

## کنترل قدرت سیاسی دولت اسلامی از منظر فقهای اسلامی باتأکید بر دیدگاه آیت الله محسنی (ره)

دکتر عبدالقیوم سجادی \*

### چکیده

محتوا و ماهیت قدرت سیاسی یکی از مباحث مهم در اندیشه سیاسی و فقه سیاسی اسلام است. محدود سازی قدرت مطلقه و استبدادی از دیر باز بعنوان یک مسأله مهم در اندیشه سیاسی غرب و اندیشه اسلامی مطرح بوده است. در اندیشه سیاسی غرب، تفکیک قوا، نظارت مردم بر حکومت و اصل حاکمیت قانون از مهم ترین مکانیزم های کنترل و مهار قدرت سیاسی است. اما پیشتر از اندیشه مدرن غربی، در فقه سیاسی اسلام، ضمن تأکید بر ماهیت قانونی و محدود سازی قدرت سیاسی حاکم، علاوه بر تعریف اوصاف و ویژگی های شخصی حاکم بعنوان مکانیزم درونی کنترل قدرت سیاسی، بر مکانیزم های بیرونی و سازمانی نیز تأکید صورت گرفته است. وجود شرایط و اوصاف حاکم اسلامی مانند علم همراه با ایمان و عدالت بعنوان مکانیزم درونی کنترل قدرت و تأسیس نهادهای سیاسی مانند شورا، اصل حاکمیت قانون شریعت، اصل برابری در پیشگاه قانون، اصل عدالت و آزادی از مهم ترین مکانیزم های بیرونی و ساختاری در فقه سیاسی است. در این نوشتار این مسأله با نگاهی به دیدگاه فقهای اسلامی و با تأکید بر نظریه آیت الله محسنی مورد بررسی قرار می گیرد.

**کلیدواژه ها:** کنترل قدرت سیاسی، استبداد سیاسی، فقه سیاسی اسلام، مکانیزم نظارت.

## مقدمه

از دیر باز تا کنون کنترل و مهار قدرت مطلقه به یکی از مباحث مهم و دامنه‌دار در مباحث اندیشه سیاسی مطرح بوده است. در قرآن کریم نقل داستان برتری جویی، استکباری و استبدادی فرعون معلول احساس استغناء و بی‌نیازی انسان در برابر خدا و تمرد از قانون الهی عنوان گردیده است. فرعون نماد انسان، مغرور، قدرت طلب، مستکبر و مستبد است که غرور و روحیه استکباری وی باعث طغیان در برابر خدا و قانون گردیده و تا مرز ادعای خدایی و به بندگی گرفتن انسان پیش می‌رود. در اندیشه سیاسی غرب، این جمله معروف را بارها شنیده ایم که گفته اند: " قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد آور است." جمله مذکور بیان‌گر ذات سیری ناپذیری قدرت طلبی انسان است که در صورت نبود عامل کنترل‌کننده به فساد و طغیان می‌انجامد. رهایی انسان از بردگی و برخورداری از اختیار و آزادی، ضرورت کنترل و مهار قدرت سیاسی را مطرح نمود. در اندیشه سیاسی غرب، نظریه تفکیک قوا اولین گام برای ایجاد توازن میان قوای سه‌گانه دولت و کنترل قدرت توسط قدرت بود که توسط منتسکیو مطرح گردید. وی معتقد بود که تضمین آزادی‌های مردم از طریق تفکیک قوا امکان‌پذیر است. تفکیک قوا موجب می‌گردد که از تمرکز قدرت جلوگیری به عمل آید و قوای سه‌گانه از طریق نظارت و کنترل همدیگر نوعی توازن را به نفع آزادی‌های مدنی و سیاسی ایجاد می‌کند (سجادی سید عبدالقیوم، ۱۴۰۱، ۱۷۵). پسان‌تر حاکمیت قانون و اعمال قدرت در چارچوب قانون موضوعه که بر اساس برابری حقوق شهروندی استوار بود بعنوان مهم‌ترین مکانیزم کنترل قدرت سیاسی مطرح گردید. تدوین قانون موضوعه گام مهمی برای محدود سازی قدرت سلطنتی و مطلقه بود که در ادامه آن مسأله انتخاب زمامداران توسط رای مردم و از طریق سیستم انتخابات مطرح گردید. سه عنصر مهم؛ مردم بعنوان منبع اصلی قدرت سیاسی، قانون بعنوان سرچشمه مهم مشروعیت سیاسی و نهادهای نظارتی بعنوان مکانیزم کنترل‌کننده قدرت سیاسی هر کدام سهم موثری در کنترل قدرت سیاسی مطلقه ایفا نمود. بنابراین؛ استبداد سیاسی به معنای اعمال قدرت بر اساس اراده شخص حاکم بود که در تجربه غربی، مردم و قانون بعنوان مکانیزم باز دارنده از آن

