. مباحث آینده در این فصل، بر محور حکومت و

دولت دور می‌زند و در آغاز، به بیان مفهوم حکومت و دیگر مشتقات آن می‌پردازیم، سپس مفهوم دولت و رابطه آن با مفهوم حکومت را مورد بررسی قرار می‌دهیم و از آنجا که محور عمده مباحث بعدی، ارکان و عناصر مختلف دولت خواهد بود، در انتهای این فصل به توضیح مفهوم اصطلاحی عناصر یاد شده و تعداد آنها نیز می‌پردازیم.

## مفهوم حکومت

### الف) مفهوم لغوی حکومت

در این بحث، لازم است نخست به بیان مفهوم لغوی حکومت پرداخته و سپس معنای اصطلاحی آن را در حقوق اساسی توضیح دهیم.

واژه‌های حکومت، حاکم، حاکمیت، احکام، حکیم و ... از ماده «حکم» اشتقاق یافته‌اند و اهل لغت برای واژه «حکم» کاربردهای مختلفی ذکر کرده‌اند، که مهمترین آنها به قرار زیر است:

۱. «حکم» به معنی قضاوت و داوری و فصل خصومت آمده که واژه‌های حاکم، محکمه و محاکمه از حکم به این معنی اشتقاق یافته‌اند. در کتاب «مختار الصحاح» آمده است که: «الحکم: القضاء وقد حکم بينهم یحکم حکماً وحکم له وحکم علیه»<sup>۱</sup>.  
 راغب اصفهانی می‌گوید: «الحکم بالشیء ان تقضی بانه کذا او لیس بکذا، سواء الزمت ذلک اولم تلزمه؛<sup>۲</sup> حکم به چیزی، آن است که درباره آن داوری کنی بر اینکه آن شیء، چنین یا چنان است یا نیست، خواه نسبت به آن، الزامی هم داشته باشی یا نداشته باشی».

توجه به این نکته خالی از فایده نیست که حکم به این معنی، گاه در معنای مصدری و در مفهوم قضاوت کردن به کار می‌رود و گاه به نتیجه عمل و حاصل قضاوت کردن قاضی اطلاق می‌شود، که در این صورت آن را اسم مصدر گویند.

۲. حکم به معنی سلطه و استیلا یافتن بوده و کلاً در مورد اداره امور جامعه به کار رفته است، که واژه‌های حاکم، حکومت، حکام، حاکمیت و تحکیم، برخاسته از همین مفهوم می‌باشد. در المنجد و آثار دیگر آمده است: «حکم حکماً و حکومتاً فی البلاد،

۱. رازی، محمد بن ابی بکر (متوفی ۶۶۶ ه. ق.)؛ مختار الصحاح؛ ذیل حکم.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ ذیل حکم.

تولی اداره شؤونها فهو حاکم ... ارباب السياسة والحکم: الهيئة الحاكمة المؤلفة ممن يتولون ادارة شؤون البلاد؛<sup>۱</sup> حکم کردن به معنی سرپرستی و اداره امور جامعه آمده ... صاحبان سیاست و حکم به معنی هیأت حاکمه است و از کسانی که اداره امور کشورها را بر عهده دارند ترکیب می شود). چنانکه در معنای اول گفتیم، حکم به این معنی نیز علاوه بر معنی مصدری، بر حاصل مصدر هم اطلاق گردیده است.

۳. احکام به کسر همزه، از ماده «حکم» به معنای استحکام و استواری آمده، و محکم چیزی را گویند که در آن فتور و سستی و شک و شبهه راه نمی یابد.

محکم در دو مورد به کار می رود: نخست، در مورد کلام صریح، که انسان بی هیچ شک و شبهه‌ای به معنای آن یقین پیدا می کند. دوم: در مورد اشیا‌یی که از دوام و استحکام برخوردارند و در آنها فتور و سستی راه ندارد.<sup>۲</sup>

۴. حکم به معنی علم و تفقه، که واژه‌های: حکمت، حکیم و حکما، متناسب با همین مفهوم به کار می روند. بعضی از اهل لغت در این باره می گویند: «الحکمة معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم؛<sup>۳</sup> حکمت عبارت است از شناختن برترین اشیا به وسیله بالاترین علوم».

۵. حکم در مواردی نیز در معنای قانون، دستور و فرمان به کار رفته است.

### مشتقات حکم در قرآن و حدیث

در فرهنگ ارزشمند اسلامی و به خصوص در قرآن مجید، ماده حکم با توجه به مفاهیم یاد شده بسیار به کار رفته است، که به برخی از نمونه‌های روشن آن اشاره می کنیم.

۱. هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ ام الكتاب؛<sup>۴</sup>

محکمات در این آیه از احکام به معنای استحکام

۲. وشددنا ملکه و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب؛<sup>۵</sup>

۱. المنجد؛ ذیل حکم؛ و نیز ر.ک: وجدی، محمد فرید؛ دائرة المعارف القرن العشرين؛ جمعی از دانشمندان؛ دائرة المعارف الاسلامیة؛ ذیل حکم.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ و نیز ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث والاثیر؛ ذیل حکم.

۳. ابن منظور، جمال الدین محمد (۶۳۰ - ۷۱۱ ه.ق.)؛ لسان العرب؛ ماده حکم؛ و نیز طریخی، فخرالدین (متوفی ۱۰۳۸)؛ مجمع البحرین؛ النهاية و....

۴. سورة آل عمران، آیه ۷.

۵. سورة ص، آیه ۲۰.

قدرت (داوود) را استحکام بخشیدیم و به وی حکمت و فصل الخطاب عطا کردیم. حکمت در اینجا، به معنی علم و تفقه می‌باشد که در چهارمین مفهوم حکم یادآوری کردیم.

۳. وان حکمت فاحکم بینهم بالقسط؛<sup>۱</sup>

اگر در میان ایشان به داوری نشستی، بر اساس قسط و عدالت قضاوت کن.

۴. كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه؛<sup>۲</sup>

مردم، امت واحدی بودند، پس خداوند انبیا را که بشارت دهنده و انذار کننده بودند برانگیخت و همراه ایشان کتاب آسمانی را به حق نازل کرد تا در میان مردم در موارد اختلاف داوری کنند.

۵. و لا تأكلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الی الحکام لتأکلوا فریقاً من اموال الناس بالاثم؛<sup>۳</sup> اموال یکدیگر را به ناحق مخورید (و کار را به دادگاهها نکشاید) و به حکام رشوه ندهید تا بخشی از اموال مردم را به گناه صرف کنید.

ماده حکم در این سه آیه به مفهوم داوری، و حکام به معنی قضات به کار رفته است و کاربرد حکم به این مفهوم در قرآن به طور وسیعی رواج دارد.

۶. وکیف یحکمونک و عندهم التوراة فیها حکم الله؛<sup>۴</sup>

چگونه تو را به قضاوت خوانند، در حالی که تورات در نزد ایشان است و در آن، قانون خداوند - به روشنی - وجود دارد.

مقصود از «حکم الله» در این آیه، همان قانون و دستور الهی، یعنی مفهوم پنجم است و منظور از «یحکمونک» گزینش برای قضاوت است که با مفهوم نخست حکم تناسب دارد.

پس از تحقیق و بررسی، ظاهراً واژه حکم در کاربرد قرآنی آن، که به روشنی دال بر دومین مفهوم حکم، یعنی سلطه و اداره جامعه باشد به دست نیامده، هرچند ممکن است این مفهوم را از عموم و اطلاق برخی از آیات استفاده نمود: نظیر آیه «ولقد اتینا بنی اسرائیل الكتاب و الحکم و النبوة و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی العالمین»<sup>۵</sup> محققاً به بنی اسرائیل

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۸.

۲. سوره بقره، آیه ۲۱۳.

۳. سوره مائده، آیه ۴۲.

۴. سوره جاثیه، آیه ۱۶.

۵. سوره مائده، آیه ۴۳.

کتاب (آسمانی) و فرمانروایی و نبوت عطا کردیم و از نعمتهای پاکیزه بهره‌مندشان نمودیم و آنان را بر جهانیان برتری بخشیدیم.» عنوان حکم در این آیه ظهور در حکومت و فرمانروایی دارد که خداوند به بنی اسرائیل داده، همان‌طور که به داوود و سلیمان عطا کرده است. ناگفته نماند که قرآن در مورد مفهوم فوق بیشتر از واژه‌های ملک به ضم میم و ملک به کسر لام و غیره استفاده کرده است، که به عنوان نمونه دو آیه زیر را بیان می‌کنیم:

۱. ام یحسدون الناس علی ما آتینهم الله من فضله فقد اتینا آل ابراهیم الكتاب و الحکمة و اتیناهم ملکاً عظیماً؛<sup>۱</sup>

آیا مردم بر آنچه که خداوند از فضل خویش به ایشان (مسلمانان) داده است حسادت می‌ورزند. پس محققاً به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به ایشان فرمانروایی عظیم عطا کردیم.

۲. و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لکم طالوت ملکاً، قالوا ائی یكون له الملك علینا ونحن احق بالملك منه ولم یؤت سعة من المال قال ان الله اصطفیه علیکم وزاده بسطة فی العلم والجسم والله یؤتی ملکه من یشاء والله واسع علیم؛<sup>۲</sup>

(داوود) پیامبرشان به آنان (بنی اسرائیل) گفت: خداوند طالوت را برانگیخت تا برای شما فرمانروا باشد، (ایشان در پاسخ) گفتند: چگونه او بر ما فرمانروایی داشته باشد، در حالی که ما از او برای فرمانروایی شایسته‌تریم و او از اموال زیادی برخوردار نیست (داوود در پاسخ به ایشان) گفت: که خدا او را بر شما برگزیده و در علم و دانش و (نیروی) بدن فزونی‌اش داده است و خداوند، فرمانروایی را (از جانب خودش) به هر که خواهد می‌دهد و (در بخشش) دستش باز و دانا است.

واژه حکم در کلمات ائمه و پیشوایان معصوم ما نیز در این مفهوم، یعنی مفهوم سلطه و اداره جامعه به کار رفته است، که به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

حضرت علی (ع) درباره اقوام گذشته چنین می‌فرماید: «وتدبروا احوال الماضین من المؤمنین قبلکم کیف کانوا فی حال التمخیص و البلاء ... حتی اذا رأى الله سبحانه جده الصبر منهم علی الاذی فی محبته و الاحتمال للمکروه من خوفه جعل لهم من مضایق البلاء فرجاً، فابدلهم العز مکان الذل و الامن مکان الخوف، فصاروا ملوکاً حکاماً وائمة اعلاماً؛<sup>۳</sup> درباره حالات مؤمنان پیشین اندیشه کنید که چگونه در حال آزمایش و امتحان بودند ... ولی، به هنگامی که خداوند، در برابر اذیت‌هایی که در

۱. سوره نساء، آیه ۵۴. ۲. سوره بقره، آیه ۲۴۷. ۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

راه محبت خدا و رنجهایی که به خاطر خوف از خدا متحمل می‌شدند، صبر و استقامت واقعی و جدی در آنها یافت، آنان را از تنگناهای بلا و سختی‌های رهایی بخشید و به آنها گشایش داد. پس عزت را جایگزین ذلتشان قرار داد و خوف و ترس آنها را به امنیت و آسایش مبدل کرد و در نتیجه، آنان را فرمانروایان و حاکمان و پیشوایان برجسته گردانید.

و نیز می‌فرماید: «... فهم حکام علی العالمین و ملوک فی اطراف الارضین یملکون الامور علی من کان یملکها علیهم؛<sup>۱</sup> پس آنان (مسلمین به برکت رهبری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) حکم فرما بر جهانیان و زمامداران روی زمین گشتند و مالک و فرمانروای کسانی گردیدند که قبلاً بر آنها حکومت می‌کردند».

### مفهوم حکم از دیدگاه علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی نیز در زمینه تنوع مفهوم کاربردی «حکم» چنین می‌گوید: حکم عبارت است از القای نسبت تصدیقی بین اجزای کلام، مثل آنکه بگوییم: «فلان شخص عالم است». (در این قضیه، اسناد علم به شخص را حکم گویند)، و هنگامی که این حقیقت، در مورد امور اجتماعی و مربوط به رفتار و گفتار متقابل افراد و فرماندهی و فرمانپذیری آنان باشد، به این نسبت نیز حکم گویند؛ چنانکه به خود قضیه نیز حکم اطلاق می‌گردد و گفته می‌شود: واجب است بر انسان که چنین کند و حرام است بر او که چنان کند، و یا جایز است برای او که فلان کار را انجام دهد، یا من خوش دارم یا خوش ندارم که چنین کند. پس (در قضایای فوق) وجوب و حرمت و جواز و استحباب و کراهت، حکم نامیده می‌شوند؛ همان‌گونه که بر خود قضایای نامبرده نیز، حکم اطلاق می‌شود و برای جامعه، احکام دیگری و به اصطلاح، احکام وضعی نیز وجود دارد که ناشی از نسبت‌های دیگری است، نظیر: سلطنت، ریاست، نیابت، کفالت، ولایت و ... و اگر مقصود از حکم، معنی مصدری آن باشد، در آن صورت، ایجاد حکم مورد نظر خواهد بود (که این نیز به چند نوع قابل تقسیم است).

یا (ایجاد حکم است) در مقام تشریح و قانونگذاری، نظیر احکامی که قانونگذاران تصویب می‌کنند تا مردم در مسیر زندگی، برای حفظ نظام اجتماعی خود، براساس آن حرکت و بدان عمل کنند و یا (ایجاد حکم است) برحسب تشخیص، مثل نظر قضات در موارد اختلاف و نزاع بین مردم ... و مثل نظر مفتیان در فتاوی که اظهار می‌دارند و گاهی

نیز مقصود از حکم (به معنی مصدری) انفاذ و اجرای حکم است، مثل حکم حاکم و سلطان بر مردم آن طور که در حوزه ولایت و قلمرو قدرت خود در نظر می‌گیرند.<sup>۱</sup> او در بخش دیگری می‌گوید:

حکم، هنگامی که به خداوند متعال نسبت داده شود (دو صورت پیدا می‌کند): هرگاه، در امور تکوینی باشد، مقصود ایجاد واقعیت خارجی شیئی است با درجات و مراتب وجودی که دارند ... و هرگاه در امور تشریحی به کار رود، به معنی قانونگذاری و امر مولوی خواهد بود، چنانکه می‌فرماید: «وعندهم التوراة فیها حکم الله»،<sup>۲</sup> یا می‌فرماید: «من احسن من الله حکماً»،<sup>۳</sup> ولی اگر حکم، به انبیا نسبت داده شود، در آن صورت، به معنای قضا و داوری است و آن از مناصب الهی می‌باشد که خداوند انبیا را بدان گرامی داشته است، چنانکه آیه: «فاحکم بینهم بما انزل الله»،<sup>۴</sup> و آیه: «اولئك الذين اتیناهم الكتاب والحکم»،<sup>۵</sup> مفید همین معنی خواهد بود و شاید در بعضی از آیات، اشاره یا دلالتی باشد بر اینکه حکم به معنی قانونگذاری را خداوند به انبیا عطا کرده است، مثل اینکه به حکایت از ابراهیم (ع) در حال دعا، گوید: «رب هب لی حکماً والحقنی بالصلحین»؛<sup>۶</sup> و اما حکم نسبت به غیر انبیا گاهی به معنی قضاء آمده چنانکه می‌فرماید: «ولیحکم اهل الانجیل بما انزل الله»<sup>۷</sup> و گاهی نیز به معنی تشریح و قانونگذاری آمده، در حالی که خداوند آنان را در برابر این کار (که به ناحق انجام می‌دهند) مذمت کرده و می‌فرماید: «وجعلوا الله مما ذرأ من الحرث والانعام نصیباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا یصل الی الله وما كان لله فهو یصل الی شركائهم ساء ما یحکمون».<sup>۸</sup>

### تحقیق در مسأله

پس از روشن شدن کاربردها و مفاهیم متعدد واژه حکم در لغت و قرآن و حدیث، حال باید بررسی شود که مفهوم اصلی آن کدام است؟  
می‌توان گفت: معنی اصلی واژه حکم، بازداشتن شخص است از چیزی که در همه مشتقات آن، این مفهوم، به گونه‌ای لحاظ می‌شود، چنانکه ابن فارس، لغوی معروف می‌گوید: معنای حقیقی حکم تنها یکی بیش نیست و آن عبارت است از ممانعت و

۱. المیزان؛ ج ۷، ص ۲۵۰. ۲. سوره مائده، آیه ۴۳. ۳. سوره مائده، آیه ۵۰.  
۴. سوره مائده، آیه ۴۸. ۵. سوره انعام، آیه ۸۹. ۶. سوره شعرا، آیه ۸۳.  
۷. سوره مائده، آیه ۴۷. ۸. سوره انعام، آیه ۱۳۶؛ ر.ک: تفسیر المیزان؛ ج ۷، ص ۲۵۵.



بازداشتن. اگر به داوری اطلاق می‌شود برای این است که قاضی شخص را از ستم کردن باز می‌دارد و اگر به دانش، حکمت گفته می‌شود به این دلیل است که انسان را از جهل و نادانی دور می‌سازد.<sup>۱</sup>

لغت‌شناس دیگری می‌گوید: حکم، عبارت است از داوری و در اصل به معنی بازداشتن است و به هنگامی که گفته شود: به چنین چیزی حکم کردم، مقصود این است که به گونه‌ای شخص را از عمل به خلاف آن بازداشته‌اید و او قدرت بر تخلف از آن حکم نمی‌تواند داشته باشد.<sup>۲</sup>

راغب نیز می‌گوید: حکم، در اصل به معنی بازداشتن به منظور اصلاح آمده است.<sup>۳</sup>

در برخی دیگر از کتب لغت هرچند روی مفهوم منع به عنوان معنی اصلی واژه حکم تکیه نشده، ولی دست کم، در کنار دیگر مفاهیم آن، از این مفهوم نیز یاد کرده‌اند. کوتاه سخن آنکه، با مشاهده لغتنامه‌ها، می‌توان دریافت که بسیاری از لغت‌شناسان، واژه حکم را در اصل به معنی بازداشتن گرفته‌اند و بسیاری دیگر، هرچند تصریح به این اصل نکرده‌اند، در صدد برآمده‌اند تا دیگر مفاهیم حکم را به شکلی، با این مفهوم پیوند بدهند.<sup>۴</sup>

بنابراین، تنوع کاربردهای مختلف لغوی، موجب نمی‌شود که مفهوم حقیقی حکم نیز تعدد پیدا کند، به ویژه اگر در کاربردهای گوناگون آن دقت کنیم، درمی‌یابیم که همان مفهوم اصلی در هر یک از آنها به نوعی راه پیدا کرده است. چنانکه با یک نگاه گذرا به دست می‌آید که حکمت، از آن جهت بر دانش اطلاق می‌شود که انسان را از نادانی و کارهای اشتباه باز می‌دارد و حکم، از آن جهت به قضاوت و داوری گفته می‌شود که قاضی به وسیله آن، دیگران را از نزاع و ظلم و تعدی باز می‌دارد. نیز به این دلیل به فرمانها و دستورهای زمامداران، حکم اطلاق می‌شود که آزادی عمل افراد تحت

۱. ابن فارس، احمد (متوفای ۳۹۵ ه. ق.) معجم مقاییس اللغة؛ ماده حکم.

۲. مقرئ، احمد بن محمد (متوفای ۷۷۰ ه. ق.) مصباح المنیر؛ ماده حکم.

۳. مفردات؛ ذیل حکم.

۴. ر. ک. انیس، ابراهیم و دیگران؛ المعجم الوسیط؛ ماده حکم؛ جوهری، اسماعیل بن حماد؛ صحاح اللغة؛ مجمع البحرین؛ فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۰۰ - ۱۷۵ ه. ق.)؛ کتاب العین؛ ج ۳، ص ۶۶ و ۶۷؛ زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس؛ ماده حکم؛ ازهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللغة؛ ج ۴.

فرمان خود را محدود کرده و ایشان را از پراکندگی و هرج و مرج و ناهماهنگی باز می‌دارند.

در نهایت، اگر به ولی امر و سرپرست جامعه نیز «حاکم» اطلاق می‌شود، به این دلیل است که او جامعه را از فساد و تباهی و ظلم و تعدی حفظ کرده و از اختلاف و تفرقه ممانعت به عمل می‌آورد. چنانکه این واژه در بقیه موارد نیز، مثل حکم به معنای تصدیق، استحکام و محکم در مقابل متشابه و ... هیچ‌یک، بی‌رابطه با مفهوم اصلی بازداشتن نیست. پس مفهوم اصلی حکم، همان منع و بازداشتن است که در هر یک از مشتقات آن و از آن جمله در واژه حکومت - که از محورهای اصلی بحث ما در این فصل است - به گونه‌ای در نظر گرفته می‌شود.

### ب) مفهوم اصطلاحی حکومت

تاکنون، مفهوم لغوی واژه حکم و حکومت را روشن ساختیم، اکنون باید ببینیم که اصطلاح حکومت از نظر اندیشمندان سیاسی و حقوقی چه مفهومی دارد؟ حکومت به مفهوم مصطلح آن، کاربردهای مختلفی پیدا کرده است که به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. حکومت، تنها بر قوه اجرایی حاکم بر جامعه و دستگاهی که مسئول اجرای قوانین و مقررات اجتماعی است اطلاق می‌شود. برخی از اندیشمندان علوم سیاسی اظهار داشته‌اند: «حکومت، به معنای قوه اجرایی به کار می‌رود، یعنی مجموع دستگاه اداری، سیاسی، انتظامی و نظامی کشور که در رأس آن هیأتی به نام کابینه یا هیأت وزیران قرار دارد. بنابراین، حکومت برابر است با هیأت وزیران».<sup>۱</sup>

یکی از حقوقدانان مشهور فرانسوی نیز در این مورد می‌گوید: «حکومت واسطه‌ای است بین رعایا و هیأت حاکم، که آنها را به هم مربوط می‌سازد و وظیفهٔ اجرای قانون و حفظ آزادی سیاسی و مدنی را به عهده دارد».<sup>۲</sup>

دانشمند دیگری گفته است: «تستخدم كلمة الحكومة للدلالة على معان مختلفة فهي تطلق على الوزارة والسلطة التنفيذية...»<sup>۳</sup> واژه حکومت به کار گرفته می‌شود تا

۱. آشوری، داریوش؛ دانشنامه سیاسی؛ ص ۱۴۱.

۲. روسو، ژان ژاک؛ قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا؛ ص ۶۹.

۳. بعلبکی، منیر؛ موسوعة المورد؛ ج ۵، ص ۹۴.

دلالت کند بر معانی گوناگون، پس این واژه (در نخستین مفهومش) اطلاق می‌شود بر وزارت و قوه مجریه ...».

۲. حکومت، مجموعه تشکیلات سیاسی و اداری کشور است که شامل سه قوه مجریه، مقننه و قضاییه می‌شود، برخی از دانشمندان معاصر می‌گویند: «حکومت به معنی سازمانی که دارای تشکیلات و نهادهای سیاسی، مانند قوه مقننه و قوه قضاییه و قوه مجریه می‌باشد، از عمده‌ترین عناصر و عوامل تشکیل دولت است و دولت به وسیله این نهادها تجلی و اعمال حاکمیت می‌کند».<sup>۱</sup>  
نویسنده دیگری چنین اظهار نظر می‌کند:

تستخدم كلمة الحكومة للدلالة على معان مختلفة فهي تطلق على الوزارة والسلطة التنفيذية او على جميع السلطات الحاكمة في الدولة؛<sup>۲</sup> واژه حکومت به کار برده می‌شود تا دلالت کند بر معانی گوناگون، پس این واژه (در نخستین مفهومش) اطلاق می‌شود بر قوه مجریه یا (در دومین مفهومش) اطلاق می‌شود بر همه قوای حاکم در دولت (یعنی قوای مقننه، مجریه و قضاییه).

محقق دیگری نیز می‌گوید: «حکومت، عبارت است از مجموعه نهادهای فرمانروا، وظایف و اختیارات هر کدام از آنها و روابطی که میان اندامهای حکومتی موجود است».<sup>۳</sup>

جامعه‌شناس و سیاست دان معروف فرانسوی معتقد است: «حکومت، در همه جماعات، به معنای قدرت سازمان یافته و سازمانهای فرمان دهنده و اجبار کننده می‌باشد».<sup>۴</sup>

همان گونه که ملاحظه شد، کاربرد حکومت در این مفهوم، وسیعتر از مفهوم قبلی آن است.

۳. حکومت، در سومین کاربرد آن، برای نشان دادن نوع رژیم سیاسی حاکم بر جامعه است. برای مثال وقتی گفته می‌شود: حکومت استبدادی یا حکومت پارلمانی، منظور بیان نوع نظام و سیستم سیاسی حاکم بر جامعه است که آیا ساختار و نهاد سیاسی آن از نوع استبدادی است یا پارلمانی؟ و نیز وقتی گفته می‌شود: حکومت ایران، اسلامی

۱. لفظ سیاسی؛ ج ۱، ص ۱۹. ۲. موسوعة المورد؛ ص ۹۴.

۳. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی؛ ج ۱، ص ۴۲۲.

۴. دوورژه، موريس؛ اصول علم سياست؛ ترجمه ابوالفضل قاضي، ص ۳.

است، مقصود این است که ساختار حکومتی و سیاسی حاکم بر این جامعه از نوع اسلامی می‌باشد نه غیر آن.

حکومت، در این کاربرد نیز کم و بیش در افکار اندیشمندان سیاسی راه یافته است، چنانکه برخی گفته‌اند: «وقد يقصد بها نظام الحكم القائم في الدولة او طريقة ممارسته؛<sup>۱</sup> وگاهی مقصود از (واژه حکومت) سیستم حکومتی دولت و روش حکومتی آن است». در برخی دیگر از فرهنگنامه‌ها آمده است: «کلمه حکم، اگر با صفتی به کار برده شود، برای مشخص کردن نوع رژیم سیاسی است؛ چنانکه گفته می‌شود حکومت پارلمانی، حکومت دموکراسی ...»<sup>۲</sup>.

حال با توجه به کاربردهای گوناگون واژه حکومت، برای توضیح بیشتر به تعریف دقیقی از حکومت می‌پردازیم. به نظر می‌رسد که مفهوم اصطلاحی واژه حکومت را باید با توجه به مفهوم لغوی آن توضیح داد و همان‌گونه که در تحقیق مفهوم لغوی این واژه بیان شد، حکومت دارای یک مفهوم اصلی و چند مفهوم فرعی است. مفهوم اصلی آن منع و بازداشتن است و آنچه که از مفاهیم فرعی آن با حقوق و سیاست ارتباط دارد، سلطه، فرمان و دستور است. بنابراین، باید گفت: این مفاهیم اصلی و فرعی در مفهوم اصطلاحی حکومت، به صورتی دخالت دارند.

از سوی دیگر، چون حکومت، به اصطلاح از امور ذات الاضافه است، دست کم، بدون در نظر گرفتن دو طرف - که در هر امر اضافی ضرورت دارد - تحقق پذیر نیست؛ بدین جهت، این مفهوم حاکی از نوعی ارتباط میان دو دسته از افراد جامعه خواهد بود: در یک طرف، فرماندهان و فرمانروایان - که دیگران را به کارهایی وا می‌دارند و از کارهایی باز می‌دارند - قرار می‌گیرند و در طرف دیگر، کسانی هستند که فرمانگزار و سلطه‌پذیرند؛ یعنی به کارهایی وادار و از کارهای دیگری بازداشته می‌شوند.

البته، به مقتضای اهداف مختلفی که هر جامعه دنبال می‌کند و مبانی گوناگونی که برای وصول به آن اهداف انتخاب می‌شود و عوامل دیگری، نظیر ارزشها، بینشها، فرهنگهای مختلف جوامع و دیگر ویژگیها، این رابطه اضافی که مفهوم واژه حکومت را تشکیل می‌دهد، شکلهای مختلفی پیدا خواهد کرد.

بنابراین، ویژگیهای هر مکتب در زمینه‌های فوق، در شکل حکومت مورد قبول

۱. مرسعة المررد؛ ذیل حکم. ۲. دانشنامه سیاسی؛ ص ۱۴۱.

آن، مؤثر خواهد بود و در نتیجه، هر مکتبی به تناسب ویژگیهای خود، می‌تواند تعریف جداگانه‌ای از حکومت ارائه دهد که با تعاریف مکتبهای دیگر متفاوت باشد. مع الوصف، به‌طور مسلم همه مکتبها به هنگام تعریف خود از حکومت، به یک حقیقت اشاره می‌کنند و دست کم، در تعدادی از عناصر موجود در تعریف حکومت، نظر مشترکی دارند.

اکنون که هنوز، اهداف، مبانی و سایر ویژگیها تبیین نشده و جای بحث و اختلاف نظر هست، باید تعریفی که مورد قبول همه است ارائه دهیم و بر عناصر مشترک حکومت تکیه کنیم. با توجه به نکات یاد شده می‌توان مفهوم اصطلاحی حکومت را در رشته حقوق اساسی به این صورت تعریف کرد: حکومت، بیانگر رابطه خاصی است میان هیأت حاکمه از یکسو، و مردم از سوی دیگر، که در این رابطه، هیأت حاکمه با داشتن وظایف و اختیارات خاصی تلاش می‌کند تا نظامی را بر رفتار اجتماعی مردم، حاکم کند که در آن، حقوق و تکالیف افراد و جامعه را تبیین و با الزام همگان بر رعایت آنها، همه منافع و حقوق سیاسی آنان را حفظ کرده از تجاوز دیگران به آن، جلوگیری کند.

#### مفهوم لغوی و اصطلاحی دولت

واژه دولت در لغت و ادبیات فارسی، عمدتاً در معانی زیر به کار رفته است: «دارایی، ثروت، مال، اقبال و بخت، گردش زمانه به نیکی، اقتدار و توانایی و غلبه، حکومت و قدرت و فرمانروایی.»<sup>۱</sup> دولت در ادبیات عرب نیز به معنای انتقال از حالی به حالی، دست به دست کردن و استیلا و غلبه آمده است.<sup>۲</sup>

مفهوم اصطلاحی دولت در کاربردهای عربی و فارسی با مفهوم استیلا، سلطه و حکومت ارتباط نزدیکی دارد؛ به همین جهت، دولت در همه مفاهیم و کاربردهای اصطلاح سیاسی آن، دارای یک نوع قدرت و سلطه سیاسی بر دیگران خواهد بود و اختیارات خاصی به آن تفویض می‌شود، تا در چارچوب آنها بتواند وظایف محوله را انجام داده و اهداف اجتماعی ویژه‌ای را دنبال کند.

اندیشمندان علوم سیاسی برای واژه دولت کاربردهایی را نام می‌برند که به شرح

زیر عنوان می‌شود:

۱. ر.ک: لغتنامه دهخدا، فرهنگ عمید، و فرهنگهای معتبر دیگر.

۲. ر.ک: لسان العرب، معجم الرسیط، المنجد، و دیگر لغتنامه‌ها.

۱. گاهی دولت در مفهومی بسیار محدود و مترادف با دستگاه اجرایی و قوه مجریه به کار می‌رود، که مقصود همان هیأت وزیران است؛ چنانکه وقتی گفته می‌شود: «دولت تصمیم گرفت» و یا «دولت تشکیل جلسه داد»، همین مفهوم محدود، مورد نظر است که در واقع یکی از اجزا یا عناصر دولت به مفهوم دیگر و وسیعتر آن که بعداً توضیح می‌دهیم خواهد بود.

۲. گاهی دولت مترادف با کشور به کار می‌رود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: دولت ایران با دولتهای ترکیه و پاکستان و افغانستان همسایه است، مقصود، کشور ایران و سه کشور همسایه است. در این مفهوم، بیشتر جنبه جغرافیایی و سرزمینی دولت مورد توجه قرار گرفته که یکی دیگر از عناصر دولت به مفهوم وسیع آن است.

۳. در کاربرد سوم، دولت مجموعه سازمانهای سیاسی است که شامل کلیه تشکیلات و نهادهای تقنینی، اجرایی، اداری، قضایی و دیگر نهادهای موجود در یک کشور می‌شود و یکی از عناصر تشکیل دهنده دولت به مفهوم چهارم آن است.

۴. دولت در کاربرد وسیع و نهایی‌اش، یک جمعیت متشکل سیاسی، مستقل و دارای هدف مشترک است که در یک کشور با حکومت واحدی زندگی می‌کنند. آنچه که محور بحثهای آینده ما قرار می‌گیرد، دولت با همین مفهوم اخیر آن است و هرگاه در این نوشته واژه دولت را به کار بریم، همین معنا مراد است.

### رابطه حکومت با دولت

پس از روشن شدن مفاهیم اصطلاحی حکومت و دولت، اینک لازم است رابطه و نسبت میان این دو واژه را در کاربردهای حقوقی و سیاسی آنها روشن کنیم.

از بررسی دیدگاههای مختلف اندیشمندان سیاسی، به دست می‌آید که آنان گاهی حکومت را مترادف با دولت در نظر می‌گیرند، چنانکه برخی از آنها اظهار داشته‌اند:

دولت، گروهی است از افراد که دارای حاکمیت بوده، در قلمرو معین برای تأمین مصالح و منافع مشترک تلاش می‌کنند. تعداد افراد این گروه، چون نوعاً از میلیونها تن متجاوز است، لذا قسمت اعظم مسئولیتها و وظایف و اختیارات گروه، به وسیله آنان به مورد اجرا گذارده می‌شود. سازمانی را که با این ترتیب به وجود می‌آید و به نمایندگی دولت انجام وظیفه می‌کند، حکومت گوئیم. الفاظ دولت و حکومت با اینکه به شرح فوق با یکدیگر فرق

دارند، عملاً به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند.<sup>۱</sup>

در این عبارت، بار اول دولت - به ترتیبی که ما ذکر کردیم - به معنای چهارم و حکومت، به معنای سوم آن، یعنی مجموعه قوای حاکم بر جامعه، به کار رفته است و اینکه در پایان سخن می‌گوید: «این دو واژه به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند.» به این معنی که دولت گاهی در مفهوم حکومت به کار رفته است - سخن صحیحی خواهد بود و در این صورت، دولت، به معنی سوم آن می‌باشد؛ اما به این معنی که حکومت به جای دولت، به معنای چهارم آن به کار رفته باشد، مورد تردید است و تاکنون به مورد روشنی بر نخورده‌ایم که حکومت به این مفهوم وسیع دولت، اطلاق شده باشد؛ گرچه در برخی موارد، چنین کاربرد وسیعی برای حکومت نیز ممکن است دیده شود.

دانشمند دیگری نیز می‌گوید: «حکومت در سیاست، به معنی دستگاه فرمانروا در کشور است و به این معنی، دولت نیز هم‌ردیف و یا به جای آن به کار می‌رود».<sup>۲</sup> در این سخن نیز، خواه حکومت به معنای قوه مجریه باشد، خواه هیأت حاکمه، دولت نیز می‌تواند در همین دو مفهوم به کار رود که مفاهیم اول و سوم دولت به ترتیبی که ذکر کردیم خواهد بود.

واقعیت، این است که در این زمینه، با توجه به مفاهیمی که قبلاً برای حکومت و دولت بیان شد، این دو واژه در مواردی کاربردهای مشابهی دارند. برای مثال: هر دو واژه بر قوه مجریه و نیز بر هیأت حاکمه اطلاق می‌شوند و در مواردی نیز هر یک کاربردی ویژه و مفهومی خاص دارد که واژه دیگر در آن به کار نرفته است، مثل حکومت در مفهوم سوم، که بیانگر روش حکومتی بود و دولت در مفهوم دوم که به معنای کشور به کار رفته بود و در مفهوم چهارم که حکومت در وسیعترین مفهومش، عنصری از عناصر دولت به شمار می‌رود. چنانکه یکی از معاصران در این زمینه اظهار کرده است: «بنابراین، دولت شامل چهار عامل اساسی می‌شود: جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت».<sup>۳</sup>

مفهوم و تعداد عناصر دولت

عناصر دولت از دید صاحب‌نظران

اندیشمندان سیاسی - تا آنجا که ما بررسی کرده‌ایم - مشخص نکرده‌اند که مقصود از

۱. حقه، ف، اساسی؛ ج ۱، ص ۱۰۸. ۲. دانشنامه سیاسی؛ ص ۱۴۱. ۳. فقه سیاسی؛ ج ۱، ص ۹۲.

عناصر دولت چیست. آیا مقصود، چیزهایی است که در ماهیت و جوهر دولت نقش دارد؟ یا مقصود، عواملی است که در تشکیل دولت دخالت داشته و زمینه‌های تحقق آن را فراهم می‌آورد؟ در صورت دوم، عناصر، شامل شرایط فرعیتر نیز خواهد بود. همچنین، بین دانشمندان در بیان تعداد این عناصر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی آنها را در سه چیز خلاصه کرده و جمعی دیگر، تعداد بیشتر یا کمتری را ارائه داده‌اند که ما در اینجا به عنوان نمونه نظر برخی از آنان را نقل می‌کنیم:

الف) یکی از سیاست پژوهان می‌گوید:

به پیروی از مهمترین این تعریفها، دولت جمعیتی است که پیوسته فعالیت خود را بر یک سرزمین و قلمرو مشخص، متمرکز می‌سازد و تابع یک نظام معین است یا اینکه دولت، پدیده‌ای سیاسی و قانونی است که جمعیتی از مردم را اداره می‌کند که در محدوده جغرافیایی معینی، به صورت دائم و ثابت، سکونت دارد و تابع نظام سیاسی مشخصی است، یا جمعیت فراوانی که پیوسته، در سرزمین معینی زندگی می‌کند و از شخصیت معنوی و نظام و استقلال سیاسی بهره‌مند است و یا شخصیتی است معنوی که به یک ملت استقرار یافته در سرزمین معینی اشاره دارد - اعم از زمامداران و فرمانبران - به گونه‌ای که این شخصیت دارای قدرت سیاسی همراه با حاکمیت باشد.<sup>۱</sup>

وی از تعریفهای یاد شده نتیجه می‌گیرد که «برای تحقق دولت، سه رکن اساسی وجود دارد: اول: جمعیتی که به نام «ملت» شناخته می‌شود، دوم: سرزمین معینی که این ملت پیوسته در آن زندگی کند؛ و سوم: قدرتی سیاسی که ملت، مطیع آن باشد».<sup>۲</sup>

ب) متفکر دیگری می‌گوید:

دولت، یک مفهوم قانونی است و به یک پدیده اجتماعی - سیاسی اشاره دارد که در زندگی بشر، دارای سابقه تاریخی است، و شکل‌های گوناگونی از روشهای تنظیم زندگی اجتماعی، در تاریخ جریان داشته است که با وجود ارکان سه گانه جمعیت، سرزمین و قدرت نظام یافته، می‌توان مفهوم دولت را بر آنها اطلاق کرد.<sup>۳</sup>

ج) حقوقدان دیگری گفته است:

۱. شیخا، ابراهیم عبدالعزیز؛ مبادئ الانظمة السياسية؛ ص ۱۴ و ۱۵. ۲. همانجا.

۳. شلبی، احمد؛ علم السياسة؛ ص ۵۷ و ۵۸.



از لحاظ حقوق بین‌الملل، دولت عبارت از اجتماعی از نوع بشر است، که به طور دائم در اراضی محدود و معینی اقامت داشته و مطیع حکومت مستقل باشد. موافق این تعریف، وجود چهار عنصر ذیل برای تشکیل دولت لازم است:

۱. اجتماعی از نوع بشر؛ ۲. اقامت آنها در اراضی محدود و معین؛ ۳. اطاعت از حکومت؛ ۴. مستقل بودن آن حکومت.<sup>۱</sup>

(د) حقوق‌دان دیگری اظهار می‌دارد:

دولت، عبارت از یک عده مردم است که در قلمرو معینی سکونت داشته و مطیع یک قدرت عالیه می‌باشد... از تعریفی که برای دولت بیان کردیم، معلوم می‌شود که برای وجود و بقای هر دولتی سه رکن لازم و ضروری است و این سه رکن عبارتند از: قلمرو، جمعیت و قدرت حاکمه.<sup>۲</sup>

برخی دیگر نیز کم و بیش در تألیفات خود بر همین سه عنصر تأکید کرده‌اند؛ با این تفاوت که به جای قدرت حاکمه از سازمان مجری قدرت یاد کرده‌اند.<sup>۳</sup>

(ه) یکی دیگر از محققان، در تعریف دولت و بیان عناصر آن می‌گوید:  
دولت را می‌توان تجلی قدرت ناشی از شکل سیاسی یک جامعه دانست و وجود آن را از طریق صفات و خصایص ویژه، از آن جمله، حاکمیت و اقتداراتی که به وسیله نهادهای مختلف اعمال می‌کند، لمس و احساس کرد...<sup>۴</sup> وی پس از توضیحات دیگری چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: «دولت، شامل چهار عامل اساسی می‌شود: جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت.<sup>۵</sup>

(و) تعدادی از استادان علم سیاست دانشگاه کالیفرنیا، جنوبی، دولت را چنین معرفی کرده‌اند:

دولت، از نظر علم سیاسی و حقوق عمومی عبارت است از اجتماعی از مردم که به طور مداوم در سرزمین معلومی سکونت اختیار کرده و مستقل بوده و دارای یک حکومت متشکل باشند که اکثریت جمعیت مذکور از دستورات آن اطاعت کنند.<sup>۶</sup>

۱. مظاهر (صدیق حضرت)؛ حقوق بین‌الملل عمومی؛ ص ۲۳.

۲. قاسم‌زاده، قاسم؛ حقوق اساسی؛ ص ۲۷ - ۳۱.

۳. علوم، رضا؛ مبانی علم سیاست؛ ص ۴۶.

۴. همان‌جا.

۵. فقه سیاسی؛ ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲.

۶. صلاحی، جزء؛ حقوق، شماره ۲۸، از سلسله جزوات گروه حقوق و علوم سیاسی دفتر همکاری حوزه و

از تعریف بالا می‌توان دریافت که نامبردگان نیز برای دولت، عناصری، از قبیل جمعیت، سرزمین، استقلال، حکومت و ... را مطرح ساخته‌اند. یکی از استادان دانشگاه ماریوگ آلمان می‌گوید:

دولت، عبارت است از جمعیتی از مردمان که در سرزمینی مشخص و محصور (دارای مرزهای معلوم و قلمرو مشخص) با استقلال و حاکمیت زندگی می‌نمایند. مقصود از استقلال و حاکمیت این است که این اجتماع، هیچ قدرت عالیه دیگری را ماورای قدرت عالیه خود تحمل نخواهد کرد.<sup>۱</sup>

از یک سیر اجمالی در تعریف‌های یاد شده - صرف نظر از مناقشات جزئی موجود در آنها - به دست می‌آید که تعریف‌کنندگان، در تبیین عناصر تشکیل دهنده دولت، بر عناصر گوناگونی دست گذاشته‌اند که می‌توان دیدگاه‌های آنان را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱. برخی از پژوهشگران، سه عنصر را مورد توجه قرار داده‌اند، که البته در تعیین مصادیق آنها نیز اختلاف نظر وجود دارد و با تعابیر مختلف از آنها یاد کرده‌اند، چنانکه، تعریف بند «ب» به عنصرهای: جمعیت، سرزمین و قدرت نظام یافته اشاره کرده و تعریف بند «د» بر عناصر: قلمرو، جمعیت و قدرت حاکمه تأکید دارد و برخی دیگر سه عنصر: جمعیت، قلمرو و سازمان مجری قدرت را مطرح کرده‌اند که در انتهای بند «د» به آن اشاره شد.

چنانکه در تعریف بند «الف» این سه عنصر با قیود و تعابیر خاصی چون، جمعیتی که به نام ملت شناخته می‌شود، سرزمینی که به طور مداوم در آن زندگی کنند و قدرت سیاسی که مردم در برابر آن مطیع باشند، از آنها نام برده شده است.

۲. بعضی دیگر، با تعابیر مختلف از چهار عنصر برای دولت نام برده‌اند: همان طور که تعریف بند «ج» (چهار عنصر: ۱) اجتماعی از نوع بشر؛ ۲) اقامت در سرزمین؛ ۳) اطاعت از حکومت؛ ۴) مستقل بودن حکومت؛ و تعریف بند «ه» (چهار عنصر: ۱) جمعیت؛ ۲) سرزمین؛ ۳) حکومت؛ و ۴) حاکمیت را مورد توجه قرار داده‌اند. در نتیجه، تعریف‌های یاد شده و دیگر تعریف‌های دولت، در مجموع از عناصر

→ دانشگاه، تحت عنوان «عوامل تشکیل دهنده دولت» ص ۳؛ به نقل از «کورت لنک» (Kurt Lenk)، قدرت دولت و تئوریهای اجتماعی.

۱. کلاپمر، رودی و دیگران؛ آشنایی با علم سیاست؛ ترجمه بهرام ملکوتی؛ ج ۱، ص ۱۱.

متعددی چون: ۱) هیأت حاکمه (سازمان اداره کننده جامعه)؛ ۲) جمعیت (ملت)؛ ۳) سرزمین (قلمرو)؛ ۴) استقرار و دوام زندگی بر آن سرزمین؛ ۵) حاکمیت؛ ۶) استقلال؛ ۷) اطاعت؛ ۸) حکومت؛ ۹) قدرت (سلطه) یاد می‌کنند و هر یک، تعدادی از این عناصر را ارکان اصلی دولت دانسته‌اند.

### تحقیق در مسأله

برای روشن شدن این مسأله، ابتدا باید مشخص شود که آیا مقصود از عناصر، عواملی است که در تحقق دولت - به مفهوم وسیع آن - دخالت دارند و ماهیت و قوام دولت به آنها وابسته است؟ و یا آن عواملی است که دولت - در اجرای برنامه‌ها و تحقق اهدافش - به آنها نیاز دارد، هرچند که در تحقق ماهیت دولت دخالت نداشته باشند. واقعیت این است که سیاست پژوهان، به طور صریح مشخص نکرده‌اند آیا درصدد یافتن ارکان اصلی دولت و عناصری از نوع اول هستند و یا در جستجوی عوامل و عناصری از نوع دوم؟ در صورتی که تفاوت این دو نوع، در طرز کار ما تأثیر چشمگیر دارد؛ زیرا اگر در جستجوی آن عناصری باشیم که در ماهیت این نهاد سیاسی دخالت دارند - چنانکه کم و بیش از سخنان نامبردگان و دیگر اندیشمندان سیاسی حقوقی می‌توان استنتاج کرد و ما نیز درصدد تبیین همانها خواهیم بود - به طور طبیعی، باید درصدد یافتن عواملی برآیم که فقدان هر یک از آنها موجب عدم تحقق دولت می‌گردد و به اصطلاح، وجود و شخصیت دولت به آنها وابسته است. بنابراین، سؤال اصلی دربارهٔ تعداد عناصری است که هویت دولت به وجود آنها متکی است. در پاسخ می‌گوییم: این عوامل را می‌توان اجمالاً به صورت زیر ارائه داد:

در تحقق و تشکیل هر دولتی در مرتبه نخست باید جمعیتی در یک جا گرد آیند، زیرا بدون وجود جمعیت و روابط اجتماعی هیچ دولت و حکومتی تحقق نخواهد یافت. در مرتبه دوم، این جمعیت باید به دو دسته تقسیم شود و گروهی، تنظیم کننده و اداره کننده روابط حقوقی و سیاسی دیگران باشند که این گروه را هیأت حاکمه و گروه دیگر را ملت (جمعیت) گویند.

در مرتبه سوم، گروه اول باید از قدرت خاصی برخوردار باشد تا در سایهٔ آن بتواند به وظایف و مسئولیتهای خویش عمل کند و با در اختیار گرفتن امکانات و ابزارهای لازم به تنظیم روابط سیاسی - حقوقی جامعه، تحقق بخشیدن به اهداف

اجتماعی، رشد و توسعه اقتصادی، امنیت ملی و غیره پردازد، زیرا بدون وجود چنین قدرتی و صرفاً با تقسیم یک جامعه به دو گروه، اصولاً دولتی تحقق نمی‌یابد که بتواند به وظایف فوق در تحقق اهداف نامبرده عمل کند و تمایزی میان دو گروه نامبرده نخواهد بود و وجود خارجی دولت زیر سؤال می‌رود.

در مرتبه چهارم، گروهی که از قدرت برخوردار است باید دارای استقلال و حاکمیت نیز باشد و زیر نفوذ دولتهای دیگر و محکوم اوامر و فرمانهای قدرت دیگری قرار نگیرد، صرفاً براساس رعایت مصلحت جامعه خویش عمل کند و فرمانهایی که در داخل کشور به اجرا درمی‌آورد، از درون خود دولت صادر گشته، و در بین دولتها، در سطح جهانی از استقلال برخوردار باشد و هویت، شخصیت و حاکمیت درونی و بیرونی خود را حفظ کند.

سرانجام، در مرتبه پنجم، از آنجا که یک دولت، از سویی در کنار دولتهای دیگر زندگی می‌کند و از سوی دیگر، ناگزیر باید دارای قدرت و حاکمیت باشد و دستوراتش از سوی افراد، بدون چون و چرا به اجرا درآید تا نظم و انضباط بر همه جا حکمفرما شود، خواه ناخواه، مسأله سرزمین و تقسیمات ژئوپولیتیک مطرح خواهد شد؛ تا هر دولتی در همسایگی دولتهای دیگر بتواند حاکمیت خود را در درون قلمرو و مرزهای جغرافیایی خویش، بر افراد اعمال کند، چرا که با توجه به وجود دولتهای متعدد، و بدون سرزمین و حد و مرز مشخص، هیچ حاکمیتی نمی‌تواند شکل بگیرد و جمعیت، بیشتر به سوی هرج و مرج گرایش پیدا خواهد کرد تا حاکمیت.

از این رو، به روشنی می‌توان دریافت که وجود قلمرو و سرزمین، به صورت یک پیشفرض لازم در شکل‌گیری حکومت و حاکمیت بر یک جمعیت ملحوظ خواهد بود. بنابراین، گرچه عنصر سرزمین از زاویه نیاز افراد به مسکن مورد توجه قرار گرفته، اما به نظر می‌رسد، علاوه بر آن، این عنصر در تشکیل دولت نقشی عمیقتر و پیچیده‌تر نیز داشته باشد. از این رو، ما آن را آخرین عنصر و در ارتباط با انعقاد حاکمیت دولتها در کنار همدیگر مطرح ساختیم.

در نتیجه، با اجتماع این عناصر پنجگانه، شخصیت و هویت دولت، و وجود خارجی آن، تحقق می‌یابد که عبارتند از: جمعیت، هیأت حاکمه، قدرت، حاکمیت و سرزمین. فقدان هر یک از این عناصر، موجب شکل نگرفتن دولت یا فروپاشی آن می‌شود.

عوامل دیگری را که به عنوان عناصر دولت مورد توجه قرار گرفته، نمی‌توان عناصری مستقل برای دولت دانست، چرا که در مجموع یا به یکی از پنج عنصر نامبرده باز می‌گردد و یا دست کم، از لوازم غیرقابل انفکاک یکی از آنها خواهد بود. اکنون، پس از روشن شدن مفهوم و تعداد عناصر دولت، در بخش دوم این تحقیق به ترتیب دربارهٔ جمعیت، هیأت حاکمه، قدرت، حاکمیت و قلمرو، مباحث نسبتاً گسترده‌ای مطرح خواهد شد و طی چند فصل به توضیح یکایک آنها می‌پردازیم.

## فصل اول

## جمعیت

## مقدمه

جمعیت، یکی از عناصر مهم دولت است و همه اندیشمندان سیاسی و حقوقی، اتفاق نظر دارند که جمعیت در تشکیل فرمانروا و فرمانبردار - که از ارکان هر حکومتی هستند - نقش اساسی دارد؛ زیرا تا جمعیتی که دارای نوعی وحدت هدف و اشتراک منافعت و یا عوامل دیگری آنان را به هم نزدیک می‌کند در یکجا گرد نیایند، حکومتی برای اداره جامعه نیز تحقق نخواهد یافت و زمینه‌ای برای تشکیل دولت و گزینش حاکم در جامعه باقی نمی‌ماند.

بنابراین، جمعیت را می‌توان به عنوان عنصر مادی<sup>۱</sup> دولت در نظر گرفت که به لحاظی چند، در حکومت نقش دارد: هم در تشکیل حکومت، هم در استحکام، قدرت، بقا و به طور کلی در تقویت و تضعیف آن و هم در تحول و تنوع حکومتها دخیل است و بدین جهت، در بین عناصر دولت اهمیت ویژه‌ای دارد.

نتیجه آنکه، گروهی از افراد، همراه با پیوندها و روابط خاصی باید در جایی گرد آیند تا جامعه پدید آید و منشأ شکل دولت گردد. اساسی بودن عنصر جمعیت، مورد توافق همه اندیشمندان سیاسی است، گرچه درباره‌ی سه مسأله جنبی آن اختلاف نظر وجود دارد:

نخست اینکه آیا در جمعیتی که به عنوان یک عنصر برای تشکیل دولت ضروری است، نصاب خاص یا محدودیتی وجود دارد؟ و اگر چنین است، از نظر کمیت،

۱. با تشبیه دولت که یک موجود اعتباری است به موجودات حقیقی، می‌توان جمعیت را عنصر یا علت مادی در کنار علل صوری، فاعلی و غایی آن برشمرد.

چه تعداد از افراد لازمند تا زمینه‌ساز تشکیل دولت شوند؟ یا اینکه نصاب خاصی در آن لازم نیست، بلکه در جمعیت با هر کمیتی، دولت می‌تواند تشکیل شود؟ و اگر محدودیتی وجود دارد، آیا فقط حداقل جمعیت را بیان می‌کند و یا حداکثر آن را نیز تعیین خواهد کرد؟

دوم اینکه: گذشته از شمار جمعیت، تجمع افراد باید با چه کیفیتی همراه باشد تا زمینه تحقق دولت فراهم گردد؟ یعنی آیا هر نوع انسجام و هماهنگی بین افراد، برای تشکیل دولت کافی است و یا نوع خاصی از آن لازم است؟ سوم اینکه: چه محور یا محورهایی باید منشأ انسجام و هماهنگی جمعیت باشد، تا در سایه آن به رشد و سیر سیاسی خود ادامه داده، به صورت یک جامعه متشکل سیاسی (دولت) در عرصه جهانی ظاهر شود؟

### نصاب کمی جمعیت

در پاسخ به نخستین سؤال باید بگوییم: هرچند بیشتر اندیشمندانی که عنصر جمعیت را مطرح ساخته‌اند، دربارهٔ حدود آن اظهار نظر روشنی به عمل نیاورده‌اند، اما برخی از آنان معتقدند جمعیتی که برای یک دولت شرط لازم است، از جهت کمیت باید حد و حدودی داشته باشد، یعنی لازم است به یک حداقلی برسد و متقابلاً از یک حداکثری نیز تجاوز نکند.

اساس این بینش را در اندیشه‌های افلاطون می‌توان یافت. وی عقیده دارد که شمار سکنه هر سرزمینی باید حد معینی داشته باشد که زیاد و کم شدن آن، تأثیری نامطلوب در وضع حکومت ایجاد خواهد کرد. وی سرانجام، به این نکته نیز اشاره می‌کند که برای جمعیت هر شهر باید با توجه به این حد متعادل و میزان معین، در مورد کاهش و افزایش نسل برنامه ریزی نمود و مردم را به رعایت آن تشویق کرد.<sup>۱</sup> ارسطو در این زمینه می‌گوید:

نخست باید معین کنیم که اگر قرار باشد کشوری به نحو کمال مطلوب پدید آید شرایط و مبانی آن باید چه باشد، زیرا محال است که بتوان حکومت کمال مطلوب را پدید آورد،

۱. ر. ک: قوانین افلاطون؛ ترجمه محمد حسن لطفی، کتاب پنجم، بند ۷۳۷، ص ۲۱۷۳ و بند ۷۴۰، ص ۲۱۷۷.

مگر آنکه نخست ساز و برگ آن را فراهم کرد. از این رو، باید پیش از [هرگونه] گفتگو [بی] وجود پاره‌ای از شرایط مطلوب را مسلم بگیریم و این شرایط باید در عین آنکه مطلوب هستند، تحقق پذیر هم باشند و از جمله آنها، جمعیت و وسعت کشور است. همچنان که هر پیشه‌وری، مثلاً پارچه باف یا کشتی‌ساز باید ماده‌کارش را در دسترس خویش داشته باشد، و هرچه ماده بهتر باشد، فرآورده کار زیباتر است، پایه‌گذاران و قانونگذاران هر کشور نیز باید مواد کار خود را هرچه بهتر و کاملتر فراهم آورند. نخستین ماده‌کار آنان، شماره و سرنوشت مردم کشور است. وسعت و خصایص سرزمین کشور، دومین ماده‌کار آنان به شمار می‌آید. بسیاری کسان، بهروزی هر کشور (یا شهری) را وابسته به بزرگی آن دانسته‌اند؛ شاید گمان ایشان درست باشد؛ ولی اینان معنای بزرگی یا کوچکی کشور را درست در نیافته‌اند. به گمان ایشان کشور بزرگ آن است که جمعیت فراوان داشته باشد و حال آنکه بزرگی را باید از روی توانایی [و شایستگی] سنجید نه شماره. هر کشور، مانند هر فرد، کاری مخصوص به خود دارد و آن کشور بهتر از همه است که کار خود را بهتر انجام دهد.

بقراط شاید به اندام، کوچکتر از مردمان دیگر بود؛ اما بزرگترین پزشک به شمار می‌آید. حتی اگر جمعیت بسیار، دلیل عظمت کشور شناخته شود، باز نباید افراد هر طبقه‌ای را جزو جمعیت کشور به حساب آورد، زیرا در هر شهر بندگان و مهمانان و بیگانگان بسیاری زیست می‌کنند. اینان را نباید شهروند شناخت؛ کسانی در زمره جمعیت کشور به شمار می‌آیند، به فزونی شماره اینگونه مردم وابسته است. کشوری که پیشه‌وران بسیار، ولی جنگجویان اندک داشته باشد، بزرگ نتواند بود. بزرگ و پرجمعیت دو مفهوم گوناگونند. به حکم تجربه، دشوار و حتی محال است که بتوان کشور پرجمعیت را خوب اداره کرد. هیچ یک از کشورهایی که در سیاست و تدبیر سرآمد دیگرانند، جمعیت بیرون از اندازه ندارند. در اینجا خرد نیز با تجربه سازگار است؛ زیرا قانون یعنی نظم، و قانون خوب، آفریننده نظم استوار است؛ اما نظم را نمی‌توان میان گروه بی‌شماری از مردم برپای داشت. فقط نیروی پروردگار که سراسر جهان را از موهبت نظم بهره‌مند کرده است، بر این کار تواناست.

وانگهی، زیبایی از بزرگی و شماره فراهم می‌آید و از این رو، آن کشوری را می‌توان کاملتر و زیباتر از کشورهای دیگر شمرد، که عظمت را با شماره محدود و متعادل جمعیت،



توأم داشته باشد. یک کشور نیز مانند اندازه چیزهای دیگر، مانند گیاهان و جانوران و افزارها، حدی دارد. هرچیز که بیش از اندازه بزرگ یا کوچک شود، اثر خود را از دست می‌دهد و در برخی موارد، ماهیتش یکسره دگرگون می‌شود و در موارد دیگر دچار نقصان می‌گردد. مثلاً کشتی‌ای که به اندازه یک وجب باشد یا کشتی‌ای که درازایش از پانصد زرع درگذرد، هیچ یک در خور نام کشتی نیست و حتی اگر اندازه‌اش متوسط باشد، باز چه بسا کوچکتر و یا بزرگتر از آن است که به کار دریانوردی بخورد.

[شهر یا کشور نیز اندازه‌ای دارد] کشوری که جمعیت بسیار کم دارد [کشور راستین نیست] و حوائج خود را نمی‌تواند برآورد، [زیرا کشور بنابر تعریف، باید به تأمین حوائج خود قادر باشد] و کشوری هم که جمعیتش از اندازه بیش باشد، اگر چه بتواند حوائجش را برآورد، قوم<sup>۱</sup> نام دارد نه کشور و آن را نتوان [به شایستگی] و موافق قانون اداره کرد. کدام سپهبدی می‌تواند در جنگ بر چنین جماعت بیکرانی فرمان راند و چه کسی جز آنکه ریه‌های «استتور»<sup>۲</sup> Stentor داشته باشد، می‌تواند فرمانش را به گوش همه آنان برساند؟ پس نخستین شرط وجود هر کشور، داشتن جمعیت به میزانی است که تأمین وسائل زندگی مطلوبی را که در خور جامعه سیاسی باشد میسر سازد. گاه احتمال دارد کشوری که جمعیتش از این میزان در می‌گذرد، بزرگتر [و نیرومندتر از گذشته] باشد؛ ولی همچنان که گفتیم، افزایش جمعیت حدی دارد و این حد را می‌توان به حکم ملاحظات عملی بازشناخت [ماهیت وظایف اجتماعی، خود، حد جمعیت را معین می‌کند]. وظایف اجتماعی یا از آن مردم است و یا برگردن حکومت، وظیفه حکومت عبارت است از اداره امور مملکت و حل و فصل دعاوی؛ ولی برای آنکه دعاوی را بتوان بهتر فیصله داد و مناصب را از روی لیاقت افراد تقسیم کرد، شهروندان باید صفات و خوی یکدیگر را بشناسند و گرنه هم حکم دادرسان و هم شیوه تقسیم مناصب نادرست خواهد بود.<sup>۳</sup>

۱. در اصل، Ethnos که عبرت است از اجتماعی از روستاها و دهکده‌هایی که فقط برای مقاصد دفاعی و بازرگانی متحد شده‌اند، ولی هیچ گونه ارتباط سیاسی در میانشان نیست. «اتنوس» در صورتی که شهرها را در برگیرد، جنبه سیاسی پیدا می‌کند.

۲. «استتور» از دلاوران یونانی در جنگ «تروا» بود که نعره‌ای سهمگین داشت.

۳. شهرهای یونان باستان به این اندرز ارسطو رفتار می‌کردند و در آنها دادرسان می‌کوشیدند تا افراد مردم را خوب بشناسند. «علم قاضی» درباره سوابق رفتار و نسب متهم، یکی از مبانی قضاوت دادرسان در یونان بود.

هنگامی که جمعیت بیرون از اندازه باشد، این دو کار با شتاب و بی تأمل انجام می‌گیرد، و بعلاوه عیب دیگری نیز رخ می‌نماید: بیگانگان و نوآمدگان، چون از دیگران ممتاز نتوانند شد، به آسانی بر مناصب دست می‌یابند. پس جمعیت هر کشور باید به آن اندازه‌ای افزایش یابد که بتواند وسایل زندگی خویش را فراهم کند و [در عین حال] به یک نظر دریافته شود.<sup>۱</sup> این بود گفتگوی ما دربارهٔ مسأله اندازه [جمعیت] کشور.<sup>۲</sup>

باید توجه داشت که نقل سخنان ارسطو صرفاً به منظور آگاهی از دیدگاه خاص وی دربارهٔ جمعیت و اندازه آن صورت گرفته و به معنی تأیید همه سخنان او نیست. وی در پاره‌ای از موارد، افکاری دارد که صحت آنها مورد تردید است؛ مثل آنکه بردگان را از شهروندان به شمار نمی‌آورد و منظور وی روشن نیست که آیا آنان تنها در رأس کارهای حساس نمی‌توانند قرار بگیرند و یا حتی از حق رأی و انتخاب افراد نیز باید محروم باشند؟ البته از پاره‌ای سخنان وی برمی‌آید که از دادن رأی نیز محرومند و اصولاً جزء شهروندان شمرده نمی‌شوند.

نکتهٔ دیگر، اینکه ارسطو دربارهٔ اندازه جمعیت می‌گوید: «اگر کشوری جمعیتش بیش از اندازه باشد، هر چند بتواند حوائج خود را برآورد قوم نام دارد نه کشور»، که گویای این است که قوم، به جمعیتی بیش از جمعیت کشور اطلاق شده، و این اصطلاح، به زمان ارسطو مربوط می‌شود که کشورها همان دولت‌شهرها بوده‌اند و هر شهری کشوری مستقل (دولت‌شهر) بوده است.

او در پایان می‌گوید: «جمعیت هر کشور، باید به اندازه‌ای باشد که به یک نظر دریافته شود.» که این نیز به زمان خود ارسطو مربوط می‌شود، یعنی زمانی که وسائل ارتباط جمعی ضعیف بوده و قدرت بر کنترل جمعیتی بزرگتر از شهر به طور طبیعی در انسانها وجود نداشته است. از این رو، اظهارات او با آنچه در زمان ما می‌گذرد هماهنگی ندارد. امروز کمتر کشوری است که بتوان جمعیت آن را با یک نظر دریافت.

بنابراین، نقل سخن او تنها، به منظور طرح تعادل کمی و کیفی جمعیت هر کشور است، که سخن پسندیده‌ای است و استدلالهای او در این زمینه دلنشین است، با این

۱. از این عبارت چنین برمی‌آید که جمعیت هر کشور، باید تابع دو شرط باشد: یکی آنکه چندان زیاد باشد که بتواند وسائل زندگی خویش را به نحو کامل فراهم کند و دیگر آنکه فزونی آن از حدی درنگذرد که نتوان آن را «به یک نظر دریافت» و اندازه‌اش را معین کرد.

۲. سادات؛ ترجمه محمد باقر سادات، ص ۲۹۱-۲۹۵.

تفاوت که تعادل کمی و کیفی جمعیت کشور، در هر زمان، به تناسب ابزار و ادوات موجود و پیشرفت صنعت و به ویژه وسائل ارتباط جمعی فرق می‌کند.  
روسو می‌گوید:

همان طور که طبیعت برای قد و قامت یک انسان عادی حدودی قائل شده، که اگر کسی از آن حدود تجاوز نماید یا به صورت غول درمی‌آید و یا به صورت کوتوله، همان طور هم برای اینکه تشکیلات یک کشور، بی‌عیب و نقص باشد، لازم است وسعت آن از حدود معینی تجاوز نکند، یعنی نه به اندازه‌ای بزرگ باشد که نتوان آن را اداره کرد و نه به قدری کوچک باشد که نتواند به خودی خود، خود را حفظ نماید. هر دولت، دارای یک حداکثر قدرت می‌باشد که نمی‌تواند از آن تجاوز کند؛ ولی اگر بخواهد کشورش را زیاد توسعه دهد قدرتش تقلیل می‌یابد... اما از طرف دیگر، کشور باید برای استحکام خود، وسعت و قدرت کافی داشته باشد، تا در برابر فشارهایی که می‌بیند مقاومت نماید و از عهده نگهداری خود برآید؛ زیرا ملتها دارای نوعی نیروی گریز از مرکز می‌باشند که به وسیله آن بر یکدیگر اثر می‌گذارند و... می‌کوشند به ضرر همسایگانشان، خود را توسعه دهند. بدین ترتیب، این خطر وجود دارد که ضعفا به زودی بلعیده شوند، مگر اینکه با دیگران تعادلی برقرار سازند که فشار را از همه طرف تقریباً برابر نمایند.<sup>۱</sup>

در راستای سخنان فوق می‌توان بر دو نکته تأکید کرد: نخست آنکه جمعیت، بی‌تردید یکی از محورها و عناصر تشکیل دهنده دولت، بلکه از مهمترین آنها به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که با فقدان آن، زمینه‌ای برای تحقق دولت باقی نمی‌ماند. دوم آنکه کمال و قدرتمندی دولت در داشتن جمعیتی است هماهنگ با اداره کشور.

اصولاً در مورد تعیین حداقل جمعیت و به اصطلاح، نصایی که به تشکیل دولت بینجامد، نمی‌توان رقم مشخص و ثابتی ارائه داد؛ چون آنچه در قوام دولت تأثیر دارد، افزایش جمعیت به اندازه‌ای است که دولت به کمک آن به ارزشمندترین عنصر خود، یعنی حاکمیت ملی و بین‌المللی دست یابد؛ زیرا جمعیت کشور اگر به اندازه‌ای نباشد که بتواند در برابر هجوم بیگانگان استقامت کند، استقلال و حاکمیت آن به خطر می‌افتد. علاوه بر این، دولت برای اداره امور داخلی خود در زمینه‌های مختلف اقتصادی،

۱. قرارداد اجتماعی؛ ص ۵۶ - ۵۸، برای آگاهی از استدلال‌های وی می‌توان به این صفحات و صفحات بعد مراجعه کرد.