مطرح گردید (عبدالرحمن عالم، ۱۳۹۱، ۲۷۸). در اندیشه سیاسی اسلامی از همان آغاز تأسیس دولت اسلامی، قانون الهی بعنوان نمادی از تمثیل اراده الهی و عمومی به جای حاکمیت اراده حاکم و زمامدار مطرح گردید.

نظام سیاسی و دولت در اندیشه اسلامی از آغاز تأسیس با اتخاذ تدابیر نظری و عملی برای کنترل و محدود نمودن قدرت حاکم اسلامی نقش پیشتاز در زمینه استبدادزدایی و تأسیس نهادهای مهارکننده قدرت مطلق داشت. اما با تأسف در فرایند تحولات تاریخی به تدریج از قدرت دینی و انسانی که دارای ماهیت مردم سالار و قانون مدار بود به سوی قدرت استبدادی و شکل سلطنت مطلقه تغییر ماهیت داد. (رشید رضا) سیر تاریخی تحول قدرت و سیاست در تجربه اسلامی باعث شکل گیری ذهنیت منفی و استبدادزده نسبت به ماهیت و محتوای دولت اسلامی گردید. برداشت غالب مستشرقین غربی و برخی از نویسندگان شرقی به بازنمایی تصویر منفی و استبدادی از نظام سیاسی اسلام انجامید. این در حالی است که به باور فقهای مسلمان نظام سیاسی اسلامی دارای ماهیت مردم سالارانه است؛ به گونه‌ای که حاکم اسلامی از حیثه نقد و نظارت عمومی خارج نبوده و ملزم به پاسخگویی در برابر انتقادات و پرسش‌های احاد امت اسلامی است. به بیان دیگر؛ نظارت مردم بر حاکم اسلامی جهت رعایت و تأمین حقوق مردم و جلوگیری از فساد، غرور و استبداد از وظایف امت اسلامی است (محسنی محمد آصف، مباحث علمی دینی، ج ۱، ۶۷).

در اندیشه سیاسی اسلام قدرت دارای ماهیت انسانی بوده و با هدف خدمت به مردم و فراهم نمودن زندگی عزت‌مندانه و زمینه‌های رشد و کمال مادی و معنوی انسان مورد توجه قرار گرفته است. قدرت امانت مردم است که به افراد امانت‌دار و دانا، برخوردار از تقوی و پاکی جهت خدمت‌گزاری به امت اسلامی، تأمین عدالت اجتماعی، تضمین امنیت مردم به وی واگذار گردیده است. حاکم اسلامی از صلاحیت‌های مطلق و غیر پاسخگو برخوردار نبوده بلکه موظف است از تمام برنامه‌ها و اقدامات، مصارف و هزینه‌های مالی به امت اسلامی و مردم پاسخگو باشد. بنابراین شرط اوصاف و ویژگی‌های خاص برای حاکم اسلامی بعنوان مکانیزم درونی مهار قدرت و جلوگیری از استبداد و خودکامگی عمل نموده و در کنار آن، تأسیس

نهادهای رسمی مانند شورا، حاکمیت قانون شریعت، برابری در پیشگاه قانون، اصل عدالت و آزادی از عناصری است که نقش مهمی را برای کنترل قدرت سیاسی و مهار استبداد و خودکامگی ایفاء می‌نماید.

### ۱) اوصاف حاکم اسلام و استبداد زدایی

باتوجه به اینکه زعامت و رهبری امت در اندیشه سیاسی اسلام در دو بعد دینی و دنیوی تعریف گردید و با عنایت به اینکه این زعامت باید بر اساس مبانی و اصول اسلامی استوار باشد، بصورت منطقی به این نتیجه می‌رسیم که رهبری و امامت امور دینی و دنیوی امت نیازمند توانایی علمی و عملی در این زمینه است. همان‌گونه که ماهیت زعامت سیاسی دارای دو بعد دینی و دنیوی است، توانایی رهبری امت نیز ناظر به دو عرصه امور دینی و دنیوی است. از این روی در فقه سیاسی اسلامی برای زعامت سیاسی و دینی امت شرایط و اوصاف خاصی مطرح گردیده است. تنها افراد واجد این شرایط از شایستگی زعامت سیاسی و دینی امت برخوردار می‌باشد. به بیان دیگر اگر مسئولیت رهبری جامعه اسلامی مدیریت جامعه بر اساس ارزشها و باورهای اسلامی و ضرورت‌های عصری و مقتضیات زمانی است، ناگزیر رهبر و امام جامعه باید از دانش فقهی و دینی کافی و نیز درایت سیاسی و شناخت ضرورت‌های زمانه و مقتضیات زمان و مکان برخوردار باشد. به همین دلیل شرایط و اوصافی که بعنوان شرایط حاکم اسلامی بیان گردیده، بازتاب دهنده مسئولیت زعیم دینی و سیاسی جامعه در هر دو عرصه یاد شده است. در اینجا به گونه ای اختصار به این شرایط از منظر فقه‌های شیعه و سنی اشاره می‌شود.

هرچند بر اساس نصوص قرآنی شرط علم، ایمان، عدالت و قدرت برای زعامت امت اسلامی مطرح گردیده اما فقه‌های مسلمان شرایط عمومی حاکم اسلامی را تحت عنوان، ایمان، علم، عدالت، تدبیر، ذکوریت، قریشیت و غیره بیان داشته اند. در این میان دو شرط قریشی بودن و ذکوریت مورد اختلاف نظر است که برخی از فقه‌های مسلمان دلایل و مستندات آنرا ضعیف و فاقد اعتبار می‌دانند. برخی از فقهاء با استناد به روایات و سنت نبوی علاوه بر شرایط فوق، اوصاف و شرایط دیگری را نیز مطرح نموده اند. به جز دو شرط قریشی بودن و ذکوریت در مورد سایر شرایط تفاوت نظری

میان فقهای اسلامی وجود ندارد، جز آنکه برخی از نویسندگان در کنار شرایط علم و دانش دینی، از شرط تدبیر و توانایی مدیریت جامعه نیز یاد نموده اند، در حالی که به باور عده‌ای دیگر این عنصر ذیل شرایط علم و قدرت بخوبی قابل جستجو می‌باشد، امروزه قدرت صرفاً محدود به توانایی مادی و فیزیکی نیست، بلکه قدرت دارای ابعاد و سویه‌های مختلف است و قدرت نرم افزاری یا دانش مدیریت و اقناع سازی اهمیت فزاینده‌تر از قدرت سخت افزاری و فیزیکی دارد. به همین دلیل برخی از نویسندگان کلیه شرایط و اوصاف حاکم اسلامی را ذیل دو مفهوم قوت و امانت خلاصه می‌کند. ابن تیمیه می‌گوید " باید برای هر منصب فرد اصلح را شناسایی کرد. ولایت دارای دو رکن است؛ قوت و امانت، قوت در هر مورد بحسب خودش است. قدرت در جنگ شجاعت و خبرویت در امور جنگی و قدرت بر انواع قتال و قدرت در حکم بین مردم، علم به عدالت منصوص در کتاب و سنت و تنفیذ احکام الهی است و شرط امانت هم ناظر به خشیت الهی است (ابن تیمیه، بی تا، ۱۵).