فرهنگی، تربیتی، سیاسی، عمران و آبادانی، امنیتی و ... به ناچار نیازمند نهادها و ادارات مختلفی است که تنظیم و ترتیب امور اجرایی آنها متوقف بر وجود جمعیت است، به اندازه‌ای که بتوانند عهده‌دار انجام این امور گردند.

بنابراین، همان‌طور که بسیاری از اندیشمندان سیاسی گفته‌اند، کشور باید برای استحکام خود، از جمعیت و نیروی انسانی برخوردار باشد تا بتواند در برابر توسعه‌طلبی دولتها و ملت‌های دیگر، روی پای خود بایستد و از خود دفاع کند؛ زیرا ملت‌ها که نیازمند به یکدیگرند، دارای روابط متقابلی خواهند بود که پیوسته بر یکدیگر اثر می‌گذارند و هر ملتی دائماً تلاش می‌کند تا حوزه قدرت خود را توسعه دهد. بدین ترتیب این خطر وجود دارد که ملت‌های ضعیف توسط کشورهای نیرومند، از پا درآیند، مگر آنکه به نوعی تعادل و توازن در میان قدرتها و جمعیت‌هاشان برقرار باشد.

البته به نظر یکی از نویسندگان حقوق بین‌الملل، اگر جمعیت تشکیل دهنده دولت، تنها از تعداد افراد یک خانواده بیشتر باشد کافی است. او می‌گوید: «عده اشخاصی که از اجتماع آنها دولت تشکیل می‌یابد، تغییر می‌پذیرد و عده اقل برای آن معین نشده است، چیزی که می‌توان گفت این است که باید عده آنها از عده اجزای یک خانواده بیشتر باشد»<sup>۱</sup>.

ولی، همان‌گونه که بیان کردیم، دولت برای حفظ استقلال و حاکمیت خویش و نیز برای اداره کشور، نیازمند تشکیلاتی قوی است، که طبعاً برای ایجاد و اداره آن، جمعیت آن باید دست کم از مرز هزاران نفر بگذرد و در غیر این صورت، موجودیت خود را از دست خواهد داد، پس این سخن که جمعیت کشور، دست کم باید بیش از جمعیت خانواده باشد، چندان قابل دفاع نیست.

از تحلیل فوق به دست آمد که هرچند رقم مشخص و ثابتی را نمی‌توان جهت تعیین کمترین نصاب جمعیت ارائه داد، ولی می‌توان گفت: دست کم، تعداد جمعیت کشور باید به اندازه‌ای باشد که دولت بتواند حاکمیت خود را بر آن، مستقر سازد.

تاکنون، در مورد تعیین حداقل نصاب جمعیت کشور سخن گفتیم، حال باید ببینیم که آیا جمعیت از نظر کثرت و فزونی نیز باید حد و مرزی داشته باشد؟ یا آنکه به هر اندازه توسعه یابد، خللی در موجودیت و کیان دولت پدید نمی‌آید؟

۱. مظاهر (صدیق، حضرت)، محمد؛ حقوق بین‌الملل عمرمی؛ ص ۱۶.

محققان در مورد اینکه جمعیت کشور از نظر کثرت نیز باید دارای حد و مرزی باشد، دلایلی ذکر کرده‌اند که اهم آنها به قرار زیر است:

۱. نظر به اینکه قدرت و سلطه یکی از عناصر دولت می‌باشد و در صورت توسعه کشور، قدرت دولت کاهش می‌یابد، پس جهت حفظ قدرت و سلطه دولت، جمعیت و وسعت کشور نباید از حد معینی تجاوز کند. روسو در این زمینه می‌گوید: «هر دولت، دارای یک حداکثر قدرت می‌باشد که نمی‌تواند از آن تجاوز کند؛ ولی اگر بخواهد کشورش را زیاد توسعه دهد قدرتش تقلیل می‌یابد».<sup>۱</sup>

به نظر ما، از آنجا که دولت، قدرت و سلطه خویش را از مردم دریافت می‌کند، در نتیجه هر اندازه بر تعداد سکنه کشور افزوده شود، قدرت آن نیز باید فزونی یابد. البته در این مورد، وسعت سرزمین را نباید از نظر دور داشت؛ چرا که اگر سرزمین بیش از حد توسعه پیدا کند و رشد جمعیت هماهنگ با توسعه قلمرو نباشد، قدرت دولت ضعیف شده، بر حاکمیت او لطمه وارد می‌شود و ظاهراً استدلال روسو نیز در همین مورد مصداق دارد؛ چون توسعه بیش از حد سرزمین، با جمعیت ثابت، موجب کاهش قدرت است. برای نمونه: اگر دولتی با داشتن جمعیتی معادل یک میلیون نفر بتواند کشوری را با وسعت صد هزار کیلومتر مربع اداره کند، حال اگر همان دولت بخواهد با داشتن همان جمعیت، کشوری را با وسعت ده میلیون کیلومتر مربع اداره کند، طبعاً قدرت آن نسبت به اداره چنین سرزمین وسیعی کاهش می‌یابد.

بنابراین، اگر جمعیت کشور، هماهنگ با توسعه قلمرو آن افزایش یابد و دولت نیز در اداره تشکیلات وسیعتر توانمند باشد، افزایش جمعیت، نه تنها لطمه‌ای به حاکمیت دولت نمی‌زند، چه بسا ممکن است بر قدرت و حاکمیت او نیز بیفزاید. این خلدون، در زمینه ضرورت برقراری تعادل میان جمعیت و قدرت مدیریت هیأت حاکمه می‌گوید:

هر دولتی به طور طبیعی بهره‌مینی از ممالک و اوطان<sup>۲</sup> دارد که نباید نسبت به آن زیاده‌طلبی کند [و به سرزمینها و جمعیت‌های بیشتری طمع داشته باشد] زیرا زمامداران و کارگزاران دولتی که خود را وقف اداره مملکت کرده‌اند، باید در بخشها و نواحی گوناگون

۱. قرارداد اجتماعی؛ کتاب دوم، فصل نهم، ص ۵۶.

۲. مرز و بوم و محل و مأوای زندگی انسان که - به اصطلاح فرهنگ سیاسی معاصر - اشاره است، به دو عنصر سرزمین و جمعیت.

کشور و مرزهایی که به دستشان افتاده و بر آنها استیلا یافته‌اند تقسیم شوند، تا در برابر هجوم دشمن به حفظ و حمایت آنها برخیزند و احکام و قوانین دولتی را در مورد دریافت مالیات، بازداشتن افراد از ارتکاب خلاف قانون و غیره اجرا کنند و هنگامی که همه کارگزاران دولتی بر بخشها و نواحی مختلف کشور تقسیم شدند، ناگزیر تعداد آنها پایان می‌پذیرد و در این صورت، کشور به حدی رسیده است که قلمرو طبیعی دولت و حد متعادل سرزمین، جمعیت و وسعت کشور نسبت به قدرت مرکزی خواهد بود و از این پس هرگاه دولت [توسعه طلبی کند] و اداره سرزمینهایی را بیش از آنچه که در دست دارد عهده‌دار شود، بدون حامی و پشتوانه می‌ماند، و در نتیجه مورد تاخت و تاز و سوء قصد دشمنان و همسایگانی قرار می‌گیرد که از این فرصت سوء استفاده می‌کنند و در نهایت، زیان آن متوجه دولتی خواهد شد که این چنین گستاخی می‌کند و سدهایی که مایه هیبت و شکوه دولت، در برابر جهان است از هم می‌گسلد. ولی، تا آنجا که کارگزاران فراوانند و در توزیع آنها به بخشها و نواحی مملکت هنوز تعدادشان پایان نیافته است، دولت می‌تواند با دستیابی به سرزمینهای دیگر، کشور خود را توسعه بدهد تا به حد طبیعی و متعادل خود برسد.<sup>۱</sup>

با دقت در سخنان این اندیشمند بزرگ اسلامی، می‌توان یک حد طبیعی و متعادل برای دولت و سقف جمعیتی یا حداکثر جمعیت را از آن استنباط کرد. او معتقد است توسعه‌طلبی و افزایش قلمرو و تجاوز از آن حد طبیعی، به زیان دولت و ملت است و سرانجام، به ضعف دولت و طمع دشمنان منتهی می‌شود. باید توجه داشت که حتی در چارچوب حد طبیعی نیز، نمی‌خواهد توسعه طلبی را به طور مطلق - هرچند که تجاوز به دیگران باشد - مجاز بشمارد، بلکه صرفاً به توسعه طبیعی قلمرو دولت نظر دارد. بیان این نکته ظریف علمی در قرن هشتم از این متفکر مسلمان، جالب توجه است. بدیهی است که حداکثر جمعیت در نظر این اندیشمند، بیانگر یک حد مشخص لایتغیر نیست، بلکه به تناسب قدرت مدیریت هیأت حاکمه، از جهت کمی و کیفی، از نوعی تشکیک نیز برخوردار است، تا آنجا که می‌توان گفت: حتی با تشکیل حکومت واحد جهانی هم تعارض ندارد.

البته در این تحلیل، ابن خلدون تبیین روشنی در تعیین حداقل جمعیت ارائه

۱. مقدمه ابن خلدون؛ کتاب اول، باب سوم، فصل هفتم، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.

نکرده است، شاید به این علت که وی در مقام بیان حداقل و حداکثر نبوده، بلکه چون در صدد تبیین تعادل میان جمعیت و قدرت مدیریت و به عبارتی حدود طبیعی هر دولت بوده، مطالب فوق را اظهار داشته است. گرچه همان طور که گفتیم: به روشنی می توان حداکثر جمعیت برای هر دولت را از آن استنباط کرد، که طبعاً امری نسبی است و با حداکثر قدرت و مقدار کشتش مدیریت هیأت حاکمه و ایادی و نفرات و مهره‌هایی که بتوان روی آنها حساب کرد، ارتباط دارد و به تناسب کم و زیاد شدن آن تغییر خواهد کرد، و به اصطلاح تابعی است از یک متغیر دیگر.

۲. دومین دلیل بر لزوم تعیین سقف معین برای جمعیت یک کشور، این است که جمعیت زیاد معمولاً به صورت گروه‌های پراکنده و جدا از هم زندگی می‌کنند و دارای آداب و رسوم مختلفی هستند و غالباً نیز نسبت به یکدیگر آشنایی ندارند. بدین جهت، دولت نمی‌تواند در اداره چنین جمعیت گسترده‌ای موفقیت چندانی کسب کند؛ بعلاوه دولت به زحمت می‌تواند از فاصله دور، چنین جامعه وسیع و گسترده‌ای را اداره کند. روسو در این زمینه چنین استدلال می‌کند:

اولاً، هر قدر مدارج اداری و تقسیمات سیاسی زیادتر باشد مخارج اداره کردن بیشتر است ... عیب دیگر آن است که نه تنها حکومت نمی‌تواند چنانچه باید مردم را به اطاعت قانون وادار نماید، مانع تعدیات و اجحافات شود و از شورشهایی که در نقاط دوردست روی می‌دهد جلوگیری کند، بلکه افراد ملت نسبت به رؤسای خود که هیچ وقت [آنها را] نمی‌بینند، نسبت به میهن خود که در نظر آنها به دنیای بزرگی می‌ماند و نسبت به هم‌میهنانشان که اغلب برای آنها بیگانه هستند، چندان علاقه‌ای ندارند. برای این همه مردم که آداب و رسوم مختلف دارند و در شرایط اقلیمی متفاوتی زندگی می‌کنند، حکومت واحد و قوانین یکنواخت مناسب ندارد. از طرف دیگر قوانین متفاوت در میان ملتها فقط آشوب و هرج و مرج به بار می‌آورد؛ زیرا اقوامی که تحت فرمان یک رئیس هستند با هم روابط دائمی دارند و با یکدیگر وصلت می‌نمایند، نمی‌توانند قوانین متفاوتی داشته باشند. در چنین اجتماع بزرگ انسانی، که افراد همدیگر را نمی‌شناسند و تحت اوامر عالیه رئیس دولت در یک محل جمع می‌شوند، هنرمندی و شایستگی محو می‌شود، فضائل پنهان می‌ماند و بدکاران مجازات نمی‌شوند. در یک کشور بزرگ، رؤسا سرشان به قدری شلوغ است که شخصاً به کار نمی‌رسند و واسطه‌ها مملکت را اداره می‌کنند. بالاخره،

اقدامات لازم برای حفظ قدرت دولت که بسیاری از کارمندان از زیر بار آن شانه خالی می‌کنند و یا می‌خواهند در آن اعمال نفوذ نمایند، تمام توجه حکومت را به خود معطوف می‌دارد و مجالی برای فکر کردن به بهروزی ملت باقی نمی‌ماند. حتی حکومت، این فرصت را ندارد که در فکر دفاع کشور از خطر حمله دشمن باشد. بدین ترتیب، جثه‌ای که نسبت به بنیه خود بیش از اندازه بزرگ است، از پای درمی‌آید و در زیر وزنه خود، خرد شده و نابود می‌گردد.<sup>۱</sup>

از سخنان فوق در مجموع می‌توان دریافت که: زمامداران و هیأت حاکمه برای اداره کشور، باید دارای لیاقت و کاردانی باشند و هر اندازه بر وسعت کشور و شمار جمعیت آن بی‌رویه افزوده شود، به همان نسبت، کارگزاران کشور باید از قدرت و کارایی بیشتری برخوردار باشند، تا در اداره آن، موفقیت چشمگیری پیدا کنند. پس اگر دولتی نیرومند، با مدیریتی قوی بر جمعیتی که دارای همکاری و هماهنگی بیشتری هستند حاکم گردد و طرح و برنامه اجرایی صحیحی در اختیار داشته باشد، از عهده اداره کشوری پهناور با جمعیتی فراوان بر می‌آید.

بنابراین، در بهتر اداره کردن یک کشور سه عامل نقش اساسی دارد: نخستین عامل، عبارت است از برخورداری دستگاه حاکم از قدرت، لیاقت، کاردانی و دیگر خصوصیات یک حاکم برجسته و خوب. عامل دوم، اطاعت مردم از دولت و اتحاد، همفکری، همکاری و هماهنگی میان آنان است. عامل سوم، وجود طرح و برنامه اجرایی دقیق و مفید برای نیل به اهداف و آرمانهای بلند حکومتی است. تأثیر عوامل نامبرده، آنچنان است که هر اندازه خللی در آنها پدید آید، دولت در اداره کشور - خواه بسیار کوچک باشد یا بزرگ - ناموفق خواهد بود و به هر نسبتی این عوامل تقویت گردند، دولت در اداره کشور موفقیت بیشتری پیدا می‌کند، هرچند که از نظر جمعیت و وسعت قلمرو برابر با چندین کشور باشد.

با توجه به مطالب فوق، نتیجه می‌گیریم در تعیین جمعیت که یکی از عناصر مهم دولت شمرده می‌شود، نمی‌توان بر مقدار ثابت و مطلق تکیه کرد؛ چرا که شمار جمعیت در دولت، یک امر نسبی است و به عوامل فراوانی ارتباط دارد که در اینجا به توضیح و تفصیل بیشتر آن می‌پردازیم.



## تحقیق در مسأله جمعیت

شمار جمعیت کشور یک امر نسبی است و نمی‌توان درباره آن به طور مطلق و مستقل اظهار نظر کرد. تنها چیزی که در این زمینه می‌توان گفت این است که: یک نصاب یا حداقل جمعیتی، لازم است تا دولتی بتواند در آن شکل بگیرد. از اینکه بگذریم، درباره افزایش و کاهش جمعیت، ناگزیر از رعایت یک رشته ارتباطات و نسبتها خواهیم بود، که در چارچوب آنها باید تعادل جمعیت رعایت و شماره آن کنترل شود، تا زمینه تشکیل یک جمعیت سیاسی معتدل، مستقل، مترقی و برخوردار از نعمتهای الهی فراهم گردد؛ زیرا، مسلماً جمعیت با سرزمین ارتباط وثیق دارد و می‌باید افزایش جمعیت، با وسعت سرزمینی که این جمعیت در آن مستقر هستند، تناسب داشته باشد.

هر جمعیتی به تناسب کثرت و قلت خود، از نظر کمی یک مقدار مناسب از زمین را لازم دارد، که اگر کمتر از آن مقدار باشد، جمعیت، تراکم بیش از حد پیدا می‌کند و زندگی مردم دشوار می‌گردد و با توجه به محدودیت مواهب طبیعت، گرفتار فقر و تنگدستی می‌شوند و اگر سرزمین نسبت به آن مقدار، بیش از حد توسعه پیدا کند، موجب پراکندگی و از هم گسستگی جمعیت خواهد شد، در حدی که ارتباط و وحدت آنها ضعیف می‌شود و به تشکیل جامعه سیاسی واحد (دولت) نمی‌انجامد.

چنانکه از نظر کیفی، شرایط اقلیمی و جغرافیایی و امکانات بالقوه و بالفعل موجود در سرزمینی که جمعیت مزبور در آن زندگی می‌کنند نیز در این مسأله بی‌اثر نیست؛ بنابراین، در ارزیابی و سنجش جمعیت، این عامل را هم باید مورد توجه قرار داد. چرا که، اگر سرزمینی از منابع طبیعی سرشار باشد و دارای خاک مرغوب و مستعد، آب فراوان، فضای سالم، هوای معتدل، درجه حرارت مناسب، منابع فراوان زیرزمینی، مراتع، باغها، جنگلهای پرثمر و غیره باشد، چنین سرزمینی با این خصوصیات - هرچند محدود باشد - طبیعی است که جمعیت بیشتری را می‌تواند در خود جای دهد و از زندگی و مواهب زندگی برخوردار سازد، و برعکس در سرزمینهای کویر و نامناسب برای زیست انسان، جمعیت کمتری می‌تواند در آسایش زندگی کنند، برای آبادانی آن، رنج و تلاش بیشتری لازم است و در مقابل، عواید ناچیز و بازده کمی از آن حاصل می‌شود و سکنه آن پیوسته در رنج و تلاش و محرومیت به سر می‌برند.

جمعیت، علاوه بر شرایط کمی و کیفی سرزمین، نسبتی هم با هیأت حاکمه دارد؛ یعنی مقدار نیروهای کمی و کیفی حکومت در سنجش جمعیت متعادل زیرفرمان آن،

کاملاً مؤثر می‌باشد، زیرا هر قدر این نیروها از جهت کمی بیشتر باشند - و قدرت و مدیریت هیأت حاکمه بالاتر باشد - طبیعی است که جمعیت بیشتری را می‌توانند سر و سامان دهند و نظم و انضباط را در سطح وسیعتری پیاده نمایند و در رشد و توسعه، نقش فعالتری ایفا کنند، و هر چه نیروی هیأت حاکمه از جهت کمی تقلیل یابد و از جهت کیفی ضعیفتر باشد، طبیعی است که دایره عملیات و فعالیتهای آن محدودتر خواهد بود و جمعیت کمتری را قادر است اداره کند و بر این اساس نیز باید بگوییم: در مورد جمعیت لازم برای تشکیل دولت، نمی‌توان یک مقیاس ثابت و مطلق ارائه کرد، بلکه نسبت به هیأت حاکمه و نیروی کمی و کیفی آن، شمار جمعیت قابل تغییر است. حاکمیت و استقلال نیز در این سنجش جمعیتی، بی‌اثر نیست. در بعضی موارد، کثرت جمعیت و توسعه سرزمین به پراکندگی نیروها و ضعف حاکمیت می‌انجامد، و نیز در مواردی که جمعیت یک دولت، کم است، حاکمیت آن پیوسته رو به ضعف خواهد بود، از سوی دول همسایه و دولتهای قویتر مورد تاخت و تاز قرار می‌گیرد و نمی‌تواند دوام بیاورد، استقلال و حاکمیت خود را حفظ کند و به حقوق انسانی خویش نائل شود. پس در سنجش کمیت جمعیت هر دولت، شمار جمعیت دولتهای مجاور آن نیز بی‌اثر نیست.

در مواردی نیز که جمعیت یک دولت، بیش از حد و توسعه آن بی‌اندازه است، قدرت کنترل از دست دولت خارج می‌شود و حاکمیت آن بر همه یا بخشهایی از قلمرو خود، ضعیف خواهد شد و به از هم گسستگی متمایل می‌گردد. یعنی با وضعی که دارد، نمی‌تواند از دستبرد همسایگان و از دست دادن کنترل و از هم گسستگی جامعه خود در امان بماند.

عوامل فوق، و شاید عواملی دیگر نیز که ما بدان دست نیافته‌ایم، در اندازه‌گیری مقدار متعادل جمعیت نقش اساسی دارند و از این رو، باید گفت: مقدار جمعیت متعادل، اندازه‌ای نسبی است که باید با اینگونه عوامل سنجیده شود و نمی‌توان در این مورد، مقدار مطلق و ثابتی در نظر گرفت.

### عنصر جمعیت در دولت اسلامی

تاکنون روشن شد که «جمعیت» در دولت، یک عنصر ثابت نیست و تابعی از متغیرهای دیگر است که قلت و کثرت آن در ایجاد دولت بزرگ یا کوچک، تابع عوامل و شرایط

مختلف درونی و بیرونی خواهد بود؛ به گونه‌ای که در برخی از شرایط، ممکن است یک جمعیت بسیار محدود، دولت کوچکی را پدید آورد، ولی در مواردی دیگر، با فراهم آمدن شرایط ویژه‌ای، یک جمعیت در ایجاد بزرگترین و مقتدرترین دولت در جهان سهیم باشد. بر همین اساس، دولت اسلامی، هم بر دولتی که دارای کمترین جمعیت و محدودترین سرزمین است اطلاق می‌شود، مانند: نخستین دولت اسلامی که پیامبر اکرم (ص) در مدینه منوره تأسیس کرد؛ به گونه‌ای که توانست حاکمیت سیاسی خویش را با جمعیت بسیار محدود خود در جهان آن روز تثبیت کند و به دفاع از ارزشها و حفظ استقلال جامعه اسلامی پردازد، و هم بر دولتی بسیار وسیع اطلاق می‌گردد که بر سرزمینی پهناور با جمعیتی گسترده حکومت کند.

در بینش سیاسی اسلام، اگر زمینه‌ها و شرایط مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و جز اینها فراهم آید، می‌توان دولتی تأسیس کرد که پهنه جهان را زیر پوشش خود قرار دهد؛ به گونه‌ای که مردم جهان با داشتن رهبری مقتدر همراه با سیستم سیاسی اجرایی صحیح، دولتی بسیار قوی و نیرومند را پدید آورند. البته، ایجاد حکومتی چنین وسیع مبتنی بر فراهم آمدن شرایط و زمینه‌های ویژه‌ای است که اسلام طرح کرده است. نخستین مرحله در تشکیل حکومت و جامعه سیاسی واحد، عبارت است از اتحاد همه‌جانبه میان افراد و گروههای مختلف و زدودن عوامل تفرقه و اختلافات فکری و اعتقادی؛ زیرا اگر افراد جامعه، همه دارای وحدت عقیده و هدف باشند و از اختلاف در فکر و عمل بپرهیزند، در آن صورت، زمینه شکل جامعه سیاسی فراهم می‌شود هرچند که شمار جمعیت بسیار زیاد باشد.

اسلام در همین راستا معتقد است که اصولاً، فطرت پاک اولیه بشری بر توحید و اعتقاد به یکتایی خداوند بوده است و انسانها در آغاز به صورت امت واحدی بوده و از فطرتی پاک برخوردار بودند، ولی بعدها با پدیدار شدن عوامل مختلفی، جوامع انسانی از یکدیگر جدا شده و موجبات بدبینی و افتراق در میان آنان پدیدار گشته، و سرانجام منجر به دشمنی و جنگ و جدال گردیده است.

قرآن در این زمینه می‌فرماید:

كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين

الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم؛<sup>۱</sup>

مردم امتی یگانه بودند، پس خداوند انبیا را فرستاد تا مژده دهنده و بیم دهنده باشند و همراه ایشان کتاب را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در موارد اختلاف حکم کنند و در آن اختلاف نکردند، مگر کسانی که کتاب به آنها داده شده بود که پس از آمدن بیانات و معجزات از روی ظلم در آن اختلاف کردند، پس خداوند مؤمنان را در مواردی از حق که اختلاف کردند هدایت می‌کند و خدا هر که را خواهد به راه راست هدایت خواهد کرد.

از نظر قرآن، اراده تکوینی و تشریحی ذات اقدس الهی، بر این تعلق گرفته است که انسانها وحدت عقیده و رویه داشته باشند، ولی این انسانها خود موجبات تفرقه و اختلاف را پدید آورده و به صورت فرقه‌های مختلف و متشتت در آمده‌اند. البته، منظور این نیست که خدا با اراده تکوینی خود وحدتی جبری بر جامعه تحمیل کرده باشد؛ چرا که در این صورت، اراده تکوینی وحدت با اراده تشریحی آن قابل جمع نخواهد بود. بلکه منظور این است که خداوند با اراده تکوینی خود، زمینه‌های گرایش به وحدت را فراهم کرده و با اراده تشریحی خود از مردم خواستار وحدت شده است تا به اختیار خود به سوی اتحاد و همبستگی پیش بروند.

خداوند در این زمینه می‌فرماید:

ان هذه امتکم امة واحدة وانا ربکم فاعبدون و تقطعوا امرهم بینهم کلّ الینا راجعون؛<sup>۲</sup>

این است امت یگانه شما (پیامبران) و من پروردگار شمایم. پس مرا پرستید و آنان امر (وحدت و عامل وحدت) خود را قطعه قطعه کردند (ولی باید بدانند که) همه به سوی ما باز می‌گردند (و پاداش هر یک را خواهیم داد).

و نیز می‌فرماید:

و ان هذه امتکم امة واحدة وانا ربکم فاتقون فتقطعوا امرهم بینهم زبراً کلّ حزب بما لدیهم فرحون؛<sup>۳</sup>

و این است امت شما (پیامبران) که امتی یگانه است و من پروردگار شمایم. پس تقوای مرا پیشه کنید، پس قطعه قطعه کردند امر (یگانه) خود را در میان خود، که هر گروه به آنچه نزدشان است دلخوشند.

قرآن برای بازگشت انسانها به فطرت پاک اولیه خود و ایجاد وحدت، حتی از اهل کتاب می‌خواهد که با مسلمین در برابر شرک و نفاق - که یک امر عارضی و انحراف از فطرت اولیه است - در صف مشترک و واحدی قرار بگیرند؛ چرا که بین پیروان مذاهب و ادیان الهی نقاط مشترک اساسی و مهمی وجود دارد و آن، گرفتن ریسمان توحید الهی و اطاعت از یک مبدأ و نفی شرک است. چنانکه می‌فرماید: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ألا نعبد الا الله ولا نشرک به شیئاً؛<sup>۱</sup> بگو ای اهل کتاب! بیاید بر محور کلمه (توحید) که میان ما و شما مساوی است (و همگان بدان اعتقاد داریم) جمع شویم، اینکه جز خدا را نپرستیم و هیچ چیز را با او شریک قرار ندهیم».

حال، اگر جوامع مختلف بشری یکدل و یکزیان گردند و همه مظاهر اختلاف و تفرقه را از خویشتن دور سازند و همگان به ریسمان بلند الهی چنگ زنند، به گونه‌ای که شکاف و تفرقه میان آنان ایجاد نشود، طبعاً بهترین زمینه در ساختار حکومت واحد جهانی پدید می‌آید.

از اینجاست که قدرتمندان، پیوسته تلاش دارند که با ایجاد اختلاف و تفرقه، مسلمانان را در برابر یکدیگر قرار دهند تا بهتر بتوانند به مطامع مادی خویش دست یابند؛ ولی اگر مسلمانان آگاهانه با یکدیگر پیمان دوستی و برادری ببندند و همه امکانات خویش را در برابر دشمن مشترک بسیج کنند، در آن صورت، قدرتی به دست می‌آید که جهان را وادار به خضوع و تسلیم می‌کند و از قید و بند که استکبار جهانی بر دست و پایشان بسته و آنان را به بردگی کشیده است رهایی می‌یابد.

ابن خلدون در این زمینه می‌گوید:

منشأ دولتهایی که قدرت فراگیر می‌یابند و کشور بزرگ ایجاد می‌کنند، دین و عقاید دینی است که از نبوت یا دعوت حق ایجاد شود؛ چرا که تشکیل کشور تنها از راه قدرت و تسلط امکان‌پذیر است و قدرت نیز تنها از طریق تعصب؛ چنانکه اتفاق و اتحاد مردم بر توسعه قدرت و کشور و انس و الفت دلها با هم، تنها به کمک خداوند در به پاداشتن دین او حاصل می‌شود که خداوند متعال گفته است: «هرگاه آنچه در زمین است همه را هزینه می‌کردی نمی‌توانستی میان دلهاشان انس و الفت ایجاد کنی» و رمزش این است که دلها هنگامی که به سوی خواهشهای باطل گرایند و به دنیا میل کنند، در این صورت، رقابت و

همچشمی پدید می‌آید و اختلاف و پراکندگی در میان مردم ظاهر می‌گردد و هنگامی که به سوی حق و حقیقت گرایش یابند و دنیاپرستی و میل به باطل را رها سازند و به خدا روی آورند، جهت زندگی‌شان یکی شود و با هم متحد گردند. پس در این صورت، رقابت از میانشان برخیزد و اختلافشان کم و همکاری و همیاری آنان خوب شود و دایره وحدت و هماهنگی ایشان وسعت یابد و در نتیجه دولتشان بزرگ و قدرتمند گردد.<sup>۱</sup>

البته، نمی‌توان وجود عوامل جبری مختلف را که ممکن است در جوامع زمینه‌ساز تفرقه و اختلاف گردد، انکار کرد؛ چرا که عواملی از قبیل نژاد، زبان، سرزمین جغرافیایی و ... می‌تواند جوامع را از یکدیگر دور سازد و بین آنان مرزهایی پدید آورد؛ ولی اسلام، علی‌رغم اینکه ممکن است این عوامل، جوامع را به صفوف مختلف و متشتت سوق دهد، می‌کوشد تا آنها را ملاکی برای امتیاز و ارزشهای اجتماعی و سیاسی قرار ندهد و تنها یک دسته عوامل معنوی را که از امور ارزشی و اختیاری است، ملاک فضیلت و برتری می‌داند. خداوند می‌فرماید:

أنا خلقناکم من ذکر و انثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکر مکم عندالله اتقینکم؛<sup>۲</sup>  
 ما شما را از یک مرد و زن بیافریدیم و ملت‌ها و قبائل (مختلف) قرارتان دادیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوارترین شما نزد خدا با تقواترین شماست.

این آیه اختلاف قومی و قبیله‌ای را - که ممکن است برخاسته از نژاد و زبان و غیره باشد - ملاکی برای ارزش و امتیاز نمی‌داند، بلکه برعکس آن را وسیله‌ای برای معارفه و همکاری بیشتر می‌شناسد و تنها تقوا و پرهیزکاری بهترین ملاک برای فضیلت و برتری معرفی شده است. همچنین، از دیگر آیات قرآن به خوبی به دست می‌آید که عناصری از قبیل ایمان، علم و آگاهی، جهاد و مبارزه، عمل صالح و غیره، ملاک‌هایی برای امتیاز به شمار می‌رود.

دومین مرحله در حرکت جامعه به سوی تشکیل حکومت واحد جهانی، عبارت است از طرح و برنامه جامع و دقیق که براساس آن بتوان جوامع را در سطح جهانی اداره کرد، زیرا اگر یک سیستم برنامه‌ریزی شده جامع و کاملی برای هدایت جامعه به سوی ارزشهای مطلوب و واقعی پدید آید، به گونه‌ای که مردم بتوانند در سایه آن، نیازهای واقعی مادی و معنوی خویش را تأمین کنند و به سوی اهداف و آرمانهای

۱. مقدمه این خلاصه، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

۲. سوره حجرات، آیه ۱۳.

مطلوب پیش روند، در آن صورت، می‌توان همه اقوام و ملل جهان را بر اساس یک سیستم مطلوب اداره کرد و با توجه به اینکه اسلام آخرین دینی است که از سوی خداوند بر بشر نازل شده و همه نیازهای مادی و معنوی، و فردی و اجتماعی بشر را زیر پوشش خود قرار داده و برنامه‌های آن با سرشت و نیازهای واقعی انسانها هماهنگ و منطبق است؛ بدین جهت این رسالت را برعهده گرفته است تا همه ملل و جوامع را از برنامه‌های حیات‌بخش خویش بهره‌مند سازد و رهبری همه جوامع را برعهده گیرد.

سومین مرحله در ایجاد حکومت جهانی، رهبری است؛ زیرا نقش رهبری در هدایت و حرکت جامعه به سوی تحقق اهداف و ارزشهای متعالی و اداره جامعه و رفع نیازهای اجتماعی، بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است. واقعیت این است که اگر رهبری توانمند، آگاه و هوشیار، قاطع و دوراندیش بر جامعه‌ای هرچند گسترده حاکم گردد، در حرکت رو به رشد جامعه می‌تواند نقش کارآمدی داشته باشد.

اسلام شرایط ویژه‌ای را برای حاکم و رهبر جامعه در نظر گرفته، که مهمترین آنها مسأله عصمت است و به همین جهت، در درجه نخست، رهبری جوامع به معصومین واگذار شده و در عصر غیبت نیز، فقیه جامع‌الشرایطی که از هر نظر نزدیکترین فرد به معصوم باشد به نیابت از امام معصوم رهبری جامعه را برعهده می‌گیرد.

از آنچه گذشت به دست می‌آید که عوامل سه‌گانه یاد شده، نقش مهم و اساسی را در گسترش و توسعه حاکمیت دولت ایفا می‌کند و به هر نسبتی ضعف و سستی در هر یک از آنها پدید آید، زمینه ضعف دولت و تجزیه و سرانجام سقوط آن را فراهم می‌آورد. بنابراین، اگر جهان تحت یک برنامه منظم و صحیحی که در برگیرنده همه اهداف بلند معنوی و مادی، اقتصادی و فرهنگی، فردی و اجتماعی و ... است همراه با مدیریتی قوی و کارآمد اداره شود، در آن صورت بسیاری از نابسامانیهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و همچنین فقر و گرسنگی از میان می‌رود.

واقعیت این است که اگر هزینه تسلیحاتی که بخش عظیمی از بودجه کشورهای جهان را می‌بلعد، صرف بهبود اوضاع اقتصادی جوامع شود، اگر یک سیستم تولیدی و توزیعی بسیار دقیق و صحیحی همراه با سیستم مدیریتی و اجرایی قوی بر جهان حاکم باشد و اگر افراد جامعه از بینشها و ارزشهای والای الهی برخوردار باشند تا روح تقوا و ایثار و فداکاری و از خودگذشتگی در آنها زنده شود، در آن صورت، چه مانعی دارد که همه اقوام و ملل، تحت سیستم حکومتی واحد اداره شوند؟ به همین جهت است که در

کتاب آسمانی به تحقق چنین حکومت جهانی به هنگام فراهم آمدن شرایط لازم، نوید داده است. قرآن در این زمینه می‌فرماید:

وعد الله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهم انما یعبدوننی لایشرون بی شیئاً و من کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون؛<sup>۱</sup>

خداوند به مؤمنان نوید داده است که به آنان در روی زمین خلافت دهد (و به جای امم سالفه حکومت و اقتدار بخشد) چنانکه امم صالح پیامبران گذشته نیز جانشین پیشینیان خود شدند و دین اسلام را که خداوند برای آنان پسندیده است بر جهان مسلط گرداند و به همه مؤمنان پس از خوف از دشمنان ایمنی کامل دهد تا مردم مرا به یگانگی بی هیچ شائبه شرک، پرستش کنند و بعد از آن، کسانی که کافر شوند، آنان به حقیقت از فاسقانند».

از این آیه استفاده می‌شود: شرایط جهانی و اجتماعی به گونه‌ای خواهد شد که دین اسلام بر همه ادیان و مذاهب و مکاتب الهی و غیرالهی حاکمیت یافته و مؤمنان راستین حکومت را در اختیار می‌گیرند. البته، این وعده الهی به هنگامی تحقق می‌یابد که زمینه‌های تشکیل چنین حکومت عدل الهی در جامعه فراهم آید و با حصول شرایط، جوامع از نظر معنوی و فکری به درجه‌ای از ایمان و صلاح برسند که از صفات برجسته و فضائل انسانی بهره‌های وافری داشته باشند و با عمل به برنامه‌ها و دستورهای حیات بخش اسلام واقعی، همراه با رهبری قوی و قاطعی، بتوانند زمینه حاکمیت دین اسلام را در همه ابعاد بر جوامع و ملل فراهم آورند.

از روایات رسیده در تفسیر آیه فوق استفاده می‌شود که این وعده قطعی الهی در زمان حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) تحقق می‌یابد که در آن زمان، همه مرزهای فعلی موجود میان کشورها برچیده شده و همه ملل و اقوام در حکم اعضای یک خانواده خواهند شد.

طبرسی، مفسر عالیقدر قرن ششم هجری، در تفسیر آیه فوق چنین می‌گوید:

آیه مورد بحث به طور ضمنی مؤمنان را بشارت می‌دهد به خلافت و حکومت و رفع ترس و نگرانی به هنگام قیام حضرت مهدی (ع) و جمله «کما استخلف الذین من قبلهم» در این



آیه، دلالت دارد بر آنکه خداوند، کسانی مثل آدم و داوود و سلیمان را که شایستگی خلافت دارند، بدان منصوب ساخته است. چنانکه دربارهٔ آدم می‌گوید: «من در روی زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم»<sup>۱</sup> و خطاب به داوود می‌گوید: «ما تو را خلیفه در روی زمین قرار دادیم»،<sup>۲</sup> و یا در مورد سلیمان می‌گوید: «به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت و قدرت عظیم دادیم»،<sup>۳</sup> پس قدرت و زمامداری مطلق، بر روی زمین، در گذشته تحقق نیافته است، بنابراین مورد انتظار خواهد بود (تا در آینده محقق گردد)، چرا که خداوند در این زمینه وعده داده است و خلف وعده نمی‌کند...<sup>۴</sup>

علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق، به هنگام جمع‌بندی می‌گوید:

آنچه از مجموعهٔ مطالب گذشته حاصل می‌آید، این است که خداوند سبحان به کسانی که ایمان آورده و اعمال شایسته انجام دهند وعده می‌دهد: روزی بر آنان خواهد گذشت که خداوند جامعه صالح و شایسته‌ای برایشان تشکیل دهد جامعه‌ای که از آثار و علائم کفر و نفاق و فسق پاک باشد، بر گسترهٔ زمین تسلط یابد و بر افکار و رفتار افرادش چیزی جز دین حق، حاکم نباشد. در امن و امان و بی‌ترس و نگرانی از سوی دشمن داخلی یا خارجی زندگی کنند و از مکر تزویرگران، ظلم ستمکاران و زورگویی افراد قلدر آزاد باشند. چنین جامعه‌ای با همه برجستگی‌هایی که گفتیم، از زمان بعثت پیامبر (ص) تاکنون محقق نشده، بنابراین، باید بر عصر ظهور حضرت مهدی (ع) منطبق شود.<sup>۵</sup>

در مورد حکومت جهانی حضرت مهدی (عج)، فریقین روایات زیادی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند و ما به همین مناسبت بعضی از آنها را در اینجا نقل می‌کنیم:

۱. ابن خزیمه از حضرت رسول (ص) روایت می‌کند که فرمود: «لا تقوم الساعة حتی تمتلئ الارض ظلماً وعدواناً، ثم ینخرج رجل من عترتی فیملأها قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً وعدواناً»<sup>۶</sup> قیامت بر پا نشود تا آنکه زمین از تعدی و دشمنی لبریز شود. سپس مردی از خاندان من به پا خیزد تا آن را از قسط و عدل پر سازد، چنانکه از دشمنی و ستم پر شده بود».

۲. حضرت رض (ع) از پدران بزرگوار خود از قول رسول گرامی اسلام نقل می‌کند که می‌فرمود: «لا تذهب الدنيا حتی یقوم بامر ائمتی رجل من ولد الحسین یملئها عدلاً، كما

۱. سورهٔ بقره، آیه ۳۰. ۲. سورهٔ ص، آیه ۲۶. ۳. سورهٔ نساء، آیه ۵۴.

۴. مجمع البیان؛ ج ۷ - ۸، ص ۲۴۰. ۵. تفسیر المیزان؛ ج ۱۵، ص ۱۵۵.

۶. هلاه الدین، کنز العمال؛ ج ۱۴، ح ۳۸۶۹۱.

ملتت ظلماً، وجوراً؛<sup>۱</sup> دنیا به پایان نرسد تا آنکه مردی از فرزندان (امام) حسین (برای رسیدگی) به وضع امتم به پا خیزد، دنیا را پر از عدل کند، چنانکه از ستم و جور پر شده بود)).

۳. ابوسعید خدری از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که او گفت: ((ابشركم بالمهدی یبعث فی امتی علی اختلاف من الناس و زلزال یملاً الارض عدلاً و قسطاً کما ملتت جوراً و ظلماً یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الارض...؛<sup>۲</sup> شما را به (آمدن) مهدی بشارت می‌دهم، که در میان امت من، به هنگامی که مردم درگیر اختلاف و زلزله و سستی (عقیده) باشند، برانگیخته شود. زمین را پر از عدل و قسط کند؛ چنانکه از جور و ستم پر شده بود (تا آنجا که) اهل آسمان و زمین از وی خشنود شوند)).

روایت فوق با اندک تفاوتی از طریق اهل سنت نیز نقل شده است، که در اینجا به منظور تأیید، عین عبارت آن را نقل می‌کنیم: ((ابشروا بالمهدی رجل من قریش من عترتی یمخرج فی اختلاف من الناس و زلزال فیملأ الارض قسطاً و عدلاً کما ملتت ظلماً و جوراً و یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الارض...)).<sup>۳</sup>

### نصاب کیفی جمعیت

دومین سؤال به کیفیت شکل جمعیت مربوط می‌شود؛ یعنی اینکه با قطع نظر از کمیت و تعداد جمعیت که به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت، جمعیت باید با چه کیفیتی همراه باشد تا منتهی به تشکیل دولت شود؟

در پاسخ این سؤال می‌توان گفت: اندیشمندان در این باره، هم عقیده نیستند و اختلاف نظر چشمگیری دارند. تحقیق در این مسأله نیازمند تحلیل، بررسی و مقایسه واژه ملت، امت و دیگر واژه‌های معادل و تفاوت آنها خواهد بود.

### مفهوم لغوی ملت

واژه ملت، در فرهنگ عربی و فارسی، دارای دو کاربرد مختلف است:

الف) کاربرد این واژه در زبان عرب، دین و آیین است، که در اینجا به بررسی و ریشه‌یابی آن می‌پردازیم. کلمه ملت و املاک در فرهنگ عرب ریشه مشترک دارند.

۲. همان؛ ص ۷۴، ح ۲۳.

۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۵۱، ص ۶۶، ح ۵.

۳. کنز العمال؛ ج ۱۴، ح ۳۸۶۵۳.

واژه املال در لغت به معنی املا و نوشتن آمده؛ چنانکه آیه «فلیملل ولیه بالعدل»<sup>۱</sup> به این معناست که «ولیع او (سفیه یا مجنون) با رعایت عدالت، (قرض را) ثبت کند» و ملت نیز که از جهت لفظ و معنی هم خانواده ملل است، به همین مناسبت به راه و روش مشخص و ارائه شده برای زندگی و در کل، معادل «دین» به کار رفته است. دهخدا، از ارباب لغت، دو معنا برای واژه ملت نقل کرده، که نخستین آنها دین و کیش و شریعت است. در لسان العرب آمده است:

ملت به معنای شریعت و دین است و در حدیث آمده که: اهل دو دین از هم ارث نبرند ... و گفته شده: ملت عبارت است از بخش مهم دین و آنچه که پیامبران آورده‌اند ... و ابواسحاق در توضیح آیه «حتی تتبع ملتهم»<sup>۲</sup> می‌گوید: ملت به معنی سنت و روش عملی آنان خواهد بود.<sup>۳</sup>

به طور کلی این واژه در قرآن کریم هفده بار آمده و در پانزده آیه به معنای دین و شریعت و روش زندگی به کار رفته است. ملت در قرآن در اکثر موارد به انبیای الهی و به ویژه به حضرت ابراهیم (ع) نسبت داده شده، مانند آیات: «ملة ابراهیم هو ستاکم المسلمین من قبل»<sup>۴</sup> و «ملة ابراهیم حنیفاً»<sup>۵</sup> و «اتبعتم ملة آبائی ابراهیم واسحاق و یعقوب»<sup>۶</sup>؛ در این موارد، کلمه «ملت»، معادل دین راستین و الهی به کار رفته است، که از طرف خداوند به وسیله انبیای عظام و رهبران الهی بر مردم عرضه شده، تا راه و روش عملی و رفتاری خود را با آن منطبق و هماهنگ کنند و سیر زندگی خویش را در چارچوب قوانین آن شکل دهند.

در بعضی از موارد، نظیر آیات: «قد افترینا علی الله کذباً ان عدنا فی ملتکم»<sup>۷</sup> و «اتی ترکت ملة قوم لایؤمنون بالله»<sup>۸</sup>، ملت به اقوام و مردمان نسبت داده شده است، که در این صورت، چنانکه از لسان العرب نقل کردیم، به معنی سنت و روش و آیین زندگی آنان خواهد بود و در واقع، در مصداق دین و آیین غیرالهی به کار رفته است و شاید به این دلیل به مکتب و دین و طریقه الهی یا غیرالهی، ملت اطلاق گردیده که از سوی خداوند به انبیاء، یا از سوی بزرگان قوم به مردم عادی دیکته شده است.

بنابراین، از نظر قرآن، ملت به مجموعه علمی و اعتقادی و یک روش عملی

۱. سوره بقره، آیه ۲۸۲. ۲. سوره بقره، آیه ۱۲۰. ۳. لسان العرب؛ ماده ملل.  
 ۴. سوره حج، آیه ۷۸. ۵. سوره نحل، آیه ۱۲۳. ۶. سوره یوسف، آیه ۳۸.  
 ۷. سوره اعراف، آیه ۸۹. ۸. سوره یوسف، آیه ۳۷.

زندگی، اطلاق شده و تقریباً با دین یک معنی دارد و در اکثر موارد، دقیقاً با دین الهی تطبیق می‌کند، با این تفاوت که همان مجموعه به اعتباری دین نامیده شده و به اعتبار دیگری ملت. به این اعتبار ملت نامیده می‌شود که آن مجموعه از طرف خداوند املا شده، یعنی تصویب، امضا و بر پیامبر القا گردیده است تا آن را به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن رهبری کند، و به این اعتبار دین گفته می‌شود که مردم از آن پیروی می‌کنند. تفاوت دیگر دین و ملت، در این است که کلمه دین را می‌توان هم به خداوند و هم به تک تک افرادی که پیرو آن هستند نسبت داد؛ ولی کلمه ملت به خداوند نسبت داده می‌شود و نه به فرد پیرو آن؛ از این رو، نمی‌توان گفت: ملت خدا یا ملت زید، ملت احمد، محمود و ... و همان طور که گفته شد، تنها به پیامبران نسبت داده می‌شود که از طرف خداوند، مأمورند مردم را مطابق با روش خاصی که همان محتوای دین است رهبری کنند. پس صحیح است گفته شود، ملت ابراهیم، اسحاق، یعقوب و ...<sup>۱</sup>

از تحلیل فوق به دست می‌آید که با استفاده از استناد ملت، در اکثر آیات به انبیا و رهبران الهی، می‌توان گفت که عنوان رهبری در مفهوم ملت گنجانیده شده است؛ چنانکه می‌توان گفت: این کلمه با پیروی و اطاعت مردم از آن نیز ارتباط پیدا می‌کند. ملت و دین و آیین، پیوسته با رفتار و روش زندگی مردم، عجین شده است؛ چرا که به همین منظور بر پیامبران، نازل شده تا رفتار آنان را سامان دهد. از این روست که در بعضی از آیات، ملت به اقوام و مردمان نسبت داده می‌شود، مثل آیه: «اتی ترکت ملّة قوم لا يؤمنون بالله»<sup>۱</sup> و آیه: «قد افترینا علی الله کذباً ان عدنا فی ملتکم»<sup>۲</sup> و آیه: «لنخرجنک یا شعیب والدین آمنوا معک او لتعودنّ فی ملتنا»<sup>۳</sup> که در این گونه موارد، «لسان العرب» به نقل از ابواسحاق، ملت را به سنت و روش زندگی اقوام و ملل معنی کرده بود. از این نسبتها قرابت میان ملت را با رفتار از سویی، و جامعه از سوی دیگر، می‌توان استفاده کرد. چنانکه، در آیه دیگری آمده: «دیناً قیماً ملّة ابراهیم»<sup>۴</sup> و احتمالاً به این معنی است که ملت ابراهیم، دینی است که قوام و پایه و اساس زندگی مادی و معنوی مردم است.

رابطه تنگاتنگی که معمولاً در آیات بین پیروی مردم با واژه ملت مطرح است، چنانکه در تعابیر «واتبع ملّة ابراهیم»، «اتبع ملّة ابراهیم»<sup>۵</sup> و «حتی تتبع ملتهم» مشاهده

۱. ر.ک: مفردات راغب و قاموس قرآن؛ ماده «ملل» و کلمه «ملّة». ۲. سوره یوسف، آیه ۳۷.

۳. سوره اعراف، آیه ۸۹. ۴. سوره اعراف، آیه ۸۸. ۵. سوره انعام، آیه ۱۶۱.

۶. سوره نساء، آیه ۱۲۵.

می‌شود و نیز قرابت میان «ملة ابيکم ابراهيم» با «هو سقاکم المسلمین من قبل»، از آن نظر که مسلم به معنی شخص تسلیم شده است و نظایر آنها گویای رابطه خاصی است میان ملت از یکسو، و جامعه و رفتار اخلاقی و اجتماعی مردم از سوی دیگر.

به هر حال، از موارد یاد شده و غیر آن، قرابت ویژه‌ای بین ملت - به معنای فوق - با اعمال و رفتار اجتماعی استنباط می‌شود. به نظر می‌رسد، این رابطه و قرابت، سبب شده تا به تدریج، واژه ملت بر خود قوم و جامعه و جمعیتی که پیرو دین و آیین واحدی هستند و زندگی مشترکی و یا مشترکاتی در زندگی دارند، اطلاق شود و از اینجا وارد مفهوم دیگر ملت می‌شویم که بیشتر در فرهنگ فارسی رواج دارد.

ب) کلمه ملت، در زبان فارسی، به طور کلی معنایی مغایر با مفهوم اصلی خود پیدا کرده است؛ چرا که امروزه این کلمه در فارسی به آیین و روش زندگی اجتماعی - که کاربرد زبان عربی آن است - اطلاق نمی‌شود، بلکه به خود آن مردم و گروهی که در یک واحد اجتماعی خاص به نوعی تشکل یافته‌اند، ملت گفته می‌شود و امروزه در فرهنگ عرب برای نشان دادن این مفهوم، از کلمه «شعب» و احياناً از واژه امت کمک می‌گیرند. دهخدا در بیان دومین مفهوم واژه ملت، یعنی مفهوم رایج فارسی آن، مفهوم گروه را از «غیاث اللغات» و مفهوم گروه و مردمانی را که بر یک کیش و آیین باشند، از «ناظم الاطباء» نقل می‌کند.

به نظر ما، همان‌طور که در بالا اشاره کردیم، مفهوم رایج کلمه ملت در زبان فارسی، در همان مفهوم عربی و قرآنی آن ریشه دارد و از آنجا که فرهنگ فارسی با فرهنگ عربی، پس از ظهور دین اسلام و پذیرش آن از سوی ملت ایران، ارتباط و پیوند محکمی یافته‌اند و به ویژه در فرهنگ دینی آمیختگی بیشتری پیدا کرده‌اند، این واژه، به تناسب مفهوم عربی و قرآنی خود، به تدریج در فارسی مفهوم دیگری پیدا کرده است، که در همان مفهوم نخستین آن ریشه دارد و به معنای گروه و جمعیتی است که از دین و آیین واحدی پیروی می‌کنند. ما در بالا به شواهدی بر این مطلب از آیات قرآن و فرهنگهای لغت اشاره کردیم.

ما اکنون، در صدد این نیستیم که بیان کنیم چرا چنین دگرگونی‌ای در مفهوم ملت پدید آمده، بلکه می‌خواهیم این واقعیت را بیان کنیم که ملت در بحثهای سیاسی - اجتماعی با همین مفهوم اخیر آن رابطه دارد، گرچه همان‌طور که در بالا گفتیم: ریشه‌هایی نیز در مفهوم اول آن خواهد داشت و از آن چندان بیگانه نیست.

## مفهوم اصطلاحی ملت

واژه «ملت» را در حقوق اساسی به دو صورت زیر توضیح داده‌اند:  
الف) گروهی از افراد انسانی، که بر خاک معینی زندگی می‌کنند و تابع قدرت یک حکومت هستند.

ب) در تئوری کلاسیک ناشی از انقلاب کبیر فرانسه، ملت عبارت است از شخصیت حقوقی متشکل از مجموعه افرادی که دولت را تشکیل می‌دهند و دارای حق حاکمیت می‌باشند.

در حقوق بین‌الملل عمومی، ملت دسته‌ای از افراد انسانی است که عموماً در خاک معینی سکونت اختیار کرده‌اند و دارای وحدت نژاد و زبان و مذهب می‌باشند، به طوری که این وحدت، برای آن افراد، طرز فکر و تاریخ مشترکی ایجاد کند، بدان گونه که پیوند همزیستی بین آنها پدید آورد.<sup>۱</sup>

یا گفته‌اند: «ملت عبارت است از آن گروه‌بندی انسانی که در درون آن، افراد احساس می‌کنند به وسیله عوامل پیوند دهنده‌ای که توأمآ جنبه مادی و معنوی دارند به هم وابسته‌اند و با دیگر گروه‌بندی‌های انسانی و افراد تشکیل دهنده آن تفاوت دارند».<sup>۲</sup>  
یا: «ملت معمولاً، به جامعه انسانی که در قلمرو معینی با حاکمیت سیاسی زندگی می‌کنند، گفته می‌شود. افراد این جامعه به وسیله همبستگی‌های مادی و معنوی به هم مربوطند».<sup>۳</sup>

با دقت در موارد و کاربردهای اصطلاحی سیاسی و حقوقی این کلمه، به نظر می‌رسد عناصر زیر در مفهوم ملت دخالت دارند:

۱. گرد آمدن تعدادی از افراد در سرزمینی خاص؛ بنابراین، اگر افراد در سرزمینی با مرزهای مشخص گرد نیابند و در مناطق مختلف پراکنده باشند، به آنان «ملت» اطلاق نمی‌شود.

۲. در بین افراد باید یکنوع همبستگی و روابط ارادی متقابل پدید آید، چون تنها به اجتماع فیزیکی افراد، بدون تحقق چنین روابطی، ملت اطلاق نمی‌شود.

۳. افرادی که از روابط متقابل و همبستگی برخوردارند، باید دارای مشترکاتی باشند،

۱. لنگرودی، محمد جعفر؛ ترمینولوژی حقوق، واژه ملت.

۲. حقوق اساسی، نهادهای سیاسی؛ ج ۱، ص ۲۰۵.

۳. فقه سیاسی؛ ج ۱، ص ۹۲.

نظیر: دین واحد، نژاد واحد، هدف واحد و ... که اجمالاً به همزیستی آنان منتهی شود.  
 ۴. افراد مزبور باید دارای یک نوع پیوند و رابطه سیاسی بوده، در کل از حاکمیت سیاسی واحدی نیز برخوردار باشند.

پس از بررسی و دقت در عناصر یاد شده، به دست می‌آید که اگر در هر یک از عناصر مزبور خللی پدید آید، در آن صورت عنوان ملت مصداق پیدا نمی‌کند.  
 علاوه بر عناصر نامبرده، چیز دیگری که دربارهٔ واژه ملت، تصریحاً یا تلویحاً بر زبان کسانی که از نظر علمی یا عملی با سیاست رابطه دارند، جریان دارد، عبارت است از شخصیت حقوقی ملت، که بعضی از فرهنگهای سیاسی صریحاً از آن یاد کرده‌اند و دیگران نیز که بر حقوق ملت، آزادی ملت، حق انتخاب ملت و نظایر آنها تأکید می‌کنند، سخنان خود به خود، این معنی را در بردارد که ملت دارای شخصیتی حقوقی است و موضوعی برای یک رشته از حقوق و تکالیف خواهد بود.  
 معادل غربی واژه ملت، در فرهنگ سیاسی ما، عبارت است از کلمه Nation که می‌توان گفت: همین مفهوم و همین عناصر را در بردارد.

### پاسخ به چند اشکال

از آنجا که در ارتباط با مطالب گذشته، اشکالاتی قابل طرح است، ما در اینجا به طرح و پاسخگویی به آنها می‌پردازیم:

۱. در مورد تأثیر عامل سرزمین در تحقق ملیت، ممکن است گفته شود: واقعیت‌های تاریخی و سیاسی، خلاف این را نشان می‌دهد؛ مثلاً: قوم یهود ملتی است که در مناطق مختلف جهان پراکنده است؛ ولی به سبب یا بهانهٔ همگرایی دینی و یا به ادعای وحدت نژادی، هرچند در سرزمینهای مختلف پراکنده‌اند، یک نیرو هستند که ملت یهود را تشکیل می‌دهند؛ و مردم پراکنده فلسطین که به دست اسرائیل غاصب و استکبار جهانی از سرزمین و وطن خود بیرون رانده شدند و آواره گردیدند، مع الوصف، ملت واحد فلسطین را تشکیل می‌دهند. بنابراین، در اصطلاح ملت، سرزمین واحد شرط نیست.

در پاسخ به این پرسش، همان طور که قبلاً مطرح ساخته‌ایم، گرچه عناصر مختلفی در پیدایش ملت و ملیت تأثیر می‌گذارند، لیکن در کنار این حقیقت به یک نکته دیگر نیز اشاره می‌کنیم که اگر واژه «ملت»، دارای پسوندی باشد، خود به خود،

گویای عامل مسلط در شکل آن ملت خواهد بود و بیانگر آن است که تأثیر دیگر عوامل نسبت به آن، ضعیف و ناچیز است.

۲. در دومین عنصر ملت که گفته شد باید یک نوع همبستگی و روابط ارادی متقابل بین افراد پدید آید، به نظر می‌رسد وجود چنین رابطه‌ی ارادی، ضرورت نداشته باشد؛ بلکه وجود یک رابطه جبری و غیرارادی در تحقق ملت و ملیت کافی است. مثلاً کسی که در آلمان به دنیا آمده، جزو ملت آلمان خواهد بود، بدون اینکه اراده خود او در این حقیقت نقشی داشته باشد.

در پاسخ به این ایراد نیز می‌گوییم: بین مفهوم عرفی و اصطلاحی واژه ملت فرق است. در مفهوم عرفی آن، سخن فوق می‌تواند درست باشد؛ زیرا یک یا چند عنصر مشترک ارادی یا غیرارادی کافی است و وجود همبستگی ارادی ضرورت ندارد، اما در مفهوم سیاسی و اصطلاحی ملت، وجود عنصر همبستگی و رابطه ارادی ضروری است، چرا که در این مفهوم، دست کم پیروی از حکومت و نظام سیاسی واحد لحاظ شده است. وجود سازمان ملل متحد که مجموعه‌ای از دولت‌ها را تشکیل می‌دهد، شاهد بر این معنی خواهد بود و اگر نه هیچ‌گاه به جمعی از افراد پراکنده در یک سرزمین، که نظام و دولت واحدی نداشته باشند، هرچند که مشترکات فراوان دیگری داشته باشند، به این معنی، ملت اطلاق نمی‌شود و با چنین وصفی نمی‌توانند جزو سازمان ملل و عضوی از اعضای آن شمرده شوند.

۳. درباره‌ی عنصر سوم ملت، گفته می‌شود: وجود نقطه مشترک در کنار رابطه ارادی که به عنوان عنصر دوم مطرح شد، چندان مفهومی برای آن متصور نیست.

در پاسخ به این ایراد نیز، باید توجه داشت که رابطه‌ی ارادی در عنصر دوم امری مبهم است و در تحقق خارجی آن، وجود یک محور مشترک اختیاری، مثل دین واحد یا غیراختیاری، مثل نژاد و زبان مشترک لازم است و در این صورت، گرچه زبان و نژاد، جبری و تکوینی هستند، اما تأکید بر آن و محور قراردادن آن در یک نظام و ملیت، اختیاری خواهد بود و عنصر دوم و سوم بدین شکل قابل جمع است.

«(Nation)» در فرهنگ سیاسی غرب، مترادف با کلمه ملت به معنی فارسی آن است، و می‌توان گفت: این اصطلاح در غرب، نسبت به ملت در فرهنگ ما، از قدمت و سابقه بیشتری برخوردار است و در دوران شکوفایی حکومت‌های ملی در اروپا که سیاستمداران، زیاد بر ملت و ملیت تکیه می‌کردند، در ایران کلمه ملت را به ازای آن



مفاهیم و معانی‌ای قرار دادند که در غرب از کلمه Nation اراده می‌شد و طبعاً، این مفهوم با مفهوم قبلی واژه ملت که یک کلمه عربی است و کاربرد قرآنی دارد متفاوت خواهد بود، هر چند - همان‌طور که قبلاً گفتیم - با آن ارتباطی وثیق و نزدیک دارد.

لغت‌شناسان گفته‌اند: Nation از کلمه لاتینی Nosci، به معنی «متولد شدن» اشتقاق یافته و به معنای یک گروه از مردم است که در مکان واحدی، وسیع یا محدود، تولد یافته‌اند. در پایان قرون وسطی، در دانشگاه‌های اروپا، به گروه‌هایی از دانشجویان Nations گفته می‌شد، که از یک منطقه یا یک کشور آمده بودند.

در قرن هجدهم، این واژه در کشور فرانسه، توسط بعضی از نویسندگان، به مردم یک کشور معین که بدون تمایز در رتبه و مقام و اغلب زیر فرمان یک پادشاه بودند، اطلاق می‌شد و در اصطلاح حقوقی، در مورد اتباع بیگانه به کار می‌رفت.

در اواخر قرن هجدهم، اهل سیاست از واژه Nation، مردم را به عنوان حامیان حکومت مردمی قصد می‌کردند و در مقابل آنها، حقوق‌دانان و دیپلماتها، Nation را بر هر دولت حاکم - صرف نظر از نوع حکومتش - به کار می‌بردند. سپس در فاصله سالهای ۱۷۸۹ تا ۱۹۱۸ م. که در اروپا حکومت‌های مردمی روی کار آمد، دو معنای سیاسی و حقوقی Nation، نیز ترکیب و آمیزش پیدا کردند؛ زیرا در این تاریخ گفته می‌شد: خود مردم حاکمند؛ یعنی مردم و دولت یکی هستند.

سپس برخی از متفکران سیاسی گفتند: درهم آمیختگی این دو معنای سیاسی و حقوقی، در صورتی است که حکومت دلخواه مردم باشد؛ اما اگر دولت، مطابق با خواسته‌های مردم نبود چطور؟ این سؤال را «فیخته» که از ملت آلمان، و «مازینی» که از وحدت ایتالیا دم می‌زدند، مطرح کردند و بدین‌گونه مشروعیت شاهان و قلمرو حاکمیت آنان را زیر سؤال بردند.

سپس جامعه ملل، اصطلاح Nation را به همه دولت‌های حاکم در داخل و خارج اروپا - قطع نظر از شکل حکومتی یا خصیصه توسعه اجتماعی‌شان - تعمیم داد.

مارکسیست‌ها که نخست Nation را به این دلیل که یک آرمان بورژوازی است و منافع بین‌المللی کارگری را تهدید می‌کند رد می‌کردند، بعدها که قدرت ملی‌گرایی را در اتریش - مجارستان و در امپراتوری روسیه مشاهده کردند، این ایده را پذیرفتند و تا آنجا پیش رفتند که بعدها حرکت‌های چریکی مورد حمایت کمونیست‌ها را «جنگ‌های آزادیخواهی ملی» نامیدند.

شکل‌گیری کنگره ملی (National congress) در سال ۱۸۸۵ م. در هند، اعلان میثاق ملی (National Pact) در سال ۱۹۲۰ م. در ترکیه و اعلان حزب ملی انقلابی (National Revolutionary Party) در سال ۱۹۲۹ م. در مکزیک، نقاط تحوّل در اشاعه این آرمان و گسترش آن در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین بود و با هدفهای مختلفی دنبال می‌شد.

امروزه کشوری به گستردگی و جمعیت زیاد هند و یا به کوچکی جزایر مالدیو،<sup>۱</sup> به اتکای عضویت خود در سازمان ملل متحد، رسماً به عنوان ملت شناخته شده‌اند. البته، چنین کاربردی غلبه کاربرد حقوقی «Nation» را - که به معنی هر دولت حاکم بود - بر مفهوم سیاسی آن، که به معنی مردم حامی حکومت بود، نشان نمی‌دهد؛ بلکه بیشتر تظاهری است به اینکه همه کشورهای عضو این سازمان، حکومت مردمی دارند و یا اظهار امیدواری است بر اینکه سرانجام، حکومت مردمی خواهند داشت.

خلاصه اینکه «Nation» در عصر ما و در فرهنگ سیاسی غرب، به عنوان مفهوم سیاسی اصلی و محوری پذیرفته شده و با کشور یا سکنه آن مترادف است و یا بر گروهی از انسانها دلالت می‌کند که در سایه وحدت منافع و مسئولیتها به یکدیگر پیوند خورده‌اند؛ برخی نیز از همین مفهوم با عنوان «Nationality» یاد می‌کنند.

جان استوارت میل می‌نویسد: «Nationality» به بخشی از نوع انسان گفته می‌شود که در بین خودشان از همفکری و اشتراک و اتحادی برخوردار باشند که بین آنها و هیچ‌کس دیگری وجود ندارد و آنان را معین و همکار یکدیگر می‌سازد و متمایل می‌کند تا تحت حکومت واحدی زندگی کنند که از خود آنهاست.

این مفهوم، نه تنها یک مفهوم کلیدی تئوری سیاسی، بلکه همچنین سلاح مورد توجه در مجادلات سیاسی نیز شده است و به طور عمده، دو عامل در گسترش آن نقش اساسی داشته است: نخست، انقلاب فرانسه که این آرمان را از کشور فرانسه به دیگر کشورهای اروپایی به ویژه آلمان، ایتالیا، اسپانیا و روسیه کشاند. دوم، حرکت ضد استعماری قرن بیستم که این مفهوم را به آسیا و آفریقا و دیگر قاره‌ها کشانید و اکنون به سبب رواج و توسعه زیاد این اصطلاح - که به شکلهای بسیار متنوع مورد استناد سیاستمداران کشورهای مختلف قرار می‌گیرد - مفهوم آن در هاله‌ای از ابهام قرار دارد،

۱. جزایر کوچک، نزدیک هندوستان که دارای حکومت مستقل بوده و پایتخت آن ماله است.

همانند اصطلاح دموکراسی، با کاربردهای متضاد و متناقضی که در مکتبهای مختلف و گفتار ملل و مدعیان به خود دیده است.<sup>۱</sup>

## امت

امت نیز واژه دیگری است که در اصطلاح قرآن و فرهنگ عرب، در بسیاری از موارد تقریباً مترادف ملت در زبان فارسی است.

## کاربرد قرآنی واژه امت

کتاب لغت معانی مختلفی برای واژه امت طرح کرده‌اند، که به طور عمده عبارتند از:  
 ۱. دین و شریعت؛ چنانکه در معجم مقاییس اللغة ولسان العرب واژه امت را در آیه «... انا وجدنا آباءنا علی امة...»<sup>۲</sup> به این معنا گرفته‌اند.<sup>۳</sup> بنابراین، معنی آیه چنین می‌شود: «ما پدرانمان را بر دینی یافته‌ایم».

۲. این کلمه، در مواردی هم مترادف زمان به کار رفته است.<sup>۴</sup> چنانکه در آیه: «... واذکر بعد امة...»<sup>۵</sup> لغت امة را زمان و مدت معنا کرده‌اند. در این صورت، معنی آیه چنین خواهد بود: «پس از مدتی یادش آمد».

۳. گاهی نیز این کلمه در مورد یک نسل از هر موجود زنده به کار رفته است؛ چنانکه، خداوند در قرآن می‌فرماید:

وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجنایه الا اثم امثالکم...<sup>۶</sup>

و هیچ جنبه‌ای در روی زمین و هیچ پرنده‌ای که با دو بالش پرواز می‌کند نیست، جز آنکه امتهایی (موجودات زنده‌ای) چون شما هستند.