آیت الله فیاض نیز تأکید بر اوصافی مانند عدالت، امانت و اخلاص، قاطعیت در اجرای احکام اسلامی و عدالت اجتماعی را از شرایط حاکم اسلامی می‌داند. به باور ایشان " در زمان غیبت، حاکمیت از آن فقیه جامع شرایط است که اعلم زمان خود باشد و صفات عدالت، امانت، اخلاص و قاطعیت در اجرای احکام الهی را دارا باشد و برای تحقق عدالت اجتماعی و توازن بین طبقات جامعه بدون هیچ گونه سهل‌انگاری و مجامله تلاش نماید و از صلاحیت خود برای قانون‌گذاری به عنوان حکم ثانوی در «منطقه الفراغ» با توجه به نیاز و شرایط کشور استفاده نماید (فیاض محمد اسحق، ۱۳۹۲، ۶۵). فراز مذکور نشان می‌دهد که در بیان فیاض نیز همانند دیگر فقهای مسلمان و مطابق آنچه که در فقه سیاسی اهل سنت نیز بیان گردیده، ویژگی‌های چون علم و تخصص در علوم دینی، عدالت، امانت داری و تقوا بعنوان شرایط و اوصاف حاکم اسلامی مطرح می‌گردد (همان، ۶۸). به باور ایشان حاکم شرع باید در اجرای احکام الهی به منظور تحقق عدالت اجتماعی و توازن بین طبقات جامعه و حفظ حقوق مردم، قوی و جدی باشد و در اجرای احکام هیچ گونه ملاحظه‌ای خارج از چارچوب دینی نداشته باشد. (محمد اسحق فیاض، همان، ص ۷۸)

در مورد شرط علم یکی از موضوعات مورد بحث، شرط علمیت یا عالم‌تر بودن است. سوال این است که آیا علم شرط است یا علمیت؟ در حالی که برخی از فقیهان وصف برتری در علم، تقوی و دیگر شرایط مطرح می‌کنند، عده‌ای دیگر وجود کلیت این شرایط را کافی می‌دانند. به باور برخی از فقهای معاصر این بحث دو نتیجه مهم را در بحث زعامت و رهبری امت اسلامی در پی دارد. نخست آنکه اگر علمیت شرط نباشد برای تعیین مصداق حاکم اسلامی از میان فقهای واجد شرایط باید در جستجوی مکانیزم و روش تعیین و انتخاب حاکم از میان افراد متعدد واجد شرایط باشیم، در حالی که در صورت شرط علمیت این فرد در یک نفر منحصر است و دیگران از شرایط حاکم اسلامی برخوردار نمی‌باشد. دوم اینکه در صورت شرط علمیت حاکم اسلامی در همه بلاد اسلامی منحصر به فرد واحد و خاص خواهد بود زیرا علم از یک نفر بیشتر قابل تصور نیست. اما در صورت عدم اشتراط علمیت طبعا برای هر جامعه و محدوده جغرافیای می‌توان طبق اوصاف حاکم اسلامی فردی اصلح را برای این سمت انتخاب کرد (محسنی، محمد آصف، ۱۴۱۲، ۱۳۳).

آیت الله محسنی ضمن اذعان بر شرط علم و دانش شرعی، شرطیت علم و دانائتر بودن را با تردید روبرو می‌سازد. به باور ایشان "اساساً دلیل لفظی بر اشتراط اجتهاد نیز وجود ندارد، زیرا ما در گذشته فهمیدیم که این عقل بود که وجب اقامه و اداره حکومت اسلامی را از مذاق شرع احراز نمود، وجوبی که به همه مکلفین توانمند بطور کفائی تعلق می‌گیرد، بنابراین هر دانشمند عادل هرچند که به درجه اجتهاد هم نرسیده باشد ولی بر مبانی و فروع شرعی مسلط باشد مکلف به این حکم است، ولی چون هیچ‌یک از دانشمندان حکومت غیر مجتهد را نافذ ندانسته‌اند لذا ما از باب قدر متیقن و احتیاط اجتهاد را شرط نمودیم، ولی اشتراط علمیت را بی‌دلیل می‌دانیم (محسنی محمد آصف، همان، ۱۳۲). وجود و احراز شرایط حاکم اسلامی هم چنانکه در آغاز جهت برای تصدی رهبری جامعه اسلامی شرط است، در ادامه نیز وجود این شرایط برای مشروعیت حاکم اسلامی است. بنابراین؛ به باور اکثر فقهای مسلمان زمانی که حاکم اسلامی یکی از شرایط را از دست دهد از مقام خود منعزل می‌گردد. به گفته آیت الله محسنی "شرایط حاکم اسلامی ایمان، علم و دانش شرعی، عدالت و

تدبیر و توانایی در امور کشورداری است. به باور ایشان اگر حاکم اسلامی یکی از این شرایط را از دست دهد از سمت اش عزل می شود (محسنی محمد آصف، ۱۳۸۷، ۶۱).

ارتباط شرایط و اوصاف علم، ایمان، امانت داری و عدالت با استبداد زدایی چه ارتباط دارد؟ چگونه شرایط و اوصاف حاکم اسلامی می تواند از استبداد سیاسی جلوگیری و رفتار مطلق العنان دولت اسلامی را کنترل نماید؟ پاسخ این سوال را با توجه به دو عنصر ایمان و امانت می توان بخوبی توضیح داد. حاکم اسلامی برخوردار از این دو صفت مهم سیاست را بعنوان وسیله احقاق حقوق مظلومان، رفع و دفع ظلم و ستم، تأمین امنیت اجتماعی و تطبیق قانون الهی بکار می گیرد. استبداد زدگی قانون شکنی و خود کامگی است و زمامدار معتقد و ملتزم به قانون الهی هیچگاه در پی به اسارت کشانیدن بندگان خدا و حکمرانی مطلق العنان نخواهد بود. به بیان دیگر حاکم مؤمن و امین خود را در برابر خدا و بندگان خدا مسئول دانسته و برای هر نوع بازخواست و حسابرسی آمادگی دارد. ایمان درونی و اعتقاد به روز واپسین مکانیزم قدرتمندی است که حاکم اسلامی را از نقض قانون شریعت، حیف و میل بیت المال امت اسلامی و رفتارهای فرعونی و استبدادی باز می دارد. از جانب دیگر امین بودن حاکم نقش مهمی در حفظ و اعمال قدرت سیاسی بعنوان امانت مردمی داشته و وی را از نوع سوء استفاده و بهره برداری های شخصی از قدرت و موقعیت سیاسی باز می دارد. به همین دلیل در تلقی برخی از فقهاء تقدم و اولویت این شرایط و اوصاف با توجه به شرایط و موقعیت زمانی و مکانی باید مورد توجه قرار گیرد. به باور این تیمیه این شرایط بستگی به شرایط و موارد خاص دارد و در صورت تراحم میان دانش و تدبیر سیاسی و امین بودن، یا تراحم میان دیگر اوصاف حاکم اسلامی قاعده تراحم و تقدیم اهم بر مهم راه گشاست. این سخن وی بخوبی نشان می دهد که شرط ایمان و امانت داری بعنوان مکانیزم درونی قدرت سیاسی دارای اهمیت جدی است. به باور ایشان در برخی موارد مانند مسایل مالی شرط امانت مقدم بر قدرت است و فرد امین اولویت دارد، در حالی که در موارد دیگر مانند مسایل نظامی و دفاعی شرط قدرت و توانایی رزمی تقدم دارد (ابن تیمیه، همان، ص ۱۹). عناصر درونی کنترل قدرت سیاسی بیشتر ماهیت اخلاقی داشته و برای افراد خود ساخته و برخوردار از ایمان

درونی و ملتزم به باید‌ها و نباید‌های دینی و اخلاقی مطرح است. در اندیشه سیاسی غرب نیز قبل از دوره رنسانس مکانیزم درونی کنترل قدرت تحت عنوان عفت اخلاقی و سیاسی افراد مطرح گردید و برخی از اندیشمندان غربی آن را از ارکان و شرایط یک حکومت خوب شمردند. مراد از عفت اخلاقی در این متون اجتناب از هوا و هوس‌های شخصی بود که به نقض قانون می انجامید (مهتدی علی اکبر، ۱۳۹۱، ج ۱، ۱۲۷).