۴. کاربرد دیگر این واژه که رواج بیشتری دارد، عبارت است از گروه انسانی که

اهل لغت با تعابیر مختلف به آن اشاره کرده‌اند.<sup>۷</sup>

۱. اقتباس از «International Encyclopedia of the social sciences»؛ ج ۱۱، واژه Nation.

۲. سوره زخرف، آیه ۲۲ و ۲۳. ۳. ابن فارس، در معجم مقاییس اللغة و ابن منظور، در لسان العرب.

۴. ابن فارس و ابن منظور در منابع فوق و راغب در مفردات. ۵. سوره یوسف، آیه ۴۵.

۶. سوره انعام، آیه ۳۸.

۷. چنانکه ابن فارس در مقاییس اللغة می‌گوید: «کل قوم نسبوا الی شیء واضیفوا الیه فهم امة»، و ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «والامة القرن من الناس» و در جای دیگر هم گوید: «الامة الجماعة».

به طور کلی می توان گفت: امت در این مورد، عبارت است از هر جمعیتی که بر محور واحدی گرد آید - اعم از اینکه این محور، اختیاری باشد یا جبری - مانند دین واحد، زمان واحد و یا مکان واحد؛<sup>۱</sup> و مثل زیان واحد، یا رنگ واحد و یا نژاد واحد و ...».

کلمه امت، به ندرت، به فرد واحد نیز اطلاق شده، مثل آیه: «ان ابراهیم کان امة قانتاً لله...»<sup>۲</sup> محققاً، ابراهیم یک امت خاضع بود در پیشگاه خدا» البته این کاربرد نیز به نحوی به همان کاربرد چهارم، یعنی جامعه برمی گردد؛ چرا که امت در این مورد به هر فردی اطلاق نمی شود، بلکه به فرد برجسته ای که از اهمیت ویژه ای برخوردار و پیشوا و رهبر جامعه است اطلاق شده، و از اینجاست که «ابن فارس» در ارتباط با این آیه می گوید: «وقیل ان ابراهیم کان امة ای اماماً یهدی به وهو سبب الاجتماع»؛ یعنی امت بودن ابراهیم، به لحاظ امامت و هدایتگری اوست که سبب انعقاد جامعه می شود و راغب اصفهانی نیز در همین رابطه، اظهار داشته است که: «ان ابراهیم کان امة قانتاً لله... ای قائماً مقام جماعة فی عبادة الله»؛ یعنی به این لحاظ به ابراهیم امت گفته شده که در عبادت کردن خدا به منزله یک جماعت است.

کاربرد چهارم واژه امت در آیات قرآن در مورد گروه انسان، صور مختلفی دارد: گاهی تنها به یک گروه یا تعدادی از انسانها اشاره دارد، مثل آیه:

ولما ورد ماء مدین وجد علیه امة من الناس یسقون...<sup>۳</sup>

و چون بر آب شهر مدین وارد شد، گروهی از مردم را در کنار آن دید که (گوسفندانشان را) سیراب می کردند ...

و مثل آیه: «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر...»<sup>۴</sup> باید از میان شما گروهی باشد که (مردم را) دعوت به (کار) خیر کند...» که در این مورد میان گروه، تشکلی وجود ندارد و نظامی حاکم نیست، هرچند همه آنها یک هدف مشترک را دنبال می کنند، مثل آنکه همگی برای آب دادن گوسفندان آمده اند یا همه امر به معروف می کنند.<sup>۵</sup>

۱. مفردات القرآن. ۲. سوره نحل، آیه ۱۲۰. ۳. سوره قصص، آیه ۲۳.

۴. سوره آل عمران، آیه ۱۰۴.

۵. چنانکه در آیه ۱۶۴ سوره اعراف «واذ قالت امة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم» و در آیه ۳۸ سوره اعراف «کلما دخلت امة لعنت اختها» نیز در همین مورد به کار رفته است.

گاهی به مواردی اطلاق شده که نوعی تشکل، بر آن گروه حاکم است و شکل طایفه‌ای و قبیله‌ای یافته‌اند و از جهت نژاد و آبا و اجداد به هم می‌پیوندند. مثل آیه: «و قطعناهم اثنتی عشرة اسباطاً امماً...»<sup>۱</sup> و آنان را به دوازده سبط (تیره و شاخه) منشعب کردیم که امتهای جداگانه‌ای بودند»، که در این مورد، اشتراک افراد گروه خیلی قوی و ریشه‌دار است و شکل نسبی و نژادی دارد؛ چرا که افراد هر سبطی با هم قرابت و خویشاوندی دارند و در نهایت به جد واحدی منتهی می‌شوند.

گاهی نیز به مواردی اطلاق شده که افراد آن، نسبت به مورد دوم، هم از افزایش و توسعه بیشتری برخوردارند و هم، نظم و انسجام و هماهنگی قویتر و همه‌جانبه‌تری بر زندگی آنان حاکم است. در سرزمین واحدی زندگی نموده، از دین و آیین واحدی پیروی می‌کنند و پیامبری به سوی آنها فرستاده شده که زمامداری آنان را به عهده می‌گیرد، مثل آیه: «لکلّ امّة جعلنا منسکاً هم ناسکوه...»<sup>۲</sup> برای هر امتی رسم و آیین خاصی قرار دادیم که آنان بدان پایبند باشند...» و مثل آیه: «...لقد ارسلنا الی اممّ من قبلک فزین لهم الشیطان اعمالهم...»<sup>۳</sup> حقاً، قبل از تو پیامبرانی فرستادیم به سوی امتهایی پس (نافرمانی‌شان کردند و ...) شیطان کردار (زشت) آنها را در نظرشان زینت داد...».

سرانجام، آخرین کاربرد واژه امت، مفهومی است بسیار گسترده که در آن، همه افراد انسان به صورت واحدی منسجم، متحد، هماهنگ و دارای هدف مشترک، ربّ واحد، دین واحد و حرکت به سوی مقصد واحد در نظر گرفته می‌شوند. مثل آیه: «انّ هذه امتکم امّة واحدة وانا ربکم فاعبدون»<sup>۴</sup> این است امت واحد شما و من پروردگار شما، پس مرا پرستید».

یکی از مفسران بزرگوار گفته است: منظور از امت در این آیه، نوع انسان است و در توضیح آن می‌گوید:

از آنجا که نوع انسان، نوع واحد و امت واحدی است، دارای یک مقصد و یک هدف که عبارت است از سعادت در زندگی انسانی، جز پروردگار واحدی ندارد؛ زیرا ربوبیت و الوهیت از منصبهای تشریفاتی و قراردادی نیست؛ تا آنکه انسان به دلخواه خود آنچه را که می‌خواهد، برای اطاعت و پرستش خویش اختیار کند؛ بلکه این یک اصل تکوینی

۱. سوره اعراف، آیه ۱۶۰. ۲. سوره حج، آیه ۶۷. ۳. سوره نحل، آیه ۶۳.

۴. سوره انبیاء، آیه ۹۲.

است که با تدبیر طبیعی و پرورش واقعی او ارتباط پیدا می‌کند و چون انسان، حقیقتی واحد است و نظام زندگی و تکامل او نظام واحدی است که جز مدبر واحدی به اجرای آن نمی‌پردازد، پس اختلاف در امر ربوبیت، اساسی ندارد تا آنکه هر قومی به دلخواه خود، خدایی را برگزیند و نظم و روش خاصی در زندگی و پرستش خود داشته باشد.<sup>۱</sup>

نکته دیگری که نباید از آن غفلت ورزیم، این است که در قرآن و فرهنگ اسلامی، واژه امت در کاربرد چهارم آن - که در مورد انسانها اطلاق می‌شود - تقریباً در همه موارد با مشترکاتی اختیاری و محورهایی دارای بار معنایی مثبت یا منفی در آمیخته است، که به عنوان نمونه می‌توان به بعضی از آیات و روایات اشاره کرد، مانند آیات:

۱. ولتكن منكم امة يدعون الى الخير...<sup>۲</sup>

باید از شما گروهی باشد که (دیگران را) به کار خیر دعوت کند ...

۲. و اذ قالت امة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم...<sup>۳</sup>

هنگامی که گروهی از ایشان گفتند: چرا نصیحت می‌کنید قومی را که خداوند هلاکشان خواهد کرد؟ ...

۳. ... كلما دخلت امة لعنت اختها...<sup>۴</sup>

هرگاه گروهی (در آتش) داخل شود، همکیشان خود را نفرین کند ...

۴. ... لقد ارسلنا الى امم من قبلك فزین لهم الشیطان اعمالهم...<sup>۵</sup>

حقاً، (رسولانی) فرستادیم به سوی امتهایی پیش از تو؛ پس شیطان کارهای (زشت) آنها را در نظرشان زیبا جلوه داد ...

۵. ولکل امة جعلنا منسكاً هم ناسکوه...<sup>۶</sup>

و برای هر امتی دستورها و اعمالی قرار دادیم که از آنها پیروی کند ...

## روایات

۱. ... ارسله علی حین فترة من الرّسل وهفوة عن العمل وغباوة من الامم...<sup>۷</sup>

خداوند محمد پیامبر آخرالزمان را به سوی مردم فرستاد به هنگام نبودن پیامبران و

۱. المیزان؛ ج ۱۴، ص ۳۲۲. ۲. سوره آل عمران، آیه ۱۰۴. ۳. سوره اعراف، آیه ۱۶۴.

۴. سوره اعراف، آیه ۳۸. ۵. سوره نحل، آیه ۶۳. ۶. سوره حج، آیه ۶۷.

۷. نهج البلاغه، خطبه ۹۲.

گمراهی مردم در عمل و نادانی و غفلت امتهای ...

۲... فاعتبروا بما اصاب الامم المستکبرین من قبلکم من باس الله و صولاته ...<sup>۱</sup>

پس، از قهر و غضب خدا بر امتهای مستکبر پیش از خود عبرت آموزید ...

از تأمل و دقت در این آیات و روایات، به دست می‌آید که عناصر ارزش و اختیار در صدق عنوان امت دخالت دارد، اعم از اینکه ارزش مثبت باشد یا منفی. از این رو، می‌توان گفت: قرآن به دو نوع امت که دارای دو ساختار متفاوتند اشاره می‌کند و بر اساس ارزش مثبت و منفی‌ای که دارند، آن دو را مورد قضاوت و ارزیابی قرار می‌دهد.

از یکسو، از امت وسط - بهترین امت - سخن می‌گوید و به تناسب ارزشهای مثبت و کارهای مفیدشان از آنها یاد می‌کند و از سوی دیگر، امتهایی را به دلیل کارهای زشت و ضد ارزشی آنها مورد سرزنش قرار می‌دهد.

بنابراین، بی‌تردید در مفهوم امت، عنصر اشتراک همانند دو عنصر جمعیت و هدف، دخالت دارد؛ ولی چون مفهوم هدف و اشتراک از امور اضافی هستند و متعلق لازم دارند، و از آنجا که واژه امت در اصطلاح قرآن دارای مفهوم و کاربردی گسترده است، متعلق و محور اشتراک آن نیز متنوع و گسترده خواهد بود و می‌تواند از امور اختیاری یا غیراختیاری و از امور ارزشی یا غیر ارزشی بوده، در محدوده ارزشها نیز می‌تواند دارای بار ارزشی مثبت یا بار ارزشی منفی باشد، گرچه همان طور که خواهیم گفت: در مورد امت کامل، تأکید دارد بر اینکه محور و اساس آن از امور اختیاری و دارای بار ارزشی مثبت باشد. پس تنها بر افعالی تطبیق می‌کند که در چارچوب امور اخلاقی و اعتقادی واقع می‌شوند.

با این همه می‌توان گفت: بیشترین کاربرد قرآنی امت، عبارت است از گروهی از افراد انسانی که دارای هدف و مقصد مشترک باشند و یک نوع هماهنگی در مسائل ارزشی و امور عقیدتی و اخلاقی بینشان حاکم باشد؛ اعم از اینکه مثبت باشند یا منفی و حق باشند یا باطل.

چنانکه «امت اسلامی» در کاربرد قرآنی‌اش، به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که نظام

سیاسی ناشی از مکتب اسلام بر آن حاکم باشد و این نشان می‌دهد که مسائل سیاسی در متن دین قرار گرفته و از آن جدا نیست. اسلام در کلیه روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره نظر دارد و جامعه اسلامی آنگاه اسلامی خواهد بود که کلیه این روابط بر اساس مکتب اسلام تنظیم شود و مهمترین پایه آن، حاکمیت مطلقه الهی در ابعاد مختلف سیاسی، حقوقی، فرهنگی در جامعه باشد که در آن صورت، «امت» مصداق اسلامی خود را خواهد یافت.

از تحلیل فوق به دست می‌آید که:

۱) در کاربرد وسیع قرآنی، اختلاف و تعدد امتهای و مرزبندی بین آنها تنها ناشی از اختلاف در امور ارزشی - اعتقادی است و بر همین اساس در فرهنگ اسلامی، امتهای به دو دسته امت اسلامی و امت کفر، یا امت صالح و غیر صالح تقسیم شده‌اند.

۲) امت اسلامی که بر محور دین و عقیده و ارزشهای اسلامی شکل یافته، محدودیت زمانی و تاریخی ندارد، بلکه شامل تمام مسلمین در طول تاریخ گذشته و آینده خواهد شد. چنانکه محدودیت مکانی، جغرافیایی، نژادی و زبانی نیز ندارد و منحصر به سرزمین خاصی: مثلاً حجاز، عراق و ایران و نژاد خاصی مثل سیاه یا سفید یا زبان خاصی مثل عرب و عجم نیست.

امت اسلامی از آن جهت امت توحیدی و اسلامی است، که بر حاکمیت الله - یعنی حاکمیت دین خدا - در تمام شئون زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی استوار باشد و از اینجاست که در امت اسلامی، سیاه و سفید، حاکم و محکوم، کارگر و کارفرما، عرب و عجم، شرقی و غربی، غنی و فقیر، و افراد گذشته و آینده، همه و همه حضور و عضویت دارند و در کل آنچه که محدوده و مرز اسلامی بودن امت را نشان می‌دهد، همان وحدت در جهان بینی و ایدئولوژی است.

بنابراین، دین اسلام محور و اساس وحدت امت مسلمان است و دیگر خصوصیات و مرزهای قراردادی از قبیل: جنبه‌های اجتماعی، صنفی، اقتصادی و ... تأثیری مثبت یا منفی در شکل امت به مفهوم اسلامی آن نخواهند داشت.

بدین ترتیب، سیمای امتی را که در آن ولایت و حاکمیت الله جریان دارد، می‌توان بدین گونه ترسیم نمود که همه افراد، علی‌رغم رنگها، نژادها، زبانها و مشاغل مختلف، عضو آن می‌باشند و مجموعاً اجتماعی را به وجود می‌آورند که همه ارگانهای آن، یک هدف را تعقیب می‌کنند و بر همین اساس است که اسلام، زمینه‌ها و پایه‌های



حکومت واحد جهانی را پی‌ریزی می‌کند.

امروزه هرچند استعمار و استکبار جهانی، با ترویج روحیه ناسیونالیستی و تأکید بر مسائل نژادی، قومی و منطقه‌ای، ملت یکپارچه مسلمان را به دهها گروه، فرقه، حکومت، دولت و کشور تقسیم و تجزیه نموده و هرگاه بخواهد و منافع استعماری و استکباری‌اش اقتضا کند، آنان را بر علیه یکدیگر می‌شوراند، به جنگ و جدال تحریک می‌کند و به برادرکشی و خونریزی و انهدام امکانات یکدیگر؛ اسلام و مسلمانان آگاه، با طرح آرمان حکومت واحد جهانی، زمینه یکپارچگی و هماهنگی مسلمین را فراهم می‌کنند. ما به امید آن روزی هستیم که مسلمانان با پاکی و اخلاص، تأکید بر عقاید و افکار اسلامی، دین خالص و ناب و رها کردن آن از عوامل نژادی، ناسیونالیستی، منطقه‌ای و دیگر عواملی که موجب اختلاف و کشمکش میان برادران مسلمان شده، به وحدت و برادری و یگانگی دست یابند و خود را از تأثیر نفوذ ویرانگر استکبار رهایی بخشند.

### مفهوم اصطلاحی واژه امت

در توضیح مفهوم واژه امت، در اصطلاح علم سیاست، می‌توان گفت: امت در فرهنگ سیاسی اسلام، به یک گروه انسانی، کوچک یا بزرگ، با ویژگی‌هایی خاص اطلاق می‌شود که توضیح خواهیم داد و امت در اصطلاح سیاسی عرب، تقریباً به همان مفهوم ملت در زبان فارسی و «Nation» در فرهنگ سیاسی غرب است، با این تفاوت که واژه‌ای است قدیمی و با توجه به کاربرد قرآنی آن، حداقل بیش از چهارده قرن سابقه دارد، برخلاف مفهوم ملت در اصطلاح سیاسی فارسی و «Nation» در فرهنگ سیاسی غرب که نسبت به واژه امت، تاریخ چندان طولانی‌ای بر آن نمی‌گذرد و در قرون اخیر رواج یافته است.

البته، واژه امت ر قرآن مجید، چنانکه گذشت کاربردهای گوناگونی دارد که برخی از آنها از مفهوم سیاسی آن کاملاً بیگانه است؛ ولی، بعضی از کاربردهای قرآنی امت بر مفهوم سیاسی آن تطبیق می‌کند.

در توضیح مفهوم اصطلاحی واژه امت، در بعضی فرهنگهای سیاسی آمده است که:

امت، مجموعه‌ای بشری است که ترکیب، هماهنگی، انس و الفت قومی‌شان، در گذر تاریخ

حاصل شده که در خلال آن، لغت، میراث فرهنگی و معنوی، روحیات و مصالح اقتصادی مشترک آنها تحقق یافته است و در سرزمین معینی زندگی کرده‌اند، به گونه‌ای که به احساس شخصیت و وحدت ملی (قومی) و مصالح اجتماعی واحد و مستقل، منتهی شده است. با وجود این، عناصر یاد شده، شرایط نهایی و قطعی برای تشکیل امت نیستند، زیرا در تشکیل بعضی از امتهای موجود، همه این شرایط و عناصر رعایت نشده و برعکس، جوامعی نیز یافت می‌شوند که واجد شرایط و عناصر فوق هستند، اما به عنوان امت واحد و مستقلی شناخته نمی‌شوند.<sup>۱</sup>

همین فرهنگ سیاسی، امم متحده را معادل United Nations (ملل متحده) قرار داده است.

یکی دیگر از اندیشمندان سیاسی عرب، پس از آنکه واژه شعب (Population) را به عنوان یکی از عناصر دولت تعریف کرده است، دربارهٔ امت و تفاوت آن با شعب چنین می‌گوید:

... شعب به معنای مجموعه‌ای از افراد است که پیوسته، در سرزمین معینی زندگی و از یک نظام سیاسی مشخص پیروی می‌کنند. بر این اساس می‌توان گفت: شعب، یک پدیده طبیعی - سیاسی است؛ طبیعی است، از این نظر که در سرزمین معینی سکنی گزیده، و سیاسی است، بدین لحاظ که تسلیم نظام سیاسی واحدی است. این دو پدیده برای درستی اطلاق مفهوم شعب بر آن مجموعه کافی است.

ولی، گاهی پدیده دیگری در کنار پدیده‌های نامبرده فراهم می‌شود که جنبه اجتماعی دارد و منظور پیوندهای معنوی میان افراد جمعیت است که از طریق نژاد، دین، زبان، تاریخ، آداب و رسوم و آمال و آرزوهای مشترک حاصل می‌شود؛ روابط مشترکی که تمایل افراد را به همزیستی برمی‌انگیزد و با فراهم آمدن این پدیده اجتماعی، می‌توان واژه امت را نیز بر شعب اطلاق کرد...

بنابراین، اصطلاح «امت» عبارت است از جمعیتی از مردم که به طور پیوسته در سرزمین مشخصی سکنی گزینند، مصالح و اهداف مشترکی را دنبال کنند و قوام زندگی اجتماعی‌شان بر پایه نژاد، یا زبان، یا دین و یا تاریخ واحدی باشد. بنابراین، آنچه که امت را خصیصه‌مند و از شعب جدا می‌کند، همین پدیده اجتماعی

۱. کیالی، ع.ا. الوهاب و دیگران؛ الموسوعة التیاسیه؛ ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.

مشترک است. از این رو، در تکوین امت وجود پدیده سیاسی و تبعیت از یک حکومت شرط نیست. پس امت می‌تواند تشکیل شود، بدون آنکه دولتی از آن به وجود آید. در نتیجه می‌توان گفت: تفاوت اساسی شعب با امت در این است که شعب بیشتر رنگ سیاسی دارد؛ ولی، در امت جنبه‌های اجتماعی و تمایل افراد به همزیستی برخاسته از اشتراک نژادی، یا زبانی، یا دینی و یا آداب و رسوم آنان مطرح خواهد بود.<sup>۱</sup>

### تحقیق در مسأله

با توجه به مطالب فوق، می‌توانیم در تشکیل امت به معنای سیاسی آن، بر چند عنصر تکیه کنیم:

۱. از آنجا که واژه امت، به اشتقاق کبیر، از ماده «ام» اشتقاق یافته که در لغت به معنی قصد کاری را کردن و آهنگ جایی را داشتن آمده است، چنانکه آیه شریفه: «آمین البیت الحرام؛<sup>۲</sup> قاصدان خانه خدا» شاهد بر این مدعا خواهد بود، بدین مناسبت می‌توان گفت که در مفهوم امت همیشه عنصر قصد و هدف به نوعی دخالت دارد.

۲. از تحقیقی که در موارد و کاربردهای این واژه به عمل آمده، به خوبی به دست می‌آید که عنصر دیگری هم در آن دخیل است؛ چرا که با مراجعه به کتب لغت و بررسی موارد کاربرد این واژه در قرآن، که بالغ بر ۶۴ مورد می‌شود، می‌توان دریافت که امت، نوعاً در مورد جمعیت و گروه اجتماعی خاصی به کار می‌رود. در این باره می‌توان به آیاتی چند استشهاد کرد: «ولمّا ورد ماء مدین وجد علیه امة من الناس یسقون»؛<sup>۳</sup> «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر»؛<sup>۴</sup> «وقطعنا هم اثنتی عشرة اسباطاً امماً»<sup>۵</sup>.

قابل توجه اینکه اگر در بعضی از موارد، لفظ امت بر فرد خاصی اطلاق شده، نظیر آیه: «ان ابراهیم کان امة قانناً لله حنیفاً ولم یک من المشرکین»<sup>۶</sup> محققاً ابراهیم، امتی مطیع خدا [و] حق‌گرای بود و از مشرکان نبود. که منظور از امت، ابراهیم است، همان‌طور که قبلاً گفته شد، اطلاق امت بر فرد نیز با عنایت خاص و توجه به معنای پیشین انجام گرفته است.<sup>۷</sup> به این معنا که ابراهیم، امامت و رهبری دارد، به همین دلیل، خود به منزله جامعه

۱. اقتباس از مبادی الانظمة السیاسیه؛ ص ۱۶ و ۱۷.

۲. سوره مائده، آیه ۲.

۳. سوره قصص، آیه ۲۳. ۴. سوره آل عمران، آیه ۱۰۴. ۵. سوره اعراف، آیه ۱۶۰.

۶. سوره نحل، آیه ۱۲۰.

۷. برای توضیح بیشتر ر. ک: المیزان؛ ج ۱۲، ص ۳۶۸، نیز تفسیر نمونه؛ ج ۱۱، و کتب لغت و فرهنگهای

و جمعیتی است که از او پیروی می‌کنند. بنابراین، حتی در اینگونه موارد هم، عنصر جمعیت به نحوی ملحوظ خواهد بود. دخالت عنصر جمعیت در تکوین امت، آنچنان روشن است که برخی از اندیشمندان، «امت» را معادل جمعیت دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

البته، سخن فوق خالی از اشکال نیست و هرچند عنصر جمعیت در مفهوم امت لحاظ شده، ولی به نظر می‌رسد که این دو واژه، دارای دو مفهوم متفاوتند و نمی‌توان امت را به معنی مطلق جمعیت گرفت؛ بلکه بر جمعیتی که دارای قیود ویژه‌ای باشد، امت اطلاق می‌شود.

به طور کلی، اگر جمعیت با امت به مفهوم لغوی آن سنجیده شود، میانشان نسبت عموم و خصوص من وجه حاکم خواهد بود؛ چرا که از یکسو، امت بر غیر گروه‌های انسانی هم اطلاق می‌شود. برخلاف جمعیت که ویژه انسانهاست. و از سوی دیگر به هر جمعیتی، امت اطلاق نمی‌شود؛ بلکه باید دارای قیود خاصی باشد، مثل: داشتن مشترکات و اگر با امت به مفهوم اصطلاح سیاسی آن سنجیده شود، در این صورت، جمعیت، اعم از امت است و امت، تنها به بعضی از جمعیتها اطلاق خواهد شد.

۳. عنصر دیگری که در مفهوم امت لحاظ شده، عبارت است از اشتراک و وحدت جمعیت در یک محور، نظیر: نژاد مشترک، دین واحد، زبان مشترک و نظایر آنها، که آنان را به همزیستی ترغیب کند و طبیعی است که گردآمدن افراد و گروه‌های انسانی بدون داشتن مشترکات، به تشکیل امت نمی‌انجامد.

با بررسی و دقت در کلمات اندیشمندان به دست می‌آید که این عنصر، مورد توافق همه آنهاست و همگان در تبیین مفهوم امت از عنصر اشتراک و وحدت جمعیت بهره جسته‌اند. بدیهی است که این محور مشترک - همان طور که از مثالهای فوق هم می‌توان دریافت - ممکن است جبری و تکوینی باشد، مثل نژاد، و ممکن است اختیاری باشد، مثل دین، ولی این هم طبیعی است که هر اندازه این محور مشترک، انسانیت‌تر باشد، امت متشکل بر آن محور، کاملتر و مطلوبتر خواهد بود.

از اینجاست که علاوه بر سه عنصر یاد شده، در تشکیل یک امت مکتبی اسلامی، دو عنصر دیگر نیز نقش اساسی دارند. نخست آنکه اشتراک در اموری غیر اختیاری از قبیل نژاد، جنسیت، رنگ پوست و غیره، نمی‌تواند اساس تشکیل و انعقاد امت اسلامی

باشد؛ چرا که این امت بر اساس وحدت و اشتراک در دین، ایمان و عقیده، که محورهایی اختیاری هستند به وجود می‌آید.

دومین عنصر عبارت است از اینکه، آن امر مشترک اختیاری باید از ارزش برخوردار باشد. بنابراین، اشتراک در اموری که دارای ارزش نیستند، نمی‌تواند نشانگر مفهوم واقعی امت در فرهنگ اسلامی باشد.

### منشأ پیدایش و تنوع ملت‌ها

یکی از مهمترین مسائلی که دانشمندان علوم سیاسی و حقوقی به آن پرداخته‌اند، منشأ پیدایش ملت‌ها و عوامل شکل و تنوع آنهاست. در این باره اختلاف نظر وسیعی وجود دارد و ملاک‌های گوناگونی ارائه شده است که از سوی اندیشمندان مورد نقد و رد و یا تأیید قرار گرفته‌اند.

جمعی مسأله نژاد را مطرح می‌کنند و آن را ملاک اصلی تشکیل و شکل و امتیاز ملت‌ها از یکدیگر می‌دانند. گروهی دیگر به زبان توجه کرده، آن را در تنوع ملت‌ها مؤثر می‌دانند. برخی دیگر نیز هرچند اهمیت نژاد و زبان را انکار نمی‌کنند، دین و دیگر مشخصات قومی را نیز نادیده نمی‌گیرند. سرانجام، گروهی هم این عوامل را برای تشکیل ملت‌ها کافی نمی‌دانند و به عوامل تاریخی و اقتصادی روی آورده‌اند.

از سوی دیگر، جمعی تنها به ذکر یک عامل بسنده کرده، ولی گروهی دیگر با واقع بینی بیشتری عوامل متعددی را در شکل و یا تنوع ملت‌ها سهیم دانسته‌اند.

واقعیت امر این است که مشترکات زبانی، نژادی، فرهنگی و آداب و رسوم، به مثابه اجزایی برای مفهوم ملتند، ولی هیچ یک از این عوامل، به خودی خود، نه تنها مبین مفهوم ملت نیست، بلکه برای تمایز و شکل ملت‌ها نیز کافی نخواهد بود. به همین دلیل است که نظریه‌های مختلفی برای تبیین عناصر شکل ملت‌ها ارائه شده است و محققان به تفصیل، آرای مختلف دانشمندان را طرح کرده و به نقد یکایک آنها پرداخته‌اند.

بررسی مشروح این موضوع، از گنجایش این بحث خارج است و در اینجا، تنها نمونه‌هایی از نظریات موجود را ارائه داده، در نهایت به دیدگاه مورد قبول خود نیز اشاره‌ای خواهیم داشت.

الف) بسیاری از نظریه پردازان آلمانی، نژاد را اساس و بنیان ملت‌ها می‌دانند، تا جایی که ملت و نژاد را معادل یکدیگر گرفته‌اند. هرچند این نظریه توسط هیتلر ابداع

نشده، ولی وی از جمله نخستین پایه گذاران آن به شمار می رود که به طرز جنجال برانگیزی بر آن تکیه می کرد و در رسیدن به مقاصد و اهداف سیاسی خود از آن بهره می گرفت و تا آنجا به مسأله نژاد اهتمام می ورزید که آن را پایه دیگر تفکرات اجتماعی - سیاسی خود قرار داد.

به گمان زیاد می توان گفت: نخستین پایه گذاران این نظریه، دو فرانسوی به نامهای «گوبینو» (۱۸۱۶ - ۱۸۸۲ م.) و «واشردولاپوز» بوده اند. سپس «هوستون استوارت چمبرلن» (۱۸۵۵ - ۱۹۲۷ م.) انگلیسی که تابعیت آلمان را پذیرفت، این دیدگاه را در آلمان ترویج و تبلیغ کرد.

طبق این نظریه، میان نژادهای بشری سلسله مراتب هرمی وجود دارد که در قله این هرم، نژاد آریایی خالص واقع شده و نژادهای رنگین و دو رگه در پایه هرم قرار دارند. آنان معتقدند: نژاد آریایی خالص که از عهد عتیق تا به امروز اصالت خود را حفظ کرده، ژرمن یا آلمانی است که ملت آلمان را پدید آورده است.<sup>۱</sup>

ب) در برابر دیدگاه فوق، اندیشمندان فرانسوی، عوامل گوناگونی را در تشکل ملتها و تمایز آنها مؤثر می دانند و اهمیت نژاد، زبان، مذهب و دیگر مشخصات معنوی و مادی را نادیده نمی گیرند. البته، در میان این عوامل به یک عامل بیش از همه اهمیت داده، معتقدند که عامل اساسی، اراده همزیستی و منافع مشترک افراد جامعه است. این عامل است که موجب تشکیل ملت شده، یا ملتها را از یکدیگر متمایز می سازد.<sup>۲</sup>

ج) مارکسیسم با بهره گیری از بینش عامی که در کلیه تحلیلهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود دارد، معتقد است که منشأ پیدایش ملتها تضاد طبقاتی است و لذا «پولیتسر» در این باره می گوید: «ملت، یک حقیقت تاریخی است که براساس طبقه بندی اجتماعی تحقق یافته و رشد می کند ... و به زودی در جامعه بی طبقه از میان خواهد رفت».<sup>۳</sup>

مارکسیسم بر اساس این بینش، جامعه را به دو دسته بورژوازی و کارگری تقسیم

۱. ر. ک: بازارگاد، بهاء الدین؛ تاریخ فلسفه سیاسی؛ ج ۳، ص ۱۱۴۶، و مبانی سیاست؛ ابوالحمد، عبدالحمید؛ ص ۱۳۳.

۲. ر. ک: بیونی، عبدالغنی، النظم السیاسة؛ ص ۲۴؛ و مبانی سیاست؛ ص ۱۲۵.

۳. المتوکل، محمد عطا؛ المذهب السیاسی فی الاسلام؛ ص ۱۰۸ (به نقل از پولیتسر، ژرژ؛ اصول الفلسفه المارکسیه)

کرده و مالکیت خصوصی طبقه بورژوا و مالک نبودن کارگران را منشأ تفاوت این دو دسته دانسته است. بنابراین، به نظر مارکسیسم، تنها عامل اقتصادی و نوع مالکیت ابزار تولید، منشأ پیدایش و تنوع ملتها شده است و نقش عوامل دیگر را فرعی و مستند به عامل اقتصادی می‌داند.

استالین در این باره می‌گوید: «عناصر ملت همچون زبان، فرهنگ و سرزمین، چیزهایی نیستند که از آسمان نازل شده؛ بلکه به تدریج، پیش از عصر سرمایه‌داری افراطی به صورت یک حقیقت آشکار ظاهر شده...»<sup>۱</sup> او با این بیان، زبان و فرهنگ را به صورت یک عامل مستقل ملیت نفی کرده، آن را تابعی از وضع اقتصادی متغیر جامعه می‌داند.

د) ابن خلدون معتقد است که رابطه خویشاوندی (عصبیت) منشأ گردهمایی انسانها شده و به این آیه از قرآن کریم استشهاد می‌کند که برادران یوسف (ع) در مقام نگاهداری از یوسف چنین گفته‌اند: «لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون»<sup>۲</sup> با وجود عصبیت و رابطه خویشاوندی، دشمن چگونه می‌تواند در ما نفوذ داشته باشد.<sup>۳</sup>

وی منشأ تشکل و تنوع ملتها را عصبیت، یعنی رابطه خویشاوندی معرفی کرد. هرچند که او عامل تمدنها را در عصبیت منحصر نمی‌داند، بلکه عوامل دیگری را نیز - چون نژاد، ویژگیهای طبیعی و جغرافیایی و شرایط آب و هوا، نیروها و استعدادهای انسانی، وضعیت اقتصادی، دین و فرهنگ - در پیدایش و تنوع ملتها مؤثر دانسته است.<sup>۴</sup> لیکن در بین عوامل یاد شده، عصبیت را بسی مؤثرتر می‌داند؛ تا آنجا که در مواردی به کسانی که همه اختلافات را به ریشه‌های نژادی می‌رسانند، خرده می‌گیرد.<sup>۵</sup>

### تحقیق در مسأله

در اینجا دو مسأله وجود دارد که باید از یکدیگر تفکیک شود، در حالی که بسیاری از اندیشمندان بین آن دو خلط و هر دو را با یک روش بررسی کرده‌اند.

نخستین مسأله، تحقیق دربارهٔ چرایی و چگونگی به وجود آمدن ملتها و توضیح این پرسش است که تشکل و تنوع ملتها در تاریخ بر چه پایه‌ای استوار بوده است؟ در

۱. همان، ص ۳۲۱ (به نقل از: المارکسیة والمسألة القومیة والاستعماریة؛ ص ۳۲۱).

۲. سوره یوسف، آیه ۱۴. ۳. مقدمه ابن خلدون؛ ص ۱۲۸. ۴. ر. ک: همان؛ ص ۸۲، ۸۷ و ۱۲۰.

۵. ر. ک: همان؛ ص ۸۵ و ۸۶.

این تحقیق که در صدد کشف واقعیت‌های موجود هستیم، طبیعی است که باید از روش تاریخی و جامعه‌شناختی بهره جست.

دومین مسأله این است که صرف نظر از آنچه که در خارج جریان داشته، ملتها را بر چه اساسی می‌باید دسته‌بندی کرد و تنوع بخشید؟

تفاوت این دو مسأله را می‌توان چنین بیان کرد: در مسأله نخست، علل و عوامل خارجی تنوع و تشکل ملتها مورد نظر است؛ یعنی در واقع، بدون ارزشیابی، به تحلیل این پدیده تاریخی می‌پردازیم و در مسأله دوم، صرف نظر از آنچه که در خارج می‌گذرد، بررسی معیارها و ملاکهای صحیح برای تشکیل ملتها مورد نظر است که طبعاً بار ارزشی دارد، یعنی ملتها را بر چه پایه‌ای باید تشکیل داد و چه چیزی باید ملاک تقسیم آنها باشد؟ بنابراین، تفاوت این دو گونه بحث، در واقع به تفاوت بین هستها و بایدها بر می‌گردد که بحثی است دامنه دار و مورد گفتگوی اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان.

در مسأله نخست، ما معتقدیم که تشکل و تنوع ملتها در طول تاریخ - آن طور که بسیاری از اندیشمندان تأکید کرده‌اند - به عامل خاص و منحصر به فردی بستگی ندارد؛ بلکه عوامل مختلفی در تحقق ملتها دخیل بوده است که همان عوامل، وجه تمایز و تنوع ملتها را نیز نشان می‌دهد. گرچه ممکن است، برخی از این عوامل در تشکل بعضی از ملتها بیش از عوامل دیگر مؤثر باشد؛ ولی این بدان معنا نیست که دیگر عوامل را نادیده انگاریم. به نظر می‌رسد، مهمترین عامل پیوند ملتها را در میان عوامل گوناگونی که هر یک به نوبه خود در تحقق ملت تأثیر نسبی دارند، از مضاف الیه کلمه ملت تا حدودی می‌توان تشخیص داد. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «ملت ایران»، از این ترکیب اضافی به دست می‌آید که در این مورد، مسأله زبان، نژاد و دیگر عوامل به عنوان مهمترین عامل مطرح نیستند؛ بلکه محدوده جغرافیایی و سرزمین معینی که این ملت در طول تاریخ، با نظام سیاسی واحدی به همزیستی مسالمت‌آمیز خود در آن ادامه داده است، بیشتر مورد نظر است. در حالی که، وقتی گفته شود «ملت مسلمان»، عنصر دین، در ایجاد و تشخیص این ملت، نقش اساسی دارد و نقش دیگر عوامل، مثل سرزمین و قلمرو مشترک و ... فرعی و ضعیف است؛ و نیز وقتی می‌گوییم «ملت عرب»، روشن است که این عنوان، فراتر از سرزمین و اقلیم و دین است؛ زیرا در این ترکیب اضافی، تنها به عنصر زبان و یا نژاد خاصی توجه شده و همین عنصر است که در ملیت آن دخالت دارد.

بنابراین، واژه «ملت» بدون اضافه شدن به کلمه‌ای خاص مبهم است و از این



مفهوم کلی نمی‌توان به ریشه همبستگی و عامل پیوستگی پی برد؛ مگر اینکه ملت خاصی مراد باشد که در این صورت، عامل پیوستگی آن ملت خاص، قابل کشف است. شاید اختلاف دیدگاه اندیشمندان در کشف اساس ملیتها از همین جا ناشی شده باشد؛ ولی اگر مضاف‌الیه ملت ذکر شود، خود به خود، می‌تواند گویای عامل اصلی و ریشه اساسی ایجاد و همبستگی افراد آن ملت باشد.

از تحلیل فوق به دست می‌آید آنچه در اجتماع و به هم پیوستن افراد و تحقق ملیتها و تنوع آنها سهیم است، داشتن یک یا چند وجه مشترک مثل: زبان، نژاد و دین واحد است، که مهمترین عامل پیوستگی را از میان این وجوه مشترک تا حدودی می‌توان از طریق پسوند و مضاف‌الیه واژه ملت تشخیص داد.

اما راجع به دومین مسأله: ما معتقدیم اسلام بر اساس جهان‌بینی خاصی که ارائه داده است، دربارهٔ اختلاف، تمایز و تفکیک ملیتها و امتهای، دیدگاه ویژه‌ای دارد. در اسلام جنبه‌های اعتقادی، اخلاقی و معنوی می‌تواند اساس تشکل ملیتها و امتهای و تقسیم و تمایز آنها به شمار آید و بر همین مبنا، جامعه را به دو گروه صالح و غیر صالح و در کل به دو بخش مؤمن و کافر تقسیم کرده است.

بنابراین، ایمان و کفر از نظر اسلام، دو مشخصه برای تمایز بین ملیتها و تقسیم آنهاست و عامل دیگری برای تقسیم و مرزبندی ملیتها مطرح نیست.

قرآن در این زمینه، اصطلاح سیاسی ویژه خود، یعنی واژه «امت» را به کار برده و در تعبیر مختلف از امتهای شایسته و ناشایسته، مؤمن و کافر و یا نیکوکار و تبه‌کار و معیارها و ملاکهای خوبی و بدی آنها خبر داده است. هرچند که در بعضی موارد، از واژه‌های دیگری مثل قوم، طایفه و غیر آنها - که بار ارزشی کمتر و مفهومی وسیعتر دارند - نیز استفاده می‌کند.

در تأیید مطالب فوق، می‌توان از آیاتی چند کمک گرفت که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ... من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر

و يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين؛<sup>۱</sup>

از اهل کتاب، گروهی به عبادت و پرستش قیام کرده، آیات خدا را در دل شب تلاوت

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۱۳ - ۱۱۴.

نموده و (در برابر خدا) سجده می‌کنند، به خدا و روز جزا ایمان دارند، به کار نیک فرمان می‌دهند، از کار زشت باز می‌دارند و در انجام کارهای خیر شتاب می‌کنند و آنان از شایستگانند.

۲. ...منهم امة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون<sup>۱</sup>؛

برخی از آنها (اهل کتاب) گروهی معتدل و میانه‌روند و بسیاری از ایشان بد کردارند.

۳. وقطعناهم فی الارض اُمماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك...<sup>۲</sup>؛

آنان، (بنی اسرائیل) را در آن سرزمین به گروههایی تقسیم نمودیم که بعضی از آنان، صالح و بعضی دیگرشان ناصالحند.

۴. ومن قوم موسى امة يهدون بالحق و به يعدلون<sup>۳</sup>؛

و از قوم موسی گروهی است که به سوی حق، هدایت گشته و به آن باز می‌گردند. البته، ما منکر این نیستیم که در تاریخ، عوامل غیر دینی و غیر ارزشی نیز در تقسیم‌بندی و تمییز ملتها تأثیر داشته است؛ بلکه می‌گوییم: ملاکی که اسلام در این زمینه ارائه می‌دهد، سایر عوامل از قبیل: زبان، نژاد، سرزمین و... را تحت‌الشعاع قرار داده، تنها بر ایمان و عقیده به عنوان معیار ملیت و همبستگی و ملاک تقسیم‌بندی ملتها تأکید می‌کند و بر همین اساس، سرزمین و مناطق جغرافیایی را مرزبندی کرده و حدود آن را مشخص ساخته است. چنانکه اصطلاحاتی چون: دارالاسلام، دارالکفر، دارالحرب، دارالصلح، و... تداعی‌کننده همین حقیقت است که به تفصیل در بخش سرزمین مطرح خواهد شد.

نکته دیگری که باید تذکر داد، این است: که واژه «امت»، آن‌گونه که در زبان عربی معاصر مطرح است، با واژه «امت» در فرهنگ اسلامی، متفاوت می‌باشد؛ چرا که آنان واژه «امت» را غالباً، معادل کلمه ملت در اصطلاح فارسی به کار می‌برند و با توضیحی که پیش از این دادیم روشن شد که «امت» در اصطلاح قرآنی، در مقایسه با «ملت» و «امت» در اصطلاح جدید آن، بار ارزشی بیشتری دارد و بدین لحاظ می‌توان گفت: که «ملت» در اصطلاح سیاسی فارسی و «امت» در اصطلاح سیاسی عرب تا حدودی تفاوت دارند.



### هیأت حاکمه

در فصل اول، جمعیت را که یکی از عناصر دولت است، به تفصیل مورد بررسی قرار دادیم. و اکنون، فصل دوم از فصول عناصر دولت را درباره مباحث مربوط به هیأت حاکمه که دومین عنصر مهم دولت است، آغاز می‌کنیم و دربارهٔ عناوینی چون: ضرورت وجود هیأت حاکمه، اصل تفکیک قوا، قوهٔ مقننه، قوهٔ قضائیه و قوهٔ مجریه و... به بحث و بررسی می‌پردازیم.

#### ضرورت وجود هیأت حاکمه

جامعه نیازمند به دستگاه هدایت و رهبری است تا فعالیتهای مختلف افراد را زیر پوشش خود قرار دهد و با بهره‌گیری از امکانات موجود بتواند زمینه رشد و توسعه را در ابعاد مختلف اجتماعی فراهم کرده، جامعه را به سطح بالایی از رفاه و آسایش برساند و مصالح اجتماعی و نیازهای فردی را در حد ممکن برای آنها تأمین کند، اشخاص را از آنچه که موجب فساد اخلاقی و سقوط اجتماعی است باز دارد، حقوق و وظایف یکایک آنها را در چارچوب نظام سیاسی حاکم بر جامعه مشخص سازد و در کل، جامعه را به سمت اهداف بلند اقتصادی، سیاسی، تربیتی، فرهنگی و... سوق دهد.

چرا که تحقق این امور، برای یک جامعه مترقی و در حال توسعه، ضروری است و بدون وجود قدرتی فعال و متمرکز امکان پذیر نخواهد بود. این دستگاه رهبری و حکومت است که با در اختیار داشتن انواع گوناگون قدرت، می‌تواند مصالح واقعی جامعه را در ابعاد مختلف شناسایی کرده، آنها را محقق سازد، امنیت اجتماعی را برای همه افراد تأمین و ارزشها را عادلانه در میان آنها توزیع کند و به طور کلی جامعه را در همه ابعاد به سوی کمال پیش برد.

قدرت، هرچه باشد و از هر کجا ریشه گرفته باشد، باید در اختیار هیأت حاکمه قرار گیرد تا بتواند در زمینه‌های فوق، تصمیمات لازم را بگیرد و با استفاده از آن، در تحقق اهداف عالی نظام، همت گمارد؛ چرا که بدون داشتن چنین قدرتی از انجام وظایف محوله خویش ناتوان خواهد بود.

به همین جهت، قدرت به عنوان یکی از ارکان مهم حکومت و دولت، مورد توجه اندیشمندان سیاسی قرار گرفته است. درباره ماهیت قدرت، منشأ قدرت، چارچوب، حدود و مشروعیت قدرت و دیگر مباحث مربوط به آن، بحثهای مفصلی کرده و کتابهایی نوشته‌اند و ما نیز در آینده به طور مبسوط درباره آن بحث و بررسی خواهیم کرد.

در هر صورت، ضرورت وجود رهبری برای جامعه انکار ناپذیر است، هرچند به ندرت کسانی یافت می‌شوند که آن را انکار کنند. به ویژه، هر اندازه دامنه اجتماع توسعه یابد و روابط اجتماعی پیچیده‌تر و نیازمندیهای افراد افزوده‌تر گردد، ضرورت وجود حاکم برای جامعه بیشتر احساس می‌شود. حضرت علی (ع) در پاسخ به اعتراض بعضی از خوارج - که ضرورت وجود رهبری را انکار می‌کردند - چنین می‌فرماید:

...وَأَنَّهُ لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي أَمْرِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيَجْمَعُ بِهِ الْفِيءَ وَيُقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ وَتَأْمِنُ بِهِ السَّبِيلُ وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ؛<sup>۱</sup>

محققاً مردم را گریزی نیست از وجود حاکم و امیری، خواه نیکوکار باشد یا بدکار، تا در سایه حکومت او مؤمن به کار خویش پردازد، کافر از زندگی بهره جوید، خداوند عمر طبیعی افراد را به نهایت رساند، اموال عمومی گرد آید، با دشمن نبرد شود، راهها امن گردد و حق ناتوان از زورمند ستانده شود، تا نیکوکار آسایش یابد و جامعه از شر بدکردار در امان باشد.

حضرت در مقام بیان این حقیقت است که وجود حکومت، در هر حال، بر بی‌حکومتی و هرج و مرج ترجیح دارد، زیرا اهداف یاد شده را - که در جامعه بدون حکومت، دستیابی به آنها ممکن نیست - تا حدی تأمین خواهد کرد؛ هرچند حکومت بدکار، در برابر حکومت نیکوکار فاقد ارزش است و نمی‌تواند جامعه را به اهداف بلند یک حکومت شایسته برساند.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

بنابراین، جامعه با حکومت بدکار بر جامعه بی حکومت و ناامن ترجیح دارد. پس تأیید آن، یک امر نسبی بوده و حضرت در صدد بیان نفی آنارشسیسم است که بعضی از خوارج از آن پیروی می کرده‌اند، هرچند که در برابر حکومت صالح از ارزش برخوردار نخواهد بود.

علی (ع) خود نیز در سخنان دیگری - مانند خطبه شمشقیه - بارها بر این حقیقت تأکید نموده و از اینکه افراد ناصالح زمام حکومت را به دست گیرند، به شدت اظهار تأسف می‌کند. چنانکه می‌توان گفت: تأکید بر حکومت صالحان از محورهای مبارزات و فعالیت‌های فکری و عملی دیگر ائمه و معصومین نیز بوده است.

علاوه بر این، حضرت، حاکم را به برّ و فاجر تقسیم کرده، وجود حکومت را در هر حال، لازم می‌داند و می‌توان گفت: فجور ملازمه با ظلم بر مردم ندارد، به ویژه که موصوف فاجر در کلام آن حضرت «امیر» است که بر شخص خاصی تطبیق می‌کند، نه به عنوان حکومت، بنابراین، ممکن است حاکم، از نظر اخلاقی و اعتقادی انحرافهایی داشته باشد، با وجود این، نظم و انضباط را در جامعه برقرار سازد.

روایتی از رسول اکرم (ص) نقل شده که: «الملك یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم»<sup>۱</sup> حکومت با کفر ممکن است پایدار بماند، ولی با ظلم باقی نمی‌ماند؛ که به احتمال قوی ناظر بر همین حقیقت باشد.

بنابراین، می‌توان برای حکومت دو نوع هدف در نظر گرفت: نخست، ایجاد نظم و تأمین امنیت و برآوردن نیازهای مادی مردم که این هدف به وسیله اصل حکومت تأمین می‌شود، خواه زمامدار آن نیکوکار باشد یا فاجر. دوم: یک رشته ارزشها و آرمانهای فوق نظم، امنیت و تأمین نیازهای مادی است که تنها زمامدار صالح و نیکوکار می‌تواند در طریق تحقق آنها گام بردارد.

امام هشتم (ع) نیز در مورد لزوم رهبری، اموری را بیان می‌کند که نشان‌دهنده موقعیت رهبری و نقش آن در جامعه است. آن حضرت در روایتی (در پاسخ‌راوی) می‌گوید: به دلایل بسیاری خداوند جایگاهی برای ولی امر قرار و به اطاعت او فرمان داد:

۱) از آنجا که خلق در چارچوب قوانین معین و مشخص، زندگی می‌کنند و برای آنکه زندگی‌شان تباہ نشود، ملزمند از آن چارچوب تجاوز نکنند و این تحقق‌پذیر نیست، جز

آنکه زمامداری امین بر آنان گمارده شود؛ تا آنان را از قانون‌شکنی و تجاوز به حقوق دیگران باز دارد وگرنه ممکن است کسانی یافت شوند که برای جلوگیری از تباهی زندگی دیگران از منافع خویش نگذرند. از این رو، نگهبانی برای جامعه مقرر فرمود تا آنان را از فساد و تباهی باز دارد و احکام را به اجرا درآورد.

(۲) ما هیچ گروه و هیچ دین و قانونی را در دنیا نمی‌یابیم که جز با کمک یک زمامدار دوام آورد؛ پس در جریان زندگی و امور مربوط به دین و دنیا، گریزی از آن نیست. بنابراین، از حکمت حکیم و ذات اقدس الهی دور است که در این مسأله حیاتی، مردم را به حال خود واگذارد. جامعه با کمک زمامدار خود به جنگ دشمن می‌رود، اموال عمومی را در بین افراد تقسیم می‌کند، نماز جمعه و جماعت را به پامی دارد و ظالم را از ستم به مظلوم باز می‌دارد.

(۳) هرگاه امامی مورد اعتماد و امانتدار بر ایشان نگمارد، دین نابود شود، قوانین و احکام دگرگون شوند، بدعت‌گذاران در دین فزونی یابند، منکران دین خدا و ملحدان از آن بکاهند و آن را بر مسلمانان مشتبه سازند؛ زیرا خلق، با همه اختلافاتی که میان آنها و خواسته و روشهای زندگی شان وجود دارد، ناقص و نیازمندند. پس هرگاه سرپرستی بر مردم و نگهبانی بر شریعت پیامبر اکرم (ص) قرار ندهد، مردم تباه شوند، شرایع و احکام الهی و ایمان مردم متزلزل گردد و این به معنی نابودی و فساد خلق خدا خواهد بود.<sup>۱</sup>

در این روایت، امام در مقام بیان ضرورت رهبری بر دلیلهای گوناگونی تکیه می‌کند. ظاهراً مقصود از «اولی الامر» امام معصوم است. هرچند که ادله مذکور در روایت، عام است و ضرورت وجود رهبری را خواه معصوم باشد یا غیر معصوم اقتضا

۱. «... فلم جعل اولی الامر و امر بطاعتهم قیل لعل کثیرة؛ منها انّ الخلق لما وقفوا علی حدّ محدود و امر و ان لا یتعدّوا ذلک الحدّ لما فیہ من فسادهم لم یکن تثبت ذلک و لا یقوم الا بان یجعل علیهم فیہ امیناً یمنعهم من التعدی و الدخول فیما حظر علیهم لانه لو لم یکن ذلک کذلک لکان احد لا یترک لذته و منفعتہ لفساد غیره فجعل علیهم قیماً یمنعهم من الفساد و یقیم فیهم الحدود و الاحکام و منها انا لانجد فرقة من الفرق و لا ملّة من الملل بقوا و عاشوا الا بقیتم و رئیس لما لا بدّ لهم منه فی امر الدین و الدنیا فلم یجز فی حکمة الحکیم ان یترک الخلق مما یعلم انه لا بدّ لهم منه و لا قوام لهم الا به فیقاتلون به عدوهم و یقسمون به فیئهم و یقیم لهم جمعهم و جماعتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم، و منها انه لو لم یجعل لهم اماماً «قیماً» امیناً «حافظاً» مستودعاً، لدرست الملة، و ذهب الدین و غیرت السنّة و الاحکام و لزداد فیہ المبتدعون و نقص منه الملحدون و شتیوا ذلک علی المسلمین لانا قد وجدنا الخلق منقوصین محتاجین غیر کاملین مع اختلافهم و اختلاف احوالهم و تشتت انحائهم فلولم یجعل لهم قیماً «حافظاً» لما جاء به الرسول (ص) لفسدوا علی نحو ما بیننا و غیرت الشرایع و السنن و الاحکام و الایمان و کان فی ذلک فساد الخلق اجمعین». (بحار الانوار؛ ج ۶، ص ۶۰ به بعد) همچنین ر. ک: هیون اخبار الرضا و علل الشرایع.

می‌کند. بنابراین، دلیلهای یاد شده نه تنها شامل حکومت امام معصوم می‌شود، بلکه حکومت غیر معصوم را نیز در برخواهد گرفت، تا آنجا که در دومین دلیل، حکومت را اصلی جهانی و حقیقتی تاریخی دانسته که هیچ جامعه‌ای بدون آن پا نمی‌گیرد و برجا نمی‌ماند. پس نیاز به حکومت، برای انسان، یک نیاز فطری است و به صورت یک نیروی درونی انسان را وادار به گزینش زندگی منظم و سازمان یافته می‌کند.

چنانکه دو دلیل دیگر نیز قابل تعمیم به حکومت غیر معصوم است؛ زیرا دلیل اول که بر پیشگیری از تجاوز افراد به حقوق یکدیگر مبتنی است، خود به خود، هر جامعه‌ای را شامل می‌شود و دلیل سوم که بر حفظ احکام و قوانین و پیشگیری از دگرگونی و نابودی آن تأکید می‌کند نیز بر همه جوامع صدق می‌کند.

بنابراین، دلیلهای نامبرده عام هستند و ضرورت اصل حکومت را برای همه جوامع اقتضا دارند و گویای نیاز نوعی انسان، به داشتن حکومتند. اسلام به این نیاز، همانند دیگر نیازهای فطری انسان جهت صحیح می‌دهد تا این نیروی عظیم درونی در مسیر صحیح قرار گرفته، موجب انحراف جامعه از مسیر اصلی خود نشود. اسلام دین فطرت است و با توجه به زمینه‌های فطری انسان به هدایت وی می‌پردازد و در زمینه حکومت نیز که ریشه فطری دارد، با معرفی انسانهای اسوه و امامهای صالح و حکومتهای نمونه و بیان ملاکهای کلی برای گزینش رهبران صالح در زمان غیبت به این نیروی فطری، جهت صحیح و به این درخواست نوعی انسان، پاسخ مناسب داده است، تا جامعه و انسان را از انحراف و هدر رفتن این نیروی خود جوش درونی، باز دارد.

بنابراین، می‌توان گفت: از آنچه گذشت دو نکته اثبات می‌شود: نخست، ضرورت اصل حکومت، صرف نظر از نوع و کیفیت آن و اینکه صالح باشد یا ناصالح؛ یعنی، وجود حکومت، به هر شکل، از نبودن آن و فرورفتن جامعه در هرج و مرج بهتر است. دوم اینکه لازم است حکومت در دست صالحان باشد و از جهت کیفیت، به حکومت مطلوب و رهبری انسان کامل برسد، تا قادر باشد جامعه را به بالاترین حد کمال خود برساند.

در هر صورت، ضرورت حکومت و رهبری، امری است روشن، که از سوی عقل و سیره عقلا حمایت شده و آیات و روایات مربوطه را نیز می‌توان ارشادی و ناظر به این حکم عقلی دانست؛ چرا که عقل، با توجه به نکات زیر، ضرورت حکومت و رهبری را به خوبی درک می‌کند.



۱) زندگی انسان، اجتماعی است و زندگی اجتماعی، در صورتی سامان پیدا می‌کند که قانون و نظام داشته باشد تا در سایه آن، سهم هر فرد یا گروه از مجموع امتیازها و تکالیف آنان در برابر یکدیگر مشخص گردد، چرا که در غیر این صورت، هرج و مرج و ناامنی بر جامعه حاکم خواهد شد و حقوق افراد، مورد تجاوز قرار خواهد گرفت و هیچ‌کس در آن، از هیچ امنیتی برخوردار نخواهد بود و پیوسته افراد نگران جان و مال و ناموس و آبروی خویش هستند.

مرحوم شهیدی در حاشیه بر مکاسب راجع به این موضوع می‌گوید:  
حکومت، پایه و اساسی است که دیگر پدیده‌های اجتماعی به آن بستگی دارد؛ چرا که با نبودن حکومت، میان مردم اختلاف پیدا می‌شود، هرج و مرج و بی‌نظمی فرونی می‌یابد و در خشکی و دریا ناامنی و فساد پدید می‌آید، راه تجارت و بازرگانی بسته می‌شود؛ چنانکه بالاترین حد که به وصف نیاید، در آغاز نگارش این کتاب در سال ۱۳۲۶ ه. ق. رخ داد و از جمله در این سال نامیون، با مصیبت شهادت پدرم (قدس سره) به دست کسی که نمی‌خواهم نامش را ببرم، رو به رو شدم.<sup>۱</sup>

۲) وضع احکام و مقررات به تنهایی موجب نمی‌شود که همه افراد جامعه، نسبت به آن متعهد و وفادار باشند؛ چه بسا افراد و گروههایی که بدان پایبند نبوده و در عمل به آن کوتاهی کنند. بدین جهت، قانون مصوب، در اجرا نیازمند پشتوانه و ضمانت اجرایی است، تا آنجا که بدون وجود چنین پشتوانه‌ای، اثر بخشی خود را از دست می‌دهد و نظم مطلوب یا متوقع را در جامعه برقرار نخواهد کرد. بنابراین، وجود حکومت، از این دیدگاه نیز ضروری است تا مجری قانون باشد.

۳) بسیار اتفاق می‌افتد که با وجود قوانین و مقررات و وجود قوه مجریه، به هنگام تطبیق قوانین معتبر اجتماعی بر موارد خاص، اختلافهایی میان افراد یا گروهها پدید آید. ناگزیر باید کسانی باشند که اینگونه اختلافها را فیصله دهند. در این موارد، برای تشخیص حق مورد نزاع و تطبیق درست قانون، قوه‌ای از سوی جامعه، به نام قوه قضاییه ایجاد می‌شود که از شعبه‌های اساسی حکومت و میزان و معیار معتبری برای اظهار نظر صحیح در اختلافات و تعیین و احقاق حقوق افراد است.

۴) هدف از زندگی اجتماعی، تأمین کلیه نیازمندیهای مادی و معنوی افراد است

۱. هدایة الطالب الی اسرار المكاسب (معروف به حاشیه شهیدی بر مکاسب، شیخ انصاری) ص ۳.

و در جامعه کارهای فراوانی یافت می‌شود که به فرد خاصی مربوط نیست و از این رو، متصدی خاصی ندارد. در این صورت، ضرورت ایجاب می‌کند که دستگاه و مرجعی مشخص وجود داشته باشد تا مسئولیت این گونه امور را بر عهده بگیرد.

برای مثال، آموزش عمومی به منظور رشد فرهنگی جامعه، رشد و توسعه اقتصادی، حفظ اموال عمومی و میراث فرهنگی، توزیع عادلانه ارزشها و امکانات جامعه در بین افراد، ساختن مراکز درمانی، تربیت متخصصان پزشکی و رعایت بهداشت عمومی، ایجاد و توسعه ارتباطات بین شهری و بین‌المللی، تأسیس و اداره و توسعه رسانه‌های گروهی و پست و تلگراف و تلفن و دیگر وسائل ارتباطی، تأمین اجتماعی و اداره زندگی افراد ناتوان، تأمین امنیت اجتماعی و تصمیم‌گیری درباره جنگ و صلح و دفاع ملی، ایجاد رابطه بازرگانی، سیاسی، فرهنگی و ... با دولتها و بسیاری دیگر از کارها و خدمات عمومی که جامعه بدان نیازمند است، ولی افراد به لحاظ اینکه اشخاص حقیقی هستند، صلاحیت و توان انجام آنها را ندارند. در نتیجه، این گونه کارها با اینکه برای جامعه و افراد ضروری است، بدون متولی می‌ماند. به ناچار، باید دستگاه مشخصی از سوی جامعه، به طور هماهنگ، عهده‌دار انجام و سامان دادن این کارها شود.

اگر بخواهیم ادله فوق را در جملاتی کلیتر و عمیقتر جمع‌بندی کنیم، باید بگوییم: اجتماع و هیأت رهبری آن، ایجاد نمی‌شود، مگر به دلیل وجود یک رشته اهداف و آرمانها که ضرورت نظم و ثبات را برای تحقق خود اقتضا دارند، تا آنجا که به وجود آمدن قوای مقننه، مجریه و قضاییه نیز به منظور دستیابی به آن اهداف خواهد بود. بنابراین، یکسری آرمانها و ارزشها به شدت مطلوب جامعه‌اند و همانها ضرورت برنامه‌ریزی و تنظیم امور و تأسیس هیأت حاکمه و قوای مقننه، مجریه و قضاییه و به طور کلی حاکمیت کل نظام سیاسی را اقتضا می‌کنند.

اسلام، متناسب با نیازهای ثابت و متغیر جامعه، نظام حقوقی ویژه‌ای را ارائه داده که از کاملترین و مطلوبترین نظامهای حقوقی است و برای تمام ابعاد زندگی فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مردم در کلیه اعصار، احکام و مقرراتی دارد که اجرای بسیاری از آنها بدون دستگاه رهبری میسر نیست و وجود نظامی با چنین مقررات، ضرورت وجود هیأت حاکمه و دستگاه رهبری را به منظور اجرای آنها ایجاب خواهد کرد. از آنچه گذشت - گذشته از اثبات ضرورت حکومت از نظر عقل و شرع و مشخص شدن نیازها و ضرورت‌هایی که تعیین مسئول و سرپرست مشخصی برای اداره

جامعه ایجاب می‌کند - تا حدودی وظایف و مسئولیتهای دستگاه رهبری نیز روشن شد، که اهم آنها عبارتند از:

۱. استنباط، تصویب و تنظیم احکام و مقررات اجتماعی؛
۲. اجرای کلیه مقررات در جامعه؛
۳. حلّ و فصل اختلافات میان شهروندان و احقاق حقوق آنها؛
۴. تصدی کلیه امور اجتماعی که در توان و محدودهٔ اختیارات اشخاص حقیقی نیست و کسی خود را متعهد به انجام آن نمی‌داند.

برآوردن نیازهای علمی و آموزش عمومی، تربیت نیروهای متخصص در رشته‌های مورد نیاز جامعه، حراست و پاسداری از ارزشهای مادی و معنوی، مبارزه با تهاجم فرهنگی، تصمیم‌گیری در مورد جنگ و صلح، فراهم کردن زمینه رشد و توسعه، تنظیم رابطه عادلانه اقتصادی داخلی و مناسبات بین‌المللی و دهها نمونه دیگر، وظایف روشن حکومت اسلامی هستند. متفکران حقوقی - سیاسی مسلمان و غیرمسلمان، اتفاق نظر دارند که بقای جامعه و رشد آن، بستگی به انجام وظایف یاد شده دارد و رهبری در تنظیم این امور و حسن اجرای آنها نقش مهمی دارد و بالطبع رهبری صحیح و با کفایت، در روند تکاملی جامعه، اثربخش خواهد بود.

این رهبران لایق هستند که تحولات شگرفی در کلیه پدیده‌های اجتماعی به وجود می‌آورند و جامعه را در تمام ابعاد فردی و اجتماعی و مادی و معنوی رشد می‌دهند و در مقابل، به همان اندازه که یک رهبری الهی و صالح، وصول انسان به هدف نهایی زندگی‌اش را آسان می‌سازد، رهبران ناصالح، جامعه را به تباهی می‌کشاند و موجب بدبختی افراد خواهند شد.

حافظهٔ تاریخ نیز بسیار به خاطر دارد که گاهی یک ملت، در پرتو رهبری شایسته، پیشرفتهای گسترده‌ای در ابعاد مادی و معنوی پیدا کرده است و گاه یک ملت، با همان امکانات و نیروهای انسانی به دلیل رهبری ضعیف، به زبونی و سستی کشیده شده است. بنابراین، رهبری، نقش مهمی در رشد یا سقوط جامعه دارد.

از اینجاست که اسلام بر امر رهبری و امامت تأکید فراوان می‌کند و به ویژه در مذهب شیعه، امامت، به عنوان یکی از اصول اعتقادی - که اساس مکتب را تشکیل می‌دهند - مطرح می‌شود. خداوند در این زمینه، جامعه را به حال خود رها نکرده است، بلکه برای هدایت و رهبری جامعه اسلامی در هر عصر و در شرایط مختلف، طرح و

برنامه دارد؛ چرا که غایت خلقت و حکمت او ایجاب می‌کند که راه سعادت و کمال شایسته را همراه با ضمانت اجرایی خوب و قوی به بشر نشان دهد؛ ولی مهم این است که مردم رهبر واقعی‌شان را بشناسند تا در دام رهبران گمراه و فاسد گرفتار نشوند.

به نظر می‌رسد اعتقاد شیعه به وجود حجت (امام معصوم) در هر عصر، از همین پینش سرچشمه گرفته باشد، چنانکه حضرت علی (ع) در این زمینه می‌فرماید:

... اللهم بلنی لاتخلو الارض من قائم لله بحجة إما ظاهراً مشهوراً وإما خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله ویتاته ...!

... آری هرگز زمین از پیشوایی که بر اساس حجت و برهان برای خدا قیام می‌کند خالی نمی‌ماند تا دلائل الهی و احکام و عقاید اسلامی از بین نرود؛ خواه آن پیشوا، آشکار (و دارای بسط ید) باشد و خواه (برای نداشتن قدرت و بسط ید) در خوف و خفا به سر برد و ناشناخته باشد ...

حاصل اینکه اصل ضرورت وجود سیستم رهبری و نقش حساس و اساسی آن، در روند تکاملی یا سقوط جامعه، امری است مسلم که اندیشمندان در آن اتفاق نظر دارند گرچه در مسائلی فرعی چون: کیفیت حکومت، چگونگی تعیین حاکم، حدود وظایف و اختیارات حکومتی و بسیاری دیگر از این گونه مسائل اختلاف دارند و نظرگاههای متنوعی ارائه داده‌اند.

### اصل تفکیک قوا

اکنون که به یاری خداوند، بررسی مسأله ضرورت وجود هیأت حاکمه به پایان رسید، جای این پرسش است که آیا وظایف مختلف قانونگذاری، اجرایی و قضایی را هیأت حاکمه به صورت متمرکز انجام می‌دهد، یا لازم است به تناسب تنوع وظایف نامبرده، به شعب و قوای مختلفی تقسیم و تفکیک شود، تا هر قوه‌ای به انجام وظیفه خاص خود پرداخته، و در وظایف مربوط به قوای دیگر دخالتی نداشته باشد؟

در بررسی این مسأله، بین دانشمندان این رشته، اختلاف نظرهای عمیقی وجود دارد. جمعی، طرفدار تفکیک مطلق قوا و گروهی در پی تمرکز مطلق آنها و کسانی هم نظرهای بینابینی ارائه داده، تفکیک و تمرکز نسبی را مطرح کرده‌اند.

ما ضمن طرح و بررسی آرای اندیشمندان و آگاهی از نقاط ضعف و قوت آنها، دیدگاه متفکران مسلمان و برداشتی را که خود از نظام سیاسی اسلام داریم، ارائه خواهیم داد. تفکیک قوا، امروزه به عنوان بهترین شیوه در تشکیلات نظامهای سیاسی معاصر پذیرفته شده، در ردیف مهمترین مبانی حکومت دموکراسی تلقی گردیده است و بسیاری از اندیشمندان بر ضرورت آن اصرار ورزیده‌اند؛ تا جایی که در «فلسفه حقوق» و «حقوق اساسی» از اصول مهم شمرده می‌شود و در قانون اساسی اکثر کشورها راه یافته است. به موجب این اصل، ارکان مهم حکومت و وظایف و اختیارات آن، در چند محور جدا از یکدیگر در نظر گرفته شده، تا قدرت و حاکمیت دولت، از طریق این قوا اعمال گردد. هدف از تفکیک قوا عبارت است از: ۱. تقسیم کارها و وظایف گوناگون هیأت حاکمه، به منظور انجام یافتن سریعتر و دقیقتر آنها؛ ۲. جلوگیری از تمرکز قدرت در دست عده‌ای معدود یا یک شخص؛ ۳. پیشگیری از سوء استفاده‌هایی که ممکن است در صورت تمرکز قدرت انجام بگیرد. با توجه به این قبیل اهداف، شیوه تفکیک قوا، مورد توجه جهان معاصر قرار گرفته است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تفکیک قوا به نوعی تجلی یافته و دستگاه هیأت حاکمه به سه قوه مقننه، قضاییه و مجریه تقسیم شده است.

اصل پنجاه و ششم می‌گوید: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروه خاصی قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند».

اصل پنجاه و هفتم می‌گوید: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه، که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون، اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند».

از بررسی تاریخچه این نظریه، به خوبی می‌توان دریافت که نظریه پردازان - چنانکه از استدلالهای طرفین برمی‌آید - این اصل را به عنوان شیوه‌ای سیاسی، جهت اعمال حاکمیت، و روشی برای گریز از تمرکز قدرت مطرح کرده‌اند؛ چه تقسیم قوا در واقع، چیزی جز تقسیم مسئولیتها و تقسیم قدرت نبوده است؛ ولی امروزه سیاستمداران، تفکیک قوا به سه قوه یاد شده را اجتناب ناپذیر می‌دانند و هر شیوه‌ای جز آن را مردود و غیرمنطقی می‌شمارند و همگان پذیرفته‌اند که یکی از صفات اصلی هر نظام دموکراتیک، تفکیک قواست.

## تحول تاریخی اندیشه تفکیک قوا

مطالعه تاریخ اندیشه‌های سیاسی نشان می‌دهد که از آغاز، بیشتر تلاشهای فکری - سیاسی به تعیین حدود قدرت و تعریف صلاحیتهای نخبگان که در جوامع رقابت داشته‌اند، اختصاص داده شده و اگرچه شکل ظاهری جریان توزیع قدرت، پیوسته در تغییر و تحول بوده و شکل مشاجرات جدید بر سر تعیین صلاحیت، با گذشته متفاوت است، اما محتوای اصلی مشاجرات و نیاز به حل آنها در طول بیش از دو هزار سال، همچنان ادامه یافته است.

به عنوان نمونه، در *دائرةالمعارف بین‌المللی علوم اجتماعی* آمده است: امروزه در بعضی از کشورهای یهودی‌نشین، آثار و انعکاس مشاجرات میان پادشاهان و پیامبران را - که در عهد عتیق آمده است - می‌توان مشاهده نمود. مشاجراتی که در هر حال به تعیین، تعریف و نفی و اثبات صلاحیتها، به ویژه صلاحیت حکومت و زمامداری مربوط می‌شد. چنانکه مشاجرات میان حضرت موسی (ع) و فرعون و حتی قبل از آن، مشاجرات میان حضرت ابراهیم (ع) و نمرود با بهترین شیوه در قرآن آمده است. همچنین در آمریکای معاصر، منابع و مآخذ حقوقی ایالات، در اصل، با تألیفات مجادله‌آمیز درباره نخستین کشمکشهای تمرکزگرایان سلطنتی با استقلال‌طلبان فئودالی شباهتهایی دارد، گرچه در ظاهر متفاوتند. در هر حال، اصل مسأله، یعنی اینکه در تعریف صلاحیتها، صلاحیت نهایی با کیست، در طول دو هزار سال تغییر نکرده است. این مسأله پیوسته وجود داشته و تا امروز به عنوان موضوع اصلی بحث باقی مانده است، هرچند که در فرهنگ سیاسی معاصر، تحت عنوان حاکمیت مطرح است، چنانکه در گذشته بیشتر طرفداران برتری پاپ، حوزه صلاحیت امپراتور را رد نمی‌کردند و نیز جاه طلب‌ترین امپراتوران روم مقدس، صلاحیت عضو طبقه روحانی را هرگز انکار نمی‌کردند. در طول قرن‌ها، جدال ریشه‌داری وجود داشته، که هرچند به ظاهر برای تعیین حوزه صلاحیتهای ویژه بوده است، ولی در واقع به تعیین حاکمیت و تصمیم‌گیری نهایی در مورد تعیین حدود صلاحیتها و حل اختلافات صلاحیتی در زمینه‌های مناسب مربوط می‌شد.<sup>۱</sup>

البته، تا آنجا که از قرآن برمی‌آید، حضرت موسی (ع) هرگز برای فرعون، با رفتار و عقایدی که داشت و ستمی که بر ملت روا می‌داشت و استکباری که در برابر حکم خدا

1. See, *International Encyclopedia of the social sciences*, Vol, 3, P. 300, 301

می‌ورزید، صلاحیتی قائل نبود، مگر آنکه فرعون از طغیان و استکبار و عقاید باطل و رفتار زشت خود دست برمی‌داشت که در این صورت وضع فرق می‌کرد.

پس اینکه در مأخذ مزبور، از شناسایی متقابل صلاحیتهای دو طرف مبارزه برای یکدیگر سخن می‌گوید، نمی‌تواند درست باشد و دست کم از کلیت و عمومیت برخوردار نیست. شاید این گونه سخنان و موضعگیریه‌ها در همان فکر جدایی دین از سیاست ریشه داشته باشد، که بعدها در این جمله تجلی یافت که: کار خدا را به خدا و کار قیصر را به قیصر واگذارید. بدین معنا که قدرت تنظیم روابط اجتماعی - سیاسی و دخالت در امور دنیوی مردم، به امپراتور واگذار می‌شود و صلاحیت پاپ، صرفاً به دخالت در کلیساها و امور دینی - بر اساس برداشت غربی آن - یعنی، دین منهای امور سیاسی - اجتماعی و تنظیم روابط فردی انسان با خدا در امور معنوی منحصر خواهد شد و از این رو، دین حق ندارد در امور اجتماعی - سیاسی مردم به هیچ وجه دخالت کند.

البته اینکه اصل نزاع بر سر تعیین صلاحیتهای و تفکیک قوا و تقسیم وظایف در طول تاریخ ریشه داشته، مورد قبول است؛ اما این مسأله تاریخی، به جدایی دین از سیاست مربوط نمی‌شود. هرچند در قرون اخیر، تحت تأثیر عوامل گوناگونی در دنیای مسیحیت، جدایی دین از سیاست اتفاق افتاد، ولی نمی‌توان آن را به انبیا نسبت داد که زندگی‌شان یکسره مبارزه سیاسی - اجتماعی و درگیری با ستمگران و حمایت از ضعیفان و مظلومان بوده است.

به هر حال، هر جامعه سیاسی بزرگتر از دولتهای یونان، با مسأله توزیع قدرت، دست کم در سطح تعیین وظیفه، مواجه بوده است و در مواردی نیز به ابهام و عدم صراحت در بیان وظایف نهادهای مختلف سیاسی، باعث بروز مشکلات و مسائلی در سطح جامعه گردیده است.

در این زمینه می‌توان به دو قطب از طیف وسیع حکومتی که در آنها، قدرت به گونه‌ای تفکیک یا توزیع می‌شود، اشاره کرد. در یک طرف، حاکمیت و تصمیم‌گیری نهایی در مورد تعیین صلاحیتهای، از آن قدرت مرکزی است که با قاطعیت، حد و مرز قدرتهای فرعی و واحدهای سطحی و انشعابی را مشخص و در صورت ناهماهنگی، آن را منحل می‌کند و می‌توان گفت: حکومت فرانسه از این نوع است.

در طرف دیگر این طیف، دولتهایی وجود دارند که در آنها قدرت حکومت مرکزی را واحدهای سطحی و فرعی، تعریف، تحلیل و تعیین می‌کنند. نمونه کلاسیک

این نوع، حکومت ایالات متحده تحت اساسنامه کنفدراسیون و نمونه جدید آن، کشور سوئیس است.

در میان این دو قطب، طیف وسیعی از حکومت‌های بینابین وجود دارد که می‌توان به حکومت فدرالیستی آمریکای معاصر، به عنوان یک نمونه از آن اشاره داشت. فدرالیسم، سیستمی است که در آن، دو سطح از حکومت در داخل یک محدوده جغرافیایی عمل می‌کنند و هیچ یک، قدرت ویران کردن و تخریب دیگری را ندارند. البته، شکلی که «تفکیک قوا» در بین تئوریسین‌های سیاسی قرن هیجدهم به خود گرفته، تقریباً به طور کلی با شکل آمریکایی آن بیگانه است.

از پلی بیوس و سیسرو گرفته تا منتسکیو، همگی اظهار می‌دارند که تفکیک قوا مشتمل است بر تقسیم وظایف حکومتی میان دستگاه سلطنتی و گروه‌ها و طبقات اجتماعی گوناگون، برای رسیدن به نتیجه‌ایدئالی که از یک جامعه یا حکومت مخلوط - یعنی جامعه‌ای که زمامداران و طبقات و گروه‌های مختلف مردمی در آن نقش دارند - انتظار داریم.

به زعم برخی از صاحب‌نظران قرون گذشته، بهترین حکومت، آن است که از یک ترکیب مناسب از جنبه‌های سلطنتی، اریستوکراسی و دموکراسی به وجود آید. این عصاره‌ی قانون اساسی‌گرایی در قرون وسطی بود که پایه‌ای برای منتسکیو فراهم آورد تا فصل مشهور «درباره‌ی قانون اساسی انگلستان» را در کتاب روح القوانین خود تدوین کند. تقسیم سه جانبه قانون اساسی ایالات متحده از قدرت، گرایش به تعادل قوای حکومتی نداشت؛ بلکه نوعی تقسیم وظایف میان ارگان‌های حکومتی بود. جان لاک نیز، گرچه تقسیم سه جانبه قوا را مطرح ساخت، هیچ‌گاه درباره‌ی تعادل و برابری سه قوه چیزی اظهار نکرد؛ چرا که از دیدگاه او، قوه مجریه، سراسر وابسته به قدرت عالی قانونگذاری و کمی بیش از یک عامل کارگزاری آن بود و قوه فدراتیو او، گرچه دارای قدرت وسیعی بود، اما تنها به اداره‌ی روابط خارجی منحصر می‌شد و قوه قضاییه نیز از دیدگاه او جزئی از قوه مجریه شمرده می‌شد.

سپس فدرالیسم، یک سیستم حکومتی را مطرح ساخت که در آن، حقوق قطعی اقلیتها در مقابل قدرت اکثریت، با وجود ضمانت‌های اساسی، محفوظ بماند، که در این صورت به نوعی استقلال و تعادل قوا اشاره می‌شود. نوع فدرالی تفکیک قوا بر دو فرض تکیه دارد: نخست آنکه: حکومت مرکزی در بخش‌های معینی از سیاستگذاری، صلاحیت کامل



دارد؛ یعنی حق انحصاری آن خواهد بود. دوم آنکه: بخشهای مشخص دیگری از تصمیم‌گیری، با شیوه‌ای کاملاً برابر، به واحدهای سطحی که به منزله اجزا و اعضای آن حکومت واحد هستند (مانند: ایالات، استانها و مجامع دینی یا قبیله‌ای) اختصاص داده می‌شود.

پس در اصل، میان صلاحیت حکومت مرکزی و صلاحیت واحدهای سطحی و فرعی آن، دیوار نفوذ ناپذیری کشیده می‌شود، و این است نقطه اساسی تفاوت میان تفکیک قوای قرون وسطایی و جان لاک از یکسو، که صرفاً به توزیع وظیفه نظر دارد و حکومت فدرالی از سوی دیگر، که پا را فراتر از تقسیم وظیفه گذارده، به نوعی استقلال قوا نظر دارد. مع الوصف، این گونه تفکیک فدرالی نیز، با آنچه که متفکران معاصر مطرح می‌کنند، تفاوت دارد.

اما تفکیک قوای رایج که مورد تأیید و ترویج اندیشمندان سیاسی معاصر قرار دارد، بیشتر تفکیکی است سه جانبه که با عناوینی مختلف مطرح می‌شود، و نوعی تعادل، استقلال، تفکیک و انفصال قوا را همراه با مرزهای مشخص، و تعریف شده در بر دارد، به شکلی که هیچ قوه‌ای حق ندارد در محدوده صلاحیت قوه دیگر دخالت کند و یا هیچ شخصی حق ندارد در بیش از یک قوه عضو شود و از دو یا سه نوع صلاحیتهای مربوط به قوای مختلف حکومتی برخوردار شود؛ یعنی هیچ یک از قوا به هیچ وجه نباید در دو قوه دیگر یا یکی از آنها دخالت کند، چنانکه، هیچ عضوی از یکی از قوای هیأت حاکمه حق ندارد در قوای دیگر آن، نمایندگی شود. برای مثال: نماینده مجلس قانونگذاری، با حفظ سمت، نمی‌تواند وزیر یا قاضی شود و یا برعکس. البته، آنچه گفته شد، صرفاً جنبه نظری دارد، ولی در عمل، در بسیاری از کشورهای مدعی دموکراسی و تفکیک قوا، قوای سه گانه در کار یکدیگر دخالت می‌کنند، که حتی صورت قانونی به خود گرفته است.<sup>۱</sup>

هرچند بسیاری از صاحب‌نظران بر این باورند که اندیشه تفکیک قوا، پس از انقلاب فرانسه در قرن هجدهم میلادی رواج کامل یافته است و پس از این قرن است که اکثر اندیشمندان سیاسی و سیاستمداران غربی، تفکیک قوا را به عنوان یک اصل برای حکومت‌های دموکراسی پذیرفته‌اند، ولی چنانکه از مطالب گذشته نیز استفاده می‌شود، نظریه تفکیک قوا، تاریخی بسیار طولانیتر از انقلاب فرانسه دارد و می‌توان گفت: ریشه‌های آن به یونان باستان باز می‌گردد و دورنمای این نظریه و جرقه‌های نخستین آن

۱. اقتباس از همان منبع.

را می‌توان در اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و عده‌ای دیگر از فلاسفه و اندیشمندان بعد از آنها یافت.

البته، یکی دو قرن پس از ارسطو تا قرن هفدهم میلادی، این اصل مورد غفلت قرار گرفته و چندان مطرح نبوده است، ولی از قرن هفدهم به بعد، بحث و بررسی در این زمینه مجدداً آغاز شد و کم‌کم گسترش یافت؛ چنانکه، بعضی از فرهنگ‌نویسان گفته‌اند: در این قرن، جان لاک انگلیسی، سه قوه مقننه، مجریه و فدراتیو را از هم باز شناخت. در رده‌بندی لاک، قوه قضاییه جزو قوه مقننه قرار می‌گرفت. در قرن هجدهم، منتسکیو، تئوری تفکیک قوا را به نام سیستم نظارت حقوقی و تعادل معرفی کرد. وی علت برخورداری بیشتر مردم انگلستان را از آزادی، همین تفکیک قوا می‌دانست. «ادموند بورک» و «هیوم»، دو متفکر انگلیسی نیز، در باب تئوری تفکیک قوا، نظریاتی ارائه داده‌اند. مؤسسان جمهوری آمریکا (جفرسون، واشنگتن، همیلتون و مدیسون)، در کتابهای فدرالیستی خود، دربارهٔ این تئوری بحث نموده و آن را در قانون اساسی آمریکا رعایت کرده‌اند.

در قانون اساسی آمریکا، اصل عدم کنترل یک قوه نسبت به قوای دیگر بسیار متجلی است ... قوه مقننه، قدرتی نسبت به تصمیمهای مربوط به ریاست جمهوری ندارد. قوه قضاییه، از جانب دو قوه دیگر کنترل نمی‌شود، ولی می‌تواند آرای کنگره را برخلاف قانون اساسی تشخیص داده، آنها را رد کند. بسیاری از صاحب‌نظران، روش انگلیسی را ترجیح داده‌اند. در انگلستان، قوه مجریه جزئی از قوه مقننه و منبث از آن به شمار می‌آید و در برابر آن نیز مسئول است.<sup>۱</sup>

در اینجا لازم است یادآوری کنیم، برداشت این فرهنگ‌نویس از نظریه تفکیک قوای لاک این است که وی قوه قضاییه را جزء قوه مقننه بر شمرده است و این با برداشت محققان دیگر که آن را از دید لاک جزء قوه مجریه بر شمرده‌اند، متفاوت خواهد بود. شاید علت اصلی این تفاوت در برداشت، ابهامی است که در سخنان خود لاک وجود دارد.

بنابراین، نامبردگان و همفکرانشان، تفکیک قوا را به عنوان یک اصل غیر قابل اجتناب در نظام سیاسی مبتنی بر دموکراسی پذیرفته، دلایلی نیز برای اثبات دیدگاه خودشان اقامه کرده‌اند. در مقابل، جمعی دیگر همچون «ژان بدن»، «روسو» و... در

طیف منکران تفکیک قوا واقع شده و آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند. ما در آینده، در مرحله نخست باید سیری اجمالی در تاریخچه نظریات مربوط به تفکیک قوا و دیدگاه اندیشمندان سیاسی و حقوقی در مورد آن داشته باشیم، سپس استدلال مخالفان و موافقان تفکیک قوا را ارائه داده، به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم و در نهایت، نظریه مورد قبول خویش را همراه تجزیه و تحلیل، به طور مستدل تبیین خواهیم کرد.

### مهمترین نظریات مربوط به تفکیک قوا افلاطون<sup>۱</sup>

همان‌طور که پیش از این یادآور شدیم، به احتمال قوی افلاطون نخستین کسی است که نظریه تفکیک قوا را مطرح کرده است. وی عقیده دارد که باید وظایف دولت و دیگر شئون مختلف آن در میان گروهها تقسیم شود تا نظام سیاسی جامعه به استبداد کشیده نشود. در واقع، افلاطون ضرورت تفکیک قوا را به این شکل پذیرفت که قوا برای رسیدن به هدف خود باید از یکدیگر جدا گردند، وظایف و مسئولیتهای آنان تفکیک شود و هر یک از آنان متکفل کاری متناسب با خود باشد و بخشی از کارها و وظایف هیأت حاکمه را انجام دهد؛ در عین حال، مشارکت و همکاری آنان با یکدیگر نیز ضرورت دارد.

وی در کتاب قوانین، وظایف دولت را دسته‌بندی کرده و برای تصدی هر یک از آنها گروهی را در نظر می‌گیرد. افلاطون می‌گوید:

رفته رفته، در جامعه‌ای که از چندین خانواده تشکیل یافته است، نیاز پیدا می‌شود به اینکه از میان اعضای جامعه چند کس را بگزینند تا اینان قوانین همه خانواده‌ها را به دقت بررسی کنند و از آن میان آنچه برای تمام جامعه سودمند تشخیص دهند، به سروران همه خانواده‌ها پیشنهاد کنند. این برگزیدگان که قانونگذار خوانده می‌شوند، معین می‌کنند که زمام حکومت تمام جامعه به دست کدام کسان باید سپرده شود.<sup>۲</sup>

۱. افلاطون احتمالاً در سال ۴۲۷ ق. م. در آتن به دنیا آمده و در سال ۳۴۷ ق. م. از دنیا رفته است.

۲. قوانین؛ کتاب سوم، بند ۶۸۱، ص ۲۱۰۲.

از کلمات فوق برمی آید که گروهی از اعضای جامعه برای قانونگذاری برگزیده می شوند و از طریق آنهاست که قوانین سودمند به همه اعضای جامعه پیشنهاد می شود و سپس کسان دیگری که برای اجرای قانون و اداره جامعه و به دست گرفتن زمام حکومت مفیدند، معین می شوند که این جملات، خود به خود، گویای تفکیک قوه مقننه از قوه مجریه است.

وی در مورد قضات و دستگاه قضایی می گوید: «هیچ جامعه ای را نمی توان جامعه به معنی راستین نامید، اگر دادگاههای آن، دادگاه به معنی راستین نباشد...». وی سپس درباره ویژگیهای دادرسان شایسته و دادگاههای مختلفی که آنها را به سه رتبه تقسیم می کند، سخنانی اظهار می دارد و سرانجام می نویسد: «انتخاب دادرسان، از یک لحاظ، کاری است مانند انتخاب مأموران دولت...، از سوی دیگر، دادرس هرچند مأمور دولت به معنی راستین نیست، ولی هنگامی که با صدور حکم، اختلاف و دعوا را حل و فصل می کند، جنبه مأمور دولت را دارد.»<sup>۱</sup> و سپس در فصل مشبعی، در زمینه کیفیت گزینش دادرسان و شرایط انتخاب شوندگان و انتخاب کنندگان و مراحل مختلف گزینش و... سخن می گوید.

اینکه افلاطون می گوید: «دادرس هرچند مأمور دولت به معنی راستین آن نیست، ولی با صدور حکم جنبه مأمور دولت را دارد»، به نظر ما گویای این حقیقت است که دادرسان و به اصطلاح، اعضای قوه قضاییه، جزء قوه مجریه و دولت به معنای اخص کارگزاران اجرایی به شمار نمی روند و نیرویی مستقلند، هرچند که جزء اعضای دولت به معنای اعم و وسیع آن (هیأت حاکمه) به شمار می روند و به اصطلاح امروز، یکی از سه قوه ای است که هیأت حاکمه را تشکیل می دهد.

افلاطون در جای دیگر می گوید:

کسی که بخواهد کشوری منظم تأسیس کند باید دو کار عمده انجام بدهد. نخست معین کند که برای اداره امور کشور، کدام مقامات دولتی لازم است و کسانی که باید بر آنها گماشته شوند چند تن باشند و چگونه باید برگزیده شوند. سپس قوانینی را که باید به دست آن مقامات به مرحله اجرا درآیند، به آنها بدهد و روشن کند که هر مقام دولتی کدام قوانین را باید اجرا کند و در اجرای آنها چه روشی را باید پیش گیرد... .

در این جملات، افلاطون سخنی از دستگاه قضایی و قوه قضاییه به میان نیاورده،

بلکه از تقنین و اجرا سخن می‌گوید و از کلمات او برمی‌آید که مجری غیر از قانونگذار است و مجری باید قانونی را به اجرا درآورد که هیأت دیگری تصویب می‌کند و به هر حال، مجرای تصویب آن با کانال اجرایی اش متفاوت خواهد بود.  
در جای دیگر می‌گوید:

همه می‌دانند قانونگذاری کاری است خطیر؛ ولی اگر جامعه‌ای بهترین قوانین را به دست مأموران ناشایسته بسپارد، کوچکترین فایده‌ای از قوانین نمی‌برد.<sup>۱</sup>  
وی به دنباله سخنان فوق، درباره شرایط، تعداد و روش گزینش مجریان و به عبارتی اعضای قوه مجریه بحث نسبتاً مفصلاً دارد.

البته ما مدعی نیستیم که افلاطون قوای مقننه، مجریه و قضاییه را به روشنی امروز تقسیم‌بندی کرده و به صراحت درباره تفکیک آن سخن گفته است، بلکه می‌گوییم با توجه به مطالب فوق، قانونگذاری، اجرا و دادرسی را به صورت سه وظیفه مجزا طرح و بررسی نموده و برای هر کدام کارگزاران خاصی را - که هر یک دارای شرایط ویژه‌ای جدای از دیگری است و با روش خاصی برگزیده می‌شود - مطرح ساخته است.

#### ارسطو (۳۸۵-۳۲۲ ق.م.)

ارسطو نیز قوای مملکتی را به شیوه خاص خود تقسیم می‌کند. هنگامی که به تقسیمات ارسطو برمی‌خوریم، در بدو امر به نظر می‌رسد که وی تقسیمی چون تقسیم اندیشمندان علوم سیاسی معاصر را مطرح کرده است؛ ولی حق این است که تقسیم ارسطو در مورد قوای مملکتی، از جهت کمی و کیفی، با تقسیم امروزی آن کاملاً متفاوت است. مع الوصف، او اصل تفکیک قوا را به روشنی مطرح کرده است. اکنون، برای آگاهی از دیدگاه‌های خاص ارسطو در این زمینه، قسمتهایی از گفتار وی را در اینجا نقل می‌کنیم و سپس به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم.  
او می‌گوید:

هر حکومت، دارای سه قدرت است و قانونگذار خردمند باید حدود هر یک از این سه قدرت را بازشناسد. اگر این سه قدرت به درستی سامان یابد، کار حکومت، یک‌رویه است و اختلاف در شیوه تنظیم این قدرتهاست که مایه اختلاف در سازمان حکومتها می‌شود.<sup>۲</sup>

۱. همان؛ کتاب ششم، بند ۷۵۱، ص ۲۱۸۶.

۲. سیاست؛ ترجمه حمید عنایت، کتاب چهارم، بخش ۱۱، ص ۱۸۷.

در این بخش، وی دقیقاً از سه قدرت سخن به میان آورده، که با توجه به انس ذهنی ما ممکن است آنها را حمل بر قوای سه گانه مشهور کنیم؛ ولی، اولاً از سخن خود او، که قانونگذار را جدا از این سه قوه مطرح ساخته، می توان تا اندازه ای به تفاوت تقسیم وی با تقسیم امروزی قوای پی برد. البته تفاوت های روشنتری در بیانات ارسطو - آنجا که به توضیح جدا گانه یک یک این سه قدرت پرداخته است - وجود دارد. وی در توضیح قدرتهای سه گانه می گوید:

نخستین این سه قدرت، هیأتی است که کارش بحث و مشورت درباره مصالح عام است. دومین آنها به فرمانروایان و مشخصات و حدود و صلاحیت و شیوه انتخاب آنان مربوط می شود. سومین قدرت، کارهای دادرسی را در بر می گیرد. «سپس در توضیح قوه مشورتی می گوید: «قوة مشورتی قوه ای است که درباره صلح و جنگ، بستن و گسستن پیمانها ... و همچنین بررسی گزارش کار فرمانروایان، حق حاکمیت دارد. این کارها را ناگزیر می توان به همه یا به گروهی از شهروندان وا گذاشت ... نشانه حکومت دموکراسی آن است که همه شهروندان (به نحو یکسان) حق شور درباره این کارها را دارند، و همین برابری است که آرزوی همه مردم است.<sup>۱</sup>

وی سپس به طور مفصل، درباره کیفیت و راههای مختلف مشورت با همه مردم در حکومت دموکراسی، در خصوص مسائل فوق و نظایر آنها، مثل: انواع مختلف هیأت های مشورتی، روش های شور و تصمیم گیری، وظایف قوه مشورتی، راه های ورود مردم به قوه مشورتی و نیز درباره موضوعات مربوط به قوه مشورتی و قلمرو کار آن و مسائل گوناگون دیگر، مطالبی ارائه می دهد که نیازی به ذکر آنها نیست.

تنها چیزی که در اینجا لازم است به آن اشاره کنیم، این است که قوه مشورتی با هیأت قانونگذاری، از دید ارسطو متفاوت است، تعبیر او این است که قانونگذار خردمند، باید حدود هر یک از این سه قدرت را (که یکی از آنها قدرت مشورتی است) باز شناسد و این، خود به خود، رمز دوگانگی و بیگانگی این سه قدرت نسبت به هیأت قانونگذاری است.

البته، این دوگانگی میان قانونگذار و هیأت مشورتی، آنچنان که ارسطو می گوید، در نظام های سیاسی دیگر و افکار دیگران نیز به چشم می خورد و از جمله، در نظام

جمهوری اسلامی ایران، این دوگانگی وجود دارد؛ زیرا وضع مجلس شورای اسلامی در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، که قوه مقننه به حساب می‌آید - از آنجا که حق قانونگذاری را اصالتاً از آن خدواند می‌دانیم - با قوه مقننه در کشورهایی که چنین اعتقادی ندارند متفاوت خواهد بود، که تفصیل آن در جای مناسب خود مطرح شده است. سپس وی در مورد قوه دوم که با نام فرمانروایان از آن یاد می‌کند و می‌توان با قوه مجریه از آن تعبیر کرد می‌گوید:

اینک باید از (قوه اجراییه یا) فرمانروایان سخن گوئیم (و معلوم کنیم) شماره فرمانروایان و اختیارات و مدت خدمت آنان چقدر باید باشد؟ آیا فرمانروایان از میان چه کسانی و به رأی چه کسانی و چگونه باید برگزیده شوند؟ در میان مناصب فرمانروایی، برخی جنبه سیاسی دارد و در مورد امری خاص یا نسبت به عامه شهروندان اعمال می‌شود، مانند فرماندهی سپاه که ناظر بر همه سربازان است ... برخی دیگر از مناصب، جنبه اقتصادی دارد مانند مناصب کسانی که مأمور توزیع غله‌اند ... مناصب نوع سوم، خاص زیردستان و مستلزم خدماتی است که معمولاً، مردم آسوده‌حال، بندگان برای اجرای آنها می‌گمارند ...<sup>۱</sup> سپس در مورد تعداد مناصب برای حکومت‌های مختلف، مقدار و مدت زمان آن، تقسیم مناصب برحسب تنوع وظایف یا استعدادهای ویژه افراد، نحوه انتخاب فرمانروایان و مسائل مختلف دیگر، سخنان مبسوطی ارائه می‌دهد. به هر حال، آنچه از این بخش می‌توان استفاده کرد، مجزا شدن قوه دوم است که تا حد زیادی شباهت به قوه اجراییه دارد، هرچند همان طور که قبلاً، اشاره کردیم، این قوا، با قوای مقننه و مجریه عصر ما از جهت وظایف و دیگر خصوصیات، تطبیق نمی‌کند.

او درباره قوه سوم چنین ادامه می‌دهد:

از قوای سه گانه حکومت، تنها مانده است که درباره قوه قضاییه سخن گوئیم ... اختلاف انواع دادگاهها به سه عامل بستگی دارد (نخست آنکه) دادگاهها باید از چه کسانی فراهم آید، دوم آنکه ص<sup>۱</sup> عیت آنها باید چه باشد و سوم آنکه دادرسان را چگونه باید برگزید؟<sup>۲</sup> سپس درباره روش نصب قضات، تنوع دادگاهها و اقسام هشتگانه آنها و ... سخنانی گفته است که مورد استشهاد ما قرار نمی‌گیرد.

۱. همان؛ کتاب چهارم، بخش ۱۲، بند ۱ - ۳.

۲. همان؛ کتاب چهارم، بخش ۱۲، بند ۱.

آنچه از نقل مطالب ارسطو استفاده می‌کنیم، این است که طرح تفکیک قوا - هرچند نه دقیقاً، به صورت امروزی آن - در سخنان این فیلسوف یونانی ریشه دارد.

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.)

لاک برای هر کشوری قوای زیر را مطرح کرده است: یکی قوه مقننه که به وضع قانون می‌پردازد و دیگری قوه مجریه که قوانین موضوعه را اجرا می‌کند و سوم، قوه متحده<sup>۱</sup> که به اعلان جنگ و صلح می‌پردازد و با کشورهای مختلف، قراردادهای سیاسی و بازرگانی و غیره منعقد می‌سازد. وی قوه قضاییه را مستقل نمی‌داند و آن را جزو قوه مجریه می‌شمارد. به نظر وی این سه قوه باید از یکدیگر مجزا و منفصل باشند و در دست اشخاص مختلف قرار گیرند.<sup>۲</sup>

لاک می‌گوید:

قوه قانونگذاری به هر شکلی که باشد در یک اجتماع سیاسی برترین قدرت است؛ مع الوصف، نباید مانند یک قدرت مطلق، بر جان و مال مردم استیلا داشته باشد، چرا که قدرت قانونگذار، جز آنچه از خود جامعه دریافت می‌کند، منشأ دیگری ندارد و در واقع، این همان قدرت مجموعه افراد جامعه است که در اختیار هیأت حاکمه قرار می‌دهند و حد نهایی این قدرت، چیزی جز خیر عموم و مصلحت افراد جامعه نیست، پس بر چنین قدرتی جز حراست جان و مال مردم مترتب نیست.<sup>۳</sup>

در عبارت فوق، هرچند تکیه اصلی لاک بر محدود بودن قوه مقننه است؛ در عین حال، این قوه را برترین قدرت در اجتماع سیاسی می‌داند، ولی با توجه به اینکه وی معتقد به تفکیک قواست و قوه مقننه را در عرض قوه مجریه و ... قرار می‌دهد، چندان معلوم نیست که منظور او از برتر بودن قوه مقننه، تسلط قوه مقننه بر مجریه است، با تقدم رتبی تقنین بر اجرا؛ چرا که پیوسته، اجرای قانون مسبق به وضع آن است.

لاک قدرت قانونگذار را مطلق نمی‌داند؛ بلکه ماهیت آن را در اصل، به مصلحت جامعه محدود ساخته است. اما اینکه چرا قدرت قانونگذار باید محدود باشد و

۱. Federative.

۲. ر. ک: جونز، و. ت.؛ خداوندان اندیشه سیاسی؛ ج ۲، قسمت اول، ص ۲۵۳ - ۲۵۶؛ تاریخ فلسفه سیاسی؛ ج ۲، ص ۶۶۴ و ۶۶۵.

۳. همان؛ قسمت اول، ترجمه علی رامین؛ ص ۲۵۰، به نقل از کتاب حقوق مدنی جان لاک.



منشأ این محدودیت کجاست؟ وی در پاسخ، توضیحات مختلفی داده است: او یک بار سعی می‌کند، منشأ محدودیت این قدرت را - به تعبیر خودش - به قوانین جاوید طبیعت نسبت دهد، که منظور او از این سخن، حقوق طبیعی است و با توجه به اینکه بینش الهی دارد، آن را هم ناشی از اراده خداوند می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «بنابراین، قوانین طبیعت همچون اصولی جاوید برای افراد بشر، چه قانونگذاران و چه افراد عادی، پابرجا خواهد بود. اصولی که قانونگذاران برای اعمال آدمیان وضع می‌کنند، چه از لحاظ خودشان و چه از لحاظ دیگران، باید مطابق قانون طبیعت باشد؛ یعنی آن قانونی که ناشی از اراده خداوند است و چون قانون اصلی طبیعت همانا حراست نوع بشر است، هر قانون بشری که منافی آن باشد، فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود».

وی در پاسخ دیگری اظهار می‌دارد که: قوه قانونگذاری نمی‌تواند بر اساس احکام خلق الساعه و خودسرانه، اختیار حکومت را به دست گیرد و ناگزیر است که در زمینه تعیین حقوق افراد جامعه، قوانین ثابت، یعنی همان حقوق طبیعی را که در ذهن جامعه جریان دارد، به عنوان ملاک کار خود اعلام کند. در غیر این صورت، اگر قانونگذار به انگیزه منافع شخصی خود و برخلاف مصالح جامعه عمل کند، تشخیص آن دشوار خواهد بود.

سپس در ادامه می‌گوید: اصولاً اگر حکومت و فرمانروایی بدون وجود محدودیت در چارچوب قوانین ثابت و پذیرفته شده، باشد، افراد جامعه حاضر نیستند تن به چنین حکومتی بدهند. اگر افراد جامعه تن به حکومت زمامداران می‌دهند، برای این است که در زندگی طبیعی از امنیت کافی برخوردار نیستند و از جهت جانی و مالی و ... در خطر تعرض دیگران قرار می‌گیرند. این امر سبب می‌شود تا حدودی، از آزادی طبیعی خود صرف نظر کنند و خود را در چارچوب قوانین اجتماعی و فرامین زمامداران محدود سازند و این خود به خود نشان می‌دهد که حکومت باید در چارچوب همان قوانین ثابت و حقوق طبیعی عمل کند.

حال اگر حکومتی بر اساس احکام خلق الساعه دلخواه خود، زمام امور را به دست گیرد، بدون آنکه در چارچوب قوانین ثابت طبیعی مهار شود، به نظر لاک، خطری به مراتب بزرگتر از آنچه در زندگی طبیعی متوجه افراد می‌شد، از سوی این حکومت دامنگیر آنان خواهد شد، و بدیهی است که عقل حکم می‌کند که افراد جامعه به چنین حکومتی تن ندهند.

لاک در این زمینه مطالب و شواهد دیگری ارائه می‌دهد و در انتهای کلام بر این نکته تأکید می‌کند که قوه قانونگذاری که از ناحیه مردم به هیأت قانونگذاری واگذار شده است، از سوی این هیأت، قابل تفویض به هیأت دیگری نخواهد بود؛ زیرا این حقی است متعلق به مردم و به جز آنچه که خود آنان برگزیده‌اند، نمی‌توان برایشان تحمیل نمود. وی سپس درباره قوه اجراییه می‌گوید: «هر چند قوه قانونگذاری ... همیشه در یک کشور، قدرت فائقه است، ولی دولتی که دارای سازمان مطلوب است، به قوه اجرایی که از قوه قانونگذاری منفک باشد نیازمند است».<sup>۱</sup>

وی در توجیه و تحلیل لزوم تفکیک قوه مجریه از مقننه، در مرحله نخست، بر طبیعت تقنین و اجرا که با یکدیگر تفاوت اساسی دارند دست می‌گذارد و می‌گوید: از آنجا که قوانین موضوعه ممکن است در زمان کوتاه وضع گردد و وظیفه مستمری بر عهده قوه مقننه نیست، طبیعتاً کار مداومی نخواهد بود و در کوتاه مدت به پایان می‌رسد؛ اما این قوانینی که در مدت کوتاه وضع می‌شود، لازم است پیوسته در جامعه به اجرا درآید. بنابراین، وجود قوه مجریه دائماً و در طول زمان ضروری است تا پشتوانه و ضامن اجرای آن قوانین در جامعه باشد.

لاک در دلیل دوم که به نظر ما از اهمیت بیشتری برخوردار است، می‌گوید: «اگر آنان که قدرت قانونگذاری را در دست دارند، قدرت اجرایی را هم به دست گیرند، منجر به دیکتاتوری خواهد شد و در این صورت، امکان زیادی وجود دارد که از قدرت، سوء استفاده زیادی بشود، و این نکته‌ای است که دیگران نیز بر آن تأکید داشته‌اند. جان لاک تا آنجا که به مسأله تفکیک قوا مربوط می‌شود، در مورد قوه مجریه بر دو نکته دیگر تأکید می‌ورزد، در مرحله نخست می‌گوید:

از آنجا که قوه مقننه در عمر کوتاه، قادر نیست همه مسائل و مشکلات اجتماعی را پیش‌بینی کند و برای آن، قانون بگذراند، مصلحت جامعه ایجاب می‌کند که تصمیم‌گیری، درباره چنین مواردی به خود قوه مجریه واگذار شود؛ به این معنی که حق قانونگذاری در مواردی که خواه و ناخواه خلأ قانونی وجود خواهد داشت، به قوه مجریه واگذار خواهد شد. در مرحله دوم، او قوه قضاییه را مستقل و جدای از قوه مجریه نمی‌داند<sup>۲</sup> و این

۱. همان؛ ص ۲۵۳، به نقل از کتاب حقوق مدنی.

۲. همان؛ ص ۲۵۳، باورقی شماره ۷۷.

یکی از تفاوت‌های اساسی بین تفکیک قوا از دید جان لاک با تفکیک قوای رایج در عصر ماست، که در آن، قوه قضایه جدا از قوه مجریه و مقننه در نظر گرفته می‌شود. البته، همان طور که گفتیم، او قوه قضایه را جدا از قوه مجریه نمی‌داند؛ در عوض، قدرت دیگری به نام فدراتیو (Federative) در عرض قوای مقننه و مجریه مطرح می‌سازد، که وظیفه‌اش رسیدگی به امور خارجی و تصمیم‌گیری درباره مسائلی مانند جنگ و صلح است.

### منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵ م.)

هرچند جمعی از اندیشمندان سیاسی، اصل تفکیک قوا را به منتسکیو نسبت داده‌اند<sup>۱</sup>، یا حداکثر قبل از وی ریشه این فکر را به جان لاک رسانده‌اند<sup>۲</sup>، با بررسی در اندیشه‌های سیاسی دانشمندان پیش از وی، صحت این انتساب مورد تردید واقع می‌شود، به ویژه که حتی از نوشته‌های خود او سابقه بسیار طولانی اندیشه تفکیک قوا را به خوبی می‌توان استنباط کرد.<sup>۳</sup>

البته، وی در اندیشه‌های گذشته به شکلی اساسی تجدید نظر کرده، اصل تفکیک قوا را با تغییراتی کلی، در قالب جدیدی به جهان سیاست عرضه کرد که نوآوریهای چشمگیر او را در این خصوص نمی‌توان نادیده گرفت. بعد از منتسکیو به طور طبیعی قوای مقننه، مجریه و قضایه، مستقل در نظر گرفته شد. نخستین قوه، خط مشی و سیاستها را تنظیم می‌نمود و آنها را به عنوان قانون تصویب می‌کرد، دومین قوه، قوانین مصوب را به اجرا درآورد و سومین قوه، وظیفه تطبیق این قوانین با رویه قضایی را برعهده داشت و اختلافات را حل و فصل می‌نمود.<sup>۴</sup> این فکر، در زمان خود منتسکیو مورد توجه قرار گرفت و نویسندگان اعلامیه حقوق بشر و قانون اساسی ایالات متحده نیز، از نوشته‌های او در مورد تفکیک الهام گرفتند.<sup>۵</sup>

می‌توان گفت: همین امر سبب انتساب این فکر به وی شده است. در تأیید این

۱. علی بابایی، غلامرضا؛ و بهمن آقایی؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ ج ۱، ص ۱۸۱.

۲. موسوعة السیاسیه؛ ج ۴، ص ۵۴۶.

۳. ر.ک: منتسکیو، روح القوانين؛ ترجمه علی اکبر مهدی؛ ص ۳۱۵ به بعد.

4. Roger, a Dictionary of political thought, p. 424.

5. Encyclopedia britannica, V. 12, Analysis of the Separation of Powers, p. 402.

سخن، می‌توان به اظهار نظر یکی از فرهنگ‌نویسان سیاسی اشاره کرد که می‌گوید: «نظریه تفکیک قوا، به طور ضمنی برای اولین بار توسط ارسطو مطرح شد؛ ولی اولین بار به طور مستقل، توسط هرینگتون<sup>۱</sup> و لاک ارائه گردید و در شکل مدرن و جدید به وسیله مونتسکیو و در نوشته‌های وی مطرح شد».<sup>۲</sup>

از آن پس، دیدگاه وی، مبنای فکری و عملی اندیشمندان و سیاست‌سازان جهان واقع شده است، به طوری که در افکار عمومی و نوشته‌های فلاسفه و دانشمندان حقوق و علوم سیاسی قرن هیجدهم اثرات عمیقی داشته است و تدوین‌کنندگان قانون اساسی کشورهای متحده آمریکا شمالی در سال ۱۷۸۷ م. نظریه مزبور را با مختصر تغییری قبول کرده‌اند و در تدوین قانون اساسی فرانسه نیز در سال ۱۷۱۹ م. اثر به سزایی گذاشته است.<sup>۳</sup>

البته باید توجه داشت که نظریه منتسکیو راجع به انفصال قوا، ناشی از یک اصل کلی و فلسفی نبوده، بلکه مشاهدات و مطالعات وی در تشکیلات سیاسی و اداری انگلستان آن زمان، منشأ ایجاد و ارائه چنین بینشی گردیده است.<sup>۴</sup>

منتسکیو بر اثر مطالعات و مشاهدات خود می‌گوید: «یگانه علت آسایش انگلستان و آزادی انگلیسیها همان اجرای ترتیب تفکیک قواست و برای تأمین آزادی افراد و مصونیت آنان از ظلم و تعدی زمامداران، باید قوای مملکتی از یکدیگر مجزا و منفصل باشند».<sup>۵</sup>

هدف منتسکیو از طرح اصل تفکیک قوا و تمرکز نیافتن همه وظایف هیأت حاکمه در دست یک فرد، آن بود که از مردم در برابر استبداد وقت حمایت کرده باشد؛ تا آنجا که، این اصل، در آن زمان، ابزار و سلاح برنده‌ای در پیکار و مبارزه علیه حکومت‌های مطلقه وقت بوده است که به تمرکز قوا در دست خویش پافشاری داشتند؟ طرح این اصل در نهایت، وسیله‌رهایی مردم از استبداد و قدرت مطلق پادشاهان گردید.<sup>۶</sup> وی که از سال ۱۷۲۹ تا ۱۷۳۱ در انگلستان اقامت کرده بود<sup>۷</sup>، حکومت آن کشور را که برای وی نمونه‌ای جالب بود، مطالعه کرد و در بیشتر مطالعات و تحقیقات و

1. James, Harrington (1911 - 1977).

2. Roger, ibid.

۳. ر.ک. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی؛ ج ۱، ص ۳۳۹، و قاسم‌زاده، قاسم؛ حقوق اساسی، ص ۱۳۲.

4. *Britanica*, V. 12, p. 402.

۵. حقوق اساسی، ص ۱۲۹. ۶. مبادی الانظمة السیاسیه؛ ص ۲۳۵.

۷. روح الفوائد، ص ۲۵ (مقدمه).

تألیفات خود، بر این محور تکیه کرد؛<sup>۱</sup> و به ویژه، تألیف معروفترین اثر خود، روح القوانین را که از سالهای پیش آغاز نموده بود، با توجه به همین مطالعات تکمیل کرد و به تدوین نهایی آن پرداخت. او درباره تفکیک قوادر حکومت انگلستان عصر خود می‌گوید: در سازمان این کشور سه قوه وجود دارد که هر یک کار خود را می‌کنند و از هم تفکیک شده‌اند: اول: قوه مقننه که به وسیله آن، پادشاه یا قانونگذاران برای یک مدت معین یا برای همیشه قوانینی وضع می‌کنند و قوانین موجود را اصلاح یا الغا می‌نمایند.

دوم: قوه اجرا کننده اموری که مربوط به حقوق بین‌المللی است و به وسیله آن، دولت امنیت خارجی کشور را برقرار می‌سازد، از تهاجم و حمله اجانب جلوگیری می‌کند، جنگ می‌کند، صلح می‌کند سفیر می‌فرستد و سفرای سایر کشورها را می‌پذیرد.

سوم: قوه مجریه اموری که مربوط به حقوق مدنی است و به وسیله آن در اختلافات بین افراد قضاوت می‌کنند، دعاوی را حل و فصل می‌نمایند و جرایم را کیفر می‌دهند، که آن را قوه قضاییه هم می‌نامند.<sup>۲</sup>

در این تبیین او از هیأت حاکمه انگلستان و قوای آن، ابهام و اجمال وجود دارد. وی نه تنها وظایف قوا را آنچنان که باید مشخص نکرده، بلکه اهم وظایف دومین قوه نیز مورد غفلت قرار گرفته است؛ زیرا تنها در این زمینه به وظایف خارجی حکومت اشاره دارد و از مسئولیتها و وظایف حکومت نسبت به امور داخلی کشور، هیچ سخنی به میان نیاورده است.

به احتمال قوی، یکی از علل این اجمال‌گویی آن است که حکومت آن عصر انگلستان، عمق و پیچیدگی چندانی نداشته و کار چشمگیری برای مردم انجام نمی‌داده است و یا آنچه که انجام می‌گرفته، در تقسیم منتسکیو، به قوه سوم نسبت داده شده است که شاید نامگذاری قوه سوم به قوه مجریه - اگر ترجمه قابل اعتماد باشد - گویای همین حقیقت است.

می‌توان گفت: این تقسیم بندی منتسکیو از قوای هیأت حاکمه انگلستان و وظایفی که برای هر یک از آنها بیان کرده و نامهایی که بر آنها نهاده، با آنچه امروز رایج است، تفاوتی چشمگیر دارد. او قوه سوم، یعنی قوه مجریه را معادل قوه قضاییه دانسته، که می‌تواند یکی از دو علت را داشته باشد، یعنی اگر وظایف آن منحصر در قضاوت و

حل و فصل دعاوی باشد، اطلاق قوه مجریه به آن، صرفاً به یک تفاوت اصطلاحی برمی‌گردد که در نامگذاری این قوه انجام گرفته و در غیر این صورت، بین آنچه در حکومت آن عصر انگلستان بوده و در تقسیم متسکیو تبیین شده، با آنچه امروز رایج است، تفاوت اساسی‌تری در تعیین وظایف این قوا وجود خواهد داشت.

یعنی در واقع قوه مجریه در تقسیم بندی وی - به استثنای وظایف خارجی دولت و آنچه که به حقوق بین‌المللی مربوط می‌شود - هم عهده‌دار وظایف اجرایی است و هم وظایف قضایی و در مقابل، قوه دوم تنها متعهد انجام وظایف بین‌المللی، جنگ و صلح، امنیت خارجی و غیره می‌باشد.

البته، از مطالبی که به طور پراکنده مطرح کرده، می‌توان استنباط نمود که دیدگاه‌های خود وی درباره اصل تفکیک قوا، با آنچه که درباره کیفیت حکومتی انگلستان و قوای آن نقل کرده، تفاوتی آشکار داشته و با آنچه که امروز مطرح است شباهت بیشتری دارد.

وی بر عدم تداخل قوا اصرار داشته و آن را مظهر دیکتاتوری و مخالفت با آزادی می‌داند و اظهار می‌دارد:

در هر حکومت سه قوه وجود دارد: قوه مقننه، مجریه و قضاییه... هرگاه قوای مقننه و مجریه در هم ادغام شود و در اختیار یک شخص و یا گروهی قرار گیرد، دیگر آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد.<sup>۱</sup>

«زیرا باید از این ترسید که آن شخص یا آن هیأت، قوانین جابرانه وضع کند و جابرانه هم به موقع اجرا بگذارد»؛<sup>۲</sup> و نیز «اگر قوه قضاییه از قوای مقننه و مجریه منفک نباشد، باز هم وجود آزادی ناممکن است. چنانکه قوه قضاییه به قوه مقننه بپیوندد، زندگی و آزادی افراد، در معرض نظارت خودسرانه‌ای قرار خواهد گرفت؛ زیرا در این وضع، قاضی خود، قانونگذار هم هست و اگر قوه قضاییه به قوه مجریه ملحق شود، ممکن است قاضی از خود، شدت عمل نشان دهد و به حق افراد تجاوز کند و اگر در کشوری حق اعمال هر سه قوه در اختیار یک فرد یا یک هیأت، خواه مرکب از نجبا باشد و خواه عوام، قرار گیرد، آن وقت فاتحه همه چیز را باید خواند...»<sup>۳</sup>

۱. خدایان اندیشه سیاسی؛ ج ۲، قسمت ۲، ص ۳۲۶؛ به نقل از روح القوانین، کتاب ۱۱، فصل ۶.

۲. روح القوانین؛ کتاب ۱۱، فصل ۶، ص ۲۹۷.

۳. خدایان اندیشه سیاسی؛ ص ۳۲۶، به نقل از روح القوانین، کتاب ۱۱، فصل ۶.

در اینجا توجه به این نکته لازم است که تفاوت اساسی حکومت‌های غربی با حکومت اسلامی باعث می‌شود تا اندیشمندان غرب، در ارتباط با تفکیک قوا، سوء استفاده‌ی هیأت حاکمه و به خطر افتادن آزادی، نگرانی بیشتری داشته باشند؛ چنانکه از سخنان فوق مشهود است؛ زیرا از آنجا که حکومت را در اصل از آن مردم می‌دانند و زمینه قانونی قبلی، جز آنچه را که هیأت حاکمه تصویب می‌کند، در بین مردم وجود ندارد، همه نوع سوءاستفاده امکان پذیر خواهد بود، برخلاف حکومت اسلامی که وجود قوانین الهی هماهنگ با فطرت در میان مردم مسلمان، خود به خود، نوعی کنترل برای همه قوا خواهد بود، که به سختی می‌توانند از چارچوب آن تجاوز کنند.

این تفاوت، منشأ نوعی ابهام در تفکیک قوا در حکومت‌های غربی می‌شود، به این بیان که در حکومت اسلامی، تفکیک قوا به روشنی مشهود است؛ زیرا قوه مقننه با وجود قوانین شرعی در بین مردم، در واقع یک چارچوب قبلی دارد که قوه مجریه نمی‌تواند تصویب دلخواهی را بدان تحمیل کند. علاوه بر اینکه خود قوه مجریه نیز، به لحاظ طبیعت اجرا، ناگزیر از حرکت در چارچوب قانون خواهد بود و فقط در کیفیت اجرا به اختیار خود عمل می‌کند؛ چنانکه قوه قضاییه نیز با وجود چارچوب احکام شرع که زمینه مردمی قبلی دارد، دو قوه دیگر به سختی می‌توانند آن را تحت تأثیر قرار دهند. بنابراین، استقلال و تفکیک قوا، با توجه به این زمینه قبلی که در جای خود به تفصیل خواهد آمد، کاملاً مشهود است و به خوبی می‌توان درک روشنی از آن داشت.

اما در حکومت‌های غربی، گذشته از حکومت‌های دیکتاتوری فردی و اقلیتی که وضعشان روشن است، حتی در دموکرات‌ترین آنها، که پایه مردمی دارد نیز، نمی‌توان از تفکیک قوا مفهوم روشنی دریافت نمود، چرا که خواه ناخواه، این قوه مقننه است که هم بر قوه مجریه و هم بر قوه قضاییه حکومت می‌کند؛ زیرا قوه قضاییه و مجریه، بدون هیچ زمینه قبلی، ناگزیر از حرکت در چارچوب قوانین مصوب مجلس قانونگذاری هستند. از اینجا است که استقلال قوا چندان نمود و مفهوم روشنی ندارد، جز آنکه گفته شود دو قوه مجریه و قضاییه در برابر قوه مقننه، تنها در کیفیت اجرا از نوعی استقلال برخوردارند.

البته، منتسکیو در جایی از کتاب روح‌القوانین، از چیزی به نام قوانین طبیعی نام می‌برد، به این عنوان که پیش از قوانین موضوعه وجود داشته و به نظر می‌رسد طرح این مطلب بر اثر برخورد با مشکل فوق بوده است. اما باید بگوییم: قوانین طبیعی نیز، از آنجا که ابهام دارد و مکتوب نیست، چاره ساز نخواهد بود و هر کس به میل خود، آن را به

گونه‌ای خاص تفسیر می‌کند؛ تا آنجا که قدرتهای خودکامه استعمارگر، با تفسیرهای دلخواه، از آن به نحو بارزی سوءاستفاده می‌کنند و به جای آنکه این قوانین، جلو تجاوزات آنان را به ضعفا و کشورهای جهان سوم بگیرد، به کمک تفسیرهای دلخواهانه، توجیه‌گر تجاوزهای آنان می‌شود.

امروز دنیا شاهد آن است که امریکا، با استناد به حقوق بشر، به هر کشوری که احساس کند منافعش در آن تهدید می‌شود تجاوز می‌کند، میان دولتها فتنه و آشوب بر می‌انگیزد و ثروت ملی آنان را به یغما می‌برد، و در هر منطقه‌ای که به ضعفا ستم می‌شود و با منافع امریکا اصطکاکی ندارد و یا در طریق منافع او است، با بی‌توجهی و سکوت از کنار آن می‌گذرد.

منتسکیو، در جای دیگری از کتاب خود، اشاره می‌کند که قوانین موضوعه باید هماهنگ با قوانین دینی و اخلاق و آداب و رسوم باشد، که در این صورت، سخن او در وجود قوانین و زمینه‌های قبلی در بین مردم، بی‌شبهت به آنچه که ما درباره حکومت اسلامی گفتیم نیست؛ جز اینکه او از دین به طور مطلق سخن گفته است و می‌دانیم بسیاری از ادیان، در مورد قوانین اجتماعی یا ساکتند و یا به بیان مقررات و قوانین بسیار محدود و ناچیزی اکتفا کرده‌اند و عملاً، این‌گونه ادیان نیز کارآیی چندانی ندارند و از این رو، باز هم به جای حل این مشکل، منشأ سوء استفاده قدرتمندان می‌شوند؛ چنانکه در طول چند قرن، قدرتهای استعماری بزرگ، با فرستادن مبشرین مسیحی در کشورهای جهان سوم، توانستند زمینه‌های نفوذ خود را فراهم کنند و با تسلط بر آنها، به چپاول منابع ملی و ثروتهای خدادادی آنها پردازند و آزادی و مقدسات و شرف آنها را مورد تجاوز قرار دهند.

در هر حال، همان طور که گفتیم، نبود زمینه قبلی در میان مردم و بی‌اعتقادی به قانون الهی در کشورهای غربی و اتکای صرف بر خواست مردم، در تصویب قوانین اجتماعی و اعتقاد به اینکه حق قانونگذاری در اصل و در نهایت از آن خود مردم است، در مکتبهای مبتنی بر دموکراسی، منشأ ابهام و عدم وضوح تفکیک قوا می‌شود و نمی‌توان برداشت چندان روشنی از آن کرد.

شاید همین ابهام سبب شده که منتسکیو در مواردی به گونه‌ای ضد و نقیض‌گویی



کرده و در معرض انتقاد اندیشمندان دیگر قرار گرفته است. وی یکبار می‌گوید: «قوه مجریه باید تابع مصوبات قوه مقننه باشد» و در کنار آن می‌گوید: «قوه مجریه نسبت به قوه مقننه حق و تو دارد و می‌تواند جلوی قوانین و مصوبات آن را بگیرد»<sup>۱</sup> که این تناقضی آشکار است.

البته، توجه به این نکته هم لازم است که منتسکیو، در کنار تفکیک قوا از هماهنگی و تعادل آنها نیز سخن می‌گوید، معتقد به تفکیک مطلق قوا نیست؛ بلکه از تفکیک نسبی آنها حمایت می‌کند. او می‌گوید:

هیأت قانونگذاری از دو قسمت تشکیل یافته است که هر قسمت به وسیله حق و تو بر دیگری نظارت می‌کند. قوه مجریه، هر دو قسمت را محدود می‌کند و به نوبه خود به وسیله آنها محدود می‌گردد. این سه قوه می‌توانند از تدروی یکدیگر جلوگیری کنند و به حالت موازنه و سکون در آیند؛ چون حرکت لازمه حیات بشری است، ناچار ساکن نخواهند ماند و در حرکت خواهند بود.<sup>۲</sup>

وی در پاسخ به این پرسش که این تعادل و توازن چگونه است و به وسیله کدام نیرو انجام خواهد شد می‌گوید:

این دو قوه (مقننه و مجریه) هم احتیاج به یک قوه دارند که آنها را منظم نموده و تعدیل کند. برای انجام این کار همان قسمت از هیأت تقنینیه که از اشراف تشکیل یافته است [یعنی] مجلس سنا، کاملاً صلاحیت دارد.<sup>۳</sup>

وی درباره مجلس سنا می‌گوید:

هیأت اشراف [اعضای مجلس سنا] باید موروثی باشد ... و این هیأت نباید قدرت امر کردن داشته باشد و قوانین وضع کند، به خصوص در مورد قوانین مربوط به اخذ پول و مالیاتها ... پس سهم اشراف در قوه تقنینیه، همان قدرت جلوگیری آن است که تصمیمات دیگران را الفا کند ... پس قدرت وضع قوانین، از وظایف و مختصات مجلس ملی بوده و قدرت جلوگیری و منع و تصویب قوانین [مقصود، امضای مصوبات مجلس ملی است] اختصاص به مجلس اشراف [مجلس سنا] خواهد داشت.<sup>۴</sup>

سخنان فوق، بیانگر آن است که مجلس سنا بر مجلس ملی حاکمیت و حق و تو

۱. ر. ک.: همان؛ کتاب یازدهم، فصل ششم، ص ۳۰۴ - ۳۰۶ و خدایه‌نایان انا. بیه سیاسی ج ۲، ص ۲۲۷.

۲. همان، انا. بیه سیاسی؛ ج ۲، قسمت ۲، ص ۲۲۷ (به نقل از: ... ح الله ایدین).

۳. همان، ص ۳۰۲ و ۳۰۳. ۴. همان جا.

دارد و می‌تواند فعالیت مجلس ملی را محدود کند که ممکن است این وتو و محدودیت، در مسیر اهداف منافع خود اعضای مجلس سنا که از اشرافند قرار گیرد.

اما اینکه مجلس سنا چگونه می‌تواند بین قوه مجریه و مقننه تعادل برقرار کند، در این مورد، از سخنان فوق نمی‌توان به روشنی چیزی دریافت؛ ولی می‌توان آن را به این صورت توجیه نمود که احتمالاً اگر در مواردی بین قوه مجریه و قوه مقننه اختلاف درگیرد، مجلس سنا از حق وتوی خود می‌تواند استفاده کند و به شکلی نزاع را خاتمه بخشد. منتسکیو در اینکه مجلس ملی و مجلس سنا چگونه قوه قضاییه را تعدیل می‌کنند می‌گوید: اگر چه به طور کلی قوه قضاییه نباید به هیچ قسمتی از قسمت‌های قوه مقننه مربوط باشد (یعنی لازم است از استقلال کامل برخوردار باشد)؛ ولی در سه مورد برای این حکم کلی استثنا وجود دارد.

وی سپس در مورد نخست می‌گوید: «رجال و بزرگان را نباید در دادگاه‌های عادی محاکمه کرد؛ بلکه باید با حضور مجلس سنا محاکمه شوند.» در مورد دوم می‌گوید: در جایی که قانون از ابهام و اجمال برخوردار است و یا به نوعی افراطی است که اجرای آن با مشکل مواجه خواهد شد، قوه قضاییه، به این بهانه، حق ندارد به دلخواه خود آنها را تفسیر کند و این کار را باید به قوه مقننه محول کند. مورد سوم مربوط می‌شود به کسی که مرتکب خلاف و جنایتی شده و حیثیت یا امنیت ملی را خدشه‌دار نموده است؛ ولی از آنجا که شخص متهم از قدرت برخوردار است، طبعاً دادگاه‌های عادی نمی‌توانند او را به محاکمه بکشانند. در این گونه موارد نیز، مجلس ملی در مجلس سنا، بر علیه او، طرح ادعا یا اعلام جرم می‌کند و مجلس سنا به آن رسیدگی خواهد کرد.<sup>۱</sup>

این بود آنچه که منتسکیو در زمینه تعدیل قوه قضاییه، به بهانه پیشگیری از قدرت مطلق آن مطرح کرده است؛ اما همان طور که گفتیم، از آنجا که قوه قضاییه مطیع قوه مقننه بوده و ناگزیر از به کار بردن مصوبات مجلس است و در این کشورها زمینه قبلی و قوانین شرعی و الهی مکتوبی وجود ندارد، طبعاً اصل استقلال این قوه، مورد تردید است و بیان فوق نیز، بیش از آنکه گویای تعدیل قوا باشد، موجب محدود شدن بیشتر قوه قضاییه و قرار گرفتن آن تحت سلطه قوه مقننه می‌شود.

## ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م.)

از آنجا که روسو دیدگاه خاصی درباره اصل حاکمیت دارد و آن را انتقال ناپذیر و غیر قابل تجزیه می‌داند، استنباط موضع وی نسبت به تفکیک قوا با پیچیدگی بیشتری همراه است و ناگزیریم برای درک دیدگاه خاص او در این باره، قسمت‌های مختلفی از سخنان وی را مورد توجه قرار دهیم تا شاید بتوانیم از لا به لای گفتار وی طرز فکر او را درباره تفکیک استخراج کنیم.

او در یک جا می‌گوید:

حاکمیت، از آنجا که جز اجرای اراده همگانی نیست، هرگز قابل انتقال نیست،... به همان دلیل که حاکمیت انتقال ناپذیر است، تجزیه پذیر هم نیست، زیرا اراده یا همگانی است یا همگانی نیست، یا متعلق به تمامی هیأت اجتماع است و یا فقط به بخشی از آن تعلق دارد. در حالت نخست، این اراده هرگاه بیان شود، عملی از حاکمیت است و قانونی را به وجود می‌آورد. در حالت دوم، آن تنها یک اراده خاص یا یک اقدام دولتی - در نهایت یک دستور - محسوب می‌شود؛ ولی سیاستمداران ما از آنجا که نمی‌توانند اساس حاکمیت را تقسیم کنند، آن را به اعتبار هدف‌هایش تقسیم می‌کنند. آنان حاکمیت را به زور و اراده، به قدرت قانونگذاری و قدرت اجرایی، به حق وضع مالیات، اجرای عدالت و اعلان جنگ و قدرتهای اداره امور داخلی و امور خارجی تقسیم می‌کنند. گاه همه این بخشها را با هم قاطی می‌کنند و گاه آنها را از یکدیگر جدا می‌سازند... این خطاها ناشی از آن است که برداشت دقیقی از ماهیت حاکمیت ندارند و آثار و تجلیات آن را بخشهای تشکیل دهنده آن می‌پندارند... در هر حال... آن حقوقی که اجزای تشکیل دهنده حاکمیت پنداشته می‌شود، بر اثر بررسی معلوم می‌شود که همه، فروع آن هستند همه آنها بر یک اراده‌ی اعلی تکیه دارند که این حقوق، چیزی جز راههای اجرا و تحقق آن نیست.<sup>۱</sup>

از سخنان فوق برمی‌آید که او نه تنها با تفکیک قوا میانه خوشی ندارد؛ بلکه اصولاً آن را ناممکن می‌شمارد و تقسیمات دیگران را نوعی سوء تفاهم و برداشت غلط از حاکمیت می‌داند.

منشأ این فکر نیز آن است که وی، حاکمیت را تنها از آن هیأت اجتماع و متعلق به کلیت همه ملت می‌داند که بالطبع یک واحد غیر قابل تقسیم و تجزیه ناپذیر است و تقسیم به هر شکلی که انجام گیرد، مفهومی این است که در هر یک از اقسام آن، هیأت

اجتماع و به تعبیری جامعه به صورت کلی حضور ندارد.

اکنون، در مورد آنچه از ژان ژاک روسو نقل شد، دو پرسش قابل طرح است که به رابطه میان حاکمیت از یکسو و تقسیم قوا از سوی دیگر مربوط می شود. نخست آنکه آیا تقسیم قوا در واقع به معنای تقسیم حاکمیت است و یا ربطی با آن ندارد؟ اگر تقسیم قوا ربطی با حاکمیت نداشته باشد، در این صورت، اینکه می گوید: «حاکمیت، غیرقابل تفکیک، غیرقابل تجزیه و غیرقابل انتقال است»، هیچ گونه تعارضی با تفکیک قوا نخواهد داشت و نمی توان از غیرقابل تجزیه بودن حاکمیت، محال بودن تفکیک قوا را نتیجه گرفت و در صورت ارتباط، پرسش دوم مطرح خواهد شد که آیا واقعاً حاکمیت، غیرقابل تقسیم و غیرقابل تجزیه است؟

و در صورتی که پاسخ به این دو پرسش مثبت باشد - یعنی تقسیم قوا در واقع، تقسیم حاکمیت باشد و تقسیم حاکمیت هم ممکن نباشد - لازمه ضروری دیدگاه روسو، یعنی تجزیه ناپذیری حاکمیت، این است که تفکیک قوا ممکن نیست.