## ۲) شرایط اهل حل و عقد

شرایط و اوصاف انتخاب کنندگان حاکم اسلامی دومین مکانیزم کنترل و مهار قدرت سیاسی است. رابطه اوصاف اهل انتخاب و اختیار را که برخی در سه شرط اساسی؛ علم، عدالت و حکمت خلاصه می‌کنند، با مهار قدرت سیاسی از دو بعد می‌توان تحلیل کرد. نخست آنکه اعضای این شورا با برخورداری از علم و دانش فقهی عدالت و حکمت در انتخاب خود شرایط و اوصاف حاکم اسلامی را مد نظر قرار داده و با انتخاب فرد شایسته و برخوردار از شرط علم، ایمان، امانت داری و درایت راه را بر استبداد سیاسی و مطلق شدن قدرت سیاسی می‌بندند. از جانب دیگر، انتخاب حاکم اسلامی توسط این شورا زمینه نظارت، نصیحت و بازخواست از زمامدار جامعه را فراهم می‌سازد. نهاد انتخاب کننده‌ای حاکم اسلامی طبعاً از صلاحیت بازخواست، نظارت و کنترل قدرت حاکم برخوردار می‌باشد. در مورد اهل اختیار و یا انتخاب کنندگان نیز با قطع نظر از کاربرد عناوین مختلف مانند اهل حل و عقد، خبرگان، اهل شورا، و... از نظر اوصاف و شرایط بین فقه‌های شیعه و سنی اتفاق نظر وجود دارد. در هر دو دیدگاه شناسایی افراد واجد شرایط امامت و مستحق زعامت امت، بوسیله عموم مردم امکان پذیر نبوده و از این روی این امر به جمعی از عالمان دینی و آگاهان امور امت واگذار گردیده است. این شرایط در فقه سیاسی اسلام ذیل سه عنوان کلی علم، عدالت و رای و حکمت مطرح گردیده است. بعنوان مثال ماوردی در احکام السلطانیه می‌گوید: " صاحبان اختیار و انتخاب کنندگان امام باید از سه شرط علم، عدالت، رای و حکمت برخوردار باشد. منظور از رای و حکمت این است که این افراد از صلاحیت فکری و علمی برای شناسایی افراد اصلح، اقوی و اتقی برخوردار باشد (الماوردی علی بن محمد، بی تا، ص ۹).



ابن فراء از افرادی که واجد شرایط انتخاب امام و حاکم اسلامی باشد، بنام اهل اختیار یاد نموده و معتقد است که اینان کسانی هستند که دارای سه ویژگی باشد؛ نخست اینکه از وصف عدالت برخوردار باشد دوم اهل علم و آگاهی نسبت به علوم دینی و شناخت افراد مستحق امامت باشد، و سوم اینکه اهل رای و حکمت بوده و نسبت به مصالح امت اسلامی آگاهی داشته باشد. در واقع شرط عدالت برای رعایت اصل شایستگی و سپردن امانت به اهلس مطرح است و دو شرط دیگر از شرایطی است که جهت تشخیص افراد اصلح و واجد شرایط ضروری است (قاضی ابویعلی ابن فراء، ۲۰۰۰، ص ۱۷). محمد رشید رضا نیز ضمن تأکید بر اینکه منبع اصلی قدرت سیاسی در اسلام امت است، انتخاب کنندگان حاکم اسلامی را ذیل عنوان شورای اهل حل و عقد تمثیل کننده اراده امت عنوان نموده و اجتهاد در علوم دینی را از شرایط اعضای این شورا بیان می کند. به باور ایشان " زعامت در اسلام بر اساس شورا است و در حقیقت امت منبع اصلی قدرت و سلطه است و در مواردی که امت در اعمال سلطه اجماع نمایند، خلیفه و حاکم اسلامی حق اجماع و مخالفت با نظر شورا را ندارد. تمثیل کننده سلطه امت اهل حل عقد است که اعضای آن باید از شرایط علم اجتهادی برخوردار باشد. در صورتی که میان اعضای اهل حل و عقد اختلاف نظر ایجاد شود، مرجع قرآن و سنت است (رشید رضا، بی تا، ۱۰۱).