شاید نتوان در این زمینه، از سخنان روسو برداشت صریحی کرد، اما آنقدر هست که گاهی در مورد تفکیک قوا، از تجزیه ناپذیری حاکمیت سخن می گوید و بدین وسیله می خواهد تفکیک قوا را رد کند،<sup>۱</sup> مع الوصف، گاهی نیز از قوای مقننه و مجریه... سخن به میان می آورد و آنها را به رسمیت می شناسد.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، او یکبار می گوید: حاکمیت غیرقابل تجزیه است، در جای دیگر اظهار می دارد: تفکیک قوا به تجزیه حاکمیت باز می گردد، و در جایی می بینیم قوای مختلف مقننه و مجریه را به شکل مجزا که نباید در محدوده هم دخالت کنند می پذیرد. در بررسی سخن این اندیشمندان، باید ببینیم این سخنان به ظاهر متعارض، چگونه با هم قابل جمعند؟ و یا او چگونه آنها را با هم هماهنگ می سازد؟

اکنون، برای تأیید مدعای فوق و ذکر موارد به ظاهر متعارض، از سخنان او شواهدی دیگر ارائه می دهیم و سپس به تبیین و رفع تعارض آنها می پردازیم. او می گوید: «بعد از آنکه قوه مقننه کاملاً استقرار یافت، باید قوه مجریه را ایجاد نمود؛ زیرا قوه مجریه فقط به کارهای خصوصی توجه دارد. بنابراین، ماهیت آن با قوه مقننه متفاوت است و باید از آن مجزا باشد».<sup>۳</sup>

۱. همانا ص ۳۷۷. ۲. قرارداد اجتماعی؛ ص ۱۲۳. ۳. همانجا.

او نه تنها این قوا را مجزا می‌داند، بلکه درباره لزوم مجزا بودن آنها این گونه استدلال می‌کند که:

اگر هیأت حاکمه می‌توانست با حفظ مقام و مأموریت خود، قوه مجریه را در دست بگیرد، آنچه حق است و آنچه عملاً صورت می‌گیرد، طوری با هم امتزاج می‌یافت... که امور قانونی از کارهای غیرقانونی تمیز داده نمی‌شد و هیأت سیاسی که بدین ترتیب تغییر ماهیت داده بود، به زودی گرفتار همان بی‌قانونیها و زورگوییهای می‌گردید که برای رفع آن تشکیل یافته بود.<sup>۱</sup>

باید توجه کنیم که منظور او از هیأت حاکمه، قوه مقننه است؛ چنانکه در مواردی نیز اصطلاح حکومت را به قوه مجریه اطلاق می‌کند، که در اصطلاح سیاسی ما نیز این گونه کاربرد رواج دارد و آن را به عنوان یکی از مفاهیم حکومت قبلاً مطرح کرده‌ایم. او در جای دیگر می‌گوید: «هیأت حاکمه که تمام اعمال آن منحصرأ صورت قانون دارد، نباید در قوه مجریه دخالت نماید».<sup>۲</sup>

و نیز می‌گوید:

اگر هیأت حاکمه بخواهد فرمانروایی کند یا فرمانروا بخواهد قانونگذاری نماید و یا رعایا از اطاعت سرپیچی کنند، نیرو و اراده دیگر به اتفاق عمل نمی‌کنند، و بدین ترتیب دولت منحل می‌شود و کشور دستخوش استبداد و یا هرج و مرج می‌گردد.<sup>۳</sup>

به هر حال، گرچه روسو از قوه قضاییه - تا آنجا که ما دیده‌ایم - نامی نمی‌برد، اما از قوای دیگر حکومتی با تعابیر مختلف نام می‌برد و دخالت آنها را در کار یکدیگر ممنوع و مخل به مقصود می‌داند.

اکنون در مورد دو پرسش یاد شده، می‌توان پاسخهایی در سخنان روسو یافت که محور و ملاکی برای ایجاد هماهنگی میان این سخنان به ظاهر متعارض نیز خواهد بود. او می‌گوید:

هر عمل آزاد، به وسیله دو علت ایجاد می‌شود: یک علت معنوی، که همان اراده‌ای است که آن را مشخص می‌کند و یک علت جسمانی که همان نیرویی است که آن را اجرا می‌نماید. هر وقت به طرف چیزی گام برمی‌دارم، اولاً لازم است بخواهم به سوی آن بروم؛ ثانیاً باید پاهایم قادر به بردن من باشد. اگر یک شخص فلج بخواهد بدود و یا یک

نفر آدم چابک چنین میلی نداشته باشد، هر دو در جای خود ثابت خواهند ماند.<sup>۱</sup>

غرض روسو از نقل مثال بالا، تشبیه جامعه به فرد است تا از این رهگذر بتواند نیروهای مختلف آن را توضیح دهد و وظایف هر یک را به طور مشخص تبیین کند. از اینجاست که در ادامه سخنان فوق می‌گوید: «هیأت سیاسی نیز دارای همین محرکها می‌باشد و همین طور از نیرو و اراده بهره‌مند است. اراده آن، قوه مقننه و نیروی آن، قوه مجریه نام دارد. بدون همکاری این دو علت هیچ کاری انجام نخواهد گرفت».<sup>۲</sup>

تشبیه روسو، گویای این حقیقت است که او تفکیک قوا را می‌پذیرد، اما این تفکیک، شکل خاصی دارد؛ یعنی از قوه قضاییه سخنی نمی‌گوید و قوه مقننه و قوه مجریه را نیز در طول هم قرار می‌دهد، درست مثل اراده روحی و قدرت جسمی که هر دو برای حرکت انسان لازمند و در عین اینکه دو کار مجزا انجام می‌شود، کاملاً به هم مربوطند. در حقیقت، غرض از این تشبیه - هر چند خود او تصریح نکرده، ولی می‌توان استنباط کرد - این است که حق قانونگذاری مربوط به روح عمومی ملت و کلیت جامعه است که امری تفکیک ناپذیر، غیرقابل تجزیه و نیز غیرقابل انتقال خواهد بود؛ ولی دستگاه اجرایی به منزله نیروی جسمی و اعضای بدن است و همان طور که آنچه اراده می‌کنیم، عضوی از بدن موظف است آن را انجام دهد، آنچه که قانونگذار تصویب می‌کند، نیروهای مختلف اجتماعی هر یک به تناسب، بخشی از آن را انجام می‌دهند. در این صورت قوه مقننه چیزی جز ملت به طور کلی نمی‌تواند باشد، اما قوه مجریه می‌تواند بخشی از ملت و تعدادی از اعضای جامعه باشد. از این رو، به دنبال تشبیه فوق، ادامه می‌دهد که: «قوه مقننه متعلق به ملت است و نمی‌تواند به کسی دیگر تعلق داشته باشد... بر عکس طبق اصولی که قبلاً به اثبات رساندیم، قوه مجریه نمی‌تواند به عموم مردم که قوه مقننه و هیأت حاکمه را تشکیل می‌دهند، تعلق داشته باشد».<sup>۳</sup>

دومین نکته‌ای که از این تشبیه استفاده می‌شود، آن است که قوه مجریه نیرویی است در طول قوه مقننه و در دست قوه مقننه، که دیگران نیز این نکته را به همین شکل پذیرفته‌اند.

در اینجا، سؤال دیگری که خواه ناخواه، ذهن را به خود مشغول می‌کند، این است که در این صورت، تفکیک قوا چه مفهومی دارد؟ به عبارت دیگر، به زعم کسانی که

۱. همان؛ ص ۶۸ و ۶۹.

۲. همان جا.

۳. همان؛ ص ۶۹.

قوای سه گانه را در عرض یکدیگر می‌دانند، تفکیک قوا مفهوم روشنی دارد و هر قوه در قلمرو خاص خود وظایف خاصی باید انجام دهد، اما در تصویر روسو، که حق قانونگذاری را از آن ملت می‌داند که تجزیه ناپذیر، غیرقابل انتقال و فوق همه چیز و از جمله، قوه مجریه است، نمی‌توان معنا و مفهوم روشنی از تفکیک قوا دریافت کرد.

با وجود این، از آنجا که او از حامیان تفکیک قواست، می‌توانیم سخن وی را این گونه توجیه کنیم که منظور او نوعی تفکیک طولی و مرحله‌ای است؛ یعنی در مرحله قانونگذاری، این ملت است که باید اقدام کند و حق قانونگذاری به کل ملت مربوط می‌شود؛ ولی در مرحله اجرا، قانون به دستگاه اجرایی که بخشی از اعضای ملت است تحویل می‌شود تا هر بخش از آن را برای اجرا به اهلهش واگذارد.

دستگاه اجرایی، در کیفیت اجرای قانون، آزاد است به هر نحوی که صلاح می‌داند عمل کند؛ چنانکه هر شخص یا گروهی از بخشهای مختلف قوه مجریه در اجرای قوانین مربوط به خود، آزادانه و به مقتضای سلیقه و تشخیص و تخصص خود عمل خواهد کرد؛ یعنی در این مرحله، دیگر «قانون» خصیصه قانون بودن را ندارد تا مربوط به کل ملت باشد و حضور کلیت جامعه در همه آن موارد لازم باشد. پس دخالت مقنن در آنها نه تنها ضروری نیست، بلکه مانع پیشرفت کار و رسیدن به مقصود است. اما اینکه چرا روسو از قوه قضاییه نامی به میان نیاورده، شاید به این علت است که آن را نیز به نوعی جزو قوه مجریه می‌داند و یا قوه مجریه را در اجرا به مفهوم وسیع آن به کار می‌برد، که طبعاً قوه مجریه و قضاییه را به مفهوم مصطلح روز، شامل می‌شود. روسو، در جای دیگری، علاوه بر نیروهای یادشده، از نیروی دیگری که تعدیل کننده و هماهنگ کننده نیروهای مختلف حکومتی است، نام می‌برد و می‌گوید:

وقتی نتوانند بین قسمتهای تشکیل دهنده یک دولت، تناسب صحیحی برقرار سازند و یا از عللی که دائماً این تناسب را به هم می‌زند جلوگیری نمایند، یک هیأت جدید ایجاد می‌کنند که از هیأت قبلی مجزا باشد، هر یک از اعضای تناسب [قوا] را سر جای خود قرار دهد و بین حکومت و ملت یا حکومت و هیأت حاکمه یا در صورت لزوم، میان همه آنها نوعی رابطه یا واسطه به وجود آورد. این هیأت که من آن را «تریبونا» می‌نامم، حافظ قوانین و قوه مقننه است. گاهی در برابر حکومت، از هیأت حاکمه پشتیبانی می‌کند - همان طور که در رم تریبونهای ملت این کار را می‌کردند - و زمانی در برابر ملت از حکومت پشتیبانی می‌کند - همان طور که امروزه در ونیز شورای ده نفری همین کار را

می‌کند - بالاخره گاهی مانند «افور»ها در اسپارت تعادل را بین طرفین نگاه می‌دارد. تریبونا، جزئی از تشکیلات دولت به شمار نمی‌آید، یعنی قسمتی از قوه مقننه یا مجریه را در دست ندارد، اما به همین سبب، قدرت آن از همه زیادتر است، زیرا چون خودش نمی‌تواند کاری انجام دهد، قادر است از هر عملی جلوگیری نماید و چون حامی قوانین است، از هیأت حاکمه که قوانین را وضع می‌کند و حکومت که آن را اجرا می‌نماید محترمتر می‌باشد.

هرگاه نیروی تریبونا از روی عقل و دوراندیشی تعدیل شود، بهترین و محکمترین تکیه‌گاه تشکیلات سیاسی یک کشور به شمار می‌آید؛ ولی اگر قدرت آن از حد لزوم تجاوز کند همه چیز را واژگون خواهد نمود، زیرا ماهیت آن، طوری است که ضعف در آن راه نمی‌یابد و به شرط اینکه حداقل نیرویی داشته باشد، همیشه کاری از آن ساخته می‌شود. اگر این هیأت، قوه مجریه را که فقط باید تعدیل کند غصب نماید و قوانین را که باید حمایت نماید سست کند به صورت یک هیأت بیدادگر در می‌آید.<sup>۱</sup>

در نهایت از مجموع سخنان روسو به چند نکته اساسی می‌رسیم: نخست آنکه حاکمیت مربوط به کلیت ملت و تجزیه ناپذیر است، بنابراین، در این مرحله، تفکیکی انجام نمی‌شود و نمی‌تواند به صورت قوای هم‌عرض تقسیم شود که می‌توان گفت: این فرق اساسی میان دیدگاه روسو با منتسکیو و دیگران است.

دوم اینکه او اعتقاد دارد قوه مجریه در کنار قوه مقننه، دو قوه مجزایند و نباید در کار یکدیگر دخالت کنند، و همان طور که قبلاً گفتیم؛ این سخن در کنار سخن نخست چنین معنی می‌دهد که قوه مجریه در طول قوه مقننه قرار دارد و چنانکه خود او می‌گوید: به منزله نیروی جسمانی است در برابر اراده که قدرتی روحانی است و این نیز دومین تفاوت بارز میان دیدگاه خاص روسو با دیدگاه دیگر طرفداران تفکیک قوا نظیر منتسکیو و ... است.

سوم اینکه از نیروی دیگری به نام «تریبونا» یاد می‌کند که تعدیل کننده نیروهای حکومتی و یا حمایت کننده از حکومت در برابر مردم، و مردم در برابر حکومت است و از آنجا که فوق نیروی «تریبونا» نیروی دیگری وجود ندارد، لازم است این نیرو، به صورت خودگردان و با کمک عقل و منطق، خود را تعدیل کند و به حدود نیروهای دیگر تجاوز نکند.



## عبدالرحمان بن خلدون (۷۳۲-۵۸۰۸.ق.)

ابن خلدون از متفکران اسلامی نیز، هر چند در زمینه تفکیک قوا به شکل امروزی آن مطلب صریحی ندارد، ولی در ضمن نوشته‌های او، مطالبی پراکنده متناسب با این موضوع آمده است و از نظریات سیاسی او می‌توان نوعی فکر تفکیک قوا به دست آورد، که در اینجا به برخی گفته‌های وی در این زمینه اشاره می‌کنیم:

وی می‌گوید:

عمران و اجتماع برای بشر و رعایت مصالح مربوط به آن ضروری است؛ چرا که ممکن است بر اثر اهمال و تسامح در این امر، جامعه تباہ شود و هر چند که تشکیلات کشوری و قدرت و نفوذ پادشاه، برای وصول به این هدف کافی است، ولی بدون شک انجام این وظایف در چارچوب احکام و مقررات شرعی، ما را سریعتر و کاملتر، به این هدف می‌رساند؛ زیرا بنیانگذار شرع به این گونه مصالح داناتر است.<sup>۱</sup>

در این بیان، دو گونه تقیید و محدودیت برای قدرت هیأت حاکمه و زمامداران در نظر گرفته شده، که اندیشمندان سیاسی غرب صدها سال بعد از وی به چنین نکاتی توجه کردند. نخست آنکه، قدرت مطلق هیأت حاکمه را در چارچوب مصالح جامعه مهار می‌کند. دوم آنکه، در مسیر تأمین مصالح جامعه، قدرت مطلق هیأت حاکمه و زمامداران را در قالب قوانین شرع، مقید و محدود می‌سازد و این نیز نوعی تفکیک است و به طرز فکر طرفداران حقوق فطری شباهت زیادی دارد؛ یعنی هیأت حاکمه نمی‌تواند به دلخواه خود و مستبدانه عمل کند؛ بلکه باید در برابر قوانین شرع که منشأ جداگانه‌ای دارند، تسلیم باشد.

وی در جای دیگری پس از تقسیم وظایف خلیفه به دو قسم: دینی و دنیوی، سلطان را عهده‌دار انجام کارها و وظایف دنیوی خلیفه دانسته و در ادامه می‌گوید:

وظایف سلطان در نظام سیاسی اسلام، در محدوده وظایف و اختیارات مربوط به مقام خلافت قرار می‌گیرد... بنابراین، احکام شرعی که به همه وظایف این مقام نظارت دارد، بر رفتار سلطان نیز حاکمیت دارد و اختیارات و قدرت سلطان، ناگزیر باید از مجرای قوانین شرع اعمال شود. فقیه به پایگاه سلطان و شرایط عهده‌داری سلطنت چنان می‌نگرد که گویی، وی به انفراد و استقلال، از جانب دستگاه خلافت فرمانروایی می‌کند و این

۱. مقدمه ابن خلدون؛ کتاب اول، باب سوم، فصل ۳۱، ص ۲۱۸.

معنای سلطان است و یا به جای مقام خلافت و ظایفی بر عهده می‌گیرد و این معنای وزیر در نزد آنان [فقها] است ... و فقیه ناچار باید در کلیه احکام و اموال و همه سیاستها کلی یا جزئی ... و مقاصد پادشاه و سلطان و جمیع وظایفی که در زیر فرمان پادشاه و سلطان مندرج است ... در برابر نظر سلطان، صاحب‌نظر باشد؛ چنانکه در فصول پیش در خصوص منجر شدن حکم خلافت شرعی در مذهب اسلام به مرتبه پادشاهی و سلطنت نیز گفتگو کردیم.<sup>۱</sup> در این کلام نیز، میان قانونگذاری و اجرای آن تفکیک شده است. فقیهان عهده‌دار استنباط احکام شرع و کشف قوانین سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دیگر شئون و وظایف مربوط به جامعه و زمامدارانند و سلطان، عهده‌دار اجرای آن است و در عین حال، در انجام وظیفه خود و اجرای قوانین استقلال دارد و نمی‌توان در مورد کیفیت اجرای قانون از وی بازخواست کرد، البته اگر در چارچوب قانون حرکت کند و در کار خود موفق باشد؛ چنانکه فقیه نیز در اظهار نظر خود و استنباط احکام و قوانین استقلال دارد.

بنابراین، گرچه در آن دوران، چیزی به نام قانونگذاری رسمی به شکل پارلمانی امروزی آن وجود نداشته، ولی این نیرو به طور مستقل و به شکل دیگری موجود بوده است و با این همه، قدرت مطلق نداشته است؛ بلکه اولاً موظف بوده است احکام ثابت الهی را استنباط کند و به مقتضای مصالح جامعه و کلیات شرع، قوانین سیاسی - اجتماعی اسلام را کشف و عرضه کند. ثانیاً سلطان که در تعبیر ابن خلدون همان نیروی اجرایی کارها و قوانین اجتماعی است و باید در چارچوب قوانین شرعی حرکت کند، او نیز در برابر فقیه که در جایگاه قوه مقننه قرار دارد، در کیفیت اجرا استقلال نسبی دارد.

آنچه تا کنون از ابن خلدون در اینجا نقل کردیم، به قوه مقننه و مجریه مربوط می‌شد؛ اما در مورد قوه قضائیه نیز وی سخنان زیادی دارد و از جمله می‌گوید:

و اما منصب قضا در گذشته جزء وظایف خلیفه بوده است، چرا که منازعات و فصل خصومتها باید در چارچوب احکام شرعی برگرفته از کتاب و سنت، حل و فصل می‌شد. از این رو، خلفا در صدر اسلام خود عهده‌دار این وظیفه بودند. سپس با توسعه حکومت و افزایش کارها و سنگینی وظایف، امر داوری و قضاوت را به دیگران واگذار نمودند.<sup>۲</sup> وی سپس توصیه‌های خلفا را به قضات منصوب خویش، در زمینه رعایت حق، عدالت و داوری در چارچوب احکام شرع نقل می‌کند؛ تا آنجا که حتی اگر در موردی

اشتباهی از ایشان در امر داوری رخ می‌داد، نمی‌باید داوری نخست و رأی صادره، قاضی را از بازگشت به حق و عدالت باز می‌داشت؛ چرا که حق، مقدم بر هر چیزی است. قاضی آن چنان باید متکی بر حق و عدالت باشد که زورمندان به حمایت او دل نبندند و ضعیفان از برخورداری از عدلش نومید نشوند.<sup>۱</sup>

از مجموع سخنان ابن خلدون در این زمینه، برمی‌آید که خلیفه در رأس نظام و هماهنگ کننده کارها بود و وظایف خویش را، میان چند گروه مجزا تقسیم می‌کرد: افتاء، و استنباط قوانین اجتماعی را به مفتیان و فقها وا می‌گذاشت. انجام وظایف مربوط به تأمین زندگی مادی و معیشتی را به سلطان و عوامل او (وزرا و امرا) می‌سپرد و قضاوت و احتساب و نظایر آنها را به گروه‌های دیگری می‌داد، که مهمترین آنها قضات بودند. قضات نیز از یکسو، مقید به احکام و قوانین بوده و ملزم به رعایت حق، عدالت و مصالح جامعه بودند و از سوی دیگر، تا آنجا از قدرت و استقلال نظر برخوردار بودند که می‌توانستند در برابر قدرتمندان و زورمندان، حق ضعیفان را باز خواست کنند.

البته، تحقیق در اینکه جریان امور در جوامع اسلامی گذشته، چنین بوده است یا نه، از محدوده این نوشتار خارج است و قضاوت درباره آن را به تاریخ‌وامی‌گذاریم. آنچه ما در اینجا بر آن تکیه می‌کنیم، این است که از نقل این سخنان می‌توان تا حدودی خطوط فکری ابن خلدون را دریافت و هر چند نه به روشنی امروز و نه به شکل خاصی که در عصر ما رایج است، اما از افکار و نوشته‌های وی می‌توان به روشنی تصویری از نیروهای مختلف را که تا حدودی مستقل و تا حدی نیز هماهنگ و مرتبط با هم هستند، به دست آورد.

چنانکه این را نیز با روشنی بیشتر، می‌توان از سخنان وی فهمید که کلیت هیأت حاکمه با همه قوای خود نمی‌تواند خود مختار و مستبدانه عمل کند و قدرت مطلق ندارد؛ بلکه در چارچوب اصول قبلی، حقوق شرعی، مصالح اجتماعی و کتاب و سنت، که پایگاه قوی مردمی دارد باید مهار شود.

**فضل الله بن روزبهان خنجی (۸۵۰-۹۲۷ ه.ق.)**

او از فقیهان و اندیشمندان مسلمان است که در کتاب خود *سلوک الملوک نظام سیاسی*

کاملی ارائه می‌دهد. در اینجا تا حدی که به تفکیک قوا مربوط می‌شود، به بخشی از سخنان وی اشاره می‌کنیم:  
وی در یک جا می‌گوید:

چون شرع عبارت از علم و عمل است، پادشاه را گریز نباشد در حفظ شریعت از اقدام به اموری که علم شرع بدان محفوظ بماند و التزام به اعمالی که عمل شریعت بدان محفوظ ماند. اما محافظت اموری که علم شرع بدان محفوظ ماند، اول آن است که در ممالک خود احتیاط نماید و بعد از تفحص و تفتیش تمام، شخصی را که اعلم علمای ممالک پادشاه باشد در علوم شریعت، پیدا کند و در تحقیق آنکه او اعلم علما هست در علوم شرعیه، او را تأملی و اختیاری تمام باید....

وی پس از توضیح مفصل این طریقه‌گزینش ادامه می‌دهد:  
«چنین شخصی را اگر چه نایاب است، چون بیابد، مدار امور اسلام را به رأی او منوط سازد.» وی سپس در مورد خلیفه دوم گوید:

چون متصدی امر خلافت شد، گفت: من خود را در این امر، بی‌مشاورت و مصلحت علما، مستقل نمی‌دانم و امیرالمؤمنین علی (ع) ... را جهت اعانت در انفاذ احکام اجتهادی، تعیین فرمود و او در آن عصر از جمله اعلم علمای صحابه بود و هیچ امر بی‌مشاورت او نکردی. پس واجب باشد پادشاه را که بر مسند امامت متمکن شده ... مناط امور را به رأی اعلم علما، مفوض دارد و چنین شخص را که پادشاه، امور اسلام و شریعت در گردن او اندازد، در عبارت محدثان و اهل این اعصار قریبه، شیخ الاسلام گویند؛ زیرا او به واسطه اعلمیت، اهل اسلام را شیخ و پیشواست و باید که پادشاه چون اعلم را به منصب شیخ الاسلامی مقرر سازد، او را به مصاحبت و خدمت و ملازمت خود مکلف ندارد که مصاحبت و ملازمت پادشاهان، علی‌الدوام، رونق علما ببرد و وقت ایشان را پریشان سازد و وعید بسیار در احادیث وارد شده از برای علما که مصاحب پادشاهان باشند... و باید که پادشاه، شیخ الاسلام مذکور را تعظیم تمام نماید و در وظایف تکریم او دقیقه‌ای ناقرعی<sup>۱</sup> ندارد، و او را بعد از آزمودن بر جمیع امور شرع، امین مطلق داند و هر مصلحت از مصالح اسلام که بر پادشاه عرض کند، و در امضای آن اصلاً توقف ننماید و جمیع عساکر و ارکان دولت و متصدیان مهمات مملکت را به امضای رأی شیخ الاسلام مأمور و مکلف دارد و اگر در

امضای<sup>۱</sup> رأی شیخ الاسلام از ارکان دولت، خلافی ظاهر شود، بدان مؤاخذت بلیغ نماید و سیاست تمام کند و اهمال در این سیاست اصلاً تجویز نکند تا وقع و شوکت شیخ الاسلام در دلها تمام شود و باید که معیشت شیخ الاسلام... از محلی تعیین کند که شیخ الاسلام را مراجعت به عمال دیوان و وزرا نباید کرد؛ بلکه باید که در امور مالی و اکتساب جاهی، شیخ الاسلام را اصلاً مظنه مراجعت به ارکان دولت و وزرا نباشد؛ زیرا که احتیاج علما موجب مدهنت ایشان می‌گردد و چون احتیاج منقطع شد، از مدهنت فراغت حاصل آید. چون چنین عالم متدین رشید بی طمع از جانب پادشاه در امور حفظ علم شریعت متمکن شد... آنچه مایحتاج حفظ علوم شریعت باشد برحسب اشارت او مرتب سازد.<sup>۲</sup>

این اندیشمند مسلمان در سخنان خود در مورد قوای هیأت حاکمه، بر سه محور تکیه کرده که از طرح این سه محور و بیان ویژگیها و وظایف آنها، طرز فکر او را در مورد تفکیک قوا می‌توان استنباط کرد. البته، می‌دانیم که در آن دوران (حدود شش قرن پیش) مجلس و پارلمانی وجود نداشته، اما ریشه‌های این فکر در نظام سیاسی‌ای که خنجی ارائه می‌دهد، به خوبی نمایان است و به صورت طرحی منظم، این تفکیک را انجام داده است.

او در طرح سیاسی کامل خود، پادشاه را به عنوان محور اصلی و هماهنگ‌کننده نیروهای مختلف معرفی می‌کند و او را موظف می‌داند که در این زمینه جدیت کند تا کاملاً، رفتار و کردار خود و کارگزاران اجرایی را در چارچوب قوانین شرعی مهار کند، قوانینی که توسط نیروی دیگری بیان می‌شود و در رأس آن، یک فرد برجسته، رشید، عالم، خبره و دارای کیاست، امانت و جرأت در بیان حقایق دینی قرار گرفته است.

وی، در رأس نیرویی است که می‌توان آن را به قوه مقننه تشبیه کرد، و فضل الله خنجی از او با عنوان شیخ الاسلام یاد می‌کند. البته نه اینکه این تعبیر از خود او باشد، بلکه جمله او که: «در عبارت محدثان و اهل این اعصار، شیخ الاسلام گویند.» گویای این است که این عنوان، ریشه تاریخی و شهرت و معروفیت عمومی داشته است.

بنابراین، یکی از سه محوری که از کلمات خنجی می‌توان دریافت، پادشاه است که قوای مختلف حکومت را هماهنگ می‌کند. دوم، شیخ الاسلام و کارگزاران وی است که به عنوان مقنن و مبین شرع و مفسر قانون مطرحند. سوم، کارگزاران اجرایی (وزرا،

۲. خنجی، اصفهانی، فضل الله بن روزبهان، «المعرفه» ص ۹۳ - ۹۶.

۱. اجرا کردن.

امرا و دیگر ارکان دولت) است، که در اجرای شرع و انفاذ قوانینی که شیخ الاسلام تبیین می‌کند می‌کوشند.

بدیهی است که از نظر این متفکر، شیخ الاسلام در کیفیت اجرای قوانین نقشی ندارد و قوای اجرایی در این زمینه، مستقل عمل می‌کنند، چنانکه شیخ الاسلام نیز در تقنین و استنباط شرع، استقلال دارد.

وی برای اینکه به استقلال شیخ الاسلام خدشه وارد نشود، اولاً روی خصلتهای شخصی فردی که به این عنوان انتخاب می‌شود تکیه کرده، چرا که باید دارای تقوا و ورع باشد، در اظهار نظر شجاعت داشته باشد و از طمع و خیانت و دنیا دوستی دور باشد و... ثانیاً، برای برآوردن این هدف، تمهیداتی اندیشیده و زمینه‌سازیهایی به عمل آورد، مانند آنکه شیخ الاسلام را از مصاحبت و ملازمت پادشاه و شاه را از تکلیف شیخ الاسلام به مصاحبت با خویش، برحذر داشته است، و در خصوص تأمین معیشت، توصیه می‌کند که نیاز شیخ الاسلام از طریق کارگزاران دولتی اجرایی تأمین نشود، مبدا این امر، او را به مدهنت واداشته، از صراحت بازدارد و در نهایت، به استقلال او خدشه‌ای وارد شود.

از سوی دیگر، استقلال نسبی سلطان و کارگزاران اجرایی را به طور ضمنی مطرح ساخته و می‌گوید: «واجب است طاعت امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند، مادام که مخالف شرع نباشد»، که از یکسو، اطاعت او امر او را در هر حال لازم دانسته است، که این استقلال او را می‌رساند، و از سوی دیگر، امر و نهی او را مقید به شرع دانسته، که محدودیت قدرت او را به دنبال دارد. از همین سخن می‌توان دریافت که سلطان و کارگزاران اجرایی، وقتی قانون را از شیخ الاسلام گرفتند، در کیفیت اجرا، استقلال دارند و شیخ الاسلام نمی‌تواند در این امر دخالتی داشته باشد.

تا اینجا در مورد سه محور اجرایی، تقنینی و هماهنگ کننده، مطالبی را از نوشته‌های فضل‌الله خنجی دریافتیم، محور چهارمی وجود دارد، که به قضاوت مربوط می‌شود؛ اما قبل از ورود در این بحث، لازم است در تکمیل آنچه گفتیم، به دو نکته اشاره شود:

نخست آنکه، وی در نظام سیاسی خود، شیخ الاسلام را از مصاحبت و ملازمت شاه برحذر می‌دارد، اما در مقابل، نیروی واسطه‌ای را برای تنظیم رابطه میان سلطان و شیخ الاسلام و نیز مردم، مطرح ساخته و آن را «صدر» یا «نقیب» نام گذارده است.

وی در مقام تبیین وظایف و تعیین موقعیت صدر یا نقیب می‌گوید:

اما ایها جماعتی از ارباب علم در ملازمت پادشاهان باشند، که از مراتب علما او را خبردار

گردانند و به مثبت و ساینط باشند میان اهل علم و شرع و پادشاه و ایشان را «صدر» گویند، و در صحیح بخاری روایت کنند: قراء - که آن روز، اهل علم، ایشان بوده‌اند - اصحاب مجلس عمر بن الخطاب بودند و واسطه میان مردم و خلیفه می‌شدند و مهمات مردم را عرض می‌کردند و امروز چنین کسی را «صدر» گویند و وجود او ضروری است؛ زیرا لابد است که پادشاه ارباب استحقاقات مناصب شرعیه... را بشناسد و اگر صدر نباشد، این شناختن دشوار می‌گردد و صدر فی الحقیقه نقیب علماست.

دوم در مورد گزینش، انتخاب و انعقاد این محورها که در مسأله تفکیک قوا نقشی روشن دارد، وی در مورد کیفیت انعقاد امامت و مشخص شدن سلطان، چهار طریق را پیشنهاد می‌کند: (۱) اجماع مسلمانان؛ (۲) وصیت سلطان قبل و تعیین جانشین؛ (۳) شورا؛ که شاید بتوان اینها را با واسطه یا بی‌واسطه، به شکلی به گزینش مردم بازگرداند، اما راه چهارمی را هم مطرح نموده که بحث‌انگیز است. او در این باره می‌گوید: «اگر کسی از طریق قهر و غلبه، استیلا یافت نیز اطاعت او واجب است».<sup>۱</sup>

روش چهارم، نقطه مقابل انتخاب مردم است و البته، به عنوان یک امر استثنایی و بر اساس برخی ضرورتها و بحرانهای اجتماعی و برای پیشگیری از هرج و مرج و کشته شدن مسلمانها، خنجی و امثال او چنین فتوایی می‌دهند. از آنجا که تجزیه و تحلیل این مسأله در حوصله این نوشتار نیست، تفصیل آن را به جای مناسب خود موکول می‌کنیم و آنچه به مسأله مورد بحث ما مربوط می‌شود، در اینجا می‌آوریم.

اما در مورد شیخ الاسلام، در طرح ایشان، کسی باید برای این منصب انتخاب شود که از علم و تقوا، نفوذ و محبوبیت مردمی و اشتهار علمی و عملی برخوردار باشد و این نشان می‌دهد که هر چند انتخابات به شکل امروزی، در آن دوران وجود نداشته، چنین فردی با خصلتهای فوق، خود به خود آرای مردم را جلب می‌کند.

سپس وی، نیروی دیگری برای حل و فصل خصومتها و رفع منازعات مطرح می‌کند، یعنی دستگاه قضا، که جدا از دیگر نیروها و در کنار آنهاست؛ و تأکید فراوان دارد بر اینکه قضات باید از میان کسانی گزیده شوند که واجد شرایط سخت داورى باشند و بتوانند در چارچوب قانون شرع، حق را به حق‌دار برسانند.

در مورد استقلال دستگاه قضایی، اولاً آن را به صورت نیرویی جداگانه با اختیارات

و وظایف خاص مطرح ساخته؛ ثانیاً شرایط، رسوم و احکامی را هر چند به اجمال، در این مورد تبیین می‌کند که در واقع، استقلال قضایی به وسیله آنها تأمین خواهد شد و حکمت آنها رسیدن به این غرض بوده است که ما در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم: نخست: آنکه دادرسی و قضاوت در نظام سیاسی اسلام، آیینی دارد که در کتب فقهی (فقه القضا) بررسی می‌شود و او نیز بخشی از آنها را در کتاب خود نقل می‌کند که با وجود این آیین‌نامه و عمل به آن، قاضی محدود می‌شود و می‌باید در چارچوب خاص خود فعالیت کند و هم، اعمال نفوذ قدرتمندان بر قضات، به ویژه هر چه مردم نسبت به این آیین‌نامه قضایی، آگاهی بیشتری داشته باشند، دشوارتر خواهد بود.

دوم: بر خصوصیات و ویژگیهایی که زمینه‌ساز صلاحیت شخص برای تصدی امر قضاوت است و صفات و ملکاتی که باید دارا باشد تکیه می‌کند، که مانع به قضاوت رسیدن ناهلان می‌شود و تا حد زیادی ریشه‌های روانی و اخلاقی را که ممکن است داوری او را تحت تأثیر قرار دهد مهار می‌کند و خود به خود، زمینه استقلال قاضی و دستگاه قضا را فراهم می‌آورد.

سوم: بخشی از آنچه به مسائل مالی مربوط می‌شود، درباره پذیرش هدیه، گرفتن رشوه، کیفیت ارتزاق، هر چند به اجمال مطرح کرده، بی‌اثر در استقلال قضات نیست. وی در چهار محور گذشته، از محور پنجمی به نام احتساب یاد می‌کند که متصدی آن را محتسب می‌نامند. محوری که وظیفه‌اش نظارت بر حسن اجرای امور و انجام وظایف نیروهای مختلف است، نظارتی عام که سلطان و رعیت نمی‌شناسد و از رأس هرم قدرت و افراد برجسته نظام گرفته تا مأموران جزء و افراد عادی را که در قاعده این هرم قرار دارند، شامل می‌شود.

این نیرو هم در چارچوب ضوابط و ملاکهایی که در کتابهای فقهی و نیز در کتاب خنجی آمده است، مستقل عمل می‌کند. وی در این زمینه می‌گوید:

احتساب بر همه کس واجب است و فرق میان سلطان و رعیت و قریب و بیگانه و پدر و فرزند و استاد و تلمیذ نیست...»، بعد می‌گوید: «همچنین جایز است رعیت را که احتساب کنند با سلطان؛ اما رعیت را در احتساب با سلطان، غیر تعریف و نصیحت نمی‌رسد... اما تعنیف در قول، اگر مضرت نرساند او را و منفعت دهد، جایز است. حضرت پیغامبر (ص)



فرموده: افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر<sup>۱</sup>؛ یعنی، فاضلترین جهاد، سخن حقی است نزد پادشاه ظالم و این احتساب بر سلاطین در همه زمانی بوده و صحابه و تابعین تمامی منکرات را بر سلاطین رد کردند.

سپس دربارهٔ خلیفه دوم می‌گوید:

در ایام خلافت خود خطبه کرد و اصحاب حضرت پیغامبر(ص) حاضر بودند، پس گفت شما از من عدل و راستی مشاهده می‌کنید و مرا اطاعت می‌کنید، اگر من به خلاف سیرت عدل و حق با شما زندگانی کنم شما چه کنید؟ اصحاب گفتند: اذن قومناک تقویم القدح؛ یعنی آن زمانی که کجی کنی تو را همچنان راست گردانیم که تیر تراشیده را راست می‌گردانند. یعنی، تو را احتساب کنیم و نصیحت نماییم.

سپس در این زمینه، داستانهای مختلفی از احتساب صحابه و تابعین در برابر خلفا و امرا - تا خلفای بنی العباس - و... یاد می‌کند تا آنکه می‌گوید: «غرض آنکه احتساب اهل حق، در هر زمان نسبت با سلاطین، مستمر بوده و سلاطین آن را پسندیده‌اند و با وجود آنکه متسلط و جبار بوده‌اند آن را منقاد شده‌اند».

از جمله، در مورد هارون الرشید به ذکر داستانی می‌پردازد که:

وی کسی را به دنبال نی فرستاد تا کنیز او برایش بنوازد. پیرمردی فقیر که از زمین دانه خرما برمی‌چید، نی را بر زمین زد و شکست. او را پیش خلیفه آوردند. خلیفه که بسیار خشمگین شده بود دستور داد او را به دادگاه آورند. پیرمرد با دانه‌های خرمایی که در آستین داشت وارد شد. خادم گفت: این دانه‌ها را بیرون آور. پیرمرد گفت: این شام امشب من است. خادم گفت: ما تو را شام دهیم. او در پاسخ گفت: مرا حاجت به شام شما نیست و به همان حال به دستور خلیفه وارد شد. خلیفه از او پرسید چه چیز تو را بر این کار واداشت؟ او در پاسخ گفت: چه کردم؟ خلیفه شرم کرد از اینکه در دادگاه نام عود بر زبان راند. پیر گفت: من از اجداد تو شنیدم که این آیه را می‌خواندند: «انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی»<sup>۲</sup>، و من منکری دیدم و آن را تغییر نمودم. خلیفه گفت: تغییر کن هر منکری که بینی، پیر بیرون رفت. خلیفه به خادم گفت: بیرون رو و درباره این پیرمرد تحقیق کن، اگر حکایت آنچه گذشته با مردمان گوید، او را هیچ مده و اگر هیچ نمی‌گوید، یک بدره زر سرخ به او بده. خادم بیرون رفت، دید که

۲. سوره نحل، آیه ۹۰.

۱. ابن حنبل، احمد؛ مسند؛ ج ۳، ص ۱۹.

او به کار خود مشغول است و دانه خرما از زمین برمی‌چیند و به هیچ‌کس التفات نمی‌کند. پس بدره زر سرخ بدو داد. پیر آن را نپذیرفت و اشعاری خواند در مذمت دنیاطلبی که باعث حقارت و ذلت انسان می‌شود و در مدح و ستایش مناعت طبع و استغنای نفس و اکتفا کردن از دنیا به نیازهای ضروری.<sup>۱</sup>

حاصل آنکه، فضل‌الله خنجی در طرح سیاسی و پیشنهادی خود، با توجه به آنچه از او نقل کردیم، بر پنج محور نظر دارد. نخست: پادشاه که هماهنگ کننده است. سپس قوای حکومتی که به چهار بخش جداگانه، هر یک با وظایف و اختیارات ویژه، تفکیک می‌شوند: (۱) شیخ الاسلام و عوامل او که از مجتهدان و مفتیانند؛ (۲) کارگزاران اجرایی که از وزرا و امرا و عمالند؛ (۳) قضات و تشکیلات قضایی که از ترکیب افرادی با شرایط ویژه خود به وجود می‌آید، (۴) محتسبان یا اهل حسبه که مسئول حسن اجرای وظایف و انفاذ قوانین در جامعه هستند. البته، صدر و نقیب نیز نقش واسطه میان پادشاه، شیخ‌الاسلام و مردم را ایفا می‌کند.

### آیت‌الله نایینی

مرحوم آیت‌الله شیخ محمد حسین نایینی که از طرفداران انقلاب مشروطه بود و نظام فکری خاصی در برخورد با آن داشت، در مقام بیان اصول وظایف رهبران مردمی، تا آنجا که به مسأله تفکیک قوا مربوط می‌شود، اظهار داشته است:

از وظایف لازمه سیاسی، تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابطه و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر، به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه سپارند.<sup>۲</sup>

وی پس از طرح تفکیک و تقسیم وظایف بین آنها و توصیه به عدم تجاوز هیچ یک از قوا از محدوده وظیفه خود، اظهار می‌دارد که: «اصل این تجزیه را مورخین فرس از جمشید دانسته‌اند.»<sup>۳</sup> ما در مورد صحت و سقم این سخن نظری نمی‌دهیم، اما از آنجا که زندگی بشر سیر مشابهی دارد و مسائل و مشکلات اجتماعی در طول تاریخ وجود داشته، چنین احتمالی چندان هم بعید نیست. چنانکه فکر دموکراسی و افکار مهم دیگر،

۱. ر.ک: سلوک‌الملوک؛ ص ۱۸۳ - ۱۸۶.

۲. نایینی، محمد حسین؛ تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة؛ ص ۱۰۲. ۳. همان؛ ص ۱۰۲.

از هزاران سال پیش، ریشه در تاریخ اجتماعی بشر دارد، هر چند در قرون اخیر که قدرت در دست استعمارگران بوده است، مورخان نیز در نقل تاریخ اندیشه‌ها جهت خاصی را دنبال کرده و صرفاً، به نقل اندیشه‌های غربی و یونانی و توسعه دادن به آن پرداخته‌اند و چه بسا افکاری را نیز که ریشه شرقی داشته، از ابتکارات غرب به شمار آورده، یا در این باره سکوت کرده‌اند.

وی سپس در تأیید اصل تفکیک قوا - هرچند نه به شکل رایج عصر ما - به نامه حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) درباره تفویض ولایت مصر به مالک اشتر، اشاره می‌کند که حضرت در آن، تقسیم کار را به شکل ویژه‌ای مطرح کرده و از مالک خواسته است تا هر کاری را به اهلش واگذارد و گروه‌های مختلفی را به عنوان کارگزاران حکومتی به منظور انجام وظایف گوناگونی که در این تقسیم مطرح شده برگزیند.<sup>۱</sup>

وی سپس در مورد قوه مقننه می‌گوید: «از اصول و مهام وظایف مذکوره، تشخیص کیفیت قرار داد، دستورات و وضع قوانین و ضبط تطبیق آنها بر شرعیات و تمیز مواد قابل‌نسخ و تغییر از ماعدای آن است».<sup>۲</sup>

وی سپس مجموع وظایف مربوط به اداره مملکت را به دو قسم تقسیم کرده: نخست آنها که به تعبیر ایشان از «منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است.» دوم آنها که به گفته وی «غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان مخصوص غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است».<sup>۳</sup>

او قسم اول را غیرقابل تغییر می‌داند و معتقد است که هیأت حاکمه با تمام شعب آن و از جمله قوه مقننه، در این بخش نمی‌تواند به دلخواه عمل کند، بلکه قوانین مشخص و ضوابط روشنی وجود دارد که هر حکومتی ناگزیر از پذیرش آنها خواهد بود و می‌توان گفت: این فکر، تا حد زیادی شبیه فکر طرفداران حقوق فطری است؛ یعنی قبل از تشکیل حکومت، اصول مسلمی وجود دارد که هر حکومتی باید آن اصول را بپذیرد و نمی‌تواند مستبدانه و به دلخواه عمل کند. این اصول مفروض، در واقع، قدرت مطلق هیأت حاکمه را محدود می‌کند.

۲. همان؛ ص ۹۷ و ۹۸.

۱. ر.ک: همان؛ ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۳. همان؛ ص ۹۸.

در مورد قسم دوم، گرچه می‌گوید: به ولی نوعی و حاکم، موکول شده و در این عرصه دست هیأت حاکمه باز است، تا بر اساس تشخیص خود در هر زمینه، به تصویب قوانین مناسب بپردازد، با این حال، وی این بخش را تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به تعبیر خودمان تابع زمان و مکان می‌داند و در واقع می‌توان گفت: این سخن، دوجنبه دارد؛ زیرا به یک لحاظ گویای این است که این بخش از قوانین بر مبنای اختلاف مصالح و مقتضیات زمانی و مکانی جوامع مختلف، قابل تغییر و انعطاف‌پذیر است و از سوی دیگر، این حقیقت را هم نشان می‌دهد که حتی در این بخش نیز هیأت حاکمه نمی‌تواند به دلخواه عمل کند، بلکه باید در چارچوب مصالح جامعه، به تصویب قوانینی بپردازد که در عین حال با اصول و ملاکهای کلی هماهنگ باشد.

وی در واقع، با این سخن، به حد و حدود قوه مقننه و روح آن در نظام اسلامی و جوامع مسلمان که قانونگذاری را در اصل، حق خداوند می‌دانند اشاره می‌کند.

باید توجه داشت: در ذهن مسلمانان، خواه ناخواه، این سؤال مطرح بوده که اگر حق قانونگذاری از آن خداوند است، فلسفه وجودی قوه مقننه چیست؟ و سازگاری و هماهنگی مجلس قانونگذاری با این عقیده چگونه است؟

به نظر می‌رسد تقسیمی که مرحوم آیت‌الله نایینی در این زمینه انجام داده در واقع پاسخی به این سؤال باشد. وی در تکمیل سخن فوق چنین ادامه می‌دهد: «چون معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم [یعنی متغیر] و در تحت عنوان ولایت ولی امر (ع)، و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج و اصل تشریح شورویت در شریعت به این لحاظ است... [حل این گونه سیاستها] بر تدوین آنها به طور قانونیت بر همین وجه متعین است».<sup>۱</sup>

منظور وی این است که اعظم وظایف اجتماعی و سیاسی هیأت حاکمه در جامعه از نوع متغیر آن خواهد بود که قانون ثابت و خاصی در شرع برایش نیامده و به ولی امر موکول شده است و همین بخش، فلسفه وجودی قوه مقننه در نظامهای اسلامی است؛ تا تحت ضوابط و ملاکهای خاص این نظام، در این بخش به تصویب قوانین و حل مشکلات بپردازند.

از این رو، در دنباله سخن می‌گوید:

قیام به این وظیفه لازمه حسیته... و توقف رسمیت و نفوذ آن، به صدور از مجلس رسمی

شورای ملی، سابقاً مبتین شد که در عهده درایت کامله و کفایت کافیه مبعوثان ملت است و با امضا و اذن من له الامضاء و الاذن... تمام جهات صحت و مشروع، مجتمع و شبهات و اشکالات مندفع [است] و مرجع مقننه و قوه علمیه بودن هیأت منتخبین ملت هم، به این معناست و واهی بودن شبهات مغرضانه که تقنین قوانین را اقتراحانه و دلبخواهانه، مقابلی با دستگاه نبوت شمرده بودند، از این بیان... ظاهر... و وجوب حسبی این وظیفه، نظر به توقف حفظ نظام... بر آن، آشکار گردید.<sup>۱</sup>

در بیان فوق، او تصریح کرده که وجود وظایف اجتماعی - سیاسی متغیر، تشکیل مجلس شورا و قوه قانونگذاری را ایجاب می‌کند، به ویژه که او نیز همانند امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - بر وجوب تشکیل مجلس قانونگذاری، از این طریق نیز، تأکید کرده و از آنجا که حفظ نظام را متوقف بر وجود قوه مقننه و مجلس شورا می‌داند بر وجوب تشکیل مجلس قانونگذاری، از این طریق نیز، تأکید و اصرار می‌ورزد. آیت الله نایینی در جای دیگری، اصولاً فلسفه تشکیل مجلس قانونگذاری و تفکیک قوا را به محدود کردن قوه مجریه باز می‌گرداند و می‌گوید:

... اصل تأسیس سلطنت و ترتیب قوا... برای حفظ و نظم مملکت... و تربیت نوع و رعایت رعیت است نه از برای قضای شهوات... و استعباد رقاب ملت... لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانتداری نوع و ولایت بر نظم... و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دلبخواهانه حکمرانی در بلاد و فی ما بین عباد.<sup>۲</sup>

با دقت در گفته‌های فوق، می‌توان دریافت که وی از طریق تبیین غایات و اهداف، به محدود بودن قدرت و سلطنت پرداخته که در همه نظامها و همه شرایع جریان دارد. سپس در ادامه سخنان خود، از طریق بیان مبدأ قدرت و ولایت نیز محدود بودن قدرت هیأت حاکمه را نشان می‌دهد و چنین ابراز می‌دارد: «حقیقت سلطنت، عبارت از ولایت بر حفظ و نظم... است، لهذا به نصب الهی عزاسمه، که مالک حقیقی و ولی بالذات و معطی ولایات است، موقوف... است».<sup>۳</sup>

وی از سخنان فوق نتیجه می‌گیرد که با استبداد باید مبارزه کرد و چنین ادامه می‌دهد: «چونکه دانستی قهر و تسخیر رقاب ملت در تحت تحکّمات خودسرانه، علاوه

بر آنکه از اشنع انحای ظلم و طغیان و علو در ارض و اغتصاب ردای کبریایی و با اهمّ مقاصد انبیا(ع)، هم منافی است، پس اهمال و سکوت از قلع چنین شجره خبیثه در هیچ یک از ادیان سابقه هم اصلاً محتمل نخواهد بود».<sup>۱</sup>

وی در تأیید این نکات، از بعضی آیات قرآن استفاده می کند:

از آیه مبارکه: قالت یا ایها الملأ افتونی فی امری ما کنت قاطعاً امرأ حتی تشهدون»؛<sup>۲</sup> که از لسان ملکه سبا حکایت فرموده اند، ظاهر است که با اینکه قومش آفتاب پرست بوده اند، مع هذا اداره حکومتشان شورویه عمومیّه بوده، نه استبدادیّه، حتی از آیه مبارکه: «فتنازعوا امرهم بینهم و اسروا التجوی»<sup>۳</sup> که داستان مشورت فرعونیان را در امر حضرت کلیم و هارون، علی نبینا و آله و علیه السلام و منتهی شدن مذاکره علنیّه ایشان را در باب به مذاکره سریّه، حکایت فرموده استفاده توان کرد.<sup>۴</sup> ... رفتار دولت فرعونیه ... نسبت به قبطیان، که قومش بودند، شورویّه و نسبت به اسباط بنی اسرائیل استبدادیّه بوده و آیه یستضعف طائفه منهم...<sup>۵</sup> مفید همین معناست.<sup>۶</sup>

حاصل آنکه: آیت الله نایینی در این سخنان، اولاً هم از طریق بیان اهداف حکومت و هم از طریق اشاره به مبدأ قدرت و ولایت، اصولاً از جهت واقع و ثبوتاً، قدرت حکومت را محدود می داند و استبداد به رأی و حکومت دلخواهانه و برتری جویی را نفی می کند.

ثانیاً: از جهت اثباتی و برای پیشگیری از استبداد و خودکامگی، بر مشورت تکیه کرده، لزوم تشکیل مجلس شورا را بر همین اساس می داند.  
ثالثاً: این حقیقت را به کلیه نظامهای مبتنی بر شرع، بلکه کلیه نظامهای عقلایی نسبت می دهد.

رابعاً: گرچه می توان گفت که همه دولتها در بین ملت بیدار خود از چنین وضعی

۱. همان؛ ص ۴۳.

۲. سوره نمل، آیه ۳۲: «(ملکه سبا) گفت: ای برگزیدگان در این کار (و وظیفه) من (با رأی صحیح خود) مرا راهنمایی کنید که من در هیچ کاری تصمیم قطعی نمی گیرم، مگر آنکه شما حضور پیدا کنید (و به صحت آن گواهی دهید)».

۳. سوره طه، آیه ۶۱. «پس در کار و تصمیم خود (درباره حضرت موسی و هارون) میانشان اختلاف افتاد و مخفیانه به مشورت پرداختند».

۴. تنبیه الامه و تنزیه المله؛ ص ۴۳ و ۴۴.

۵. تنبیه الامه و تنزیه المله؛ ص ۴۳ و ۴۴.

۵. سوره قصص، آیه ۴.

برخوردار بودند و در امور مملکت‌داری به مشورت و رایزنی می‌پرداختند؛ ولی همین دولتها یا ملتها، هنگامی که بر ملت ضعیف دیگری تسلط می‌یافتند، با قهر و غلبه‌جویی و مستبدانه با آنان برخورد می‌کردند و با اعمال زور، خواسته‌های خود را بر آنان تحمیل می‌نمودند؛ مانند فرعون که با مشورت قبطیان حکومت می‌کرد و نسبت به اسباط بنی‌اسرائیل به طریق استعباد و استبداد عمل می‌کرد و آنان را به ضعف و زبونی می‌کشید و دولت انگلیس که کشورش مهد آزادی بود، با این همه در هند و دیگر مستعمرات خود مستبدانه عمل می‌کرد، چنانکه اکنون نیز قدرتهای استکباری - گرچه در کشور خود ناگزیر از دادن آزادی عمل هستند - در برخورد با ملل ضعیف با شیوه‌های وحشیانه، تحکم و اعمال زور برخورد می‌کنند.

خامساً: وی نظریه تفکیک قوا را به مقننه، مجریه و قضاییه، نه تنها می‌پذیرد و آن را از دیدگاه فقهی و بر اساس ادله عقلیه و نقلیه از کتاب و سنت مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و حدود وظایف و اختیارات هر یک را بررسی می‌کند، بلکه به آن ریشه تاریخی داده و به این نتیجه می‌رسد که همه ملتها در همه اعصار تا حدودی از اینگونه تقسیم وظایف و اختیارات بین قوای مختلف برخوردار بوده و در تصمیم‌گیریها با برگزیدگان ملت خود مشورت می‌کردند.

سادساً: نه تنها آیت‌الله نایینی و همفکران او، بلکه همه علمایی که در انقلاب مشروطه مبارزه کردند، با استبداد شاهان مخالف بودند و تفکیک قوا را برای محدود کردن قدرت مطلقه آنان پذیرفته بودند و به همین منظور، از انعقاد مجلس شورا و قوه قانونگذاری، جانبداری کردند؛ حتی، آنان که به دلایلی با مشروطه‌خواهان روشنفکر مخالفت می‌کردند، در مخالفت با استبداد و قدرت مطلقه شاهان با آنها همصدا بودند و تنها نگرانی ایشان از تهاجم فرهنگ غرب، نفوذ اجانب و کنار گذاشتن و تضعیف دین و شریعت و روحانیت بود. جریانات بعد نیز نشان داد که نگرانی آنان بیجا نبوده است.<sup>۱</sup>

### امام خمینی (ره)

گرچه اندیشه ولایت فقیه، در تاریخ فقه شیعه، سابقه‌ای طولانی دارد و فقهای ما در ابواب مختلف فقهی، به ویژه ابواب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا، حدود و

۱. ر.ک: رضوانی، هما؛ لرایح شیخ فضل‌الله نوری.

دیگر ابواب، در این زمینه بحثهایی کرده و درباره اصل ولایت فقیه و حدود وظایف و اختیارات آن تحقیقاتی انجام داده‌اند، به نظر می‌رسد طرح ولایت فقیه، به عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی، اندیشه‌ای بود که امام خمینی در آغاز مبارزات خود به صورت جدی بر آن تأکید کرد و سپس به توسعه، تحقیق و تدریس آن همت گمارد، تا چارچوب مشخصی برای مبارزه با طاغوت و تأسیس حکومت اسلامی ارائه داده باشد و با روشن کردن خط مشی مسلمانان طرفدار انقلاب، آنان را از ابهام و سردرگمی بیرون بیاورد.

طرح ولایت فقیه به عنوان نظام و چارچوبی برای حکومت آینده، در آن زمان، نه تنها راه کسانی را که عملاً درگیر مبارزه با رژیم شاه و عوامل استکبار بودند، هموار و جهت حرکت آنان را به سوی پیاده کردن حکومت اسلامی در این چارچوب روشن نمود، از نظر فکری و فقهی نیز جو عمومی حوزه را برای طرح مسائلی از این دست، مساعد ساخت و در نتیجه، دیگر فقها هم توانستند در تحقیق و تدریس خود به اینگونه مطالب تمایل پیدا کنند و به توضیح نکات و زوایای مبهم این مسأله و تکمیل این طرح بپردازند، و یا حتی به شکلی گسترده‌تر و با نظم و انسجامی چشمگیرتر و با فراغتی بیشتر، نظامی سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه را مورد بررسی قرار دهند.

در نتیجه - بحمدالله و المنة - پس از گذشت حدود سی سال از آن تاریخ، اکنون حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه نه تنها در این کشور پا گرفته و ریشه دار شده، بلکه در بسیاری از کشورهای منطقه، مجاهدان مسلمان، پرچم حمایت از آن را به دوش می‌کشند و برای برپا داشتن آن، جهاد می‌کنند و در این راه، زندانها، شکنجه‌ها و حملات دشمنان خارجی مانند اسرائیل و ابرقدرتها را تحمل می‌کنند و در این پیکارها به شهادت می‌رسند و علاوه بر آن، دهها کتاب فقهی و صدها مقاله تحقیقی به زبانهای مختلف، درباره ولایت فقیه و دیگر مسائل سیاسی اسلامی، به رشته تحریر درآمده و در جهان منتشر شده است.

امام، خود درباره ولایت فقیه به عنوان یک نظام سیاسی جامع، پس از مطرح ساختن بحث کم و بیش مفصلی درباره جامعیت اسلام - به مناسبت بررسی مسأله ولایت داشتن فقیه برای تصرف در مال کسی که مستقلاً نمی‌تواند در اموال خود تصرف کند - اظهار می‌دارد:

بنابراین، اسلام حکومتی تأسیس نموده، اما نه به شیوه استبدادی که در آن، رأی و خواسته‌های نفسانی فرد بر جامعه تحمیل شود، و نه به شیوه حکومت مشروطه یا حکومت



جمهوری که بر پایه قوانین بشری است و تحمیل آرای گروهی از مردم را بر جامعه، واجب می‌داند؛ بلکه حکومتی را تأسیس می‌کند که در هر زمینه، از شرع و قانون الهی الهام و کمک می‌گیرد و [در این شیوه حکومتی] هیچ یک از والیان حق ندارد استبداد رأی داشته باشد بلکه هر آنچه به حکومت مربوط می‌شود؛ حتی، اطاعت مردم از زمامداران، باید برابر قانون الهی باشد. البته زمامدار می‌تواند در موضوعات، به مقتضای مصلحت مسلمانان، یا کسانی که در قلمرو حکومت او زندگی می‌کنند تصمیم‌گیری کند و این، استبداد به رأی نیست؛ بلکه مصلحت‌اندیشی است. بنابراین، تصمیم وی همانند کارش تابع مصالح است.<sup>۱</sup>

امام (ره) گرچه در این سخن، نامی از ولایت فقیه نمی‌برد، لیکن این سخن را در ضمن توضیح مطالبی که درباره ولایت حاکم بر مال کسی که از تصرف در مال خود ممنوع است مطرح کرده، حاکم را به فقیه جامع‌الشرایط تفسیر می‌کند. از سخنان فوق می‌توان به روشنی استفاده کرد که ولایت فقیه و حکومت اسلامی، در زمره هیچ یک از حکومت‌های استبدادی، مشروطه و جمهوری، به معنای مصطلح آنها نیست؛ به این معنا که اصولاً ولایت فقیه، به معنای حکومت اراده و قانون بشری نیست، خواه اراده یک شخص و یا یک اقلیت باشد که استبداد نام دارد و یا اراده اکثریت به شکل سلطنتی یا جمهوری.

بنابراین، اگر امام در جای دیگر از «ولایت مطلقه فقیه» سخن می‌گوید، برای درک منظور اصلی ایشان ناگزیریم که آن را با توجه به دیگر مطالب و سخنانشان و در چارچوب طرح کلی نظام حکومت اسلامی که برای اداره جامعه ارائه داده‌اند معنی کنیم و از تفسیر آن به دلخواه خود، برحذر باشیم؛ در غیر این صورت، ممکن است تفسیر ما از ولایت مطلقه، غیر از برداشتی باشد که ایشان از ولایت مطلقه داشته‌اند و در نتیجه، بر اساس تفسیر شخصی، لوازمی بر آن مترتب سازیم که اصولاً مورد نظر امام نبوده است. از سخن یاد شده ایشان، برمی‌آید که امام، دو قید اساسی برای حکومت اسلامی در نظر گرفته و اختیارات حاکم را به وسیله آن دو قید محدود می‌سازد.

نخست: احکام و قوانین الهی است که در بیان ماهیت حکومت اسلامی و جدایی آن از حکومت‌های استبدادی، مشروطه و جمهوری، بر این قید - به عنوان مهمترین فصل

۱. امام خمینی (ره)؛ کتاب البیع؛ ج ۲، ص ۴۶۱.

ممیز - تکیه کرده، می‌گوید: «هر آنچه به حکومت مربوط می‌شود... باید برابر قوانین الهی باشد».

دوم: هماهنگی و انطباق تصمیمات حکومتی با مصالح جامعه است که اختیارات حاکم را بیش از پیش محدود می‌کند، یعنی در آن موضوعاتی که حکم ثابت و مشخصی وجود ندارد و ولی امر می‌تواند به اختیار خود عمل کند، باید هماهنگ با مصالح جامعه گام بردارد. امام در این زمینه، پس از آنکه حکومت را مقید به احکام الهی دانسته، چنین ادامه می‌دهد: «زامدار می‌تواند در موضوعات به مقتضای مصالح مسلمانان عمل کند.» در این عبارت، وی به روشنی بر انطباق احکام حاکم با مصالح اجتماعی تکیه کرده است.

باید توجه داشت که در قید نخست، گر چه بر احکام الهی تکیه می‌شود، ولی می‌توان گفت: در آنجا نیز هماهنگی و انطباق با مصالح جامعه اسلامی ملحوظ است. برای توضیح این سخن باید به یک اصل مبنایی غیر فقهی که صبغه کلامی دارد اشاره کنیم و آن، این است که آیا در موضوعات احکام - قبل از آنکه حکمی از جانب شارع برای آنها صادر شود - مصلحت یا مفسده‌ای وجود داشته که منشأ اصلی برای صدور حکم از جانب شارع باشد یا آنکه موضوع، با صرف نظر از حکم، هیچ مصلحت و مفسده‌ای ندارد؟

در پاسخ این سؤال، معتزله طرفدار وجود حسن و قبح عقلی بود و اشاعره، نظر دوم را قبول داشت و هر گونه مصلحت و مفسده‌ای را تابع حکم شرع می‌دانست. شیعه نیز - که خود نظام فکری مستقلی جدای از اشاعره و معتزله دارد - در این مسأله طرفدار وجود حسن و قبح عقلی شده، احکام را تابع مصالح و مفاسد موجود در موضوعات آنها می‌داند و بر این عقیده است که شارع، بی‌ملاک فرمان نمی‌دهد. البته، در این زمینه مباحث پیچیده و فراوانی وجود دارد که در فلسفه اخلاق، علم کلام و علم اصول مطرح گردیده است.

از سخنان فوق، نتیجه می‌گیریم که فقهای شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را به عنوان یک مبنا و یکی از اصول موضوعه فقه پذیرفته و در همه موارد بر آن تکیه دارند.

پس اینکه امام می‌گوید: «حکومت و همه شئون آن باید در چارچوب احکام شرعی باشد»، با توجه به اصل موضوعه یاد شده، همانند قید دوم، خود به معنای ملحوظ داشتن

مصالح جامعه است؛ با این تفاوت که در احکام ثابت شرعی، خود شارع، مصالح جامعه را ملحوظ داشته و با توجه به آنها به وضع قوانین پرداخته است و حاکم، با عمل به احکام، غیر مستقیم مصالح جامعه را رعایت کرده است؛ ولی در مورد دوم که شارع، حکم ثابت ندارد تشخیص مصالح و وضع قوانین منطبق با آن، وظیفه خود حاکم خواهد بود.

بدیهی است که مورد دوم - که با عنوان «احکام حکومتی» شناخته می‌شود - گرچه در حوزه اختیارات حاکم قرار دارد؛ ولی از آنجا که باید منطبق با مصالح پیچیده و متنوع اجتماعی باشد، بر حاکم است که برای تشخیص صحیح آنها از صاحب‌نظران و متخصصان رشته‌های مختلف کمک بگیرد و این امر، کاملاً مورد توجه شخص امام بوده است و در موارد متعددی حتی قبل از انقلاب، در ضمن مباحث فقهی و نوشته‌ها به این نکته اشاره‌ها داشته‌اند، که در اینجا یکی از آن موارد را نقل می‌کنیم:

امام خمینی (ره)، در ضمن بحثی که نخستین بار درباره ولایت فقیه ارائه داده‌اند، اظهار می‌دارند:

تدبیر و اراده جامعه و امور اجتماعی در هر حکومتی، باید با مشارکت و مساعدت تعداد فراوانی از متخصصان رشته‌های مختلف و افراد کاردان و بصیر انجام شود، چنانکه در طول تاریخ، تا زمان معاصر، همه حکومتها و زمامداران چنین می‌کرده‌اند و کارهای حکومتی به دست متخصصان و صاحبان فن جریان می‌یافته است.<sup>۱</sup>

این مبنای فقهی که امام از آغاز تحقیق و تدریس فقه به آن توجه داشته است، پس از تأسیس حکومت اسلامی و تصدی رسمی امر ولایت در نظام جمهوری اسلامی، وی و همفکرانش را بر آن داشت تا در گام نخست، برای پاسداری از شرع و قانون اساسی مبتنی بر آن، شورای نگهبان قانون اساسی در مجلس شورای اسلامی را به صورت یک نهاد رسمی در قانون اساسی به تصویب برسانند. بنابراین، مبنای تأسیس شورای نگهبان، قید اول حکومت اسلامی از دید امام و همفکرانش خواهد بود که گفته شد: همه شئون حکومتی باید در چارچوب احکام شرعی انجام گیرد.

علاوه بر حضور شورای نگهبان برای کنترل مصوبات مجلس، امام عملاً به مناسبت‌های مختلف از مجلس شورا و نمایندگان نیز می‌خواهد، تا از تصویب احکام مخالف با شرع خودداری کنند و در پیام خود به مناسبت افتتاح نخستین دوره مجلس

شورای اسلامی اظهار می‌دارد: «لازم است طرحهایی که در مجلس می‌گذرد، مخالف با احکام مقدسه اسلام نباشد و با کمال قدرت به پیشنهادهای مخالف با شرع مقدس که ممکن است از روی ناآگاهی و غفلت طرح شود، شدیداً مخالفت نماید».<sup>۱</sup>

در گام دوم، از آنجا که مبنای فقهی امام در زمینه موضوعات یا در زمینه احکام حکومتی، چنانکه در بالا گفتیم، تصمیم‌گیری و عمل به مقتضای مصالح است و با وجود پیچیدگی و تنوع مصالح اجتماعی، حکومت در اینگونه تصمیمات، نیازمند مشورت با افراد بصیر و متخصص است، وی به مناسبتهاى مختلف از مجلس می‌خواهد که از وجود متخصصان استفاده کنند.

امام (ره) در یکی از پیامهای خویش می‌گوید:

اعضای مجلس محترم شورای اسلامی... توجه دارند که در مسائل بسیار مشکل‌یک دولت در حال انقلاب... که محتاج به کارشناسان متخصص در رشته‌های مختلف است، نمی‌توان به طور سطحی نظر داد و بدون توجه به تمام مسائل سیاسی و اجتماعی و انعکاسات داخلی و خارجی آن، با سلیقه شخصی، اظهار نظر کرد... از این جهت لازم است در کمیسیونها، به ویژه کمیسیونهای مهم، چند نفر از متخصصان متعهد که مسائل را روی هم می‌سجند و به مشکلات سخت نظام آگاهی دارند دعوت شوند و با مشورت آنان رسیدگی به امور گردد.<sup>۲</sup>

در گام سوم، همین مبنای لزوم تصمیم‌گیری و عمل به مقتضای مصالح اجتماعی، زمینه‌ای شد تا در کنار قوای مختلف مقننه، مجریه و قضاییه، نهادی به نام «مجمع تشخیص مصلحت نظام» تأسیس شود. مجمعی با ترکیب ویژه خود، دارای اختیارات در یک محدوده خاص، جدا از محدوده قوای نامبرده که بر اساس فلسفه خاصی و به منظور حل برخی مشکلات پدید آمده است؛ یعنی آنچنان که از فرمان امام (ره) برای تشکیل این مجمع برمی‌آید، تصمیم‌گیری در مواردی که مجلس و شورای نگهبان نتوانند به توافق برسند، به این مجمع محول شده است.

البته، اصل تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام، برای بازسازی ویرانیها پس از پایان جنگ بود، که در این مورد بخشی از سخنان امام (ره) چنین است:

در بازسازی اگر بخواهد ملت سر خود کار کند، فساد ایجاد می‌شود. اگر بخواهد دولت،

۱. صحیفه نور؛ ج ۱۲ (پیام به مناسبت افتتاح مجلس)، ص ۱۲۲، بند ۴.

۲. همان؛ ج ۱۹، (پیام به مناسبت سالگرد پیروزی انقلاب) ص ۱۰۵، بند ۳.

مستقل اجرا کند، قدرت ندارد؛ باید مردم همراهی کنند... لکن با نظارت دولت و راجع به اینکه کجا مقدم، کجا مؤخر... آن طوری که صلاح است، این است که هیأت تشخیص مصلحت باشد مرکب از سران کشور... ممکن است دستهایی در کار باشند که بخواهند در همین مقوله هم - راجع به بازسازی هم - شلوغ کنند و فساد ایجاد کنند، این را باید خیلی متوجه باشند و این همان هیأت تشخیص مصلحت که مرکب از سران کشور است، آنها باید نظارت کنند.<sup>۱</sup>

این نخستین سخنان امام(ره) بود که پس از فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی،<sup>۲</sup> با توجه به نیازها و شرایط خاصی که در زمینه بازسازی پیش آمده بود، ابراز داشتند.

امام(ره) بعداً در پیام دیگری، وظایف این مجمع را اینگونه مشخص کردند که چون شرایط تغییر کرده، هیچ مسأله‌ای را بدون آنکه قبلاً با نظارت شورای نگهبان در مجلس طرح شود، لازم نیست در این مجمع بررسی و تصمیم‌گیری کنند و اختیارات این مجمع را محدود به موارد خاصی کرده، می‌گوید: «تنها در مواقعی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف است، به همان صورتی که در آیین‌نامه مصوب آن مجمع طرح شده بود عمل گردد».<sup>۳</sup>

در این پیام، امام وظیفه مجمع تشخیص مصلحت را در درازمدت مشخص کرده و استقلال نسبی این مجمع از قوای دیگر در آن به خوبی مشهود است.

شرایط خارجی و پیامهای امام(ره)، مجموعاً باعث شد که سرانجام، هنگام تجدید نظر و بازنگری قانون اساسی، «مجمع تشخیص مصلحت نظام» در اصل یکصد و دوازدهم قانون اساسی تصویب شود: «مجمع تشخیص مصلحت نظام، برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام، نظر شورای نگهبان را تأمین نکند، و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است، به دستور رهبری تشکیل می‌شود...».

آنچه در این باره آمده، وظایف اصلی و اختیارات و استقلال این مجمع را از سایر

۱. همان؛ ج ۲۰ (بیانات امام به مناسبت هفته دولت)، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.

۲. همان؛ ج ۲۰، ص ۱۷۶. ۳. همان؛ ج ۲۱، ص ۶۱.

قوا مشخص ساخته است، گرچه وظایف دیگری نیز در اصل یکصد و دهم و یکصد و یازدهم قانون اساسی پس از تجدید نظر آمده است.

تا کنون، در تبیین نظام سیاسی حکومت اسلامی از دید حضرت امام، به دو محور اصلی و دو مبنای فقهی اشاره کردیم:

۱. حکومت اسلام در چارچوب احکام اسلامی اجرا می‌شود؛

۲. در مواردی که از جانب شارع، حکم مستقیمی وجود ندارد، اختیار امر به دست حاکم اسلامی است که بر اساس مصلحت جامعه در آنها تصمیم‌گیری و حکم صادر کند. به این احکام، احکام حکومتی یا احکام سلطانی گویند.

اکنون، لازم است به محور سومی نیز که امام در موارد بسیار، صریحاً یا تلویحاً، بر آن تأکید می‌کردند، اشاره کنیم و آن عبارت است از اینکه: «وجوب حفظ مصلحت نظام» در رأس همه احکام اولیه و مهمتر از همه آنها خواهد بود. ایشان در موارد مختلف اظهار می‌دارند که:

«مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است، که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام می‌گردد.» برای روشن شدن منظور از «وجوب حفظ نظام» به نقل بخشی از سخنان حضرت امام می‌پردازیم. ایشان می‌گوید:

... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند... هر امری: چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن، مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند.<sup>۱</sup>

در واقع، می‌توان گفت: اینکه حفظ نظام از مهمترین احکام اولیه است و در صورت مزاحمت با هر یک از احکام فرعی، بر آن تقدم دارد، نوعی دیگر از توسعه اختیارات حاکم اسلامی نسبت به نخستین محدوده آن است که گفتیم: باید حکومت وی در چارچوب احکام اسلامی باشد.

حاصل آنچه تا کنون از امام (ره) نقل کردیم این است که: اختیارات حاکم اسلامی به تصمیم‌گیری و عمل در چارچوب احکام اسلامی محدود است؛ ولی این اختیارات از

۱. مملکت، ج ۲۰، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.

دو سو توسعه می یابد:

اول در مواردی است که حکم شرعی وجود ندارد، که در این موارد، حاکم به اختیار خود - البته در چارچوب مصالح اجتماعی و با کمک گرفتن از متخصصان رشته‌های مختلف - تصمیم می‌گیرد.

دوم در مواردی است که اجرای بعضی از احکام شرعی با حفظ اصل نظام و حکومت اسلام مزاحمت داشته باشد. در این صورت نیز، از آنجا که حفظ نظام از مهمترین احکام اولیه است، حاکم برای حفظ اصل نظام، اختیار دارد در این محدوده نیز به مقتضای حفظ نظام عمل کند، هر چند به تعطیلی موقتی بعضی از احکام جزئی بینجامد. بدیهی است منظور حضرت امام از «ولایت مطلقه فقیه» که بر آن تأکید می‌نمودند، چیزی جز آنچه به تفصیل از ایشان نقل کردیم نیست. بنابراین، تفسیری که احیاناً، کسانی - مفرضانه یا ناآگاهانه - از ولایت مطلقه کرده، آن را حمل بر استبداد و دیکتاتوری می‌کنند، درست نیست و نمی‌تواند گویای منظور ایشان باشد؛ به ویژه که امام بارها به صراحت ابراز کرده‌اند که «حکومت اسلامی» استبدادی نیست.

ایشان پس از مقام ولایت فقیه که در رأس نظام قرار دارد، قوای حکومت اسلامی را در سه شعبه مقننه، قضاییه و اجراییه - که هر یک دارای وظایف الهی است - مطرح کرده و پذیرش آنها و توجه به آنها را به مردم - که سخنان وی را به عنوان تکلیف الهی حجت می‌دانستند - توصیه کرده و می‌گوید: «قوای محترم سه گانه که [شعب مختلف] حکومت اسلام و رژیم جمهوری اسلامی هستند، مورد توجه همگان باید باشند و هر یک را وظایفی الهی است».<sup>۱</sup>

امام (ره) با این سخن، اصل تفکیک قوا را امضا کرده، توصیه به پذیرش آن می‌کند و برای هر یک وظایف و اختیاراتی در نظر می‌گیرد. اصولاً می‌توان گفت: تفکیک قوا در واقع یک تقسیم کار و توزیع وظایف و مسئولیتهایی است که در نوع بشر و همه جوامع بشری ریشه فطری دارد، هر چند که از نظر شکلی، احیاناً تفاوتی در این خصوص، در جوامع مختلف وجود داشته است.

امام پس از طرح تفکیک قوا در مقام بیان وظایف قوه مقننه و رابطه‌اش با دیگر قوا ادامه می‌دهد که: «اعضای مجلس محترم شورای اسلامی... با تعهد و جدیت خود

می‌توانند خط مشی دولت را هر چه بهتر تعیین کنند»<sup>۱</sup>.

اکنون، ممکن است این سؤال طرح شود که بر اساس مبنای امام و دیگر اندیشمندان مسلمان، حق قانونگذاری منحصر به خدای متعال است و چنانکه پیش از این گفتیم، اصولاً حکومت اسلامی لازم است در چارچوب قوانین الهی محدود باشد. بنابراین، فلسفه و جایگاه قوه مقننه چیست و کجاست؟

پاسخ این سؤال، این است که مجلس قانونگذاری وظیفه دارد خط مشی دولت و برنامه حرکت و فعالیت وی را در چارچوب احکام الهی، هماهنگ با مصالح جامعه و با توجه به حفظ نظام، از طریق تصویب لوایح و وضع قوانین و مقررات مشخص سازد. شاید بتوان گفت: سه مبنای فوق، باعث شده تا در ارتباط با مجلس قانونگذاری، بر تشکیل و استعانت؟ از سه نیرو به عنوان سه بازو تأکید شود:

نخست، شورای نگهبان است که برای کنترل و نظارت بر مصوبات مجلس، در چارچوب احکام الهی و قانون اساسی تأسیس شده است. امام بارها بر این حقیقت تأکید کرده، در یکی از سخنان خود به اعضای شورای نگهبان توصیه می‌کند: «شما باید ناظر به قوانین مجلس باشید... باید قوانین را بررسی نمایید که صد در صد اسلامی باشد... خدا را در نظر بگیرید... اگر تمام مردم دنیا یک طرف بودند و شما دیدید که همه آنان حرفی می‌زنند که بر خلاف اصول قرآن است، بایستید...»<sup>۲</sup> و در پیام دیگرشان آمده که: «از حضرات فقهای نگهبان تقاضا می‌شود که در مأموریت مهم خود به هیچ وجه ملاحظه اشخاص یا گروههای انحرافی را ننموده و به وظیفه بسیار خطیر خود قیام و اقدام نموده و نگاهی از اسلام و احکام مترقی آن نمایند»<sup>۳</sup>.

دوم، وجود متخصصان مورد نیاز در مجلس و کمیسیونهای آن و نیز کمک گرفتن از کارشناسان خارج از مجلس برای تشخیص دقیق مصالح جامعه در شئون و جوانب پیچیده قانونگذاری است، امام بارها بر آن تأکید شدید داشته و می‌گوید:

اعضای مجلس محترم شورای اسلامی... توجه دارند که در مسائل بسیار مشکل یک دولت در حال انقلاب و کشور مورد هجوم قدرتهای بزرگ و کوچک... که محتاج به کارشناسان متخصص در رشته‌های مختلف است، نمی‌توان به طور سطحی نظر داد و بدون توجه به تمام مسائل سیاسی و اجتماعی و انعکاسات داخلی و خارجی آن، با سلیقه شخصی اظهار

۱. همان جا.

۲. همان؛ ج ۱۲، ص ۲۵۸.

۳. همان؛ ج ۱۲، ص ۱۲۳.



نظر کرد... از این جهت، لازم است در کمیسیونها، به ویژه کمیسیونهای مهم، چند نفر از متخصصان متعددی که مسائل را روی هم می‌سنجند و به مشکلات سخت نظام آگاهی دارند، دعوت شوند و با مشورت آنان، رسیدگی به امور گردد.<sup>۱</sup>

سوم، مجمع تشخیص مصلحت نظام است که می‌توان گفت: بیشتر برای حفظ نظام که محور سوم بود و برای حل مشکلات لاینحل مجلس بر اثر عدم توافق نمایندگان با شورای نگهبان، تأسیس می‌شود. البته، این روشن است که نمایندگان مجلس، اعضای شورای نگهبان و اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام، همگی موظف به رعایت این سه امر - یعنی، احکام الهی، مصلحت جامعه و مصلحت نظام - هستند، ولی وظیفه هر یک از این سه نیرو آنچنان که گفتیم با یکی از این سه مبنا تناسب بیشتری دارد؛ به طوری که می‌توان آن را مبنا و فلسفه وجودی آن دانست.

مختصر آنکه در مجلس قانونگذاری در بین نمایندگان، که مظهر ملتند و با انتخاب مردم و برای حل مشکلاتشان وارد مجلس می‌شوند، پیوسته بر حضور دو قشر در این نهاد مردمی و تشکیلات وابسته به آن تأکید شده است، نخست: عالمان و فقیهان، برای رعایت جنبه الهی و اسلامی مصوبات آن. دوم: متخصصان رشته‌های مختلف مورد نیاز برای رعایت مصلحت جامعه و دقت در تشخیص و حل مشکلات.

این بود دیدگاههای حضرت امام درباره قوه مقننه. اما در مورد قوه مجریه حضرت امام (ره) درباره وظایف و اختیارات و اهمیت آن می‌گوید:

قوه مجریه که مسئولیت آن بسیار زیاد و حجم عملش عظیم می‌باشد، و در صورت صحت و شایستگی عمل و خلوص نیت و دلسوختگی برای کشور و ملت تحت رنج و ستم و خدمت به همه ملت، به ویژه، طبقات محروم و ضعیف... کار ارزشمندی است که بعد معنوی آن را جز خداوند کسی نمی‌تواند به سنجش درآورد.<sup>۲</sup>

گرچه قوای تفکیک شده هر نظام، از هم جدا شده، هر یک وظایف و اختیارات خاصی دارد، در عین حال، از آنجا که همگی به یک نظام مربوط می‌شوند، نمی‌توانند از ارتباط با هم و هماهنگی لازم بی‌نیاز باشند.

امام درباره شکل ارتباط میان قوه مجریه و مقننه اظهار می‌دارد: قوه مقننه، خط مشی و برنامه قوه مجریه را به صورت اساسی و کلی، ترسیم و طرح‌ریزی می‌کند و قوه

مجریه در این زمینه، نمی‌تواند به دلخواه و مستبدانه عمل کند. از این رو، از یکسو، درباره مجلس می‌گوید: «اعضای مجلس محترم شورای اسلامی... با تعهد و جدیت خود، می‌توانند خط مشی دولت را هر چه بهتر تعیین کنند».<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، به قوه مجریه نیز توصیه می‌کند که به دقت، قوانین و مصوبات مجلس را اجرا کنند و در خصوص لزوم مراقبت قوه مجریه در حسن اجرا و انجام وظیفه خود می‌گوید:

گاهی ممکن است قوانین مترقی و مفید به حال جامعه از مجلس بگذرد و شورای نگهبان آن را تنفیذ کند... لکن به دست مجریان غیر صالح که افتاد، آن را مسخ کنند و برخلاف مقررات یا با کاغذبازیها یا پیچ و خمها که به آن عادت کرده‌اند، یا عمداً برای نگران کردن مردم عمل کنند که به تدریج و مسامحه، غائله ایجاد شود.<sup>۲</sup>

این دو سخن، در عین اینکه حد و مرز دخالت قوه مقننه و مجریه را مشخص می‌کند - که کار یکی بیشتر فکری و ترسیم خط مشی کلی و تصویب قانون است و کار دیگری بیشتر عملی و اجرای قانون - ارتباط و هماهنگی آن دو با یکدیگر را نیز مطرح می‌سازد که قوه مقننه در تصویب هر چه بهتر قانون و قوه مجریه در حسن اجرای آن به طور هماهنگ تلاش کنند. چرا که در مجموع، یک واحد (حکومت) تشکیل می‌دهند و مکمل یکدیگرند، پس نمی‌توانند هماهنگ نباشند.

مع الوصف، این دو قوه، گرچه با یکدیگر هماهنگی و همکاری دارند، برای پیشگیری از سوء استفاده از قدرت، در برابر هم، از استقلال نسبی نیز برخوردارند و برای هر یک در چارچوب انجام وظایف خویش، آزادی و استقلال عمل وجود دارد و لازم است متکی به استعداد و برنامه‌ریزی خود باشد و در این محدوده، هر یک مسئولیت خاص خود را دارد.

بر این اساس، هیچ یک نباید در کار دیگری دخالت کند. آنها نه تنها در بخش وظایف خاص یکدیگر نباید دخالت کنند، حتی در بخشی هم که حق دارند در کار یکدیگر دخالت کنند، لازم است با احتیاط کامل و با توجه به همه جوانب باشد. از اینجاست که امام خطاب به اعضای مجلس قانونگذاری می‌گوید: «حجم عظیم کارهای قوه قضاییه و عظیمتر قوه مجریه را در پیش خود مجسم فرمایید و خود را به جای

مسئولین در هر یک از محاکم قضایی و امور اجرایی قرار دهید، تا معلوم شود امر و نهی و اشکال و انتقاد آسان است، لکن عمل و حل صد در صد با این همه گرفتاریهای در حال انقلاب، از عهده هیچ کس بر نمی آید»<sup>۱</sup>.

این سخن، گویای نوعی استقلال برای قوه مجریه است که گرچه مطیع قوانین مجلس است، ولی در کیفیت اجرا و تنظیم آیین نامه اجرایی مختار است و باید متکی به خود باشد. در غیر این صورت، مسئول بودن قوه مجریه بی معنا خواهد بود و اصولاً آن را به عنوان یک قوه نمی توان مطرح کرد، بلکه کاملاً جذب قوه مقننه و از کارگزاران آن خواهد شد. پس لازم است در مقام اجرا از اتکا به نفس، انتخاب همکار مناسب، قدرت بر عزل و نصب کارگزاران و به کارگیری استعدادها و ابتکارات اعضای خود برخوردار باشد و هراسی به دل راه ندهد.

سخنان امام در بعضی موارد به خوبی گواه این نوع استقلال قوه مجریه است. وی در یک مورد، خطاب به کارگزاران اجرایی می گوید:

اگر به واسطه سوء مدیریت و ضعف فکر و عمل شما، به اسلام و مسلمین ضرری و خللی واقع شود... مرتکب گناه عظیمی و کبیره مهلکی شده اید که عذاب بزرگ دامنگیرتان خواهد شد. هر یک در هر مقام، احساس ضعف در خود می کند، چه ضعف مدیریت و چه ضعف اراده از مقاومت در راه هواهای نفسانی، بدون جوسازی، دلاورانه و با سرافرازی نزد صالحان از مقام خود استعفا کند... و هر کس خود را مدیر و مدبر و خدمتگزار خلق خدا می داند، کناره گیری او در این زمان پشت کردن به خلق و خدای خلق است، مگر آنکه خدمتگزاری بهتر یا همطراز او جایگزین او معرفی شود. دولت بدون گزینش اشخاص متعهد و متخصص در رشته های مختلف، موفق نخواهد شد و دولتمردان، در گزینش همکاران، به کاردانی و تعهد آنان و بهتر خدمت کردن آنها به کشور و در منافع ملت بودن آنان تکیه کنند، تا در پیش حق تعالی و ملت رو سفید و در امور موفق باشند، نه بر دوستی و آشنایی و حرف شنوی بی تفکر و تأمل، که این رویه موجب ناکامی در خدمت به کشور است.<sup>۲</sup>

در اینجا امام (ره) بر نکاتی تکیه می کند که نشانگر استقلال قوه مجریه و اتکای آن بر خویشتن خواهد بود. اگر امام (ره) از مسئولیت کارگزاران اجرایی در برابر خدا و ملت سخن می گوید، یا از لزوم اتکای کارگزاران اجرایی بر تخصص و تعهد و حسن

مدیریت و قدرت اراده سخن می‌گوید، و نیز در خصوص انتخاب همکار، برگزینش افراد لایق و دارای طرح و برنامه و درایت - به جای دوستان و خویشانی که مطیع محض، ولی فاقد فکر و اندیشه باشند - در همه رده‌های قدرت اجرایی، از بالا تا پایین تأکید می‌کند، در واقع همه اینها برای تأمین استقلال لازم و نسبی‌ای است که باید قوه مجریه از آن برخوردار باشد؛ تا با اعتماد به نفس از همه نیروها، استعدادها و تخصصهای خود برای اجرای هر چه بهتر قوانین و طرحها و برنامه‌ها استفاده کند و در ضمن مسئول کارهای خود باشد.

در این صورت است که افکار بسیاری به کار می‌افتد و در تأمین اهداف مشترک جامعه، هماهنگی می‌شود و این همان تفکیک نسبی قواست در مقابل تفکیک مطلق آن، که هر کس برای خود فکری داشته باشد و راهی برود و بدون توجه به افکار دیگران و هماهنگی با آنان، عمل کند. طبیعی است که در این صورت، وحدت، اتحاد، انسجام و هماهنگی لازم در جامعه وجود ندارد و چنین جامعه‌ای به اهداف خود نخواهد رسید. چنانکه در صورت استبداد و دیکتاتوری و اتکا بر فکر واحد و درخواست سرسپردگی و اطاعت محض و بی‌اندیشه از دیگران، افکار خمود می‌شود، استعدادها را کد می‌ماند، برنامه‌ها به طور ناقص طرح و اجرا می‌شود، جامعه در کل ضعیف خواهد شد و قدرت ابتکار، خلاقیت و تحرک را از دست خواهد داد و در طول تاریخ، تجربه نشان می‌دهد که چنین حکومتی موفق نبوده است.

تاکنون، اندیشه‌های امام خمینی (ره)، در مورد قوه مقننه و مجریه و مجمع تشخیص مصلحت که تصمیم‌گیرندگان اصلی این نظامند، مطرح شد. اما درباره قوه قضاییه، ایشان در جایی چنین اظهار می‌دارد:

قضا در اسلام از حیث اهمیت شاید در ردیف اول مسائل اسلام [باشد] و تعبیراتی هم که در لسان ائمه شده است، کشف از اهمیت بسیار [آن] می‌کند و امیرالمؤمنین (ع) به شریح می‌فرمایند که: «یا شریح قد جلست مجلساً لایجلسه الانبی او وصی نبی او شقی».<sup>۱</sup>  
امام (ره) قضاوت اسلامی را به دو صورت تقسیم می‌کند و درباره صورت نخست آن می‌گوید:

یک صورت، قضاوتی که در آن، قاضی، مستقل در قضاست... [و] شرایط سنگینی دارد...

مجتهد عادل... که در همه جهات [قضاوت] بیطرف باشد، پیش او رئیس جمهور و یک کارگر ساده فرق نکند... [در این صورت] قاضی، مجتهد جامع‌الشرایط است و لازم نیست که هیچ‌کسی او را نصب کند.<sup>۱</sup>

بنابراین، قضاوت در بخش نخست آن، از دیدگاه حضرت امام، از استقلال مطلق برخوردار است و نیازی به نصب قاضی نیست. آنچه در این بخش ممکن است در ذهن کمی ابهام ایجاد کند، این است که آیا اینگونه قضاوت به زمان بسط ید فقیه جامع‌الشرایط و حاکمیت اسلام هم مربوط می‌شود؟ و اگر مربوط می‌شود، رابطه آن با حکومت اسلامی چه خواهد بود و چه ضمانت اجرایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا در این صورت، حکومت موظف است حکم وی را اجرا کند و یا قضاوت او به مواردی منحصر می‌شود که متخاصمین، حکمیت و حکم او را بپذیرند و یا خود مجتهد، با برخورداری از قدرت مردمی حکم خود را اجرا خواهد کرد؟

برای پاسخ به این سؤالات، جای آن است که در بقیه سخنان امام در مورد قضاوت، بررسی بیشتری صورت گیرد، که آن را به جای دیگر موکول می‌کنیم. امام در بیان صورت دوم قضاوت اسلامی می‌گوید:

یک قسم از قضاوت هم در شرع هست که قضاوت قاضی [در آن] مستقل نیست... در بعضی از احوالی که [نیاز به] قضاوت زیاد است... و قاضی واجد شرایط کم است، در این صورت، فقیه مجتهد عادل، اشخاصی را که... می‌توانند مسائل قضا را بفهمند و مورد اطمینان هم هستند... نصب می‌کند.<sup>۲</sup>

اکنون، درباره استقلال قوه قضاییه از دیدگاه امام (ره) می‌توان گفت: با دقت در سخنان وی به دو نوع استقلال برای قوه قضاییه برمی‌خوریم که از جهت عمق، وسعت و شرایط افراد و قضاتی که می‌توانند از یکی از دو نوع استقلال برخوردار باشند، کاملاً متفاوتند: نخست یک نوع استقلال کامل و مطلق است؛ دوم استقلالی نسبی و به لحاظی گسترده. استقلال کامل و مطلق، همان‌طور که در سخنان امام نقل کردیم، ویژه مجتهد جامع‌الشرایطی است که از صفات و برجستگیهای خاصی برخوردار باشد و همان‌طور که ایشان اشاره کردند، افراد واجد اینگونه شرایط، بسیار نادرند؛ ولی در هر حال استقلال چنین افرادی تا آنجاست که اصولاً در امر قضاوت، نیازی به انتصاب حاکم ندارند. غیر از این استقلال که هر چند کامل و مطلق، ولی منحصر به افرادی نادر است،

امام، استقلال قضایی دیگری مطرح ساخته که حتی منصوبان حاکم و به عبارتی قضات نوع دوم نیز از این نوع استقلال برخوردارند و طبعاً، با توجه به اینکه منصوبند، استقلالی که شامل آنها می‌شود، استقلالی نسبی خواهد بود.

طبعاً محور سخن ما در مسأله تفکیک قوا و شاید بتوان گفت اکثر کسانی که در موضوع تفکیک قوا از استقلال قوه قضاییه سخن به میان می‌آورند، همین نوع دوم، یعنی استقلال نسبی است. امام در موردی اظهار می‌دارد:

آقایان قضات واجد شرایط اسلامی، چه در دادگستری و چه در دادگاههای انقلاب، باید با استقلال و قدرت، بدون ملاحظه از مقامی، احکام اسلام را صادر کنند... و مأمورین ابلاغ و اجرا و دیگر مربوطین به این امر، باید از احکام آنان تبعیت نمایند تا ملت از صحت قضا و ابلاغ و اجرا و احضار، احساس آرامش قضایی نمایند.<sup>۱</sup>

این نوع استقلال را امام به شکل گسترده درباره همه قضات که در دادگستری و دادگاههای انقلاب برای امر قضاوت نصب شده‌اند، مطرح کرده است. پس این، گونه دیگری از استقلال است و با استقلال خاص مجتهد جامع الشرایط - که از نظر امام اصولاً نیازی به نصب ندارد - متفاوت خواهد بود؛ یعنی یک استقلال نسبی است، به این معنی که نسبت به قوای مقننه و مجریه از استقلال برخوردار می‌باشد و هیچ‌کس حق ندارد در مال کسی - چه منقول و چه غیر منقول - و در مورد حق کسی دخل و تصرف کند یا توقیف و مصادره نماید، مگر به حکم شرع.<sup>۲</sup>

اصولاً منظور از تفکیک قوا، همین استقلال نسبی‌ای است که هر یک از آنها و از جمله قوه قضاییه، نسبت به دیگر قوا دارد در نتیجه، همچنان که قوا از استقلال برخوردارند، از نوعی هماهنگی نیز باید برخوردار باشند که اصولاً وحدت جامعه و وحدت سیستم اجتماعی و سیاسی، این هماهنگی را ایجاب می‌کند. امام با توجه به این نکته، به همه قوا توصیه می‌کند که سعی کنند هر یک وظیفه خویش را خوب انجام دهند و در محدوده وظیفه قوای دیگر دخالت نکنند تا استقلال هیچ یک از قوا خدشه دار نشود.

امام (ره) می‌فرماید:

اگر بنا باشد که این که کار خودش را می‌خواهد بکند، به کار دیگری هم دخالت بکند، به کاری که مربوط به او نیست دخالت بکند، این، قاضی است، بخواهد قوه مجریه هم

خودش باشد، قوه مجریه است بخواهد قاضی هم خودش باشد، این هرج و مرج همین‌هاست. این قوا... علی‌حده، مستقل و مجزا از هم هستند و هر کدام باید کار خودشان را انجام بدهند. اگر بنا شد که یک قاضی بخواهد اجرا هم بکند، این از حد خود تجاوز کرده و کارش فاسد خواهد شد و مملکت هم فاسد خواهد شد.<sup>۱</sup>

اما در کنار طرح استقلال نسبی قوا، در مواردی به لزوم ارتباط و هماهنگی متقابل قوا و چارچوب آن نیز اشاره می‌کند. از جمله می‌گوید:

تهیه قوانین شرعی و تصویب و ابلاغ آنها با دقت لازم و سرعت انجام گیرد و قوانین مربوط به مسائل قضایی که مورد ابتلای عموم است و از اهمیت بیشتر برخوردار است، در رأس سایر مصوبات قرار گیرد که کار قوه قضاییه به تأخیر یا تعطیل نکشد و حقوق مردم ضایع نشود و ابلاغ و اجرای آن نیز در رأس مسائل دیگر قرار گیرد.<sup>۲</sup>

این سخن اشاره به نوعی هماهنگی بین سه قوه دارد، البته در انجام آنچه که بیشتر به قوه قضاییه مربوط می‌شود، یعنی قوه مقننه در تصویب لوایح پیشنهادی قوه قضاییه، و قوه مجریه در اجرای احکام صادره از جانب قوه قضاییه، باید هماهنگی لازم را داشته باشند؛ تا - البته در صورتی که خود قوه قضاییه هم فعالانه عمل کند - کار قضایی مردم به تأخیر نیفتد و انجام آن از سرعت لازم برخوردار باشد.

علاوه بر هماهنگیهای تصریح شده در کلام امام (ره)، قالبها و شکل‌های گوناگونی از هماهنگی میان قوا وجود دارد که در اصول مختلف قانون اساسی، تصویب شده و از این رو، مورد نظر و تنفیذ امام قرار گرفته است و می‌توان به بعضی از این اصول اشاره کرد. مثل اینکه:

وزیر دادگستری که نماینده قوه مجریه است، در دستگاه قضایی مسئولیت کلیه مسائل مربوط به روابط قوه قضاییه با قوه مجریه و قوه مقننه را بر عهده دارد و از میان کسانی که رئیس قوه قضاییه به رئیس جمهور پیشنهاد می‌کند (و پس از معرفی او توسط رئیس جمهور به مجلس و گرفتن رأی اعتماد از آن) انتخاب می‌گردد.<sup>۳</sup>

این نمونه گویای هماهنگی همه جانبه - هم در انتخاب و هم در مسئولیت - بین همه قواست، چنانکه نظارت قوه مقننه بر قوه قضاییه نیز از طریق وزیر دادگستری انجام می‌پذیرد و از همین طریق به شکایاتی که از قوه قضاییه به مجلس خواهد شد رسیدگی

۱. همان؛ ج ۱۳، ص ۱۷. ۲. همان؛ ج ۱۷، ص ۱۰۵. ۳. فائزه، اساسی، اصل ۱۶۰.

می‌شود.

متقابلاً، قوه قضاییه حقوقدانان شورای نگهبان را به مجلس معرفی می‌کند، تا با رأی مجلس انتخاب شوند.<sup>۱</sup>

\*\*\*

آنچه را که از تعدادی از اندیشمندان و متفکران مسلمان و غیرمسلمان، تحت عنوان «تاریخچه تفکیک قوا» نقل کردیم، در واقع نمونه‌های گویایی از فکر تفکیک قواست و در اینجا - هر چند دیگران نیز در این زمینه سخنانی مطرح کرده و افکاری ارائه داده‌اند - از آنجا که بنا بر اختصار است، به ذکر این چند نمونه اکتفا می‌کنیم، چرا که می‌توان گفت: با آنچه که تا کنون گفته‌ایم، تقریباً به ابعاد مختلف (تاریخی، فکری و مکتبی) آن اشاره شده است.

در مورد اندیشمندان مسلمان، به نقل دو نمونه از نظریات علمای اهل سنت و دو نمونه از فقهای بزرگ شیعه اکتفا شد. البته، ریشه‌های فکری آنان را در منابع فقهی (آیات، روایات و آرا و نظریات دیگر فقها و بزرگان) می‌توان یافت. هدف ما از طرح این طرز فکر، آن بود که نشان دهیم این فکر، نه ویژه قرن هجدهم است و نه ویژه غرب؛ بلکه ریشه تاریخی دارد: هم به شکل‌های گوناگون در مکتبهای مختلف شرقی و غربی - کم و بیش - وجود داشته است و هم در قالب خاص متناسب با افکار و عقاید دینی و مکتبی ما در فقه و در میان فقهای ما تا حدی مطرح بوده و احیاناً به صورت واضح و در چارچوب منظم و مفصل برخی از بزرگان و فقها - به ویژه در عصر حاضر - آن را مورد تحقیق و تدریس قرار داده‌اند، که در بعضی موارد تدوین و انتشار یافته است.

آنچه گفتیم، دیدگاهها و نظرهایی است درباره تفکیک قوا، که هر کس به شکلی به آن نگریسته و در محورهای سه گانه، چهارگانه، پنجگانه، یا بیشتر و یا کمتر به آنها نظام داده است. اما به نظر ما، ریشه و اساس پیشگیری از سوءاستفاده از قدرت - به شکل معقول و منطقی که در عین حال، نظام اجتماعی محفوظ بماند و به هرج و مرج و ناامنی منتهی نشود - آگاهی عمومی، رشد اجتماعی و زنده شدن احساس مسئولیت در همگان است، که در غیر این صورت، این تفکیکها و تقسیمها نمی‌توانند تأثیر چندانی داشته باشند. تا کنون درباره نظر طرفداران تئوری تفکیک قوا و استدلالهای مختلفی که بر آن

۱. ر. ک.؛ قانون اساسی؛ اصل ۹۱، بند ۲.



اقامه کرده‌اند و تفسیرهای گوناگونی که از آن به عمل آورده‌اند و تاریخ و تجزیه و تحلیل آن، مطالبی ارائه کرده، به بحث و نقد و بررسی آنها پرداختیم. اکنون لازم است به بررسی دیدگاه کسانی که منکر تفکیک قوا هستند پردازیم.

### دیدگاه منکران تفکیک قوا

انکار اصل تفکیک قوا از نظر منکران آن، نوعاً از بینش خاصی که درباره اصل حاکمیت دارند ریشه می‌گیرد؛ یعنی طرز فکر آنان درباره حاکمیت، اساس بینش ایشان درباره تفکیک قواست. به نظر آنان، حاکمیت عبارت است از قدرت فائده و برتر دولت در امر حکومت، که هیچ قدرت قانونی دیگری برتر از آن وجود ندارد و بر همین اساس، دولت واجد حاکمیت، باید از اقتدار و سلطه داخلی و استقلال خارجی در صحنه بین‌المللی برخوردار باشد.<sup>۱</sup>

برای حاکمیت، خصوصیات و عناصر ویژه‌ای عنوان کرده‌اند، از جمله اینکه حاکمیت از وصف اطلاق و شمول<sup>۲</sup> برخوردار بوده و همچنین انتقال ناپذیر و دائمی می‌باشد.<sup>۳</sup>

از این چهار مشخصه کلی که درباره اصل حاکمیت توسط دانشمندان ارائه شد، تا حدودی می‌توان به ریشه اندیشه آنان در مورد انکار تفکیک قوا پی برد. شکل کلی استدلال آنان را می‌توان به صورت زیر مطرح ساخت:

از آنجا که از دید منکران تفکیک قوا، دولت باید از حاکمیت برخوردار باشد تا بتواند مشروعیت پیدا کند و اصل حاکمیت، خود از چهار مشخصه «مطلق بودن»، «انتقال ناپذیری»، «تجزیه ناپذیری» و «دوام» برخوردار است، بدین جهت، نمی‌توان به تفکیک قوا اذعان پیدا کرد. در نتیجه، آنان معتقدند که حاکمیت باید همچون روحی در شریان نهادهای سیاسی رسوخ پیدا کند و چون حاکمیت از وحدت شخصی برخوردار

۱. ر. ک: فقه سیاسی؛ ج ۱، ص ۹۴، و نیز قاسم‌زاده؛ حقوق اساسی؛ ص ۵۰-۵۱.

۲. «کلسن» از جمله کسانی است که وصف مطلق بودن و محدودیت نداشتن را برای حاکمیت دولت در نظر گرفته و در این باره چنین می‌گوید: «اگر قدرت کشور منشأ حاکمیت است، نمی‌توان برای آن محدودیتی قائل شد و اگر چنین نباشد، اصولاً قدرت کشور وجود خارجی ندارد.» ر. ک: ضیایی، محمدرضا؛ حقوق بین‌الملل عمومی؛ ص ۶.

۳. این ویژگیها توسط ژان بدن طرح شد و سپس به وسیله دیگر اندیشمندان حمایت گردید، که در مباحث بعدی و نیز در فصل مربوط به حاکمیت، از آنها به تفصیل سخن خواهیم گفت.

است، بنابراین، نمی‌توان قوا و نهادهای حاکم بر جامعه را تقسیم و تفکیک نمود، زیرا تفکیک قوا موجب می‌شود وحدت جامعه و حاکمیت دولت از بین رفته، به سستی و نابودی آن منتهی شود و جامعه، هماهنگی لازم را از دست بدهد.

تعدادی از متفکران مشهور سیاسی با اصل تفکیک قوا به مخالفت برخاستند و می‌توان گفت: نخستین آنها «ژان بدن» بود.

برای نخستین بار، «ژان بدن» که از متفکران سیاسی - اجتماعی فرانسه به شمار می‌رود، دیدگاه خاص خود را درباره «حاکمیت» مطرح کرد و بر اساس آن با اندیشه تفکیک قوا به مخالفت برخاست.

تئوری حاکمیت او یک پاسخ عملی بود به تنشهای میان ادعاهای کلیسا و دولت. او هنگامی تئوری حاکمیت را مطرح کرد و مطالبی درباره آن نوشت که فرانسه به علت جنگهای مذهبی، در معرض تجزیه قرار گرفته بود. او که جنگ داخلی را بدترین مصیبتها می‌دید، برای رهایی جامعه فرانسه از این وضع، در مقابل کلیسا از یکسو و اشراف از سوی دیگر، به تقویت سلطنت پرداخت و از همین نقطه، مسأله «اصل حاکمیت» را مطرح کرد.

او «حاکمیت» را به معنای ندادن مجال و حق مقاومت به مخالفان حکومت معنی می‌کرد و می‌گفت: «این روشن است که نشانه اصلی شکوه و عظمت شخص حاکم... عبارت است از حق تحمیل قوانین به شکل گسترده، بر همه رعایا، اعم از اینکه راضی باشند یا نباشند»؛ و نیز می‌گفت: «در حکومت خوب و ایدئال، شهریار باید فوق قانون باشد».<sup>۱</sup> بنابراین، عصاره و جوهر «حاکمیت» از دیدگاه «بدن»، قدرت بر فرمان دادن و دستورهای لازمی است که از اراده‌ای واحد صادر شود، و از آنجا که وی قانون را چیزی جز فرمان شخص حاکم نمی‌داند، به این نتیجه می‌رسد که تعهد به حکم حاکم، نمی‌تواند مشروط به حقانیت و درستی آن باشد، بلکه تنها از اعتبار خود فرمان استنتاج می‌شود؛ یعنی مردم فرمان او را حق باشد یا ناحق، باید گردن نهند. او در پرتو اصل حاکمیت، دستورالعملی فراگیر و عمومی برای استقرار سیاسی جستجو می‌کرد.<sup>۲</sup>

وی بر این باور بود که حاکمیت، قدرت مطلقه و دائمی حکومت یک اجتماع

1. bodin, *six books of a common weal*, p. 32, in the 1955 edition.

2. *INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA of the social sciences*, v. 15, p. 79.

است و با همه اهمیتی که دارد، هیچ یک از متفکران سیاسی - حقوقی تا کنون آن را تعریف نکرده‌اند. سپس خود، اینگونه به تعریف حاکمیت می‌پردازد: «حاکمیت عبارت است از قدرت فائقه‌ای بر شهروندان و اتباع، که قانون آن را محدود نکرده باشد»<sup>۱</sup>. به نظر او، حاکمیت، آن عنصر اصلی است که یک اجتماع سیاسی را از سایر سازمانها و جوامع بشری ممتاز می‌کند. او معتقد بود: «حاکمیت اوصاف و مظاهر گوناگون دارد، نظیر: انتقال ناپذیری، مطلق بودن، دائمی بودن، فائقه و برتر بودن و تقسیم و تفکیک ناپذیری»<sup>۲</sup>.

بدن، در توضیح نشانه‌های حاکمیت چنین اظهار می‌دارد:

نخستین نشانه شه‌ریار حاکم، قدرت وضع قوانین عمومی و خصوصی برای مردم است... بدون آنکه به رضایت و تصویب مقامی برتر یا فروتر از خود نیازمند باشد... پس ملاحظه می‌کنیم که اقتدار حقیقی قانون و نیز عرف، هر دو متکی بر قدرت شه‌ریار حاکم است. قدرتی که حاکم را منبع قانون می‌سازد، انتقال ناپذیر است. البته حاکم می‌تواند به برخی اشخاص، حق وضع قوانین را اعطا کند که در آن صورت قوانینی که آنان وضع می‌کنند، از همان قدرت قوانین موضوعه حاکم برخوردار خواهد بود... در قدرت وضع و نسخ قوانین، همه حقوق و نشانه‌های دیگر حاکمیت مندرج است. در واقع اگر بخواهیم دقیقاً موضوع را بیان کنیم باید بگوییم که تنها نشان مشخصه حاکمیت همانا حق وضع قوانین است. کلیه حقوق دیگر شه‌ریار حاکم، تنها جنبه‌های مختلف و اشکال مشتق همین وضع قانون است؛ ولی از آنجا که واژه قانون مفهومی بسیار کلی دارد، ذکر جداگانه حقوق دیگری که در حاکمیت مستتر است بی‌مورد نخواهد بود. مثلاً، حقوقی مانند حق اعلان جنگ و عقد پیمان صلح، حق دادرسی و رسیدگی نهایی در مورد احکام صادره همه دادرسان، حق عزل و نصب... حق وضع مالیات، تأمین هزینه‌های درباری و دولتی از رعایا، معاف کردن آنان از پرداخت مالیات و خراج، حق افزودن یا کاستن ارزش جاری...<sup>۳</sup>.

از مجموع این سخنان بدن، به روشنی می‌توان مخالفت او را با تفکیک قوا دریافت. جملاتی مانند: شه‌ریار از حق تحمیل قوانین به شکل گسترده بر همه رعایا برخوردار بوده، و اصولاً این حق، جزء حقوق انحصاری او خواهد بود، به این معناست

۱. گوبینت، آنتونی؛ فلسفه سیاسی؛ ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۱۳۳.

۲. خداوندان اندیشه سیاسی؛ ج ۲، قسمت اول، ص ۶۵ به بعد (به نقل از: بدن، ژان؛ شش کتاب در باب جمهوری، کتاب اول، فصل نخست).

۳. ۱۱۰۵، ۱۱۰۶.

که قوه مجریه به طور کامل در اختیار اوست. از سوی دیگر، جملاتی مثل: «شهریار فوق قانون است» یا «قانون، چیزی جز فرمان شخص حاکم نیست» یا «نشانه شهریار، قدرت وضع قوانین برای مردم بدون نیاز به رضایت و تصویب مقامی برتر یا فروتر از خود است» و اینکه «حاکم منبع قانون است»، نشان می‌دهد که قوه مقننه نیز در کنار قوه مجریه در اختیار حاکم و مظاهر حاکمیت تقسیم‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیر اوست. چنانکه حق دادرسی را نیز مربوط به او می‌داند.

بنابراین، از دید بُدن، همه قوا در اختیار حاکم است و او شخصاً از حاکمیت مطلق و تجزیه‌ناپذیر برخوردار است و اجرا، تقنین، قضا و همه شعب و شئون آن، به اراده حاکم بستگی دارد. وی در تکیه بر مطلق بودن رأی و قدرت حاکم، تا آنجا پیش رفته که می‌گوید: «تعهد مردم به حکم حاکم نمی‌تواند مشروط به حقانیت و درستی آن باشد، بلکه صرفاً از اعتبار خود فرمان استنتاج می‌شود».

جملات بالا نشان می‌دهد که حاکم از دید بُدن، فوق قانون و مطلق است و همه قوا در انحصار اوست و هیچ محدودیتی ندارد. گرچه او در بعضی موارد نیز علی‌رغم سخنان فوق، اظهار داشته که: «حاکم، محدود به حقوق طبیعی و قوانینی است که به وسیله خداوند اعلام گردیده»<sup>۱</sup>؛ و این سخن، ناهماهنگ با گفتار فوق به نظر می‌رسد.

«هابس» (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م.) در کتاب «لویاتان»، حاکم را از نظر سیاسی و اخلاقی، مطلق دانسته است و سنت ارسطویی فلسفه اخلاق را مورد حمله قرار داده است، که آن نه تنها برای جمهوری، بیهوده، بلکه زیانبار نیز هست. او می‌گوید: «فقط و فقط قانون، که مخلوق اراده حاکم است، ریشه و اساس جدایی حق و باطل خواهد بود».<sup>۲</sup>

بنابراین، با توجه به بیان فوق، از دیدگاه هابس، حاکم هیچ‌گونه محدودیت اخلاقی و قانونی ندارد.

او آشکارا اظهار می‌دارد: «نام استبداد، بی‌هیچ کم و کاست بر مفهوم حاکمیت منطبق است و تجویز دشمنی و مخالفت آشکار با استبداد به منزله تجویز مخالفت و دشمنی با همه کشور است».

هابس آشکارا با تفکیک قوا به مخالفت برخاست و اعلام کرد که هیچ چیز بدتر

1. *International Encyclopedia of the social sciences*, V. 15, p. 79.

2. *ibid*, p. 79.

از فقدان قدرت حاکم یا اعتقاد به تقسیم آن نخواهد بود: «اگر در انگلستان از اول، این فکر در اذهان اکثریت مردم راه نیافته بود که قدرت، میان پادشاه و مجلس اعیان و مجلس عوام باید تقسیم شود، هیچگاه در میان مردم اختلاف و دو دستگی ایجاد نمی شد. و در نهایت در دامن جنگ داخلی سقوط نمی کردند».<sup>۱</sup>

از این سخن به خوبی فهمیده می شود که مشکل جنگ داخلی و وضع استثنایی و بحرانی انگلستان در ایجاد این فکر در ذهن هابس بی تأثیر نبوده؛ چنانکه تنشها و جنگ داخلی فرانسه بین کلیسا و دولت، فکر بدن را به سوی تمرکز قوا و مخالفت با تفکیک آن سوق داد.

در تئوری هابس، آنچه وی به عنوان حکومت طبیعی مطرح ساخته و بر آن اصرار می ورزد، در واقع چیزی جز حاکمیت خوف و هراس در دلها نیست و او از این راه می خواهد جامعه را به سوی وحدت سوق دهد و از اختلاف و کشمکش و درگیری بازدارد و در فکر او، برای وفاداری و فداکاری و دیگر اصول اخلاقی جایی نیست.<sup>۲</sup>

باید توجه داشت که این طرز فکر درباره حاکمیت و قدرت حاکم، مبتنی بر دیدگاه ویژه انسان شناختی اوست. او با بدبینی خاصی، انسان و نیروها و استعدادها و تمایلات او را ارزیابی می کند و او را با مجموعه ای از گرایشات خودخواهانه و مضر چون: جاه طلبی، رقابت، بی اعتمادی به دیگران و ... معرفی می کند.

درباره طرز فکر هابس به طور کلی باید بگوییم: هر چند بی تردید آنچه او درباره انسان می اندیشد و تئوری حاکمیت خود را بر آن بار می کند، جزئی از خصلتها و استعداد های انسانی است؛ ولی همه حقیقت انسان را نمی توان در آنها خلاصه کرد و این بزرگترین نقطه ضعف فکر اوست، چرا که انسان موجودی است پیچیده و دارای ابعاد گوناگون دیگری جدا از آن بعدی که هابس با یکسونگری خود، تنها بر آن تکیه و تأکید می کند. هابس در جای دیگری، که علائم و مشخصات گوناگونی برای حاکمیت اظهار می دارد، موضع خود را در مورد اصل تفکیک قوا آشکارتر و مفصلتر اعلام کرده است.

1. ibid, p. 79.

۲. ر. ک: خداوندان اندیشه سیاسی؛ ج ۲، قسمت اول، ص ۱۵۱ و دائرةالمعارف، بین المللی علوم اجتماعی؛ ج ۱۵، ص ۷۹.

از میان لوازم و مشخصات دهگانه‌ای که او برای حاکمیت برشمرده، تعدادی از آنها با «اصل تفکیک» ارتباط مستقیم دارند و طرز فکر او را دربارهٔ این اصل نشان می‌دهند، مثل اینکه می‌گوید:

قدرت قانونگذاری، حق داوری و قضاوت، حق انتخاب وزرا، اعلان جنگ و صلح، تعیین میزان مالیات و حتی داوری در مورد عقاید و افکار و نظارت بر آنها، همه به دایره حاکمیت حاکم مربوط می‌شود.

این حقوق که جوهر و اساس حاکمیت را تشکیل می‌دهند، انتقال ناپذیر و جدا نشدنی است. اگر حاکم، حق فرماندهی نظامی را از دست دهد... حفظ حق داوری هم بیهوده خواهد بود. اگر حق وضع مالیات و تأمین پول را به دیگری واگذار کند، قدرت نظامی‌اش از بین خواهد رفت و اگر بر عقاید و آیینهای مردم نظارت نداشته باشد، به شورش و طغیان منتهی خواهد شد و به طور کلی از دست دادن هر یک از حقوق نامبرده، پایهٔ حقوق دیگر را نیز سست و متزلزل می‌سازد. بر اساس همین تفکیک قدرت حاکمیت بوده است که گفته‌اند: سلطنتی که در درون خود تجزیه شود هرگز دوام نخواهد آورد.<sup>۱</sup>

هابس بر اساس گفته‌های فوق، حاکمیت را از هر قید قانونی و اخلاقی آزاد می‌داند و اراده و خواست حاکم را منشأ و اساس هر قانون و اخلاقی معرفی می‌کند؛ تا آنجا که معتقد بود حاکم، هر کاری انجام دهد ظلم نخواهد بود، با وجود این، در بخشی از سخنان خود اظهار می‌دارد که قدرت حاکم به وسیله حقوق طبیعی محدود می‌شود و این سخن - که به نظر خود او نیز معارض گفته‌های قبل اوست - وی را بر آن داشت که در پاسخ به این تعارض بگوید: «حقوق طبیعی، در دایرهٔ اخلاق قرار نمی‌گیرد».

اما علی‌رغم تلاش وی، این سخن نمی‌تواند پاسخ درستی برای حل آن تعارض باشد؛ چرا که از این دو حال خارج نیست که حقوق طبیعی یا باید نوعی محدودیت اخلاقی برای حاکم ایجاد کند و یا نوعی محدودیت قانونی و حقوقی، و در هر دو فرض، سخن وی، در محدودیت حاکم به وسیله حقوق طبیعی، معارض با گفته قبلی وی در مطلق بودن قدرت حاکم از قید اخلاقی و حقوقی است.

شاید بتوان گفت: علت اظهار چنین گفته‌های متعارضی، همان بینش تک بعدی هابس درباره انسان است که مبنای فکر او را درباره حاکمیت نشان می‌دهد و از آنجا که

انسان، ابعاد گوناگون دارد، بینش تک بعدی هابس دور از حقیقت بوده و همین امر سبب می‌شد که گاهی، هرچند به طور ناخودآگاه سخنانی معارض با این افکار از او صادر شود. «ماکیاولی» (۱۴۶۹-۱۵۲۷ م.) سیاستمدار و متفکر ایتالیایی، در ذهن خود دو زمینه گوناگون اجتماعی که هر یک شرایط و نیازهای خاص خود را دارد، فرض کرده، در مورد حکومت مناسب با هر یک از آن دو، فکر خاص خود را ارائه می‌دهد. وی اوضاع اجتماعی را نه از نظر حقوقی، بلکه از نظر واقعی به دو قسم تقسیم می‌کند. نخست: جوامعی که در شرایط عادی و در صلح و امنیت و آسایش به سر می‌برند. وی برای جامعه در چنین وضعی، حکومت جمهوری را پیشنهاد می‌کند و منظور او از جمهوری، نظامی است مبتنی بر نمایندگی و رضایت مردم. وی این نوع حکومت را هر چند مفیدتر و بادوامتر می‌داند، ولی معتقد است که چنین حکومتی پیوسته امکان‌پذیر نیست.

دوم: جوامعی که در وضع بحرانی به سر می‌برند و مورد تجاوز دشمنان خارجی و یا درگیر بحرانهای فراگیر و طاقتفرسای داخلی‌اند. او در چنین وضعی برای جامعه، حکومت دیکتاتوری را مناسب می‌داند و در کتاب «گفتارها»یش می‌گوید: «آن جمهوری‌هایی که در برابر خطر تهدید کننده نتوانند در پناه یک دیکتاتور یا قدرتی نظیر آن قرار بگیرند، در شرایط بحرانی و اضطراری جامعه، سرانجام سقوط می‌کنند».<sup>۱</sup> او همچنین می‌گوید: «هرجا که مردم چنان در فساد غوطه‌ور شده باشند که قوانین، قدرت منع خود را از دست بدهند، ضرورت ایجاب می‌کند که قدرتی مافوق... و با قوای کامل و مطلق به وجود آید، تا بتواند فساد و جاه‌طلبی برون از حد طبقه قدرتمند را مهار کند».<sup>۲</sup>

بنابراین، او هر چند در اوضاع عادی، از حکومت جمهوری و رضایت مردم و نمایندگی سخن می‌گوید، اما برای شرایط بحرانی و جنگهای خارجی یا داخلی و یا فساد اجتماعی، حکومت دیکتاتوری و قدرت مطلق را برای حاکم پیشنهاد می‌کند. وی از این لحاظ، مثل هابس و بُدن - که با شرایط بحرانی جامعه درگیر بودند و نظریه خود را در ارتباط با حاکمیت مطلق ارائه دادند - تحت تأثیر همین شرایط بحرانی جامعه، حکومت

1. *International Encyclopedia of the social sciences*, V. 15, p. 79.

۲. خداوندان اندیشه سیاسی؛ ج ۲، ص ۳۱.

دیکتاتوری را مطرح می‌کند؛ با این تفاوت که شرایط بحرانی برای هابس و بدن، انگیزه ارائه فکر حاکمیت مطلق برای همه جوامع شد، ولی ماکیاولی با توجه به اینکه اوضاع اجتماعی متفاوتند، تنها حکومت دیکتاتوری و قدرت مطلق را برای شریط بحرانی و فساد و جنگ مناسب می‌داند و برای شرایط عادی، حکومت جمهوری مبتنی بر نمایندگی و رضایت را مفیدتر و بادوامتر معرفی می‌کند.

از مجموع سخنانی که از مخالفان تفکیک قوا نقل کردیم، می‌توان دریافت که شرایط بحرانی و استثنایی جامعه، در ارائه فکر «حاکمیت مطلق» بی‌تأثیر نبوده است. حال یا به این صورت که سبب شده اندیشمندان سیاسی مثل هابس و بدن، حاکمیت و قدرت مطلق حاکم را به طور کلی و در همه جوامع، ترجیح دهند و یا مثل ماکیاولی، دست کم دیکتاتوری و قدرت مطلق را فقط برای حالات استثنایی جامعه مناسب بدانند. تا اینجا معلوم شد که مخالفت با تفکیک قوا از طرف کسانی ابراز می‌شد که طرفدار تئوری و نظریه حاکمیت بودند و یا دست کم، به این افراد نسبت داده می‌شد؛ ولی باید توجه داشت که هم تفکیک قوا، چنانکه قبلاً گفتیم، مفاهیم و معانی مختلفی دارد و هم حاکمیت، دارای مراحل و معانی گوناگون است که در آینده در بحث حاکمیت به تفصیل درباره آن سخن می‌گوییم و می‌توان گفت: گرچه بعضی از معانی حاکمیت و بعضی از مفاهیم تفکیک قوا با یکدیگر معارضند، ولی در بعضی موارد نیز تعارضی میان آن دو وجود ندارد.

طبیعی است که اگر حاکمیت را به معنای قدرت مطلق و تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل انتقال شخص حاکم بگیریم و تفکیک قوا را به معنای رایج آن، یعنی استقلال قوا معنی کنیم، مسلماً این دو غیرقابل جمعند و هر یک، دیگری را نفی خواهد کرد و این روشن‌ترین مصداقی است که تعارض میان حاکمیت و تفکیک قوا را نشان می‌دهد. چنانکه اگر منظور از حاکمیت، قدرت مطلق و تجزیه‌ناپذیر یک هیأت باشد، مثل پارلمان و نمایندگی به صورتی که دستگاه اجرایی و دستگاه قضایی از کارگزاران آن شمرده شوند و از هیچ گونه اختیاری برخوردار نباشند و مثل هیأت دولت (وزرا) به شکلی که دستگاه تقنینی و قضا، جزء کارگزاران آن بوده، از هیچ استقلالی برخوردار نباشند، در این صورت، باز هم حاکمیت با تفکیک قوا - به معنای استقلال آنها - تعارض و ناسازگاری خواهد داشت.

در مورد اول، چون حاکمیت به معنای دیکتاتوری شخصی است، با تفکیک قوا



تعارض پیدا خواهد کرد. مسلماً، حاکمیت به این معنی اساس و پایه درستی ندارد؛ چرا که هیچ کس بر دیگران ولایت و سلطه‌ای ندارد، مگر جایی که خداوند در چارچوب مصالح کلی فرد و جامعه، به فرد خاصی ولایتی داده باشد. در غیر این صورت، همه افراد، آزاد آفریده شده‌اند و همه آنها به طور مساوی بندگان خدا هستند و هیچ کس نمی‌تواند اراده خود را بر دیگران تحمیل کند.

در مورد دوم نیز، مشخص است که هر یک از سه دستگاه تقنینی، اجرایی و قضایی، کار ویژه و وظیفه خاصی باید انجام دهند که در چارچوب آن، همان طور که قبلاً گفته‌ایم، از آزادی عمل و استقلال برخوردارند.

بنابراین، هر چند، لازم است دستگاه اجرایی و قضایی، قوانین و مصوبات دستگاه تقنینی را به کار بندند و مطیع قوه مقننه باشند، اما هر یک در محدوده وظیفه خود - وقتی قانون را از مجلس دریافت کردند - در اجرا و یا قضا، باید از آزادی و استقلال نسبی برخوردار باشند و قوه مقننه نمی‌تواند در محدوده کار آنها دخالت کند و با آن دو همانند کارگزاران خود برخورد کند.

نتیجه می‌گیریم که در این دو مورد، برای رفع تعارض، این حاکمیت است که باید در مورد یک شخص یا یک هیأت، از حالت گستردگی و اطلاق درآید و در چارچوب منطقی و طبیعی خود قرار گیرد. یعنی، براساس جهان‌بینی اسلامی، حاکمیت مطلق تنها از آن خدای خالق و مالک فرد و جامعه است و در مراتب نازلتر، حاکمیت افراد یا هیأتها تنها و تنها در محدوده‌ای خواهد بود که حاکم مطلق هستی برای آنان تعیین کرده باشد. حتی کسانی چون: هابس، بدن و ماکیاولی و همفکرانشان که طرفداران حاکمیت مطلقه به شکل معارض با تفکیک قوا هستند، آنچنان که ذکر شد، به نظر می‌رسد تحت تأثیر شرایط استثنایی و بحرانی جامعه و هرج و مرج و ناامنی و جنگ و... «حاکمیت» به این معنی را مطرح کرده و از آن حمایت نموده‌اند؛ تا آنجا که حتی بعضی از آنها نه تنها تحت تأثیر شرایط استثنایی، نظریه حاکمیت مطلقه خود را ابراز داشته‌اند، بلکه آن را تنها برای همان شرایط خاص و بحرانی تجویز می‌کنند، نه در شرایط عادی جامعه.

ما در همین جا بحث حاضر را تمام شده تلقی می‌کنیم و نظر تفصیلی خود را درباره حاکمیت و تفکیک قوا در جای مناسب خود مطرح خواهیم کرد.

حال پس از بیان تاریخچه اندیشه تفکیک قوا، هنگام آن رسیده که مفهوم تفکیک قوا و ادله موافقان و مخالفان را نقد و بررسی و دیدگاه مورد تأیید را مطرح کنیم.

## تحلیل مفاهیم و اصطلاحات تفکیک قوا

تفکیک قوا از نظر اندیشمندان به صورتهای مختلفی تفسیر شده و در تاریخ خود در معرض تغییر و تحول مفهومی قرار گرفته است که به چند مرحله آن اشاره می‌شود:

نخستین مفهوم تفکیک قوا، نوعی توزیع وظایف و تقسیم کارهای مختلفی است که حکومت عهده‌دار انجام آنهاست و جز این، مفهوم دیگری ندارد. همان‌طور که در تاریخچه مطرح شد، مسأله تفکیک قوا از یونان باستان در میان اندیشمندان مطرح بوده است، ولی آنچه از آن زمان تا عصر منتسکیو، با عنوان تفکیک قوا مطرح شده، چیزی بیش از نوعی تقسیم وظایف حکومتی در بین گروهها و کارگزاران مختلف دولت نبوده است، و شاید برای مشارکت بیشتر گروههای مختلف و به قول بعضی دستیابی به «حکومت مختلط»<sup>۱</sup> انجام می‌گرفته است که افرادی چون «توماس آکوئیناس» آن را حکومت ایدئال دانسته، می‌گویند: «بهترین شکل قانون اساسی آن است که در تأسیس حکومت ترکیب صحیح و متناسبی از سلطنتی... اشرافی... و دموکراسی پدید آورد».<sup>۲</sup>

در این مرحله، تفکیک قوا اشاره‌ای به تعادل و توازن قدرت ندارد، و صرفاً گویای نوعی تنوع و تقسیم وظایف در بین ارگانهای حکومتی بوده است.

«جان لاک» از اندیشمندان قرن هفدهم و معاصر منتسکیو، از کسانی است که قبل از او قوا را به مقننه، مجریه و قضایه تقسیم کرده، اما قوه مجریه در تقسیم او، چهره‌ای سراسر وابسته به قدرت عالی قانونگذاری دارد و چیزی است کمی فراتر از یک عامل کارگزاری برای آن، و قوه قضایه‌اش نیز، اصولاً جزئی از قوه مجریه به شمار می‌رفت و قوه فدراتیو او، گرچه از قدرتی وسیع و امتیازی ویژه برخوردار بود، اما تنها در تنظیم روابط خارجی خلاصه می‌شد. در هر حال او به تعادل، برابری و استقلال قوا اشاره روشنی نمی‌کند.

کسانی که تفکیک قوا را به معنای توزیع و انفصال وظایف دانسته‌اند، بیشتر با توجه به گسترش نیاز جامعه، به ویژه جوامع بزرگ، به تقنین، اجرا و داوری، استدلال کرده‌اند که فرد یا گروه خاصی نمی‌تواند عهده‌دار انجام هر سه وظیفه باشد. بنابراین، در جامعه باید در مسئولیتها تقسیم کار به وجود آید، تا هر گروهی بتواند وظایف محوله را

1. Government mixed.

2. *International encyclopedia of the social sciences*, V. 3, P. 301.

به خوبی انجام داده و از عهده آنها برآید. در غیر این صورت، کارهای متراکم تقنین، اجرا و داوری به دست یک شخص و یا گروه، به خوبی سامان پیدا نمی‌کند.

در واقع به نظر این گروه، مشکل اساسی، تنوع مسئولیتهاست که از نظر کمی و کیفی، عملاً یک شخص یا یک گروه نمی‌تواند از عهده همه آنها برآید و با تقسیم آنها می‌توان از تراکم و تنوع کارها کاست، چرا که هر گروهی عهده‌دار انجام یک نوع از وظایف خواهد بود.

بنابراین، تفکیک در مرحله نخست، اولاً: ماهیتی جز تقسیم وظیفه نداشته، ثانیاً این تقسیم لزوماً سه طرفه نبوده و احیاناً کمتر یا بیشتر از سه قوه بوده، ثالثاً در مواردی هم که به سه قوه، تقسیم شده، تطبیق دقیقی با قوای سه گانه رایج زمان ما ندارد.

در دومین مفهوم تفکیک قوا، علاوه بر توزیع وظایف حکومتی، نوعی استقلال متقابل قوا نیز مراد بوده است. در واقع، سدی میان آنها کشیده می‌شد که مانع دخالت قوا در کار یکدیگر می‌گردید. به عنوان یک مصداق روشن، می‌توان به تفکیک قوای موجود در سیستم فدرالی اشاره کرد که در آن چارچوبی برای توافق میان قدرت اکثریت و حقوق اقلیت و تضمین حقوق اقلیت در برابر قدرت اکثریت فراهم می‌شود. این چارچوب، متکی بر دو اصل است:

نخست: آنکه حکومت مرکزی - که مظهر قدرت اکثریت است - در بخشهای معینی از سیاست‌گذاری، صلاحیت کامل و اختیار تام دارد.

دوم: آنکه اقلیتها نیز (مثل ایالات، استانها، قبایل و مجامع دینی) به طور مساوی در بخشهای دیگری از تصمیم‌گیریها، صلاحیت کامل و استقلال و اختیار تام دارند.<sup>۱</sup> در این مفهوم، ملت به عنوان یک کل و مظهر قدرت اکثریت، برای حفظ جایگاه خویش در جامعه ملل، حاکمیت لازم را اعمال می‌کند؛ مع الوصف، حقوق اقلیتها نیز در درون همین ملت و در کنار همین قدرت اکثریت، از ملی شدن مصون می‌ماند و در واقع، مرز غیرقابل نفوذی میان صلاحیت مرکز و صلاحیت واحدهای سطحی - یعنی اقلیتهای موجود در درون جامعه - کشیده می‌شود.

پس تفکیک قوا در این مرحله از نظر مفهومی، علاوه بر توزیع وظایف حکومتی میان اقلیت و اکثریت، استقلال آن دو را نیز در محدوده خاصی تأمین می‌کند و بدین

لحاظ به مفهوم تفکیک قوای رایج نزدیکتر می‌شود؛ گرچه از جهت مصداقی، هیچ تناسب و شباهتی با آن ندارد و به جای قوای مقننه، مجریه و قضاییه، اقلیتها و اکثریتی را مطرح می‌کند که هر یک در حدود اختیارات و صلاحیتهای خود، هم قانونگذارند و هم به کار اجرا و قضاوت می‌پردازند، یعنی هر دو طرف، برای تقنین و اجرا و قضا، صلاحیت ناقص و نیمه‌کاره<sup>۱</sup> دارند.

سومین مفهوم تفکیک قوا، همان معنای رایج و معاصر است که به شکل خاصی، از قرن هجدهم به بعد توسط اندیشمندان مطرح شد و به شکل روشنتر توسط منتسکیو ارائه گردید.

تفکیک قوا به این معنی مفهوم پیچیده‌تر و کاملتری دارد. اندیشمندان در تعریف اصل تفکیک قوا، به ابعاد گوناگون آن اشاره کرده‌اند که ما در اینجا نخست چند تعریف را می‌آوریم و سپس به تحلیل آن می‌پردازیم:

۱. معنای تفکیک قوا آن است که وظایف و اختیارات حکومت در سه قوه مهم مقننه، مجریه و قضاییه دسته‌بندی می‌شود. تفکیک قوا از اصل کنترل و تعادل منبث می‌شود و هدف از آن این است که از تمرکز قدرت در دست عده‌ای محدود یا یک فرد جلوگیری و پرهیز گردد. تفکیک قوا به هر صورت، شرط لازم ایجاد دموکراسی و حکومت دموکراتیک می‌باشد.<sup>۲</sup>

۲. تفکیک قوا نظریه‌ای است که بر طبق آن برای پرهیز از استبداد، قدرت حکومت می‌باید از راه چند قوه یا دستگاه به دست کسان و نهادهای جدا از هم به کار برده شود... تفکیک قوا لازم می‌آورد که هیچ‌یک از سه قوه نتوانند در کار یکدیگر دخالت کنند (مثلاً قضا در برابر قوه مجریه مستقل باشند) یا اینکه هیچ‌کس نتواند جز در یکی از قوا به کار پردازد. (مثلاً هیچ کارمند دولت نتواند در عین حال نماینده پارلمان نیز باشد) یا اینکه هیچ‌یک از سه قوه، وظیفه قوه دیگر را انجام ندهد (مثلاً هیأت وزیران حق قانونگذاری نداشته باشند).<sup>۳</sup>

۳. اصل تفکیک قوا به عنوان بهترین شیوه در تشکیلات نظامهای سیاسی معاصر، پذیرفته شده است و بر اساس آن، وظایف و اختیارات حکومت در سه رکن و تشکیلات سیاسی

1. overlapping jurisdiction.