در بیان آیت الله محسنی نیز ضمن تأکید بر شیوه انتخاب دو مرحله‌ای حاکم اسلامی، بر نقش نظارتی امت و نقش گزینش‌گر بودن عالمان دینی و آگاهان جامعه در مورد انتخاب حاکم و رهبر جامعه اسلامی تأکید می شود. آیت الله محسنی نیز همانند رشید رضا و زحیلی از فقهای اهل سنت، منتظری و دیگران از فقهای اهل تشیع ضمن اذعان بر انتخابی بودن سمت زعامت امت در عصر غیبت، مکانیزم انتخاب را دو مرحله‌ای تعریف می کند. به باور ایشان مردم توانایی لازم برای احراز شرایط حاکم اسلامی را ندارد، از این روی شورایی از عالمان دینی یا همان متخصصان و اهل حل و عقد را جهت شناسایی افراد واجد شرایط انتخاب می کنند. شورای مذکور در مرحله بعدی از طریق مشورت و با صاحبان رای و نظر فرد اصلح و شایسته را شناسایی و برای زمامداری امت معرفی می کنند. به باور ایشان " انتخاب رئیس

جمهور، زمامدار، خلیفه و امام را بدو مرحله باید حل کنیم که شبیه به نظام پارلمانی است، اولاً مردم به نمایندگان جامع شرایط (مانند امانت، رشد فکری و تخصص در یکی از رشته‌های علوم تجربی و پاره‌ای از علوم انسانی و علم فقه) را انتخاب کنند (محمد آصف محسنی، ۱۳۸۷، ۲۰۶). این افراد که تشکیل‌دهنده شورای اهل حل و عقد هستند به گزینش زعیم سیاسی اقدام می‌کند. امت از طریق بیعت و یا رای دادن به افراد واجد شرایط نسبت به زعیم سیاسی امت اعلام رضایت می‌کند. به باور آیت الله محسنی حق نظارت و بازخواست امت از حاکم اسلامی یکی از مکانیزم‌هایی است که از مطلق‌العنان شدن دولت اسلامی جلوگیری می‌کند. فراتر از این در بیان ایشان نظارت بر حاکم و دولت اسلامی یکی از مسئولیت‌های مردم است که علاوه بر سنت و سیره خاص از عموم آیات و دستورات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر بخوبی استفاده می‌شود. در تلقی ایشان بالا ترین منکر ظلم، بی عدالتی، استبداد و خودکامگی است و بر اساس دستورات دینی همه افراد امت اسلامی وظیفه دارند تا برای جلوگیری از این منکرات مسئولانه عمل نمایند.

### ۳) انتخاب حاکم اسلامی و نفی استبداد

نسبت انتخابات و کنترل قدرت سیاسی از دیر باز مورد توجه فلاسفه علم سیاست قرار گرفته است. انتخابی بودن زمامدار یکی از روش‌های مهار قدرت سیاسی و مکانیزم بازدارنده از استبداد است. انتخاب حاکم علاوه بر اینکه حق نظارت را برای انتخاب‌کنندگان در پی‌دارد، فرد منتخب را نیز در برابر انتخاب‌کنندگان پاسخگو می‌سازد. در اندیشه سیاسی اسلام در موارد فقدان نص شرعی مبنی بر نصب حاکم اسلامی، دیدگاه مورد توجه فقهای مسلمان قرار گرفته است. هرچند در مورد شیوه‌ای انتخاب دیدگاه واحد و مورد توافق وجود ندارد و از شیوه مختلف انتخاب حاکم اسلامی سخن به میان آمده است. در فقه سیاسی اهل سنت چهار شیوه قابل ردیابی است. شیوه تعیین یا انتصاب، شیوه انتخاب از طریق بیعت و شورا، نظریه استخلاف و شیوه تغلب. ماوردی در احکام السلطانیه روش انعقاد امام را به دو شیوه محدود می‌کند. به گفته وی امامت به دو شیوه منعقد می‌گردد؛ یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد و دیگری توسط امام قبلی، اما در مورد تعریف اهل حل و عقد و تعداد آن اختلاف