۲. فرمنگ علوم سیاسی، محمد و بهرام جاسمی؛ ج ۱، ص ۲۴۰. ۳. دانشنامه سیاسی؛ ص ۱۰۰.

(قانونگذاری و اجرایی و قضایی) تقسیم‌بندی و قدرت حاکمیت دولت از کانال این سه قوه اعمال گردیده است.<sup>۱</sup>

همین مؤلف در جای دیگری از کتاب خود می‌گوید:

منظور از تفکیک قوا، نوعی توازن و تعادل بین قوای سه‌گانه است تا هر کدام بتواند بدون دخالت و بیرون از نفوذ دیگری بر انجام وظایف و تحقق اهداف خاص خود قادر گردد و به هیچ‌وجه معنی تفکیک قوا، انفصال و پراکندگی و یا حفظ تساوی و تقارن مطلق نیست. در حقیقت، منظور از اصل تفکیک قوا دستیابی به نوعی روش سیاسی است که وظایف و مسئولیت‌های قوای سه‌گانه را طبقه‌بندی کرده، هم از انفصال مطلق و پراکندگی دستگاه‌های حاکم و هم از تمرکز قدرت جلوگیری کند.<sup>۲</sup>

البته، در فرهنگها و کتب علوم سیاسی تعاریف فراوانی از اصل تفکیک قوا به عمل آمده، که در مواردی به عناصر اصلی و در موارد دیگری نیز، تنها به بعضی از عناصر، یا اهداف و یا فلسفه پیدایش آن اشاره شده است که طالبان تفصیل می‌توانند به آنها مراجعه کنند.

ما در این نوشته به تعاریف فوق که نسبتاً به عناصر اصلی و محتوای تفکیک قوا اشاره کرده‌اند، بسنده می‌کنیم و برای توضیح بیشتر این اصل به ترتیب: عناصر اساسی اصل تفکیک قوا به معنای سوم، تفاوت آن با دو مفهوم پیشین، نقضها و موانع و مشکلاتی که در عمل به این اصل پیش آمده، وجود قوانین معارض با آن و در نهایت، مفهومی را از تفکیک قوا که عملی باشد و در عین پیشگیری از استبداد، جامعه را به سوی هرج و مرج نکشانند، در چهار محور بررسی می‌کنیم.

تفکیک قوا به شکل رایج آن از چند عنصر اساسی تشکیل می‌شود:

نخستین عنصر آن، نوعی طبقه‌بندی و تقسیم وظایف حکومتی در بین نهادهای مختلف است. این عنصر در همه مراحل و مفاهیم تفکیک قوا به نوعی مشاهده می‌شود، با این تفاوت که اولاً، این تقسیم بر اساس آنچه که اکثر اندیشمندان سیاسی از قرن هیجدهم به بعد مطرح کرده‌اند، تقسیمی سه‌طرفه است که ارکان آن عبارتند از: «قانونگذاری»، «اجرا» و «قضاوت». ثانیاً؛ این تقسیم، تقسیمی ریشه‌ای و اساسی است که اقسام آن با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند؛ یعنی قانونگذاری با قضاوت و این دو با

۱. لفظ سیاسی؛ ج ۲، ص ۲۴۱. ۲. همان؛ ج ۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.

اجرای قانون، در عین ارتباطی که با هم دارند، سه امر متمایز و متفاوتند، که هر یک در جامعه جریان خاص خود را دارد و ابعاد گوناگونی از جامعه را در بر می‌گیرد و آنچنان فراگیر هستند که هیچ یک از ابعاد و رفتارها و روابط اجتماعی از مجموعه این سه رکن بیرون نمی‌ماند.

دومین عنصر آن، واگذار کردن انجام این سه وظیفه جداگانه بر عهده سه گروه مجزاست، که اصطلاحاً با عنوان سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه از آنها نام برده می‌شود و ما از این عنصر، با عنوان «انفصال قوا» یاد خواهیم کرد.

سومین عنصر آن، استقلال قواست؛ یعنی هر قوه در چارچوب وظیفه‌ای که به آن محول شده، در برابر قوای دیگر استقلال کافی دارد و قوای دیگر در کار او حق دخالت ندارند؛ یعنی هیچ قوه‌ای در چارچوب صلاحیت خود و انجام وظایف خاصی که به او واگذار شده است، در برابر قوای دیگر مسئول نیست و آزادانه می‌تواند در محدوده کار خود تصمیمات لازم را بگیرد و اعضای مناسب، کارآمد و دلخواه خود را برگزیند، بدون آنکه از دخالت و تجسس قوای دیگر، هراسی در دل داشته باشد.

ممکن است این سؤال پیش بیاید که با توجه به اینکه قوه مجریه و قوه قضاییه در محدوده قوانینی که توسط قوه مقننه تصویب می‌شود، باید عمل کنند، پس چگونه ممکن است در برابر آن، استقلال عمل داشته باشند؟

در پاسخ باید گفت: استقلال هر قوه، همان طور که گفتیم، باید در محدوده صلاحیت و اختیارات خودش حفظ شود، به این معنی که قوه مقننه، دارای صلاحیت قانونگذاری است و در محدوده این صلاحیت، هیچ یک از دو قوه دیگر، نمی‌تواند و نباید در کار او دخالت کند.

همچنین، هر چند صلاحیت قوه مجریه، اجرای قوانین مصوب مجلس است و قوانین مجلس را باید اجرا کند، ولی در محدوده صلاحیت خود که به اجرای قوانین مربوط می‌شود، استقلال دارد و با هر کیفیت اجرایی دلخواه و توسط اعضای مورد نظر خود، آزادانه و بدون هراس از قوه مقننه یا قضاییه عمل خواهد کرد؛ چنانکه قوه قضاییه نیز هر چند ناگزیرست در چارچوب قوانین مجلس عمل کند، اما در محدوده صلاحیت خود - یعنی تطبیق قوانین بر موارد نزاع و حل و فصل مخاصمات در چارچوب قوانین - مستقل است و به تشخیص و استنباط خود متکی است و از بازخواست دو قوه دیگر فارغ می‌باشد. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: انفصال قوا - که عنصر دوم بود -

ملازمه‌ای با استقلال آنها ندارد، و صرفاً به یک نوع تقسیم کار و وظایف حکومتی میان گروه‌ها، اعضا و نهادهای مختلف نظر دارد، ولی از سوی دیگر، این سؤال مطرح است که آیا استقلال قوا، با انفصال قوا ملازمه‌ای دارد و یا اینکه می‌تواند بدون انفصال نیز در خارج تحقق پیدا کند؟

در پاسخ ممکن است کسی بگوید: از آنجا که هدف اصلی استقلال قوا این است که تقنین، اجرا و قضا به طرز صحیح و بر اساس مصالح واقعی و بدون آنکه تحت تأثیر یکدیگر قرار گیرند انجام شود، اگر فرض کنیم فرد یا هیأتی بتوانند هر سه نوع کار را آنچنان که شایسته است و بر اساس مصالح واقعی جامعه و بدون توجه به منافع شخصی یا گروهی خود انجام دهند، خود به خود و بدون آنکه انفصالی بین قوا حاصل شود، هدف از استقلال قوا تأمین خواهد شد. چنانکه این فرض هم ممکن است که قوا با وجود انفصال و جدایی، کار تقنین، اجرا و قضا را به طور شایسته به انجام نرسانند و در نتیجه هدف استقلال تأمین نشود. ولی باید توجه داشت که فرض اول چنانکه بعد خواهیم گفت، در عمل و در واقعیت زندگی اجتماعی انسان کمتر می‌تواند قابل تحقق باشد و در بین انسانهای عادی اکثراً با موفقیت همراه نیست و بیشتر اندیشمندان قرون اخیر نیز انفصال قوا را - آنهم به شکلی غیر قابل انعطاف و به صورتی که مرز غیر قابل نفوذ میان آنها کشیده شود تا هیچ‌گاه نتوانند در کار یکدیگر دخالت کنند و نتوانند وظیفه یکدیگر را انجام دهند و حتی هیچ فردی نتواند در بیش از یک قوه عضو شود - به صورت پیشفرض و شرط اصلی استقلال قوا مطرح می‌کنند، تا زمینه‌ای برای سوءاستفاده باقی نماند. چنانکه فرض دوم نیز - با توجه به آنچه درباره انفصال گفتیم و با ملاحظه تعارضی که به طور طبیعی بین قوای تفکیک شده وجود خواهد داشت - به ندرت می‌تواند اتفاق بیفتد.

عنصر استقلال در اصل تفکیک قوا، از عناصر مهم و مورد توجهی است که اندیشمندان در تعاریف - بیانات خود با عبارات مختلف بر آن تأکید کرده‌اند. مقصود بعضی از طرح عناوینی مثل: «هیچ یک از سه قوه در کار یکدیگر دخالت نکنند»، «هیچ یک از قوا وظیفه قوه دیگر را انجام ندهد» و یا «هیچ فردی جز در یکی از قوا به کار نپردازد»، در واقع، حفظ استقلال قواست و بعضی دیگر گفته‌اند:

تفکیک قوا مبتنی بر دو اصل عملی است که به نظر می‌رسد بیشتر ناظر بر بعد استقلال قوا باشد: اصل نخست این است که حوزه قانونگذاری، هرگز قدرتهای اجرایی و قضایی و یا

هر دو را به کار نگیرد. حوزه اجرایی، هرگز قوای تقنینی و قضایی یا هر دو را، و نیز قوه قضاییه هرگز قوای تقنینی و اجرایی یا هر دو را به کار نگیرد؛ اصل دوم اینکه هیچ عضوی در بیش از یک قوه نماینده نشود.<sup>۱</sup>

با دقت و ملاحظه در مفهوم سوم، به روشنی می‌توان دریافت که این معنای تفکیک قوا با معانی دیگر آن تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارد و صرف توزیع و تقسیم وظیفه نیست، بلکه بر اساس و مبنا و فلسفه اجتماعی خاصی بنا شده است؛ یعنی در واقع برای مبارزه با دیکتاتوری و استبداد به وجود آمده است، و به منظور توزیع قدرت در سطوح و نهادهای مختلف و عدم تمرکز آن در دست یک شخص یا اقلیت بر آن تأکید شده، و از این روست که بر عدم دخالت قوا در کار یکدیگر و عدم عضویت فرد در بیش از یک قوه تأکید می‌شود. بر همین اساس در بسیاری از تعاریف، تفکیک قوا، اساس حدوث و بقای دموکراسی و شرط لازم حکومت دموکراتیک است؛ یعنی برای پیشگیری از سوءاستفاده از قدرت، در برابر کسانی چون افلاطون - که معتقد بودند باید قدرت را به دست فلاسفه و انسانهای شایسته و خودساخته بسپاریم تا آن را به طرز صحیح و در مسیر درست و برای مصالح اجتماعی به کار گیرند و در تأمین منافع شخصی از آن سوءاستفاده نکنند - بسیاری از اندیشمندان قرون اخیر که این فکر را ناموفق می‌دانستند، اندیشه دیگری در این زمینه ارائه کردند و گفتند: سپردن قدرت مطلق به دست افراد، هر چند که شایسته و خودساخته هم باشند، به ندرت می‌تواند صحت و سلامت جامعه را تضمین کند و مانع سوءاستفاده از قدرت بشود و بر ما لازم است، زمینه سوءاستفاده از قدرت و امکان اجتماعی آن را از بین ببریم؛ یعنی تکیه بر صلاحیتهای اخلاقی افراد عادی برای پیشگیری از سوءاستفاده از قدرت، تا حد زیادی خوشبینانه است و از موفقیت زیادی برخوردار نخواهد بود؛ بلکه سیستم اجتماعی باید به گونه‌ای باشد که افراد نتوانند سوءاستفاده کنند و بر همین اساس بود که تفکیک قوا را به مفهوم رایج، یعنی معنای سوم آن مطرح کردند که در آن، قدرت و اختیارات میان نهادها و گروههای مختلف، با چارچوب و نظام خاص خود تقسیم می‌شود و تعارض آنها با یکدیگر مانع تمرکز قدرت می‌شود.

1. *International Encyclopedia of the social sciences*, V .3, p. 305.



## یک اشکال و پاسخ آن

گفتیم: استقلال، شرط اساسی مفهوم رایج تفکیک قواست و یکی از نمودها و جلوه‌های مهم آن، عدم دخالت قوا در کار یکدیگر است، ولی در قانون اساسی دولتها، کم و بیش به موادی می‌توان برخورد که نشان می‌دهند قوا در کار یکدیگر می‌توانند و یا باید دخالت کنند و ما در اینجا به چند ماده از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره می‌کنیم:

۱. «رئیس جمهور برای هیأت وزیران، پس از تشکیل و پیش از هر اقدام دیگر باید از مجلس رأی اعتماد بگیرد. در دوران تصدی نیز در مورد مسائل مهم و مورد اختلاف می‌تواند از مجلس برای هیأت وزیران تقاضای رأی اعتماد کند».<sup>۱</sup>

۲. «نمایندگان مجلس شورای اسلامی می‌توانند در مواردی که لازم می‌دانند، هیأت وزیران یا هر یک از وزرا را استیضاح کنند...» و پس از استیضاح «اگر مجلس رأی اعتماد نداد، هیأت وزیران یا وزیر مورد استیضاح، عزل می‌شود...».<sup>۲</sup>

۳. مجلس باید به شکایات مردم از قوه مجریه و قضاییه رسیدگی کند، چنانکه در اصل نودم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است. این سه مورد از مواردی است که قوه مقننه در کار قوای مجریه و قضاییه دخالت می‌کند.

۴. شش نفر اعضای حقوقدان شورای نگهبان، به وسیله رئیس قوه قضاییه به مجلس معرفی و با رأی مجلس انتخاب می‌شوند، چنانکه در اصل نود و یکم قانون اساسی آمده است، گرچه این معرفی، کارشناسانه است، ولی به نحوی دخالت قوه قضاییه در مجلس خواهد بود.

۵. «وزیر دادگستری، مسئولیت کلیه مسائل مربوط به روابط قوه قضاییه با قوه مجریه و قوه مقننه را بر عهده دارد و از میان کسانی که رئیس قوه قضاییه به رئیس جمهور پیشنهاد می‌کند انتخاب می‌گردد...»<sup>۳</sup>، در این مورد، قوه قضاییه و قوه مقننه، در کار قوه مجریه دخالت می‌کنند.

۶. وزیر دادگستری از طرف قوه مجریه در قوه قضاییه حضور داشته، در انجام کارهای قضایی دخالت و مسئولیت دارد، که این به نوعی دخالت قوه مجریه در کار قوه قضاییه است، یعنی در واقع می‌توان گفت: در مورد وزارت دادگستری همه قوا در کار یکدیگر دخالت می‌کنند.

نمونه‌های فوق را از قانون جمهوری اسلامی ایران آوردیم. در قانون اساسی

۱. همان؛ اصل ۸۷.

۲. همان؛ اصل ۸۹.

۳. همان؛ اصل ۱۶۰.

دیگر کشورها و حتی کشورهایی که خود را محور اصلی و حامی دموکراسی می‌دانند، نیز کم و بیش از این نوع دخالتها به چشم می‌خورد.

وجود موارد فوق و دهها مورد مشابه آنها در قانون اساسی کشورها، موجب شده که بعضی از سیاست‌پژوهان بگویند: «این طبقه‌بندی تفکیک قوا، امروز در جهان، ارزش واقعی و علمی خود را از دست داده است، زیرا در عمل، تقریباً در همه کشورها آمیختگی و تداخل میان قوا رایج است تا جدایی آنها از یکدیگر»<sup>۱</sup>.

در پاسخ به اشکال فوق، باید توجه داشت که منظور طرفداران اصل تفکیک قوا، تفکیک مطلق و جدایی و انفصال کامل آنها نیست، بلکه تفکیک نسبی مرادست، که بالطبع با نوعی هماهنگی و ارتباط و همکاری همراه خواهد بود؛ چرا که در غیر این صورت، تفکیک قوا به پراکندگی و جدایی مطلق قوا و هرج و مرج جامعه کشیده می‌شود و موارد ذکر شده، بیشتر گویای هماهنگی قوای تفکیک شده است و با اصل تفکیک تعارضی ندارد.

بعضی از موارد دخالت، در قانون اساسی در پر ادعاترین کشورهای طرفدار آزادی و دموکراسی، می‌توان گفت از این هم فراتر است و استقلال قوا را خدشه‌دار می‌کند. در اینجا به یک نمونه بارز آن اشاره می‌کنیم که قانون اساسی برخی کشورها، در خصوص قوانین مصوب مجلس، حق وتویی به رئیس‌جمهور، یعنی رئیس دولت اعطا کرده است، که تنها به وسیله دو سوم آرای دادگاه عمومی می‌تواند ملغا شود؛<sup>۲</sup> و آیا با وجود این حق، می‌توان گفت: قوه مقننه از استقلال برخوردار است؟ و آیا این امر خود نشان‌دهنده دیکتاتوری و استبداد رأی فردی نیست که محتوای اصلی این دموکراسی ظاهری و تفکیک صوری را تشکیل می‌دهد؟

ما در آینده تفکیک نسبی قوا را با تفصیل بیشتر و به شکل مورد قبول و هماهنگ با نظام جمهوری اسلامی بررسی خواهیم کرد.

### دلایل اهمیت تفکیک قوا

طرفداران اصل تفکیک قوا برای نشان دادن اهمیت آن به وجوهی استدلال کرده‌اند، در اینجا به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. مبانی سیاست؛ ج ۱، ص ۱۶۸.

ساده‌ترین وجهی که می‌تواند مؤید این اصل باشد، تقسیم کار و ایجاد نظم برای هر چه بهتر انجام گرفتن کارهاست، تا کارهای متراکم و سنگین بر اثر سازماندهی به آسانی انجام شود؛ به ویژه کارهایی چون: قانونگذاری، اجرا و قضا، که در ماهیت با هم تفاوت دارند و هیچ مشابهتی میان آنها وجود ندارد.

با این تقسیم، علاوه بر اینکه کارهای سنگین به آسانی انجام می‌شود، برای هر کاری، مسئول مشخصی وجود دارد که باید پاسخگوی مشکلات و کمبودهای مربوط به حوزه وظایف خود باشد، تا کوتاهیها و کمبودها سریعتر مشخص گردد مسئول آنها شناخته شود و ترمیم و اصلاح آنها سریعتر و بهتر انجام پذیرد، بدون آنکه بدنه اصلی حکومت آسیب ببیند و یا مجموعه دولت زیر سؤال برود.

بعضی از سیاستمداران، پیشنهاد کرده‌اند که اساسنامه‌ها و آیین‌نامه‌های مستقل و خودگردانی برای قوای مقننه، مجریه و قضاییه تدوین شود؛ چرا که تفاوت‌هایی اساسی بین آنها وجود دارد. مثلاً: رئیس قوه مجریه با رأی اکثریت و با انتخابات همگانی برگزیده می‌شود، نمایندگان مجلس و اعضای قوه مقننه با آرای منطقه‌ای مربوط به بخشهای مختلف جغرافیایی کشور انتخاب می‌شوند و قضات نیز از طریق خاصی، متفاوت با دو راه یاد شده، عهده‌دار منصب قضاوت می‌شوند و بقای آنان در این منصب بستگی به عملکردشان دارد و در صورت عملکرد خوب، می‌توانند مقام خود را مادام‌العمر حفظ کنند.<sup>۱</sup> شاید این پیشنهاد، ناظر به وجهی باشد که ذکر کرده‌ایم.

یکی از ادله جان لاک نیز به احتمال قوی ناظر به همین وجه یاد شده است. آنجا که درباره تفاوت حوزه عملکرد قوای مجریه و مقننه می‌گوید:

از آنجا که قوانین باید مستمراً به مرحله اجرا درآیند و نیروی عملکرد آنها مداومت داشته باشد در حالی که در مدت کوتاهی وضع می‌شوند، پس لزومی ندارد که قوه مقننه پیوسته در حال فعالیت بوده باشد؛ زیرا کاری که مداوماً دستگاه تقنین بتواند انجام دهد وجود ندارد.<sup>۲</sup>

در واقع، جان لاک با تکیه بر اینکه قانونگذاری در کوتاه مدت انجام می‌گیرد و با اجرای قانون که کاری پیوسته و همیشگی است متفاوت است، می‌خواهد بگوید که

1. *ibid*, p. 305.

۲. لاک، جان؛ رساله‌ای در باب حکومت مدنی، ص ۱۴۵ و ۱۴۶؛ حقوق اساسی و نهاد‌های سیاسی؛ ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.

ریشه و اساس تفکیک قوا، تنوع و دوگانگی وظایف آنهاست. وی در جای دیگری به این نکته تصریح کرده، می‌گوید:

اما چون قوانین در مدتی اندک یکبار برای همیشه وضع شده‌اند و برد نیروی اجرایی آنها مداوم و مستمر است و باید دائماً به مورد اجرا درآیند و بر نحوه اجرای آنها نظارت شود. پس لازم است که قدرتی پیوسته در فعالیت باشد و در امر اجرای قوانین اهتمام ورزد... و بدین‌سان قوه مقننه و قوه مجریه غالباً از یکدیگر منفک هستند.<sup>۱</sup>

البته باید توجه داشت که آنچه از سیاستمداران یا متفکران نقل کرده و یا در مباحث بعدی نقل خواهیم کرد، از زاویه خاصی مورد توجه ما بوده و تنها برای بیان شیوه استدلال آنها بر تفکیک قواست، نه به این معنا که همه مطالب منقول از آنان و لوازم آنها را پذیرفته باشیم.

«ژان ژاک روسو» از زاویه دیگری به بررسی تفاوت قوا پرداخته و آن را به شکل دیگر، اساس و ریشه تفکیک قوا قرار داده است: او یک جا قوای مقننه و مجریه، را در جامعه به اراده روحی و قدرت جسمی فرد تشبیه می‌کند؛ یعنی قوه مقننه اراده می‌کند، تصمیم می‌گیرد و فرمان می‌دهد و قوه مجریه به تصمیم و اراده قوه مقننه جامعه عمل می‌پوشد و از آنجا که اراده و تصمیم، حقیقتی است و اجرا و عمل به آن، حقیقتی دیگر، به طور طبیعی لازم است قوه مقننه از قوه مجریه جدا باشد.

وی سپس بر اساس این تفاوت، تفاوت دیگری را مطرح کرده، می‌گوید: از آنجا که قوه مقننه اراده می‌کند، تصمیم می‌گیرد و به اصطلاح، اعمال حاکمیت می‌کند و حاکمیت، چیزی جز اراده همگانی و تصمیم ملی به عنوان کلیت جامعه و ملت نیست، نتیجه می‌گیریم که در قوه مقننه، همه ملت به نحوی شریک و سهیم هستند و به عبارت روشنتر، همه افراد جامعه، کم و بیش در آن عضویت دارند و با چنین وضعی، قوه مقننه کاملاً جدا و متفاوت از قوه مجریه خواهد بود، چرا که قوه مجریه بر عکس قوه مقننه، به عموم مردم مربوط نمی‌شود، بلکه وظیفه‌اش انجام کارهای خاصی است که توسط کارگزاران انجام می‌شود و این، خود یک نقطه اساسی افتراق خواهد بود.<sup>۲</sup>

بر اساس آنچه که گفته شد، این نکته افتراق نیز قابل ملاحظه است که حق

۱. همان‌جا.

۲. ر. ک: قرارداد اجتماعی؛ ص ۶۸، ۷۰ و ۱۲۳؛ و خداوندان اندیشه سیاسی؛ ج ۲، قسمت دوم، روسو، ص ۳۷۶ و ۳۷۷.

قانونگذاری از آنجا که از دید روسو، به همه مردم و کلیت ملت مربوط می‌شود، غیر قابل انتقال خواهد بود و در این امر نیز با قوه مجریه تفاوت اساسی پیدا می‌کند.

باری به این دلیل که وی قوه مقننه را به منزله روح و قوه مجریه را به منزله جسم و اعضا می‌داند، و به دلیل آنکه حق قانونگذاری را به کلیت جامعه و روح ملی منحصر دانسته، که به افراد و گروهها، جز از آن رو که عضو یا جزء ملتند ارتباطی پیدا نمی‌کند؛ برخلاف اجرای قانون، که چنین حالتی ندارد و هر بخشی از ملت و یا گروه خاصی می‌تواند مسئول و عهده‌دار انجام آن شود و نیز به دلیل آنکه حق قانونگذاری بر عکس اجرا، قابل انتقال و تجزیه پذیر نیست، می‌توان نتیجه گرفت که قوه مقننه و قوه مجریه به طور طبیعی دو نیروی منفک و جدا از هم هستند. روسو بر اساس مطالب فوق و نظایر آن، بر اصل تفکیک قوا استدلال می‌کند. البته، همان طور که قبلاً اشاره کرده‌ایم، این یک تفکیک طولی و مرحله‌ای است و چیزی بیش از انفصال قوا نیست.

دومین وجهی که اصل تفکیک قوا را موجه و مستدل می‌سازد، وجود استعدادها، لیاقتها، صلاحیتها و تخصصهای گوناگون و متنوعی است که خواه ناخواه در بین افراد جامعه، کم و بیش وجود دارد، که اگر از آنها به طرز صحیح و شایسته استفاده شود و افراد به تناسب استعدادها و تخصصهای ویژه‌ای که دارند به کارهای مناسب گمارده شوند، مسلماً جامعه از رشد سریعتر و توسعه بیشتری برخوردار خواهد شد و در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی و انسانی، به صورت عمیق و بالنده به سوی کمال نهایی، صعود خواهد کرد، و این تفکیک قواست که به بهترین وجه می‌تواند استعدادها و تخصصهای گوناگون را به طرز صحیح، هدایت و سازماندهی نماید و افراد را به تناسب کاردانیها و لیاقتهایشان، برای انجام کارها و وظایف اجتماعی جذب کند.

با توجه به آنچه در این بخش گفتیم، می‌توان دریافت که تفکیک قوا درباره تخصصها و لیاقتها دو امتیاز اساسی برای جامعه به ارمغان می‌آورد:

نخست آنکه، کارهای متنوع و پیچیده اجتماعی به دست افراد لایق و کاردان سپرده می‌شود و به بهترین وجه انجام می‌پذیرد.

دوم آنکه، افراد لایق و شایسته نیز نسبت به رشد استعدادها و به کار گرفتن تخصصها و انجام کارهای مورد علاقه خود، میدان ترقی و تکامل خویش را باز می‌بینند و نسبت به آینده امیدوار می‌شوند و با دلگرمی و جدیت بیشتری کارهای خود را دنبال می‌کنند، که این هم به نفع جامعه است و هم به نفع افراد و در واقع، منشأ نوعی رقابت

سالم میان افراد می‌شود؛ چرا که ناچارند آنچه را که در توان دارند به کار گیرند و برای موفقیت بیشتر، همه نیروی خود را بسیج کنند.

سومین و مهمترین دلیل اهمیت تفکیک قوا، این است که تفکیک قوا، مبنا و اساس تأسیس حکومت دموکراسی و حفظ آن است و از رشد اتوکراسی و استبداد و دیکتاتوری و تمرکز قدرت و یا سوءاستفاده از آن پیشگیری می‌کند؛ یعنی قوای گوناگون متعارض، به طور طبیعی قدرت یکدیگر را کنترل می‌کنند و در نهایت، حاصل این تعارضها حکومت قانون خواهد بود و از قدرت طلبی مطلق و خودکامگی پیشگیری صورت خواهد گرفت.

می‌توان گفت: این مهمترین دلیل و اساسی‌ترین مبنایی است که به ویژه در قرون اخیر، در زمینه توجیه تفکیک قوا، اندیشمندان بر آن تکیه کرده‌اند. آنان از یکسو، حکومت دموکراسی را حکومت ایدئال می‌دانند و معتقدند که حکومت دموکراسی بر خلاف اتوکراسی که منافع نامشروع یک دسته اقلیت را دنبال می‌کند، به دنبال تأمین خیر عمومی است و مردم کسانی را انتخاب می‌کنند که از عقاید آنان حمایت کنند و آن را عملی سازند و پیوسته، زمامداران در حکومت دموکراسی، در صدد جلب اعتماد و وفاداری مردمنده و برای کسب آرای مردم رقابت می‌کنند و این امر، خود منشأ بحث و بررسی آزاد و رشد فرهنگی می‌شود. به علاوه، انتخاب‌کننده - که در تأسیس حکومت نقش دارد - در کنترل آن نیز می‌تواند مؤثر باشد و از سوی دیگر، تفکیک قوا را یکی از مهمترین مبنایی تأسیس حکومت دموکراسی و اساسی‌ترین عامل بقا و دوام آن به شمار می‌آورند.

لاک می‌گوید: «اگر همان اشخاصی که قدرت قانونگذاری دارند بتوانند قدرت اجرای آن را نیز دارا باشند، وسوسه سوءاستفاده از قدرت بسیار خواهد بود... و ممکن است به جای مصالح اجتماعی به منافع شخصی یا گروهی خویش بیندیشند»<sup>۱</sup>.

بسیاری از طرفداران تفکیک قوا به مفهوم امروزی آن، یعنی استقلال قوا (دخالت نکردن آنها در کار یکدیگر و عضو نشدن فرد در بیش از یک قوه و انجام ندادن کار یکدیگر)، همانند لاک بر این عقیده‌اند که چون روح بشر تمایل به استبداد و سلطه‌جویی دارد، اگر قوای سه‌گانه در دست یک شخص یا یک گروه، تمرکز یابد، حکومت سر از استبداد و اتوکراسی در خواهد آورد و به تضييع حقوق افراد و

سوءاستفاده از قدرت منتهی خواهد شد. ولی در صورت تفکیک و استقلال قوا - به همان معنایی که گفته شد - هر یک از سه قوه، قوای دیگر را محدود می‌کند و در نتیجه قدرت بین افراد، اعضا و گروه‌های بیشتری تقسیم خواهد شد.

منتسکیو می‌گوید: «وقتی قوه مقننه و قوه مجریه و قوه قضاییه در اختیار یک شخص یا یک گروه قرار گرفت، دیگر آزادی وجود نخواهد داشت و راه برای وضع و اجرای قوانین جابرانه باز است و در این صورت، همه چیز از بین می‌رود».<sup>۱</sup>

چهارمین وجهی که در توجیه تفکیک قوا مطرح شده، این است:

اصل تفکیک قوا، مشروعیت و قانونی بودن دولت را محقق می‌سازد و وسیله نیرومندی است که احترام به قانون و حسن اجرا و تطبیق آن را تضمین می‌کند و در صورت تمرکز قوای تقنینی و اجرایی و قضایی در یک فرد، به احتمال زیاد، قانون از کلیت و عمومیت خود می‌افتد و قانونگذار با توجه به حالات فردی و استثنایی و مسائل مقطعی، قوانینی وضع می‌کند و این امر با شأن قانون که باید کلی و عمومی و مجرد باشد، سازگار نیست و در صورت تفکیک قوا و توزیع صلاحیتهای تقنینی، اجرایی و قضایی، میان سه گروه منفصل و مستقل، این امر، تحقق عناصر و اجزای یک دولت قانونی و به ویژه احترام به قانون را تضمین خواهد کرد.<sup>۲</sup>

در هر حال، استبداد زدایی، آزادی، دموکراسی‌گرایی و احترام به قانون، از دید اندیشمندان سیاسی معاصر، به ویژه در غرب، مهمترین دلیل توجیه تفکیک قواست؛ ولی به نظر می‌رسد طرح تفکیک قوا به تنهایی برای رسیدن به منظور فوق کافی نیست و نمی‌تواند جلوی سوءاستفاده از قدرت را بگیرد. در توضیح این شکال باید بگوییم: با توجه به اینکه به هر حال، قوه مجریه و قضاییه ناگزیر از اجرای قوانین مصوبی هستند که قوه مقننه تصویب می‌کند، اگر قوه مقننه در تصویب قوانین، مصلحت اجتماعی را رعایت نکرد و بر اساس منافع یک اقلیت، به تصویب قوانین پرداخت، قوای مجریه و قضاییه چگونه می‌توانند مانع این سوءاستفاده شوند و اصولاً، آیا قادر به سرپیچی از قوانین مجلس هستند؟

این مشکل در نظام سیاسی اسلام به دو طریق قابل حل است، زیرا از آنجا که نظام

۱. ر. ک: روح‌القوانین، کتاب ۱۱، فصل ۶، ص ۲۹۷ - ۲۹۸ و تاریخ فلسفه سیاسی؛ ج ۲، ص ۷۰۷ و ۷۰۸.

۲. مبادی الانظمة السياسية؛ ص ۲۳۷.

اسلامی، اولاً، متکی بر ایمان و اخلاق است و ثانیاً، بر چارچوب مشخص و قانون الهی مکتوبی تکیه دارد که در بین مردم شناخته شده و نفوذ و رسمیت یافته است، تفکیک قوا در این نظام، دارای چنین ضعفی نیست و می‌تواند آثار و نتایج مثبت و مفیدی - چنان که توضیح داده شد - در حفظ آزادیها و مبارزه با استبداد داشته باشد؛ زیرا با وجود قوانین شرع، همه قوا تلاش دارند خود و دیگر قوا را در چارچوب آن کنترل کنند.

نکته قابل ملاحظه دیگر، این است که طرفداران تفکیک قوا که به کسانی چون افلاطون خرده می‌گرفتند که تنها بر صلاحیتهای اخلاقی و علمی شخصی برای پیشگیری از سوءاستفاده از قدرت تکیه کرده‌اند، خودشان یکباره و به طور کلی صلاحیتهای اخلاقی و شخصی را نادیده گرفتند و برای مهار قدرت، به مسائلی چون: آزادی، دموکراسی و تفکیک قوا اکتفا کردند؛ در صورتی که این دو عامل در کنار هم می‌توانند مؤثر و مثمر باشند و اگر صلاحیتهای اخلاقی نباشد، تفکیک قوا به تنهایی چنانکه گفتیم، نمی‌تواند تأثیر زیادی داشته باشد.

در هر حال، طرفداران تفکیک قوا، آن را ضامن حفظ دموکراسی و مانع رشد اتوکراسی می‌دانند و به طور طبیعی قوای تفکیک شده را منشأ تعارضی می‌دانند که مانع رشد تمرکز قدرت خواهد شد و راه رقابت را در به دست گرفتن موقعیت اجتماعی که به بحث و بررسی و رشد فرهنگی و نهایتاً، استحکام جامعه می‌انجامد، برای افراد بازمی‌گذارد؛ گرچه با این همه، تفکیک قوا بدون وجود چارچوب قبلی و بدون قرار گرفتن در کنار صلاحیتهای اخلاقی و معنوی، مفهوم مشخصی پیدا نمی‌کند و یا دست کم موفقیت چشمگیری ندارد.

بعضی از صاحب‌نظران این فن، اشکالاتی بر تفکیک قوا گرفته، اظهار داشته‌اند که مسأله تفکیک قوا، امری انتزاعی و ذهنی است و در عمل، با مشکل مواجه شده و در نهایت، یکی از قوا بر قوای دیگر سیطره پیدا می‌کند.<sup>۱</sup> شاید ریشه این اشکال به مطلبی که مطرح شد، باز گردد.

### دیدگاه ما در مسأله تفکیک قوا

بر اساس بینشی که ما داریم، حق قانونگذاری، اصالتاً تنها از آن ذات اقدس الهی است و



غیر از او کسی حق ندارد به وضع قانون بپردازد، مگر در محدوده خاص و چارچوب ویژه‌ای که خداوند خود اجازه داده باشد. بنابراین، لازم است با توجه به این حقیقت، نخست، نقش قوه مقننه در نظام اسلامی و وظایف و اختیارات آن را توضیح دهیم و سپس در مورد مسأله تفکیک قوا دیدگاه خود را مطرح سازیم. به عبارت دیگر اظهار نظر ما در این باره، مبتنی بر مقدماتی است که قبلاً باید مورد توجه قرار گیرند:

۱. از دید ما مسلمانها حق قانونگذاری ذاتاً و اصالتاً از آن خداوند است.
  ۲. قوانین شرع بر دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند که هر یک دارای ویژگی‌هایی است و نسبت به تفکیک قوا وضع متفاوتی دارد.
  ۳. حفظ نظام و اهمیت آن نیز از جمله مبانی و مقدماتی است که روشن شدن حکم آن، دیدگاه ما را در مسأله تفکیک قوا تحت تأثیر قرار خواهد داد.
- اکنون، در مرحله نخست به توضیح مطالب مقدماتی فوق می‌پردازیم. سپس با توجه به آنها مسأله تفکیک قوا را مورد بررسی قرار می‌دهیم.
۱. بر اساس بینش اسلامی، حق قانونگذاری در اصل به خداوند که آفریننده و مالک حقیقی انسانهاست مربوط می‌شود، چرا که تنها او واجد شرایط گوناگون قانونگذاری است؛ یعنی اولاً، دارای علم و آگاهی مطلق است و نسبت به انسان، استعدادها و ظرفیت وجودی او، اهداف آفرینش و زندگی او، راههای رسیدن به آن اهداف و آثاری که رفتار او در سرنوشت او و دیگران دارد معرفت کامل دارد. ثانیاً، از عدالت کامل برخوردار است و انگیزه‌ای برای ظلم کردن، از قبیل جهل، ترس و نیاز در او وجود ندارد. ثالثاً، انسان را دوست دارد و او را از نخست برای رسیدن به کمال لایق و سعادت جاودانی‌اش آفریده است و همه وسایل و ابزار و امکانات لازم را بدین منظور در اختیار او قرار داده است. رابعاً، از آنجا که ذاتاً بی‌نیاز است، در وضع قانون برای انسان، تحت تأثیر منافع خاص و انگیزه‌های شخصی قرار نمی‌گیرد، بلکه صرفاً مصالح واقعی فرد و جامعه را در نظر می‌گیرد.

موارد ذکر شده، شرایط واقعی یک قانونگذار است که تنها در ذات اقدس الهی فراهم است و فقط او می‌تواند نظام زندگی و قانون اجتماعی مناسب و سعادت‌بخش، برای انسان وضع کند.

از این مقدمات نتیجه می‌گیریم که قانون الهی، با توجه به معرفت، عدالت و غنای کامل او و لطفی که به انسان دارد، مشتمل بر سعادت و تأمین‌کننده مصالح واقعی انسان است و از آنجا که انسان، نسبت به سعادت و مصالح واقعی خود، گرایش فطری و عمیق دارد، اطاعت از چنین قانونی را عقلاً و فطرتاً، بر خود لازم می‌داند.

محور استدلال فوق، بر تشخیص و تأمین مصالح فرد و جامعه است؛ ولی علاوه بر این، محور دیگری وجود دارد که بر اساس آن نیز حق قانونگذاری منحصر به خداوند است و چرا که خداوند خالق و مالک حقیقی انسان است و هر چه انسان دارد از اوست، زندگی و مرگ و هستی و نیستی انسان به طور مطلق در اختیار اوست. بنابراین، حق فرمان به انسان و وضع قانون زندگی وی و دیگر شئون حکومت و ولایت بر انسان نیز در انحصار خداوند است.

از اینجاست که فقهای ما در مسأله ولایت و حکومت، قبل از هر چیز بر این اصل عقلی تکیه دارند که اصالتاً هیچ‌کس بر دیگران ولایت و حکومتی ندارد و همه انسانها در این زمینه برابرند و هر کس هر نوع ولایتی بر دیگری داشته باشد، در نهایت باید به خدا منتهی شود. آنان با جمله معروف «(لا ولاية لأحدٍ علی احدٍ)» در کتب مختلف فقهی از این اصل عقلی یاد کرده‌اند.<sup>۱</sup>

از آنچه تا کنون گفته‌ایم به طور فشرده می‌توان دو نتیجه گرفت که مورد تأکید و تأیید خداوند در قرآن کریم است:

نخست آنکه حق قانونگذاری و حکومت، در اصل، در انحصار خداوند است که در این زمینه به نمونه‌هایی چند از آیات قرآن اشاره می‌کنیم:

ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم و آبائکم ما انزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله امر ألا تعبدوا الا آياته ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون؛<sup>۲</sup>

آنچه غیر از خدا می‌پرستید جز نامهایی (بی حقیقت و الفاظی بی معنا) که شما و پدرانتان

۱. از جمله فقهای عظام، مرحوم ملا احمد نراقی در کتاب عوائد الایام، (ص ۱۸۵) می‌گوید: «لاشک ان الاصل عدم ثبوت ولاية احد علی احد؛ (بدون تردید اصل و قاعده کلی این است که برای هیچ‌کس ولایتی بر دیگری ثابت نیست)» و مرحوم شیخ مرتضی انصاری نیز در مکاسب، (کتاب بیع، ص ۱۵۳) بر این اصل تأکید کرده است.

۲. سوره یوسف، آیه ۴۰ و همین جمله (ان الحكم الا الله) در آیه ۵۷ و سوره انعام و آیه ۶۷ سوره یوسف نیز آمده است.

نامگذاری کرده‌اید نیستند. هیچ فرمانی نیست جز از آن خدا، که فرمان داد جز او را نپرستید، این است آیین استوار (زندگی) ولی بیشتر مردم (از آن) آگاهی ندارند».

ام اتخذوا من دونه اولياء فالله هو الولی و هو یحیی الموتی و هو علی کل شیء قدير و ما اختلفتم فیہ من شیء فحکمہ الی الله...؛<sup>۱</sup>

آیا غیر از خدا دوستانی (برای خود) برگرفته‌اند، پس تنها خدا ولی انسان است و تنها اوست که مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیزی تواناست و آنچه درباره آن اختلاف دارید حکمش با خداست.

قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لانشرك به شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله...؛<sup>۲</sup>

بگو ای اهل کتاب، بیایید به سوی کلمه‌ای که میان ما و شما یکسان است، اینکه جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا ارباب (و صاحب اختیار) خود نگیریم.

دوم آنکه تمام قوای حکومتی و نهادهای اجتماعی و هر قانون و فرمانی، مستقیم و یا غیر مستقیم، باید به خداوند منتهی شود و در مشروعیت خود نیازمند رخصت اویند. این اصل، خود، نتیجه طبیعی اصل اول است؛ یعنی از آنجا که حق حکومت و قانونگذاری در اصل منحصر به خداوند است، هر کس بخواهد در محدوده حکومت اعم از قانونگذاری، اجرا و قضا وارد شود، ناگزیر باید به اذن خدای متعال باشد و بدون آن، اعتبار و مشروعیت ندارد.

در این زمینه آیات فراوانی وجود دارد که به عنوان نمونه تعدادی از آنها را در اینجا می‌آوریم:

انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بمازیک الله...؛<sup>۳</sup>

ما کتاب (قرآن) را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، تا میان مردم به آنچه خداوند بر تو آشکار نمود حکم کنی....

وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله...؛<sup>۴</sup>

و هیچ رسولی نفرستادیم، جز برای آنکه به اذن خداوند اطاعت شود.

۱. سوره شوری، آیات ۹ و ۱۰. ۲. سوره آل عمران، آیه ۶۴. ۳. سوره نساء، آیه ۱۰۵. ۴. سوره نساء، آیه ۶۴.

۲. قوانین اجتماعی به اعتباری به دو دسته متمایز تقسیم می‌شود، که هر یک از ویژگی‌های خاصی برخوردار است. این دو دسته عبارتند از: قوانین «ثابت» و قوانین «متغیر». به اعتباری دیگر، این قوانین به قوانین نوعی مشترک و قوانین ویژه منطقه‌ای و جنسی و نژادی تقسیم می‌شود. منشأ دوگانگی قوانین اجتماعی، خصوصیات و ابعاد گوناگون انسان و زندگی فردی و اجتماعی وی است.

انسان از یکسو، نوع واحدی است که همه افراد آن در همه زمانها و همه مکانها دارای مجموعه‌ای از مشترکات نوعی هستند و به لحاظ همین ذاتیات و صفات مشترک نوعی است که حقیقت انسان به معنی واحد بر همه افراد آن در طول تاریخ اطلاق می‌شود. از سوی دیگر، افراد، گروهها و جوامع گوناگون انسانی، هر یک از ویژگیها و خصوصیات برخوردارند که منشأ تمایز آنها از یکدیگر می‌شود.

انسانها در درجه اول، از نظر جنسی، نژادی و زبانی، استعدادها و تمایلات و در درجه بعد، از جهت شرایط اقلیمی و اوضاع جغرافیایی و محیط اجتماعی، تفاوتها و چشمگیری دارند که منشأ تنوع آداب و رسوم، روش رفتاری، برنامه زندگی و روابط اجتماعی آنان می‌شود و در نهایت، افراد و جوامع مختلف را از یکدیگر متمایز می‌سازد و قوانین متفاوتی برای زندگی‌شان ایجاد می‌کند.

همچنین، انسان، از یک زاویه، دارای خصوصیات است که در طول تاریخ، ثابتند و گذشت زمان در آنها تغییر و تحولی به وجود نمی‌آورد. از زاویه دیگر، جامعه در طول تاریخ در معرض تغییر و تحول و تکامل قرار گرفته، با گذشت زمان، استعدادهای افراد آن شکوفا می‌شود و نیازهای جدیدی در زندگی آنان رخ می‌نماید.

از آنچه تاکنون گفته‌ایم برمی‌آید که انسان، دارای چهار بعد ثابت، متغیر، مشترک و متفاوت است که این ابعاد، در زندگی اجتماعی او منشأ وضع چهار نوع قانون می‌باشد: (۱) قوانین ثابت؛ (۲) قوانین متغیر؛ (۳) قوانین مشترک؛ (۴) قوانین متفاوت.

البته، در اینجا، از میان انواع نام برده، بیشتر به قوانین ثابت و متغیر نظر داریم. خصوصیات نوعی و مشترک انسان که از ثبات و دوام برخوردار است و مکان و زمان خاصی نمی‌شناسد، منشأ وضع قوانین فراگیر و ثابت اجتماعی خواهد شد و به اصطلاح، دارای عمومیت زمانی و افرادی است. ویژگیهای متغیر انسان، وضع قوانین متغیر اجتماعی را ایجاد می‌کند. حضرت امام (ره) از این مطلب به عنوان «نقش زمان در اجتهاد» یاد کرده‌اند.

خداوند در قرآن کریم به این دو بعد زندگی انسان اشاراتی دارد، برای مثال در یک آیه می‌گوید:

فاقم وجهک للذین حنیفاً فطرت اللّٰه الّٰتی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق اللّٰه ذلک الذّٰین القیم  
ولکن اکثر الناس لا یعلمون؛<sup>۱</sup>

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای، تغییرناپذیر است. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

آیه فوق، از بعد فطری و خصوصیات مشترک نوعی انسان خبر می‌دهد که تغیر ناپذیرند و زمان و مکان خاصی نمی‌شناسند.  
در آیه دیگری آمده است:

یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرّمکم عنداللّٰه  
اتقیکم...؛<sup>۲</sup>

ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و گروه‌ها و قبیله‌هایی قرارتان دادیم تا یکدیگر را بشناسید. محققاً گرامی‌ترین شما در پیشگاه خداوند با تقواترین شماست.  
و مثل آیه:

لکلّ جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً؛<sup>۳</sup>

برای هر جمعیتی از شما انسانها راه و روش خاصی از زندگی قرار دادیم.  
این قبیل آیات نیز، به ابعاد و خصوصیات متغیر زندگی انسان توجه دارد. در نظام سیاسی - اجتماعی اسلام، بخشی از قوانین اجتماعی، تغیرناپذیرند. این قوانین را خداوند - که قانونگذار اصیل است - خود وضع کرده و توسط پیامبر اسلام ابلاغ شده است و دستگاه حکومت اسلامی، ناگزیرست بی‌تصرف، آن را در جامعه اجرا کند، و تنها در مواردی استثنایی که حفظ اصل نظام و حکومت اسلامی اقتضا کند، در چارچوب خاصی مجاز است که به نحوی در آن دخل و تصرف کند، که بعداً توضیح خواهیم داد.  
این بخش از قوانین سیاسی - اجتماعی، به ابعاد فطری و خصوصیات مشترک و

۱. سوره روم، آیه ۳۰؛ آیه ۹۲ سوره انبیاء و آیات ۵۱ و ۵۲ سوره مؤمنون نیز به همین مطلب اشاره دارند.

۲. سوره حجرات، آیه ۱۳.

۳. سوره مائده، آیه ۴۸، و نظیر آن، آیه ۶۷ سوره حج است که می‌گوید: «لکلّ امّوّ جعلنا منسکاً هم ناسکوه».

نوعی انسان مربوط می‌شود و پیامبر خدا این قوانین را از طریق وحی دریافت می‌کند و بدون کم و کاست و بی‌هیچ تغییری در اختیار جامعه قرار می‌دهد و به عنوان مقام ولایت و حکومت دقیقاً به اجرای آن می‌پردازد.

ولی باید توجه داشت که این قوانین ثابت، صرفاً به بخش عمده‌ای از اداره زندگی انسان مربوط می‌شود و فراگیر نیست که بتواند همه نیازهای زندگی سیاسی انسان را برطرف سازد؛ چرا که در زندگی اجتماعی - سیاسی انسان، در کنار ابعاد ثابت و مشترک میان انسانها - که منشأ وضع قوانین ثابت می‌شود - ابعاد و زمینه‌های متغیری نیز وجود دارد که ارائه قانون ثابت و ابدی برای آنها امکان‌پذیر نیست و ناگزیر لازم است به تناسب شرایط متغیر و متحول طبیعی، جغرافیایی و اجتماعی، قوانین مقطعی و متغیر وضع شود. از اینجا است که گفته می‌شود در نظام سیاسی - اجتماعی اسلام، در کنار قوانین ثابت، قوانین متغیری نیز وجود دارد. به عبارت روشنتر، در اسلام برای ابعاد متغیر زندگی اجتماعی، قوانین ثابت و لایتنغیری از جانب خداوند فرستاده نشده، ولی این را نمی‌توان نقصی برای این نظام به شمار آورد؛ بلکه این، خود نقطه قوت و کمالی برای آن است. در توضیح سخن فوق می‌گوییم: از آنجا که اسلام یک دین مقطعی و موقت نیست، بلکه از جهت زمانی و مکانی، دینی فراگیر و ابدی است و داعیه جهانشمولی و اداره کامل زندگی انسانی را دارد، برای ابعاد متغیر زندگی اجتماعی، قوانین ثابتی وضع نکرده است، بلکه تکنیکی را برگزیده و روشی ابداع کرده است که قوانین مربوط به زمینه‌های متغیر، در چارچوب اصول، قواعد و قوانین ثابت، بتوانند همگام با دگرگونی آن زمینه‌ها، تحول یابند و ناهماهنگی بین قوانین تشریحی و زمینه‌های تکوینی آنها ایجاد نشود.

در نظام سیاسی اسلام، وضع قوانین لازم و مناسب برای این بخش و پر کردن این خلأ قانونی، به عهده حاکم اسلامی است، خواه وی پیامبر باشد یا امام معصوم و یا فقیه واجد شرایط، و بر او لازم است که با توجه به مصالح اجتماعی و در چارچوب اصول ثابت و قواعد کلی این نظام، برای این بخش به وضع قوانین بپردازد.

۳. از جمله مسائلی که در ارتباط با اصل تفکیک قوا، بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند نقش یک اصل و قاعده کلی را ایفا کند، اهم بودن وجوب حفظ اصل نظام، نسبت به دیگر احکام است. توضیح اینکه احکام از یک زاویه دیگر، به دو بخش عمده تقسیم می‌شوند: ۱. احکام اولیه؛ ۲. احکام ثانویه.

«احکام اولیه»، احکامی است که تنها به لحاظ مصالح و مفاسد موجود در

موضوعات آنها، بدون توجه به حالت‌های استثنایی و اوضاع و احوال جنبی و تأثیری که اطاعت از یک حکم می‌تواند در اطاعت از حکم دیگر داشته باشد، وضع می‌شوند. «احکام ثانویه»، احکامی است که - با توجه به حالات استثنایی و اوضاع و احوال جنبی مثل: اضطرار، خوف، حرج، ضرر و غیره و یا به لحاظ تأثیری که اطاعت از یک حکم، در اطاعت از حکم دیگر دارد - به موضوعاتشان تعلق می‌گیرند.<sup>۱</sup> و جوب حفظ نظام، یکی از مهمترین احکام اولیه است، تا آنجا که می‌تواند بسیاری از احکام دیگر را تحت الشعاع قرار دهد.

اصولاً، بقای جامعه منوط به استقرار نظم و قانون در آن است. بدون نظام و حکومت، جامعه به سوی هرج و مرج کشیده می‌شود و برای هیچ‌کس در هیچ زمینه‌ای امنیت باقی نمی‌ماند و زندگی امکان‌پذیر نیست. از اینجا است که می‌توان گفت: توجه به حفظ نظام و اهمیت آن، مسأله‌ای همگانی و بشری است که عقل و سیرهٔ عقلا به ضرورت آن حکم می‌کند.

اصل امامت، در مذهب شیعه از چنان اهمیتی برخوردار است که در زمره اصول مذهب به شمار آمده است و اگرچه این اصل، دارای ابعادی وسیعتر و عمیقتر از سیاست و حکومت است، می‌توان گفت: منشأ این اهمیت در بعد سیاسی، چیزی جز اهمیت استقرار نظام و حفظ آن نمی‌تواند باشد. حفظ نظام تا آنجا اهمیت دارد که امام برای آن خود را به خطر می‌اندازد و حتی اگر لازم باشد خود را فدا می‌کند. از این رو، در روایات هم با تعابیر مختلف بر آن تأکید شده، که در اینجا به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

پیامبر اکرم (ص) در روایتی می‌گوید: «اسمعوا و اطیعوا لمن و لاه الله الامر فانه نظام الاسلام؛ گوش دهید و اطاعت کنید از کسی که خداوند حکومت را به او واگذارده که او نظام اسلام است».

علی (ع) می‌گوید: «مکان القیم بالأمر مکان النظام من الخرز یجمعه و یضمه، فإن انقطع النظام تفرق و ذهب ثم لم یتمتع بحذافیره ابدأ؛<sup>۲</sup> زمامدار (در جامعه) به منزله رشته‌ای است که مهره‌ها را گرد آرد و همراه کند. پس چون بگسلد، مهره‌ها پراکنده شوند و جمعشان از بین برود، سپس هیچگاه این پراکنده‌ها وحدت نیابند».

۱. برای اطلاع بیشتر از احکام اولیه و احکام ثانویه ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۶۵ به بعد. ۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن؛ امالی؛ ص ۷. ۳. نهج البلاغه صبحی صالح؛ خطبه ۱۴۶.

آن حضرت در روایت دیگری می‌گوید: «فرض الله الايمان تطهيراً من الشرك... و الامامة نظاماً للائمة و الطاعة تعظيماً للامامة»<sup>۱</sup> خداوند ایمان را برای پاکی از شرک... و امامت را برای نظام زندگی امت و اطاعت امت را برای تعظیم امامت لازم دانسته است»، و تقریباً همین مضمون از حضرت زهرا(س) نیز روایت شده است.<sup>۲</sup>

از حضرت امام رضا(ع) روایت شده که: «انّ الامامة زمام الدّين و نظام المسلمين و صلاح الدّنيا و عزّ المؤمنین»<sup>۳</sup> محققاً، امامت زمام دین و نظام زندگی اجتماعی مسلمانان و مصلحت دنیا و عزت مؤمنان است».

آن حضرت در روایت مفصل دیگری می‌گوید: «...ومنها انه لولم يجعل لهم اماماً قيماً اميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة و ذهب الدين و غيرت السنة و الاحكام... و كان في ذلك فساد الخلق اجمعين»<sup>۴</sup> و علت دیگر (برای ضرورت امامت)، این است که هرگاه (خداوند) برای مردم پیشوایی که قیّم و امانتدار و نگهبان جامعه باشد، قرار نمی‌داد، آیین کهنه می‌شد و دین برباد می‌رفت و احکام و قوانین دگرگون می‌شد... و همه خلق به فساد و تباهی کشیده می‌شدند».

اهتمام به اصل حفظ نظام تا آنجاست که گاه، کیفیت و شیوه استقرار آن را هم تحت الشعاع قرار می‌دهد و اگر تاریخ می‌گوید: علی(ع) با آنکه حکومت را حق مسلم خویش و تنها خود را شایسته آن می‌دانست، و در عین حال، ۲۵ سال در برابر حکومت خلفا نه تنها سکوت کرد که با آنها در مواردی همکاری نیز کرد، می‌توان گفت: این شیوه عملی و طرز رفتار آن حضرت بر این مبنا استوار بوده است که هر چند حکومت، دارای کیفیت مطلوب نیست، اما حفظ اصل نظام از اهمیت بیشتری برخوردار است، پس باید در برابر آن سکوت و حتی برای حفظ آن تلاش کرد.

علی(ع) علاوه بر این سیره عملی، در سخنان خود نیز بر این حقیقت که اهمیت حفظ اصل نظام، کیفیت آن را تحت الشعاع قرار می‌دهد، تأکید کرده، می‌گوید:

«وانه لابد للناس من امير برّ او فاجر يعمل في امرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر و يبلغ الله فيها

الاجل و يجمع به الفىء و يقاتل به العدو و تأمن به السبل و يؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستريح به برّ و يستراح من فاجر»<sup>۵</sup> حقیقت این است که برای مردم از وجود یک زمامدار و حاکم، نیکوکار

۱. نهج البلاغه فیض الاسلام؛ حکمت ۲۴۴.

۲. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، ص ۱۸۹؛ علل الشرایع؛ ص ۹۳.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۱، ص ۲۰۰.

۴. بحار الانوار؛ ج ۶، ص ۶۰.

۵. نهج البلاغه؛ خطبه ۴۰.



باشد یا بدکردار، گریزی نیست تا در سایه نظام و حکومتش، مؤمن تلاش کند، کافر از زندگی بهره‌مند شود، خداوند عمر افراد را بگذراند و مردم بتوانند زندگی خود را ادامه دهند. بدان مالیاتها و اموال عمومی جمع گردد، با دشمن برخورد شود، راهها ایمن گردد و حق ضعیف از قوی گرفته شود تا آنکه نیکوکار بیاساید و مردم از شر بدکاران در امان باشند».

این سخن، گویای این حقیقت است که حفظ اصل نظام به قدری اهمیت دارد که حتی اگر وجود زمامداری نااهل، شرط دوام آن باشد، از آنجا که جریان زندگی و امنیت اجتماعی متوقف بر آن است، مردم را گریزی از آن نخواهد بود.

از آنچه تا کنون گفته‌ایم روشن می‌شود که وجوب حفظ نظام، نه تنها از احکام اولیه است، بلکه در صدر آنها قرار دارد و از این سخن به نتیجه دیگری می‌رسیم که هرگاه حفظ نظام با هر یک از احکام اولیه در تزاخم باشد، به گونه‌ای که عمل به هر دو امکان‌پذیر نباشد و اصل نظام زیر سؤال رود، باید برای حفظ نظام از عمل به آن حکم - در حدّ ضرورت - صرف نظر کرد.

شیخ طوسی می‌گوید:

جهاد با زمامداران جائز یا بدون امام عادل خطاست و عامل آن گنهکار خواهد بود... مگر آنکه خطری از سوی دشمن، مسلمانان را تهدید کند، به گونه‌ای که از آن، خوف و خطری به اصل نظام و اساس اسلام متوجه شود و نسبت به ویرانی و نابودی آن، نگرانی وجود داشته باشد و یا آنکه خطری متوجه گروهی از مسلمانان باشد، که در این صورت جهاد با دشمن و دفاع از اسلام و مسلمانان واجب است، البته در این حال، نیت رزمنده و مجاهد مسلمان باید دفاع از خویش و مؤمنان و قلمرو اسلام باشد، نه جهاد در رکاب زمامدار جائز.<sup>۱</sup> شهید اول در لمعه و دیگر فقها نیز، در طول تاریخ فقه شیعه، کم و بیش تا فقهای معاصر، بر این حقیقت تأکید کرده‌اند و به ویژه امام خمینی (ره) تا آنجا به مسأله حفظ نظام اهمیت دادند که آن را به عنوان مهمترین اصل از اصول مهم نظام سیاسی - اجتماعی اسلام مطرح ساخته، در تشکیل حکومت اسلامی و نظام جمهوری اسلامی به خوبی از آن بهره جستند و ما در بحث تفکیک قوا از دیدگاه امام خمینی (ره) به تفصیل در این زمینه سخن گفته‌ایم.

از آنچه گذشت به این نتیجه مهم و مفید می‌رسیم که حفظ نظام، هم از دید عقل و

۱. شیخ طوسی؛ نه‌ایه؛ کتاب الجهاد و سیرة الامام (باب فرض الجهاد و من یجب علیه).

عقلا و هم در روایات ائمه و معصومین (ع) و در گفتار و فتاوی فقهای عظام و اندیشمندان مسلمان، از اهمیت والا و برجستگی خاصی برخوردار است، تا جایی که در موارد تزام می تواند احکام اولیه دیگر را تحت الشعاع قرار دهد و ما نیز تا آنجا که به اصل تفکیک قوا مربوط می شود، در آینده از آن بهره خواهیم برد.

از مقدمه نخست به این نتیجه رسیدیم که حکومت و هر گونه تصرفی در زندگی مردم، در اصل حق خداوند است و هیچ کس بدون اذن او نمی تواند در این امر دخالت داشته باشد.

آیات قرآن با بیانات و تعابیر مختلف گویای این حقیقت است که حکومت بر مردم، لازم است به گونه ای به خدای متعال منتهی شود و با اذن و اجازه او باشد. در این زمینه به چند نمونه از آیات اشاره می کنیم:

۱. یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لاتتبع الهوی...؛<sup>۱</sup>

ای داوود ما تو را جانشین (خود) در روی زمین قرار دادیم، پس در میان مردمان به حق فرمان بده و از هوای نفس پیروی مکن.

۲. و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لابننا عهدی الظالمین؛<sup>۲</sup>

(به یاد آور) هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به اموری آزمود، پس وی آنها را (با موفقیت) به پایان رساند (خداوند به او) گفت: من تو را برای مردم، امام و پیشوا قرار می دهم (ابراهیم) گفت: آیا از فرزندانم (نیز) پیشوا قرار می دهی؟ خداوند) گفت: عهد من (امامت) به ستمکاران نمی رسد.

۳. وجعلناهم ائمة یتهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوة و ایتاء الزکاة و کانوا لنا عابدین؛<sup>۳</sup>

پیامبران را پیشوایانی قرار دادیم؛ تا به امر ما (مردم را) هدایت کنند (و دستور) انجام کار نیک و برپا داشتن نماز و دادن زکات را به ایشان وحی کردیم و ما را عبادت می کردند.

۴. وقال لهم نبیهم ان الله قد بعث لکم طالوت ملکاً قالوا انی یکون له الملك علينا و نحن احق بالملك منه ولم یؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم و

۱. سوره ص، آیه ۲۶. ۲. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۳. سوره انبیاء، آیه ۷۳، و نظیر آن آیه ۲۴ سوره سجده: «و جعلنا منهم ائمة یتهدون بامرنا لئما یصبروا».

اللّٰهُ يُؤْتِي مَلِكَةً مِّنْ يَّشَاءُ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛<sup>۱</sup>

پیامبر (بنی اسرائیل) به آنان گفت: خداوند طالوت را برانگیخت تا پادشاه شما باشد. آنان گفتند: از کجا او را پادشاهی بر ما (روا) است، در حالی که ما به پادشاهی از او سزاوارتریم و او را مال فراوان نیست (پیامبر) گفت: این خداوند است که او را بر شما برگزیده و در دانش و توانایی فزونی اش بخشیده است و خداوند پادشاهی خود را به هر که بخواهد می دهد و خداوند توانگر و داناست.

از آیات یاد شده، درباره موضوع مورد بحث، می توان به نتایجی دست یافت که به تعدادی از آنها اشاره می کنیم:

الف) نخستین و اصلیتین نتیجه ای که از این آیات می گیریم، آن است که رهبری جامعه که در آیات با تعابیر مختلفی چون امامت، خلافت و پادشاهی از آن یاد شده است، منصبی است الهی و به تعبیر قرآنی که در دومین آیه آمده، عهدی است که به خداوند تعلق دارد و او به هر کسی که واجد شرایط و لیاقت و شایستگی باشد، عهد خود را می سپارد و او را در این مقام الهی نصب می کند. واژه های «جعلناک»، «جعلناهم»، «جاعلک» و «بعث»، گویای این حقیقت است.

بنابراین، در این آیات به خوبی مشاهده می شود که حکومت با تمام ابعاد، شئون و شعب گوناگونش، مستقیم و یا غیرمستقیم و به صورت سلسله مراتب باید با اذن و اجازه الهی باشد و به خدای متعال منتهی شود. البته، در آینده درباره منظور از اذن و اجازه الهی در این زمینه بیشتر توضیح خواهیم داد.

ب) انتصاب و اذن الهی در ارتباط با منصب حکومت و زمامداری، به دو صورت تحقق می پذیرد:

نخست: انتصاب شخصی است، چنانکه درباره ابراهیم می گوید: «آئی جاعلک للناس اماماً؛ من تو را زمامدار مردم قرار دادم»؛ و درباره داوود می گوید: «یا داوود انا جعلناک خلیفة فی الارض؛ ای داوود ما تو را جانشین (خود) در روی زمین (و زمامدار مردم) قرار دادیم.» اینگونه انتصاب اگر مربوط به امامت، خلافت و زمامداری کلی جامعه باشد، احتمالاً فقط به معصومین مربوط می شود.

دوم: انتصابی است کلی در محدوده ملاکهایی که در آیات و روایات طرح گردیده

است. ویژگی انتصاب نوع دوم، در این است که هر کس واجد آن ملاکهای کلی باشد، داخل در محدوده اذن و انتصاب کلی الهی خواهد بود و می‌تواند زمام جامعه را به دست بگیرد. اثر اجتماعی و مهم این ویژگی آن است که فقها و خبرگان جامعه، در محدوده افراد واجد شرایط و معیارهای رهبری و در چارچوب اذن کلی الهی، می‌توانند هر که را اصلح تشخیص دادند، برای زعامت و رهبری جامعه انتخاب کنند و بنابراین، غیر از جنبه الهی یک بعد مردمی نیز دارد. در همین جا باید یادآوری کنیم که اذن و انتصاب مربوط به ولایت فقیه، از نوع دوم آن است و در چارچوب طرح ویژگیها و معیارهای کلی زمامداری از طرف خداوند قرار می‌گیرد.

درباره وجود انتصاب نوع دوم، آیات فراوانی در قرآن، ملاکهای مثبت و منفی مربوط به زمامداری را مطرح کرده‌اند که اکنون ما در صدد بررسی آنها نیستیم و صرفاً، در اینجا به بخشهایی از آیات نامبرده استشهاد می‌کنیم:

۱. «قال لاینال عهدی الظالمین؛ (خداوند) گفت: عهد (امامت و زمامداری) من به ستمگران نمی‌رسد (هرچند که فرزندان ابراهیم خلیل باشند)». بنابراین، کسی به آسانی صلاحیت رسیدن به مقام امامت را پیدا نمی‌کند؛ بلکه آنچنان که از صدر آیه هم استفاده می‌شود، شخص نخست باید در بوته آزمایشها و امتحانات سختی قرار گیرد و از آنها سربلند بیرون بیاید تا معلوم شود انسان شایسته‌ای است و دست به ظلم و ستم و طغیان نمی‌زند، آنگاه که لیاقت و شایستگی خودش را به این صورت آشکار کرد، صلاحیت امامت و انتصاب الهی را خواهد یافت. بنابراین، در جمله فوق، ظلم و ستم به عنوان یک معیار منفی نسبت به زمامداری و عهد امامت مطرح شده است؛ و اگرچه صدر آیه مربوط به حضرت ابراهیم است و مورد آن خاص است، ولی جمله: لاینال عهدی الظالمین، در آخر آیه اطلاق دارد و هر عهد الهی را اعم از آنکه به انتصاب خاص باشد یا عام، شامل می‌شود.

۲. «کانوالنا عابدین»، که در آن، عبادت و اطاعت محض از خدای متعال به عنوان یک معیار کلی و مثبت برای زمامدار مطرح شده است.

۳. «ونحن احق بالملک منه ولم یؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم و الله یؤتی ملکه من یشاء» که بر چند معیار کلی تکیه می‌کند، نظیر شرایط جسمی، مثل: قدرت و توان، صحت و سلامت، شجاعت و شهامت؛ و قدرت علمی، مثل: دانش و بینش و تخصص و دوراندیشی و مدیریت، و جمله «والله یؤتی ملکه من

پشاه»، به همان اذن و انتصاب کلی اشاره می‌کند.

آیه فوق در ضمن طرح برخی از ملاکهای صحیح، معیار بودن ثروت و فزونی آن را برای تصدّی مقام رهبری و زمامداری جامعه که بعضی بر آن تکیه می‌کردند، تخطئه نموده است.

ج) نکته جالب دیگری که از آیات مزبور استفاده می‌شود، این است که اذن و انتصاب الهی، به هر دو شکل آن، به این معنا نیست که خداوند کسی را بر جامعه مسلط کند تا به هر نحو که خود مایل است و در چارچوب خواسته‌ها، هوسها و تمایلات شخصی و تأمین و حفظ منافع ویژه خود، بر مردم حکومت کند؛ بلکه در کنار اذن و انتصاب شخص و یا طرح معیارهای کلی زمامدار، برنامه حکومتی او را نیز مشخص و معین می‌کند و بر زمامدار است که در چارچوب آن برنامه کلی، حکومت خود را شکل بدهد. بنابراین، علاوه بر اذن الهی مربوط به شخص، در تصدّی امر حکومت و زمامداری، اذن دیگری هم لازم است که به کیفیت فرمانها و قوانین اجتماعی مربوط می‌شود؛ یعنی زمامدار تنها می‌تواند قوانین مجاز را اجرا کند و فرمانهای صحیح و مجاز از طرف خداوند را صادر کند. این اذن، شکلهای مختلفی دارد که بعد توضیح خواهیم داد.

در این زمینه نیز گرچه آیات فراوانند، ما به قسمتهایی از آیات یاد شده استشهاد

می‌کنیم: مثل جمله:

فاحکم بین الناس بالحق و لاتتبع الهوی؛

در میان مردم به حق فرمان بده و (در مقام حکومت و زمامداری و صدور فرمان) از هوا و هوس و تمایلات شخصی پیروی مکن.

آیه فوق، گویای این حقیقت است که حکومت اسلامی به شکل دیکتاتوری

نیست؛ چنانکه از آیه: «وان احکم بینهم بما انزل الله و لاتتبع اهوائهم...»<sup>۱</sup> در بین مردم به قانون

خدا حکم کن و از خواسته‌ها و هوسهایشان پیروی مکن» نیز برمی‌آید که حکومت الهی به

شکل لیبرالی هم نیست؛ بلکه علاوه بر ملاکهایی که گفتیم برای شخص زمامدار مطرح

کرده است، ملاکهای دیگری نیز برای برنامه‌ها، فرامین، قوانین و طرز حکومت او ارائه

می‌دهد و در بین آنها ملاکی که در این جمله بر آن تکیه شده، عبارت است از حقانیت

قوانین اجتماعی و فرامین زمامدار که با کلمه: «(حق)» و جمله: «(فاحکم بین الناس بالحق)» از آن یاد می‌کند و منظور از حقانیت این است که قوانین اجتماعی در مسیر اهداف نهایی زندگی انسان باشد و با آنها منافات نداشته باشد.

جمله: «(یهدون بامرنا)» که به دنبال «(جعلناهم ائمة)» آمده نیز، گویای این حقیقت است که علاوه بر نصب زمامداران از جانب خداوند که از جمله: «(جعلناهم ائمة)» استفاده می‌شود، زمامداران منصوب از طرف خداوند، آزاد نیستند که بر اساس تمایلات شخصی حکومت کنند؛ بلکه لازم است اوامر و فرامین الهی را به اجرا درآورند و مردم را در چارچوب قوانین الهی هدایت کنند.

لازم است در همین جا یادآوری کنیم که برخی از مفسران بزرگوار، جمله «(یهدون بامرنا)» را به شکل خاصی تفسیر کرده‌اند و آنچه که ما گفتیم، مفهومی است که به احتمال قوی جمله فوق در آن ظهور دارد، هر چند که در ورای مفاهیم ظاهری آیات، مفاهیم دیگری نیز وجود دارد که در روایات از آنها با کلمه «(بطون)» تعبیر می‌شود.

چنانکه در آیات دیگری از قرآن، ملاک عدالت اجتماعی برای قوانین و برنامه‌های اجتماعی زمامداران در شعب مختلف قانونگذاری، اجرایی و قضایی مطرح شده، که برای نمونه به چند آیه اشاره می‌کنیم. مثل آیه «(وان حکمت فاحکم بینهم بالقسط ان الله یحبّ المقسطین)»<sup>۱</sup> و هرگاه حکم کردی در میانشان، بر اساس قسط و عدالت حکم کن که خداوند عدالت پیشگان را دوست می‌دارد)؛ و آیات: «(یا ایها الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط)»<sup>۲</sup>؛ «(لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط)»<sup>۳</sup>؛ «(وامرت لأعدل بینکم...)»<sup>۴</sup> و....

اذن نوع دوم که به مجاز بودن برنامه‌های حکومتی و قوانین اجرایی و فرامین حاکم مربوط می‌شود، خود، در دو کانال متفاوت که هر یک از آن دو، از ویژگی خاصی برخوردار است جریان پیدا خواهد کرد. اندیشمندان بزرگ فقیه و فیلسوف، همان طور که در مقدمه دوم گفتیم، از این دو، با تعبیر قوانین ثابت و متغیر یاد کرده‌اند.

از مقدمه دوم نتیجه می‌گیریم که وظیفه حاکم نسبت به قوانین ثابت و متغیر، متفاوت است؛ به این معنا که شخص حاکم و نیز تمام شعب دستگاه حکومتی موظفند

۳. سوره حدید، آیه ۲۵.

۲. سوره یونس، آیه ۴۷.

۱. سوره مائده، آیه ۴۲.

۴. سوره شورا، آیه ۱۵.

قوانین ثابت را در سیستم سیاسی اسلام، بی‌کم و کاست به اجرا درآورند و با وضع قوانین جایگزین دیگر، موجب تعطیل شدن قوانین ثابت و یا دخالت افکار و تمایلات بشری در کم و کیف آنها نشوند.

اما درباره نوع دوم، یعنی قوانین متغیر، حاکم وظیفه دیگری دارد و حکمت آن را در مقدمه دوم به تفصیل بیان کردیم. وظیفه حاکم در این بخش، سنگین تر است و چیزی پیش از اجرا خواهد بود؛ یعنی حاکم، مجاز و در عین حال، موظف است که در این بخش - که قوانین ثابتی در خصوص آنها وجود ندارد - به وضع قوانین، تدوین آیین‌نامه‌ها، اساسنامه‌ها و لوایح و اجرای آنها پردازد.

باید توجه داشت که بر اساس چارچوب و ملاکهای کلی که تاکنون مطرح کرده‌ایم، گرچه وضع قوانین و صدور فرامین، در این بخش، در اختیار شخص زمامدار قرار گرفته، ولی این بدان معنا نیست که وی به مقتضای هوسها و منافع شخصی خویش به وضع قوانین دلخواه پردازد؛ بلکه در این زمینه نیز اصول کلی و ضوابطی وجود دارد و دستگاه حکومتی در چارچوب این ضوابط و به مقتضای آن اصول کلی مجاز است به وضع قوانین و تنظیم آیین‌نامه‌ها و اساسنامه‌ها پردازد و در این محدوده است که از طرف خداوند اختیار قانونگذاری و اجازه فعالیت داده شده است.

در زمینه تنوع قوانین و وجود قوانین متغیر در کنار قوانین ثابت و وظیفه دستگاه حکومتی نسبت به هر یک از آن دو، می‌توان به بعضی از آیات و روایات استشهاد نمود: در یکی از آیات قرآن کریم خداوند می‌فرماید: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»<sup>۱</sup> از خدا و رسول و اولی‌الامر خود پیروی کنید. که اطاعت از خدا ناظر به قوانین ثابت است و اطاعت از اولی‌الامر، به نظر مفسران، به قوانین متغیر نظر دارد. در روایتی از حضرت رضا(ع) نیز در زمینه احکام و قوانین، دسته‌بندی ویژه‌ای وجود دارد که برای بیان آن، بخشهایی از روایت را در اینجا می‌آوریم. در بخشی از روایت آمده است:

ان الله حرم حراماً واحلّ حلالاً و فرض فرائض فما جاء فی تحلیل ما حرم الله او فی تحریم ما احلّ الله... فذلک ما لایسع الاخذ به لانّ رسول الله(ص) لم یکن لیحرم ما احلّ الله و لا لیحلل ما حرم الله و لالیغیر فرائض الله و احکامه.<sup>۲</sup>

در مواردی که حدیث پیامبر با کتاب خدا هماهنگی ندارد چنین می‌گوید: خداوند

چیزهایی را حرام یا حلال و یا واجب کرده است، پس آن حدیثی که حرام خدا را حلال کرده، یا حلال خدا را حرام کرده... چنین حدیثی قابل استناد نیست؛ زیرا پیامبر هیچگاه حلال خدا را حرام و یا حرام خدا را حلال نمی‌کند و احکام و فرایض الهی را تغییر نمی‌دهد». دربخش دیگری از روایت فوق، دربارهٔ تعارض روایات ائمه با احادیث حضرت رسول، آمده است:

...فما جاء فی التهی عن رسول الله (ص) نهی حرام ثم جاء خلافه لم یسع استعمال ذلک وکذلک فیما امر به لانا لانرخص فیما لم یرخص فیہ رسول الله (ص) و لا نأمر بخلاف ما امر به رسول الله (ص) الا لعلة خوف ضرورة؛

پس هرگاه حکمی تحریمی از رسول خدا صدور یابد، سپس روایتی از ما برخلاف آن نقل شود، چنین روایتی پذیرفته نیست و همچنین است در مورد حکم ایجابی پیامبر؛ زیرا ما در آنچه پیامبر رخصت نداده است، رخصت نمی‌دهیم و خلاف آنچه که پیامبر فرمان داده است فرمان نمی‌دهیم، مگر در موارد استثنایی که ضرورت اقتضا کند.

می‌توان گفت که این دو بخش از روایت مورد بحث، به احکام ثابت نظر دارد. سرانجام، در بخش دیگری از روایت آمده است:

ان الله نهی عن اشیاء لیس نهی حرام بل اعافه وکراهة و أمر باشیاء لیس بامر فرض و لا واجب... ثم رخص فی ذلک... فما کان عن رسول الله نهی اعافه او امر فضل فذلک الذی یسع استعمال الرخصة فیہ؛<sup>۱</sup>

خداوند از چیزهایی ما را نهی کرده که دلالتی بر حرمت ندارد؛ بلکه نهی تنزیهی است و دلالت بر کراهت دارد و ما را به چیزهایی فرمان داده است که واجب نیست، سپس ما را در مورد آنها آزاد گذارده است. پیامبر نیز هرگاه نهی تنزیهی یا فرمان استحبابی در مورد چیزی داشته باشد، در این محدوده نیز برای انسان رخصت هست.

این بخش از روایت نیز اشاره دارد به مواردی که در آنها خداوند و رسول خدا امر الزامی و نهی تحریمی ندارند و در اینگونه موارد دست انسان را باز گذاشته‌اند.

از روایت فوق برمی‌آید که بخشی از احکام ثابت، در قرآن آمده و بخش دیگر آن در سنت و در مواردی نیز که از حکم الزامی ثابت خالی است دست انسان باز است. علی (ع) نیز در یکی از سخنان خود به احکام ثابت و متغیر و وظایف ما در برابر



آنها اشاره کرده می‌فرماید:

ان الله افترض عليكم فرائض فلا تضيّعوها و حد لكم حدوداً فلا تعتدوها و نهاكم عن اشیاء  
فلا تنتهکوها و سکت لكم عن اشیاء و و لم یدعها نسیاناً فلا تتکلفوها؛<sup>۱</sup>

خداوند چیزهایی را بر شما واجب کرده است، آنها را ترک نکنید و حدودی را برای شما  
معین و مشخص کرده است، پس بر آنها تجاوز نکنید و از چیزهایی شما را باز داشته است،  
آنها را سبک و کوچک نشمارید و حرمتشان را نشکنید و درباره اشایی به نفع شما  
سکوت کرده و چیزی نگفته است که از روی غفلت و فراموشی نبوده، پس درباره آنها  
خود را به زحمت و مشقت نیندازید (و با اختیار خود آزادانه عمل کنید).

در این زمینه، روایات گوناگون وجود دارد که ما به دو نمونه فوق اکتفا می‌کنیم:  
یک دسته احکام الزامی ثابت و لایتغیر داریم که کسی - حتی شخص پیامبر با امام  
معصوم - حق تغییر دادن آنها را ندارد؛ مگر در موارد استثنایی که خوفی یا ضرورتی و یا  
عنوان ثانوی دیگری چنین اقتضایی را داشته باشد، و ما این موارد استثنایی را تا آنجا که  
به مسائل اجتماعی مربوط می‌شود، در بخش ویژه‌ای با عنوان وجوب حفظ نظام و  
رعایت مصالح آن بیشتر توضیح خواهیم داد.

چنانکه از روایات فوق می‌توان دریافت، در کنار احکام الزامی ثابت و لایتغیر،  
مواردی نیز وجود دارد که دارای احکام الزامی ثابت نیستند و تصمیم و اقدام درباره آنها  
به خود انسان واگذار شده است. چنانکه از تعابیر موجود در خود این روایات به خوبی  
استفاده می‌شود، مثل آنکه در روایت نخست درباره مواردی که از امر الزامی و نهی  
تحریمی خالی است، می‌گوید: «فذلک الذی یسع استعمال الرخصة فیہ». این جمله گویای  
مواردی است که حکم الزامی و تحریمی ندارند و به همین دلیل، تصمیم‌گیری درباره  
آنها به دیگران واگذار شده است، و از آنجا که روایت مزبور در زمینه تعارض روایات  
است، به احتمال قوی، احکام متغیر را شامل می‌شود؛ زیرا ظاهر روایت نشان می‌دهد در  
مواردی که خدا و رسول امر و نهی دارند، ولی الزامی و تحریمی نیست، امام رخصت  
دارد و می‌تواند امر و نهی الزامی و تحریمی داشته باشد و این، خود به خود، گویای این  
حقیقت است که بعضی از موضوعات، دارای احکام متغیر هستند و بر اساس مفاسد و  
مصالح مقطعی حکمشان صادر می‌شود؛ یعنی ممکن است گاهی دارای امر و نهی الزامی

و گاهی غیرالزامی باشند و بر این اساس، دقیقاً با احکام متغیر و به اصطلاح، با «احکام حکومتی» قابل انطباقند.

در روایت دوم نیز علی (ع) پس از طرح و تبیین احکام ثابت می‌گوید: «وسکت لکم عن اشیاء و لم یدعها نسیاناً فلا تکلفوها» یعنی در مواردی که خداوند سکوت کرده و حکمی ندارد خود را به تکلف و مشقت نیندازید و گمان نکنید خدا از آنها غفلت کرده؛ بلکه تصمیم‌گیری درباره آنها را به خود شما واگذارده است تا با اختیار و بر اساس مصالح خود درباره آنها اقدام و عمل کنید.

بدیهی است در این موارد که خداوند به ما رخصت داده، با اینکه خداوند حکم الزامی ندارد، خود ما ممکن است به مقتضای مصالح و مفاسد مقطعی که تشخیص می‌دهیم تصمیم خاصی و روش عملی ویژه‌ای را بر خود لازم بدانیم که اگر در ارتباط با مسائل شخصی باشد به خود ما مربوط می‌شود؛ ولی اگر درباره مسائل اجتماعی باشد، طبیعی است که تصمیم‌گیری درباره آنها به حاکم و ولی امر واگذار شده و نوع دیگری از احکام الزامی که البته متغیر و مقطعی است، تحقق پیدا خواهد کرد.

این احکام الزامی مقطعی و متغیر، از یکسو با مصالح اجتماعی مربوط می‌شود که زمینه تحقق آنها را فراهم می‌کنند و از سوی دیگر، گرچه احکام متغیری هستند که از جانب حاکم و زمامدار صدور یافته‌اند، ولی به شکلی نیز با خدا و احکام ثابت او مربوط می‌شوند؛ یعنی خداوند گرچه در این موارد به خاطر تغییر و تحول جامعه و مصالح اجتماعی، مستقیماً حکم ثابتی ندارد، ولی غیر مستقیم و در چارچوب یک حکم ثابت، وضع متغیر، آنها را مشخص کرده است و می‌فرماید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» و این بدان معنا است که تصمیم‌گیری درباره این گونه موارد به عهده حاکم اسلامی گذارده شده است؛ چرا که اصولاً نظم اجتماعی چنین وضعی را اقتضا می‌کند و در غیر این صورت، بی‌نظمی و هرج و مرج بر جامعه مستولی خواهد شد.

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت: شکل سلسله مراتبی و بافت مخروطی حکومت - که یک امر فطری و پذیرفته شده از طرف همه جوامع بشری است - در نظام سیاسی اسلام نیز - که در همه ابعادش راه فطرت را می‌پیماید - پذیرفته شده و در عصر غیبت امام معصوم، این ولی فقیه واجد شرایط و حاکم اسلامی است که در رأس شکل مخروطی و سلسله مراتبی نظام سیاسی قرار دارد و اصلیت‌ترین عضوی از جامعه سیاسی اسلام خواهد بود که هر نوع تصمیم‌گیری تقنینی، قضایی و اجرایی در نهایت به گونه‌ای

به او منتهی می‌شود: هم اختیار و قدرت تصمیم‌گیری به او محوّل شده و هم مسئولیت تصمیم‌گیریها با او خواهد بود؛ البته به شکلی که به تفصیل در این کتاب آمده و اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی به آن، اشاره دارد.

اساسیترین وظایف ولی فقیه - که در رأس نظام سیاسی اسلام است - عبارتند از:

۱. کشف و استنباط قوانین ثابت الهی از مدارک و منابع معتبر؛

۲. وضع قوانین در مواردی که قوانین ثابتی وجود ندارد، با استفاده از روش فقهی

اسلام و در چارچوب ملاکها و با رعایت موازینی که فقهای بزرگ مطرح کرده‌اند و مانیز به آن اشاراتی داشته‌ایم که این وظیفه، از طریق قوه مقننه انجام می‌پذیرد؛

۳. اجرای مجموعه قوانین، اعم از قوانین ثابت و متغیر، توسط حاکم و سامان

دادن به ابعاد گوناگون زندگی مردم، تأمین احتیاجات و امنیت آنان و فراهم کردن زمینه‌های رشد و توسعه در ابعاد گوناگون صنعتی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... در

چارچوب قانون، این مهم به دست قوه مجریه انجام می‌شود؛

۴. قضاوت، دادرسی و حل دعاوی و منازعات میان مردم، در چارچوب قانون و

با کمک تطبیق صحیح قوانین کلی بر موارد مختلف آن، این وظیفه به قوه قضاییه محول می‌شود؛

۵. حفظ اصل نظام در موارد استثنایی و مقاطع بحرانی در صورت تزامم با

اجرای بعضی از احکام دیگر، که اصلی‌ترین وظیفه اوست.

بدیهی است که انجام این وظایف سنگین و گسترده، به ویژه در جوامع معاصر، با

گسترش خاصی که دارند و با توجه به تنوع آنها، برای حاکم اسلامی به تنهایی امکان پذیر نیست و ناگزیر باید - همان طور که قبلاً نیز اشاره شد - با کمک و مشورت و

فعالیت فکری و عملی دیگران این وظایف سنگین را انجام دهد، که از همین جا زمینه تشکیل و تفکیک قوا و واگذار کردن مسئولیت بخشهای مختلف از کارها و وظایف و

تفویض اختیارات به گروهها و افراد مختلف فراهم می‌شود و این تفویض اختیار و تفکیک قوا، در نظام سیاسی اسلام نیز توجیه پذیر خواهد بود، که ما در اینجا به توضیح

آن می‌پردازیم.

درباره با تفکیک قوا در نظام سیاسی اسلام می‌توان گفت: در چارچوب اصول و

مقدماتی که تاکنون مطرح کرده‌ایم با کیفیت و صورت خاصی، مشروعیت آن توجیه پذیر خواهد بود؛ یعنی کیفیت، صورت، طرز کار، وظایف، اختیارات، انفصال و

استقلالی که این اصول اقتضا دارند و ما در اینجا به نمونه‌هایی از تأثیر این اصول در کیفیت قوا اشاره می‌کنیم:

الف) قبلاً گفتیم که حق حکومت بر انسان، ذاتاً و اصلتاً از آن خداست و همه دستگاهها و تشکیلات حکومتی، مستقیم یا غیرمستقیم، باید با اذن خداوند در کار مردم دخالت کنند و نیز گفتیم که ولی فقیه از طرف خداوند مأذون است تا در رأس نظام حکومتی اسلام قرار گیرد.

اکنون می‌گوییم: این اذن الهی به فقیه جامع‌الشرایط، برای حکومت بر مردم، دارای دو ویژگی است:

نخست آنکه، این اجازه به این معنی نیست که فقیه به تنهایی و مباشرتاً در همه کارهای کوچک و بزرگ جامعه مداخله کند و بدون کمک گرفتن از دیگران به انجام آنها پردازد؛ چرا که چنین چیزی اصولاً عملی و امکان‌پذیر نیست. گسترش و تنوع کارها و وظایف حکومتی، به ویژه در زندگی پیچیده معاصر و جوامع بزرگ امروزی، اقتضا می‌کند که از افراد دیگر و نیروهای کمکی و رشته‌های علمی و تخصصهای گوناگون استمداد شود.

تناسب حکم و موضوع، اقتضا می‌کند که اذن به حکومت یک اذن مطلق باشد و همه کارهای حکومتی را که حاکم، مستقیم یا غیرمستقیم، انجام می‌دهد شامل شود؛ یعنی اذن به حاکم، اذن به اذن هم هست. پس حاکم، هم خودش از طرف خداوند مأذون به تصدی حکومت است و هم می‌تواند به دیگران که کارگزاران و بازوهای اجرایی او هستند، اجازه دهد تا با دخالت در کارها و انجام وظایف حکومتی در تصدی این امر عظیم به او کمک کنند.

به عبارت دیگر، همان طور که در وکالت گاهی کسی را وکیل می‌کنند که شخصاً و به صورت مباشر کاری انجام دهد و گاهی علاوه بر این، او را وکیل در توکیل هم می‌کنند تا شخص دیگری را از طرف موکل موظف به انجام آن کار کند و یا از او کمک بگیرد. در مورد اذن به حکومت نیز - گرچه از نوع وکالت نیست - چنین تقسیمی قابل تصور است و در قرآن مجید نیز به این اذن برخورد می‌کنیم.

در مورد اذن مباشرتی، می‌توان به اجازه‌ای که خداوند به موسی (ع) داد تا با ید بیضا و معجزات به سراغ فرعون برود، اشاره کرد، آنجا که می‌گوید: «اذهب الی فرعون انه

طفی»<sup>۱</sup>، خداوند به موسی (ع) اجازه می‌دهد تا به جنگ فرعون برود، زمام امور و رهبری بنی اسرائیل را به دست بگیرد و آنان را از آن وضع فلاکت‌بار و ظلم و ستم فرعون برهاند، اما موسی (ع) چنین برداشت می‌کند که این اذن و اجازه شخصی است و از آنجا که از انجام این مأموریت سنگین به تنهایی نگران بود، در ضمن دعاها و درخواستهای خود از خدا می‌گوید:

واجعل لی وزیراً من اهلی هارون اخی اشدد به ازری و اشركه فی امری کی نستحک کثیراً و نذکرک کثیراً انک کنت بنا بصیراً، قال قد اوتیت سؤلک یا موسی؛<sup>۲</sup>

(او به خداوند می‌گوید) قرار ده برای من وزیری از خویشانم (یعنی) برادرم هارون را (و به وسیله او) پشتم را محکم کن و او را در کار من شریک ساز، تا پیوسته تو را تسبیح گوئیم و به یاد تو باشیم که تو بر (احوال) ما بینایی (و خداوند در پاسخ به این خواسته او) گفت: ای موسی آنچه که خواستی (که یکی از آنها اذن برای وزارت برادرش بود) به تو داده شد.

و سپس فرمود:

اذهب انت واخوک بآیاتی ولاتنیا فی ذکری؛<sup>۳</sup>

تو و برادرت معجزات مرا (همراه) ببرد و در یاد من سستی نکنید.

در مورد اذن خدا به حاکم، تناسب حکم و موضوع، خود به خود گویای گسترش این اذن خواهد بود و نمی‌تواند یک اذن مباشرتی صرف باشد؛ بلکه اذنی است که مستقیماً متوجه فقیه جامع‌الشرایط و شخص حاکم است و به طور غیرمستقیم، زنجیره‌وار همه کارگزاران حکومتی را به هم می‌پیوندد و گویای این حقیقت است که هر یک از ایشان در محدوده کار و مسئولیت خود تا آنجا که از سوی حاکم به آنان اذن داده شده - هر چند با وسایط زیاد - در انجام کارها و دخالت در امور اجتماعی از طرف خداوند، مجاز هستند.

این نوع اذن نیز از آیاتی استفاده می‌شود، نظیر آیه «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم»<sup>۴</sup> که خود به خود، هنگامی که خداوند به اطاعت از ولی امر فرمان می‌دهد، در واقع، این اطاعت همه افراد موجود در چارچوب کلی حکومت را یکجا

۱. سوره طه، آیه ۲۴. ۲. سوره طه، آیات ۲۹-۳۶. ۳. سوره طه، آیه ۴۲.

۴. سوره نساء، آیه ۵۹.

در برمی‌گیرد، چرا که همه اطاعتها زنجیره‌وار به اطاعت از ولی امر منتهی خواهد شد. دوم آنکه، اذن به فقیه از نوع اذن خاص و انتصاب شخصی نیست، بلکه اذن عامی است که با تبیین ملاکها و معیارهای کلی و تعیین صفات و ویژگیهای لازم برای کسی که می‌خواهد زمام امور را به دست گیرد، از سوی خدای متعال که حق حکومت اصالتاً و ذاتاً از آن اوست و توسط معصومین صدور یافته است.

سخن فوق به این معناست که این اذن عمومی، مساوی با یک انتصاب صرف و خالص نیست؛ بلکه در واقع مخلوطی است از انتصاب از بالا و انتخاب از طرف فقها و خبرگان جامعه، یعنی تعیین ملاک از سوی خداوند است و تعیین مصداق و شخص واجد ملاکهای نامبرده، با گزینش فقها و خبرگان جامعه حاصل می‌شود.

بنابراین، حاکم اسلامی از سویی به وسیله انتصاب عام و غیرشخصی که با اذن عمومی الهی و تعیین ملاکهای کلی انجام می‌شود، و از سوی دیگر به وسیله انتخاب فقها و خبرگان جامعه در رأس نظام سیاسی - اجتماعی اسلام قرار می‌گیرد. این ترکیب خاص، همانند سرچشمه‌ای جریان پیدا می‌کند و به همه نهادهای اجتماعی و تشکیلات سیاسی سرایت می‌کند و با کمی دقت در نهادها و تشکیلات نظام جمهوری اسلامی، کم و بیش می‌توان به وجود این ترکیب دوگانه فراگیر پی برد. البته، این دو عنصر در همه موارد یکسان عمل نمی‌کنند؛ بلکه احیاناً ممکن است، در هر نهادی به تناسب کاری که باید انجام دهند و وظیفه خاصی که به عهده آنها محول شود، ظهور و بروز یکی از دو عنصر نامبرده چشمگیرتر و آشکارتر از دیگری باشد. مثلاً رئیس جمهوری را مردم انتخاب می‌کنند؛ ولی اولاً، ریاست جمهوری وی با تنفیذ ولی فقیه و حاکم جامعه اسلامی رسمیت و مشروعیت پیدا می‌کند؛ چنانکه در اصل یکصد و دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است. ثانیاً، قبل از انتخابات نیز صلاحیت داوطلبان و نامزدهای ریاست جمهوری باید به وسیله شورای نگهبان تأیید شود.

نمونه دیگر اینکه، اعضا و نمایندگان مجلس با رأی مردم وارد مجلس می‌شوند؛ ولی از یکسو، صلاحیت نامزدها برای نمایندگی مردم در مجلس با تأیید شورای نگهبان شناخته می‌شود. از سوی دیگر، رسمیت مجلس و مصوبات آن به حضور و یا تأیید شورای نگهبان بستگی دارد؛ چنانکه اصل نودوسوم و نودوچهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دلالت دارند.

نمونه سوم، شورای نگهبان است، که شش فقیه آن با انتصاب رهبر و شش

حقوقدان آن با معرفی رئیس قوه قضاییه و انتخاب مجلس مشخص می‌شود. بنابراین، در ایجاد نهادها و تأسیس مؤسسات حکومتی، انتخاب و رأی مردم نیز، در چارچوب ملاکهای کلی و در محدوده اذن عمومی، نقش خاص خود را ایفا خواهد کرد و تا آنجا که به اصل تفکیک قوا مربوط می‌شود، می‌توان گفت: این حق انتخاب مردمی، خود، زمینه‌ای را برای استقلال نسبی قوا فراهم می‌آورد؛ چنانکه نخستین ویژگی این اذن، همچنان که ذکر آن رفت، زمینه‌ای را برای هماهنگی و وحدت نسبی قوا بر محور ولایت فقیه و حکومت اسلامی فراهم خواهد آورد و نتیجه‌اش این است که قوای حکومتی در نظام جمهوری اسلامی ایران، نه استقلال مطلق دارند (که این استقلال نتیجه تفکیک مطلق قواست) و نه وابستگی مطلق (که حاصل ادغام مطلق قواست) بلکه از استقلال و هماهنگی نسبی برخوردارند.

ب) وجود زمینه‌های خالی از قوانین ثابت؛ یعنی زمینه‌های متحول تاریخی و جغرافیایی موجود در جوامع انسانی که وضع قوانین ثابت برای آنها امکان‌پذیر نیست و هر قانون ثابتی در ارتباط با آنها در گردونه این تحولات تکوینی و طبیعی، پس از مدتی تأثیر خود را از دست داده و بی‌اعتبار خواهد شد.

در نظام سیاسی اسلام، گرچه برای موارد و زمینه‌های متغیر، به دلیل فوق، قوانین ثابتی وضع نشده، ولی این بدان معنا نیست که کاملاً مورد غفلت قانونگذار قرار گرفته باشند؛ بلکه اختیار وضع قانون برای این‌گونه موارد به حکومت واگذار شده است، تا به مقتضای مصالح اجتماعی و در چارچوب اصول کلی اسلام، این خلأهای قانونی را پر کند که این اصل نیز در تفکیک قوا و تعیین وظایف هر یک تأثیر چشمگیری دارد.

ج) اصل دیگری که در مسأله تفکیک قوا بی‌تأثیر نیست، وجوب حفظ نظام به عنوان مهمترین حکم از احکام اولیه است؛ چنانکه شرح آن گذشت و کیفیت تأثیر آن در تفکیک قوا خواهد آمد.

### نتیجه و جمع‌بندی

از آنچه تاکنون توضیح داده‌ایم، تا آنجا که به اصل تفکیک قوا مربوط می‌شود، به سه نتیجه عمده می‌توان دست یافت:

۱. تفکیک قوا با ویژگیهایی که گفتیم و بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد، در نظام سیاسی اسلام مجاز و بی‌اشکال است. چه، از یکسو، زمینه‌های مختلفی وجود دارد مانند:

۱) تنوع کارها و وظایف حکومتی و وسعت و پیچیدگی آنها؛  
۲) لزوم استفاده از افکار و تخصصهای گوناگون و تجربه‌های تاریخی انسان؛  
۳) لزوم رعایت دقت، سرعت و استحکام کارها برای رسیدن به نتایج مطلوب؛  
۴) لزوم همفکری و مشورت، به ویژه در مسائل اجتماعی و پرهیز از استبداد رأی و خودمحوری.

از سوی دیگر، وجوب رعایت مصالح جامعه بر زمامدار، جواز واگذار کردن کارها به دیگران و عدم لزوم مباشرت شخص حاکم در آنها، جملگی مستلزم تقسیم کارهای حکومتی و مقتضی تفکیک قواست. مصالح اجتماعی چنین چیزی را ایجاب می‌کند و اسلام نیز از انجام آن، منعی به عمل نیاورده است. قبلاً هم اشاره کرده‌ایم که تفکیک قوا - به شکلهای و صورتهای مختلف - در گذشته، در میان جوامع دینی و غیردینی وجود داشته است.

۲. با توجه به شکل کلی مکتب اسلام و در چارچوب بینشها و ارزشهای مورد قبول و به مقتضای اصول و قواعد کلی آن، و هماهنگی با روح و اساس دین اسلام، قوای حکومتی در نظام سیاسی اسلام به طور طبیعی دارای ویژگیهای خاص خود هستند و با تفکیک قوا در دیگر نظامهای سیاسی، هم در ساخت و شکل ظاهری تفکیک و هم در وظایف و اختیارات قوا تفاوت دارند و ما در اینجا در چارچوب نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک مصداق عینی و روشن از نظام سیاسی و حکومتی اسلام، به هر دو نوع تفاوت اشاره می‌کنیم:

الف) بافت تفکیک قوا، در جمهوری اسلامی ایران، که مصداق روشن و برجسته از نظام سیاسی اسلام است، پنج محور دارد که به ترتیب عبارتند از:

۱) مقام رهبری که در رأس نظام قرار دارد؛

۲) قوه مقننه؛

۳) قوه مجریه؛

۴) قوه قضاییه؛

۵) مجمع تشخیص مصلحت نظام.

البته، تذکر این نکته در اینجا لازم است که در این نظام نیز، در واقع سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه در عرض هم قرار دارند (هرچند که در بین این سه نیز، قوه مقننه خط مشی کلی نظام را ترسیم می‌کند و قوای مجریه و قضاییه مصوبات آن را به اجرا



درمی‌آورند) و مقام رهبری هماهنگ کننده آنهاست و بر همه آنها اشراف و نظارت دارد. مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز از یک وضع استثنایی برخوردار است و در موارد خاصی که معضلات نظام از طرق عادی قابل حل نیست، تصمیم‌گیری و اعمال نفوذ می‌کند؛ یعنی در مواردی که مجلس و شورای نگهبان به توافق نمی‌رسند و قادر به تصمیم‌گیری مشترک و حل معضل نیستند و نیز مواردی که مقام رهبری به آن ارجاع دهد، این مجمع تشکیل می‌شود و تصمیم می‌گیرد.

ب) وظایف و اختیارات قوانین، در نظام سیاسی اسلام، با توجه به بینشها و ارزشهای آن و اصولی که تاکنون به بعضی از آنها اشاره کرده‌ایم، ویژگی و تنوع خاصی دارد. با توجه به این اصل که حق قانونگذاری در اصل منحصر به خدای متعال است و بر اساس تقسیم احکام و قوانین اسلامی به ثابت و متغیر، که تفصیل آنها گذشت، همه قوا در نظام اسلامی موظفند قوانین ثابت الهی را تا آنجا که با وظایف خاص هر یک ارتباط پیدا می‌کند، مورد توجه قرار بدهند و کارهایی که انجام می‌دهند در تعارض با این قوانین ثابت نباشد. به این معنا برای مثال، قوه مجریه این قوانین را دست نخورده و دقیق اجرا کند و قوه قضاییه بر طبق این قوانین ثابت حکم کند و به فصل خصومتها پردازد و قوه مقننه، حتی در آنجایی که حق وضع قانون دارد، باید این احکام را مد نظر قرار دهد و مصوباتش در تعارض با آنها نباشد.

البته، در موارد استثنایی، که مشکلات و معضلات نظام از طریق عادی قابل حل نیست و حل آنها به مجمع تشخیص مصلحت واگذار می‌شود، در صورتی که مصلحت حفظ نظام ایجاب کند، ممکن است برخلاف یکی از احکام ثابت نیز، هرچند به طور موقت عمل شود.

درباره زمینه‌های متغیر اجتماعی، که قوانین ثابتی برای آنها وجود ندارد، اختیار وضع قوانین و تصمیم‌گیری برای حل مشکلات اجتماعی در این موارد، به قوه مقننه داده شده است و همان طور که قبلاً گفتیم، خداوند که حق قانونگذاری ذاتاً و اصالتاً به او تعلق دارد، در این موارد متغیر که قانون ثابتی وجود ندارد، به حاکم اسلامی، اجازه وضع قانون و تصمیم‌گیری داده است، که این کار از طریق قوه مقننه انجام می‌شود.

البته، قوه مقننه که در این موارد حق قانونگذاری دارد، موظف است هنگام وضع قوانین متغیر، دو چیز را مورد توجه قرار بدهد: یکی مصالح اجتماعی و دیگری، اصول و احکام ثابت اسلامی. بنابراین، دو محور عمده یاد شده، در وضع و شکل‌گیری این قوانین

و در تصمیم‌گیری برای موارد متغیر تأثیر اساسی دارند.

دو محور یاد شده، یعنی هماهنگی با قوانین ثابت و هماهنگی با مصالح اجتماعی، از عناصر دخیل در چگونگی بافت مجلس قانونگذاری است. چرا که از یکسو، شورای نگهبان، برای نگاهبانی از اصول و قوانین ثابت اسلامی و تأیید هماهنگی مصوبات مجلس با این اصول و همچنین با قانون اساسی که مظهر بخشی از این اصول است، باید در مجلس حضور و رسمیت داشته باشد و از سوی دیگر، برای تشخیص مصالح متنوع، گسترده و پیچیده اجتماعی و رعایت آنها در مصوبات، وجود متخصصان و کارشناسان مختلف مجلس قانونگذاری ضروری است.

علاوه بر دو عنصر یاد شده، عنصر سومی نیز در ترکیب مجلس، تأثیر عمده‌ای دارد که جنبه مردمی مجلس قانونگذاری را تأمین می‌کند. این عنصر عبارت است از انتخاب شدن نمایندگان مجلس با رأی مردم و در ضمن رعایت ملاکهای کلی، مردم حق دارند افراد واجد شرایط را به دلخواه خود انتخاب کنند. پس عنصر انتخاب مردمی در ترکیب مجلس نیز تأثیر خود را دارد و نمایندگان با انتخاب مردم وارد مجلس می‌شوند. قوه مجریه و قوه قضاییه نیز در محدوده کار خود از نوعی اختیارات برخوردارند، چرا که این دو قوه در ضمن آنکه موظفند قوانین ثابت الهی و مصوبات مجلس قانونگذاری را به کار گیرند در تنظیم آیین‌نامه‌های داخلی، تعزیرات و شیوه اجرا، اختیاراتی دارند که تفصیل بیشتر این مطالب در جای مناسب خود خواهد آمد.

بنابراین نتیجه می‌گیریم: همه قوای حکومتی، در اصل موظفند قوانین ثابت الهی را به کار گیرند و به هیچ وجه، حق دخالت در آنها را ندارند؛ ولی حکومت اسلامی در کنار این وظیفه، از دو نوع اختیار نیز برخوردار است:

نخست آنکه، در زمینه‌های متغیر می‌تواند قانون وضع کند، که این کار به طور عمده به دست قوه مقننه انجام می‌گیرد و قوای اجرایی و قضایی نیز در حدی محدودتر و ضعیفتر، یعنی در تنظیم و تصویب آیین‌نامه‌های داخلی از چنین اختیاری برخوردار هستند.

دوم آنکه در موارد استثنایی و شرایط غیرعادی، که معضلات حکومتی و اجتماعی از طریق رسمی قابل حل نیست، حکومت اسلامی می‌تواند از طریق مجمع تشخیص مصلحت، به حل مشکلات اجتماعی بپردازد.

در مواردی مجلس قانونگذاری با همه متخصصانی که در رشته‌های مختلف

دارد، براساس تشخیص مصالح اجتماعی قانونی را وضع می‌کند، ولی شورای نگهبان، آن را با قوانین ثابت و قانون اساسی هماهنگ نمی‌بیند؛ با وجود این، اگر مجلس بر مصوبه خود پافشاری ورزد و نظر شورای نگهبان را تأمین نکند، در این صورت است که می‌گوییم: این مشکل اجتماعی از طریق عادی قابل حل نیست؛ زیرا بین مصلحت جامعه در این مقطع خاص با یکی از قوانین ثابت تعارض وجود دارد.

تصمیم‌گیری دربارهٔ چنین مواردی به مجمع تشخیص مصلحت نظام محول شده است. در اینگونه موارد، اگر مصلحت اجتماعی مورد نظر مجلس، چنان اهمیتی داشته باشد که با رعایت نکردن آن، اصل نظام زیر سؤال برود و حکومت اسلامی تهدید شود، در واقع، تعارض فوق در شکل تعارض میان دو حکم از احکام اولیه نمایان می‌شود، و از آنجا که حکم اولیهٔ وجوب حفظ اصل نظام اهمیت بیشتری دارد، مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌تواند حکم اولیه معارض با آن را به طور مقطعی تعطیل کند؛ یعنی، وجوب حفظ نظام را بر حکم معارض با آن مقدم بدارد. این همان اختیار نوع دوم است که حکومت اسلامی بر اساس آن می‌تواند در موارد استثنایی و شرایط غیرعادی - اگر حفظ نظام اقتضا کند - در احکام ثابت نیز دخالت‌هایی داشته باشد. اینگونه دخالت‌ها - در صورت لزوم - از طریق مجمع تشخیص مصلحت صورت خواهد گرفت.

### هماهنگی و استقلال نسبی قوا

دربارهٔ تفکیک و استقلال قوا می‌توان گفت: قوا نه استقلال مطلق دارند و نه وابستگی و عدم استقلال مطلق، بلکه ضمن ارتباط و هماهنگی یکدیگر، دارای نوعی استقلال نسبی هستند. توضیح اینکه:

در نظام سیاسی اسلام، و در بین اصول و قوانین ثابتی که به تعدادی از آنها اشاره شد، می‌توان گفت: عناصری وجود دارد که هماهنگی و استقلال نسبی قوای حکومتی را توجیه و تضمین می‌کند و با وجود آنها، این هماهنگی و استقلال نسبی شکل صحیح خود را باز یافته، از استحکام خاصی برخوردار خواهد بود.

دربارهٔ لزوم هماهنگی نسبی باید بگوییم: اصولاً، تفکیک مطلق به معنی هرج و مرج و پراکنندگی است و با وحدت جامعه و اتحاد اعضای آن سازشی ندارد. بنابراین، اگر قرار است جامعه‌ای تحقق یابد، جز با هماهنگ بودن و متحد شدن اعضا و نیروها هیچ راه دیگری برای آن وجود ندارد. مع الوصف می‌توان گفت: در بین اصول و قوانین ثابت

اسلامی عناصری وجود دارد که این هماهنگی را جهت می‌دهد، شکل آن را ترسیم می‌کند و آن را بر پایه‌های فکری و اعتقادی محکمی استوار می‌سازد. در اینجا مناسب است به بعضی از این عناصر اشاره کنیم:

نخستین عنصر هماهنگی قوا و تشکل اجتماعی در نظام سیاسی اسلام، عنصر رهبری است که در رأس نظام قرار دارد و همه قوای هیأت حاکمه، مشروعیت خود را از این کانال دریافت می‌کنند که این امر به هماهنگی و ارتباط ویژه آنها منتهی خواهد شد. چنانکه پیش از این گفتیم، اذن به حکومت و ولایت از جانب خداوند، در مرحله نخست، به حاکم اسلامی داده شده و این عنوان در زمان غیبت بر ولی فقیه، که در رأس حکومت قرار می‌گیرد، قابل تطبیق است. سپس در مراحل بعد، این اذن که از سرچشمه مقام الهی صدور یافته، از کانال حکومت و ولایت فقیه جریان پیدا می‌کند و سراسر نهادها، تشکیلات و تأسیسات حکومتی را که نوعاً با انتخاب مستقیم و غیرمستقیم مردمی به وجود می‌آیند، زیر پوشش قرار می‌دهد و از این طریق، وحدت، یکپارچگی و هماهنگی آنها و نهایتاً اتحاد و پیوستگی امت اسلامی را تأمین و تضمین می‌کند.

البته، اذن الهی که از یک سرچشمه می‌جوشد و از یک کانال جریان می‌یابد، هر نهادی را که زیر پوشش قرار می‌دهد، به تناسب سازمان و ساختار آن نهاد و کار و وظیفه خاصی که بر عهده دارد، ممکن است به شکل ویژه‌ای تجلی پیدا کند و در نهادها و مؤسسات مختلف صورتهای متنوعی داشته باشد.

از اینجا است که علی (ع) می‌گوید:

مكان القيم بالامر مكان النظام من الخرز بجمعه ويضمه فان انقطع النظام تفرق وذهب ثم لم يجتمع بحذافيره ابداً؛<sup>۱</sup>

زامدار حکومت (در جامعه) به منزله رشته‌ای است که مهره‌ها را به هم می‌پیوندد. پس هرگاه این رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده شوند و جمع و پیوستگی شان از بین برود، سپس هیچگاه این پراکنده‌ها وحدت نیابند.

در روایات، با تعابیر دیگری نیز مثل: امامت، نظام امت، یا نظام اسلام، بر این نقش حساس حاکم و زامدار اسلامی در جامعه تأکید شده است.

دومین عنصر هماهنگی، وجود قوانین ثابت و شناخته شده الهی است که همه

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶.

اعضای جامعه اسلامی کم و بیش از آنها آگاهی دارند، و از آنجا که همه قوای حکومتی ملزمند در چارچوب این اصول و قوانین ثابت انجام وظیفه کنند و هیچ‌گونه مخالفتی با این اصول از آنها پذیرفته نمی‌شود، این وحدت روش نیز، خود، هماهنگی قوا را در چارچوب این قوانین تا حد زیادی تأمین و تضمین می‌کند.

قوه مقننه در چارچوب همین اصول و قوانین ثابت، به وضع قوانین متغیر می‌پردازد و خط مشی کلی حکومت را ترسیم می‌کند. قوه مجریه نیز ملزم است با توجه به همین اصول و قوانین، وزارتخانه‌ها و دیگر مؤسسات خود را تأسیس نماید، لوایح و آیین‌نامه‌های داخلی خود را تهیه و تنظیم و کارکنان خود را اداره کند و در همه کارها و وظایف دیگر خود نیز این اصول را باید دقیقاً مدنظر قرار دهد؛ چنانکه قوه قضاییه نیز در محدوده وظیفه خاص خود و در حل و فصل دعاوی، اجرای حدود، قصاص و دیات و... نمی‌تواند از چارچوب این اصول و قوانین ثابت و کلی تجاوز کند.

بنابراین، وجود قوانین ثابت و ملزم بودن حکومت - با تمام قوا و شعب و کارگزارانش - به رعایت آنها، خود به خود، نوع دیگری از هماهنگی را در بین قوای حکومتی ایجاد خواهد کرد.

سومین عنصر هماهنگی قوا، لزوم رعایت مصالح اجتماعی در تصمیم‌گیریهایی است که هر یک از قوا به طور ویژه، باید در زمینه‌های متغیر اجتماعی داشته باشند. در این زمینه، هرچند که هر یک از قوا در محدوده وظایف و اختیارات خود می‌تواند مستقلاً تصمیم‌گیری بگیرد؛ ولی از آنجا که در این گونه تصمیم‌گیریهای مستقل نیز موظف به رعایت مصالح اجتماعی است، خود به خود، نوع سومی از هماهنگی نیز در میان قوای حکومتی ایجاد می‌شود.

به عبارت دیگر، گرچه این زمینه‌ها متغیرند و تصمیمات گوناگونی می‌طلبند، ولی در همه این موارد متغیر، رعایت یک اصل ثابت، یعنی «رعایت مصالح اجتماعی» بر همه قوا و کارگزارانشان و در همه موارد تصمیم‌گیری آنان لازم و ضروری خواهد بود و خود، هماهنگی قوا و تصمیماتشان را تأمین خواهد کرد. به ویژه، اگر تصمیم‌گیرندگان هرچه بیشتر از دو ویژگی ایمان و تخصص برخوردار و از خودخواهی و اشتباه برکنار باشند.

سه عنصر یاد شده، به صورت اصول و قواعد کلی و ثابت، بدون آنکه هیچ یک از قوای حکومتی بتوانند در آنها تغییری ایجاد کنند، از طرف شارع، مطرح و حکم به

و جوب رعایت آنها شده است و می‌توانند در ایجاد هماهنگی بین قوا و وحدت میان اعضای جامعه نقش چشمگیری داشته باشند.

علاوه بر این، عنصر چهارمی را نیز برای ایجاد هماهنگی میان قوای حکومتی، در نظام سیاسی اسلام می‌توان نام برد که تا حدودی متفاوت با سه عنصر نامبرده است و قوه مجریه و قوه قضاییه را با قوه مقننه، هماهنگ و مرتبط می‌سازد. این عنصر عبارت است از مصوبات و قوانین موضوعه‌ای که توسط قوه مقننه به جامعه عرضه می‌شود و دو قوه مجریه و قضاییه ناگزیر از اجرای آنهایند. اگر گفته شود که چرا در اینجا قوه اجراییه و قوه قضاییه باید مطیع قوه مقننه باشند؟ در پاسخ می‌گوییم:

در سطح کلی اصولاً به طور طبیعی و منطقی قوه مقننه وظیفه‌اش قانونگذاری است و این وظیفه، از طرف جامعه به این قوه محول شده و قوا و اعضا و کارگزاران دیگر، باید از این مصوبات اطاعت و آنها را اجرا کنند، ولی تا آنجا که به شرع انور و نظام سیاسی - اجتماعی اسلام مربوط می‌شود، از آنجا که قبلاً هم گفتیم، حق تصمیم‌گیری دربارهٔ زمینه‌ها و موارد متغیر، طبق حکم شارع به حاکم واگذار شده و وظیفه حکومت است که این خلأ قانونی را به طرز صحیح پر کند، انجام این کار به عهده قوه مقننه خواهد بود و دیگران ملزمند مصوبات این قوه را به اجرا درآورند. بنابراین، لزوم اجرا و اطاعت از قوانین متغیر نیز بر اساس یک قانون ثابت است که اطاعت از حکومت شرع را بر همه لازم می‌داند و از این طریق، منشأ نوع چهارمی از هماهنگی خواهد شد.

### استقلال نسبی قوا

گرچه همان طور که توضیح داده شد، قوای حکومتی باید باهم هماهنگ باشند و هماهنگی آنها ضامن وحدت جامعه خواهد بود، ولی باید توجه داشت که این یک هماهنگی نسبی است و قوای حکومتی در کنار آن، استقلال نسبی نیز دارند و در مواردی حق دارند با تکیه بر تشخیص خود، برای حل معضلات و مشکلات اجتماعی و یا در شکل و کیفیت انجام وظیفه، تصمیم‌گیری کنند.

این استقلال نسبی، از رأس تا قاعدهٔ مخروط حکومت، برای همه قوای حکومتی از زمامدار گرفته تا دیگر قوای حکومتی - کم و بیش، وجود دارد - حاکم جامعه اسلامی، در موارد متغیر اجتماعی، به مقتضای مصالح عامه، در چارچوب اصول ثابت نظام سیاسی اسلام و روش ویژه فقهی و مشورت با متخصصان در هر زمینه، با اتکا به

تشخیص خود می‌تواند تصمیم‌گیری کند. دیگر قوای حکومتی و نهادهای سیاسی نیز هر یک در محدوده اختیارات خود از چنین وضعی برخوردارند.

در توضیح و توجیه این استقلال نسبی می‌توان بر عناصری چند از نظام سیاسی اسلام تکیه کرد:

نخست: کیفیت اذن که یک نوع اذن عام است و - همان طور که قبلاً گفتیم - انتصاب صرف نیست؛ بلکه ترکیبی است از انتصاب عام الهی، در قالب تعیین ملاکها و انتخاب خبرگان یا مردم، که این ترکیب تا حدودی زمینه استقلال نسبی قوا را فراهم می‌آورد.

اذن عام به حکومت، در زمان غیبت - چنانکه گذشت - دو جنبه دارد: از سویی، در چارچوب معیارهای کلی به شخص حاکم و به تبع او به دیگر کارگزاران حکومت، و از سوی دیگر، به محدوده حقوق، اختیارات و برنامه‌های حکومتی تعلق می‌گیرد.

این اذن تا آنجا که به شخص حاکم و دیگر کارگزاران حکومتی مربوط می‌شود، طبیعی است که با استقلال آنان منافاتی ندارد و به این معنا نیست که در خصوص هر اقدام و عمل و تصمیم‌گیری ویژه، نیاز به اذن و اجازه جداگانه‌ای باشد، بلکه گویای آن است که شخص حاکم و دیگر کارگزاران با توجه به اذنی که به طور سلسله مراتب دریافت کرده‌اند و با استناد به آن، می‌توانند بر اساس تشخیص خود، در حل مشکلات اجتماعی و در تصمیم‌گیری و عمل، نسبت به یکدیگر استقلال داشته باشند.

اذن عام به حکومت تا آنجا که به وظایف، اختیارات و برنامه‌های حکومتی مربوط می‌شود - چنانکه قبلاً گفته شد - این برنامه‌ها از دو بخش کلی ترکیب شده و اگرچه در یک بخش آن، قوانین و اصول ثابت شرعی وجود دارد که دستگاه حکومتی به طور کلی موظف به رعایت آنها خواهد بود؛ ولی نسبت به بخش متغیر خالی از قوانین ثابت - البته در چارچوب اصول ثابت و ضوابط و معیارهای کلی اسلامی و با رعایت مصالح عامه اجتماعی - از استقلال نسبی در تصمیم‌گیری برخوردار خواهد بود.

از آنچه تا کنون گفته شد، نتیجه می‌گیریم که دستگاه حکومتی، در چارچوب شرع، از نوعی استقلال نسبی برخوردار است و می‌تواند با اتکا به دوراندیشی، شناخت عمیق و برنامه‌ریزی صحیح خود، با حسن اجرای قوانین شرعی و انجام وظایف حکومتی، لیاقت، شایستگی و استعدادهای درونی خود را نشان بدهد؛ چرا که هر چند ملزم است حریم قوانین ثابت را نگاه دارد، ولی در پر کردن خلأ قانون به شیوه‌ای که

گفته شد و در کیفیت انجام وظایف مختلف مربوط به تقنین و اجرا و قضا و در تنظیم آیین‌نامه‌ها و لوایح و نیز در تعزیرات و مانند آنها از اختیار کافی و استقلال نسبی برخوردار است.

دوم: وجود قوانین ثابت شرع است که از یک زاویه، هماهنگی قوا را تأمین می‌کند، و از زاویه دیگر، استقلال قوا را نسبت به یکدیگر تضمین می‌نماید. اما چگونه قوانین ثابت در ایجاد هماهنگی قوا و استقلال - آنها که دو هدف متضادند - می‌تواند نقش داشته باشد؟

در پاسخ باید بگوییم: این قوانین، به دو لحاظ در ایجاد آن دو، نقش دارند؛ زیرا از یکسو، همه قوای حکومتی به رعایت این قوانین ملزمند و به طور هماهنگ در چارچوب این قوانین در جهت واحدی حرکت و عمل می‌کنند، که این، منشأ اتحاد و هماهنگی آنهاست و از سوی دیگر، از آنجا که این قوانین، در منابع اصلی یعنی کتاب و سنت آمده و در بین امت اسلامی رواج دارد و بیشتر مسلمانان از آنها آگاهند، به طور طبیعی، از اعمال نفوذ قوا نسبت به یکدیگر، تا حد زیادی جلوگیری می‌کند و هیچ قوه‌ای به آسانی قادر نیست قوه دیگری را در محدوده وظیفه خود، وادار به شکستن حریم قوانین ثابت و اجرای خواسته و اراده خود کند.

این تأثیر قوانین ثابت، در ایجاد استقلال نسبی قوا نسبت به هم، چشمگیر و ویژه نظام سیاسی اسلام است؛ زیرا با نبود قوانین ثابت اسلامی و عدم توجه به احکام دینی، در نظامهای لائیک و غیردینی، قوا به راحتی می‌توانند در کار یکدیگر دخالت کنند و به ویژه قوه مقننه، قادر است قوای دیگر را تحت نفوذ خود قرار دهد و چیزی وجود ندارد که بتواند مانع از این کار بشود؛ تا آنجا که، با نبود قوانین ثابت و این زمینه‌های شرعی و دینی قبلی، اصولاً تفکیک به معنی استقلال قوا مفهوم روشنی ندارد و دست کم، قوه مقننه می‌تواند به دلخواه خود، قانون وضع کند و قوای دیگر را به اجرا و اطاعت از آن وادارد.

بنابراین، قوانین ثابت اسلامی، در ایجاد استقلال قوا نسبت به یکدیگر، تأثیری منحصر به فرد دارند؛ چرا که در ادیان دیگر، نظیر مسیحیت و یهود قانون ثابتی که بتواند به صورت یاد شده در مهار و کنترل قوا مؤثر افتد، وجود ندارد. تنها نمونه نسبتاً مشابهی که با این قوانین ثابت اسلامی می‌توان ارائه داد، عبارت است از قوانین فطری یا حقوق طبیعی (حقوق بشر) که آن هم - چنانکه قبلاً اشاره کردیم - اولاً، بیشتر اندیشمندان آن را



به قوانین دینی باز می‌گردانند؛ ثانیاً، دارای اصولی محدود و مبهم است، تا آنجا که به سادگی می‌تواند مورد سوء استفاده و تفسیرهای دلخواهانه ابرقدرتها قرار گیرد و بنابراین، نه تنها مشکلی را از دوش ملت‌های ضعیف بر نمی‌دارد؛ بلکه بیشتر به صورت ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به تجاوزها و ظلم و ستم بر ملل ضعیف و توجیه کارهای غیرانسانی و ضد بشری، از آنها سوء استفاده می‌شود.

در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که قوانین شرع انور به طور خودگردان، تا حد زیادی هماهنگی قوای حکومتی و استقلال نسبی آنها را یکجا تأمین و تضمین می‌کنند.

## کتابنامه

### فارسی

۱. آشوری، داریوش؛ دانشنامه سیاسی؛ چاپ دوم، مروارید، تهران: ۱۳۷۰.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان؛ مقدمه ابن خلدون؛ ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم، شرکت علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۶۹.
۳. ابوالحمد، ابوالحمید؛ مبانی سیاست؛ چاپ سوم، توس، تهران: ۱۳۶۵.
۴. ارسطو، سیاست؛ ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۸.
۵. افلاطون؛ دوره آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی، ۴ ج، خوارزمی، تهران: ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷.
۶. بوشهری، جعفر؛ حقوق اساسی؛ ۲ ج، دانشگاه تهران: ۱۳۵۵.
۷. بازارگاد، بهاءالدین؛ تاریخ فلسفه سیاسی؛ چاپ چهارم، بی‌جا، ۱۳۵۹.
۸. جاسمی، محمد و بهرام؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ چاپ اول، گوتنبرگ: بی‌جا، ۱۳۵۷.
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ مقدمه عمرمی علم حقوق، گنج دانش، تهران: ۱۳۶۲.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ ترمینولوژی حقوق؛ چاپ دوم، گنج دانش، تهران: ۱۳۶۷.
۱۱. جونز، و.ت؛ خداوندان اندیشه سیاسی؛ ج دوم، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۲.
۱۲. خنجی، فضل‌الله بن روزبهان؛ سلوک الملوک؛ خوارزمی، تهران: ۱۳۶۲.
۱۳. خمینی، روح‌الله (امام)؛ صحیفه نور (مجموعه رهنمودهای امام خمینی)؛ ۲۱ ج، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: ۱۳۶۸.
۱۴. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ درآمدی بر حقوق اسلامی؛ ج ۱، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم: ۱۳۶۴.
۱۵. \_\_\_\_\_؛ جزوه ۲۱، درس حقوق، قم، بی‌تا.
۱۶. دوورژه، موریس؛ اصول علم سیاست؛ ترجمه ابوالفضل قاضی، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۹.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر؛ لغتنامه؛ گلشن، ۱۳۲۵.
۱۸. رضوانی، هما؛ لوايح آقا شيخ فضل الله نوري؛ نشر تاريخ ايران، تهران: ۱۳۶۲.

۱۹. رودی، کلایمر، و جیمز آندرسون، و کومبی کریستول؛ اشنایی با علم سیاست؛ ترجمه بهرام ملکوتی، امیرکبیر، تهران: ۱۳۵۱.
۲۰. روسو، ژان ژاک؛ قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی؛ ترجمه منوچهر کیا، چاپ سوم، گنجینه، تهران: ۱۳۶۶.
۲۱. ضیایی بیگدلی، محمدرضا؛ حقوق بین الملل عمومی؛ چاپ سوم، بی نا، بی جا، ۱۳۶۷.
۲۲. عدل، مصطفی (منصور السلطنه)؛ حقوق اساسی یا اصول مشروطیت؛ بی نا، تهران: ۱۳۲۸.
۲۳. علی بابایی، غلامرضا و بهمن آقایی؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ ۴ ج، ویس، تهران: ۱۳۶۵.
۲۴. عمید، حسن؛ فرهنگ عمید؛ ۲ ج، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۳.
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ ۳ ج، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۶.
۲۶. عنایت، حمید؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب؛ کتابهای حبیبی، تهران: ۱۳۶۳.
۲۷. غزالی، محمد (امام)؛ نصیحة الملوك؛ بابک، تهران: ۱۳۶۱.
۲۸. قاسم زاده، قاسم؛ حقوق اساسی؛ ابن سینا، تهران: ۱۳۴۰.
۲۹. قاضی، ابوالفضل؛ حقوق اساسی و نهادهای سیاسی؛ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۳۰. قریشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۵۲.
۳۱. کاتبی، حسینعلی؛ حقوق تجارت؛ چاپ اول، گنج دانش، تهران: ۱۳۶۶ - ۱۳۶۷.
۳۲. کاتوزیان، ناصر؛ مقدمه علم حقوق؛ دانشگاه تهران: ۱۳۵۵.
۳۳. کوینتن، آنتونی؛ فلسفه سیاسی؛ ترجمه مرتضی اسعدی، الهدی، تهران: ۱۳۷۱.
۳۴. مدنی، جلال الدین؛ حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران؛ سروش، تهران: ۱۳۶۳.
۳۵. مصباح، محمدتقی؛ معارف قرآن (جزوه)؛ بی جا، بی تا.
۳۶. مظاهر (صدیق حضرت)، محمد؛ حقوق بین الملل عمومی؛ بی نا، تهران: ۱۳۳۰ هـ. ق.
۳۷. منتسکیو، شارل لویی؛ روح القوانين؛ ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ هفتم، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۲.
۳۸. نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ ش ۵، ۱۳۵۰.

## عربی

۳۹. قرآن کریم.
۴۰. نهج البلاغه (فیض الاسلام و نیز صبحی صالح).
۴۱. ابن اثیر، علی بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث والاثیر.
۴۲. ابن ادريس، محمد بن احمد؛ سرائر؛ ۳ ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم: ۱۴۱۷ هـ. ق.

۴۳. ابن حنبل، احمد بن محمد؛ مسند؛ ج ۶، دار صادر، بیروت: بی تا.
۴۴. ابن ماجه، محمد بن يزيد؛ سنن؛ ج ۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۳۹۵ هـ. ق.
۴۵. ازهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللّغة.
۴۶. انصاری، مرتضی (شیخ)؛ المکاسب؛ مطبعة الاطلاعات، تبریز، ۱۳۷۵ هـ. ق.
۴۷. انیس، ابراهیم؛ عبدالحلیم منتصر؛ عطية الصوالحي و محمد خلف الله احمد؛ المعجم الوسيط؛ الطبعة الثالثة، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۶۷ هـ. ش. / ۱۴۰۸ هـ. ش.
۴۸. بعلبکی، منیر؛ موسوعة المورد؛ چاپ اول، دارالعلم للملایین، بیروت: ۱۹۸۰ م.
۴۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ چاپ دوم، مکتبه الاسلامیه، تهران: ۱۳۸۳ هـ. ق.
۵۰. حسینی (الزبیدی)، محمد تقی؛ تاج العروس؛ دارالهدایه، کویت: ۱۳۸۵ هـ. ق.
۵۱. حلی، جعفر بن حسن (محقق)؛ مختصر النافع.
۵۲. خمینی، روح الله (امام)؛ کتاب البیع؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: ۱۴۰۷ هـ. ق.
۵۳. رازی، عبدالقادر محمد؛ مختار الصحاح.
۵۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ مکتبه المرتضویه، تهران: ۱۳۳۲.
۵۵. شلبی، احمد؛ علم السیاسه؛ دار الجامعیه، بیروت: ۱۹۸۵.
۵۶. شیخا، ابراهیم عبدالعزیز؛ مبادئ الانظمة السیاسیه؛ دارالجامعیه، بیروت، بی تا.
۵۷. شتاویه، احمد؛ دائرة المعارف الاسلامیه؛ ج ۱۵، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
۵۸. شهید اول، شمس الدین محمد؛ لمعة دمشقیه.
۵۹. شهیدی، فتاح؛ هداية الطالب الی اسرار المکاسب؛ مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب. قم: بی تا.
۶۰. صدوق، محمد بن علی (شیخ)؛ علل الشرایع؛ ج ۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت: ۱۴۰۸ هـ. ق.
۶۱. \_\_\_\_\_؛ عیون اخبار الرضا؛ ج ۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت: ۱۴۰۴ هـ. ق.
۶۲. \_\_\_\_\_؛ من لایحضره الفقیه؛ دارالاضواء، بیروت: ۱۴۱۳ هـ. ق.
۶۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ ۵ مجلد، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت: ۱۴۰۸ هـ. ق.
۶۴. طوسی، محمد بن حسن (شیخ)؛ امالی؛ المکتبه الاهلیه، نجف اشرف: ۱۳۸۴ هـ. ق.
۶۵. \_\_\_\_\_؛ النهایه؛ قدس محمدی، قم، بی تا.
۶۶. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ ج ۴، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۶۶ هـ. ش. / ۱۴۰۸ هـ. ق.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ چاپ اول، اسوه، قم: ۱۴۱۴ هـ. ق.
۶۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول من الکافی؛ الطبعة الثالثة، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸ هـ. ق.

٦٩. كىالى، عبدالوهاب؛ الموسوعة السياسيه؛ ٦ ج، مؤسسه العرييه للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٩٠ م.
٧٠. ليله، محمد كامل؛ النظم السياسيه.
٧١. متقى هندى، علاء الدين على؛ كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال؛ مؤسسه الرساله، بيروت: ١٣٩٩ هـ.ق.
٧٢. متوكل، محمد عطا؛ المذهب السياسى فى الاسلام؛ مؤسسه الدراسات الاسلامى، بيروت: ١٤٠٥ هـ.ق.
٧٣. مجلسى، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ دارالكتب الاسلاميه، تهران: ١٣٧٦ هـ.ق.
٧٤. مقرى، احمد بن محمد؛ مصباح المنير؛ دارالهجره، قم: ١٤٠٥ هـ.ق.
٧٥. ناينى، محمد حسين؛ تنبيه الامه وتنزيه المله؛ چاپ پنجم؛ ١٣٥٨.
٧٦. نراقى، احمد (ملا)؛ عوائد الايام؛ منشوراة مكتبة بصيرتى، قم: ١٣٦٨ هـ.ش. / ١٤٠٨ هـ.ق.
٧٧. وجدى، محمد فريد؛ دائرة المعارف القرن العشرين؛ الطبعة الرابعه، مطبعه دائرة المعارف القرن العشرين، ١٣٨٦، هـ.ق.



# An Introduction to Constitutional Law

Howzeh-University Co-Operation Center

شابک ۰-۳۰۳-۴۵۹-۹۶۴

۵۰۰۰ ریال

تهران: خیابان کارگر شمالی - بالاتر از پمپ بنزین - کوچه شهید ابوالفضل خسروی شماره ۸۴ - تلفن ۸۰۰۶۲۸۳  
مراکز پخش:  
تهران: میدان انقلاب اسلامی - نیش خیابان ۱۶ آذر - فروشگاه سمت - تلفن: ۶۴۱۸۰۶۹