نظر وجود دارد (الماوردی، بی تا، ص ۶). ابو یعلی نیز عین همین دو روش را برای انعقاد امام بیان می کند (ابن فراء ابو یعلی، ۲۰۰۰، ۲۳). همانگونه که مشاهده می شود نظریه انتخاب حاکم در فقه اسلامی علیرغم اختلاف نظر، نظریه پسینی و بر آمده از رخدادهای گذشته است.

به گفته زحیلی، فقهای اسلامی چهار طریق برای تعیین عالی ترین مقام دولت اسلامی مشخص نموده اند؛ نص، بیعت، ولایت عهدی و تسلط با قهر و غلبه. ما بزودی آشکار خواهیم ساخت که تنها راه صحیح اسلام که به اصل شوری و به واجبات کفایی ارج می نهد یک راه بیشتر نیست، و آن راه همان بیعت اهل حل و عقد به انضمام رضایت عموم مردم به اختیار خویش است و راه های غیر از این مستندات آنها ضعیف است (زحیلی و هبه، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۶۸۲). در جای دیگر، وی به صراحت با استناد به اصل شورا تنها راه انتخاب حاکم اسلامی را رای اهل حل و عقد و بیعت اکثریت مسلمانان می داند. می گوید: "اختیار خلیفه توسط بیعت اکثریت مسلمانان پس از ترشیح صاحبان نظر و رای اهل حل و عقد صورت می گرد تا به اصل شورا عمل شده باشد." (همان، ۶۹۲) وی مسأله انتخاب حاکم را نه از منصوبات قطعی بلکه از امور ظنی و اجتهادی دانسته و بر این اساس به نقد نظریات مختلف انتخاب حاکم اسلامی می پردازد. به باور وی نظریه نصب پس از پیامبر اسلام منتفی است. اما سایر دیدگاه ها مانند؛ نظریه های استخلاف، وراثت و تغلب بر اساس ضعیف و غیر قابل قبول استوار است که از منظر فقه اسلامی دلیلی قوی برای آن وجود ندارد. به باور ایشان مردم منبع اصلی قدرت سیاسی است و طبق دستور الهی می توانند این حق را از طریق اهل نظر و حکمت که از اوصاف علم، عدالت و امانت نیز برخوردار باشند به حاکم اسلامی واگذار نمایند. انتخاب حاکم اسلامی توسط اهل حل و عقد در واقع تمثیل کننده اراده امت است. مردم بر اساس علم و آگاهی و ارتباطی که با مجتهدین دارند، اهل حل و عقد را انتخاب می کنند و آنان حاکم اسلامی را بر می گزینند. در واقع اراده و انتخاب اهل حل و عقد تمثیل کننده اراده مردم است. (زحیلی، همان، ۶۵۸)

محمد رشید رضا اصل مشورت را مهم ترین مکانیزم برای جلوگیری از استبداد و مطلق شدن حکومت اسلامی عنوان نموده و موارد مشورت را نیز در حوزه فقدان نص

قطعی و مصلحت عامه محدود می‌سازد. از این بیان ایشان به گونه ای ضمنی می‌توان حدود اختیارات حاکم اسلامی را بدست آورد. وی می‌گوید از مهم‌ترین اموری که بر امام واجب است مشورت در همه اموری است که نص شرعی از خدا و رسول و اجماع صحیح وجود ندارد. یا هم اموری که در حوزه نص اجتهادی غیر قطعی قرار دارد بخصوص امور سیاسی و نظامی که مبتنی بر مصلحت عامه است. هم‌چنین روش‌های تنفیذ نصوص در این امور که به اختلاف احوال زمان و مکان متحول می‌گردد، از مواردی است که باید مورد مشورت قرار گیرد. حاکم اسلامی آن گونه که برخی توهم نموده اند، حاکمیت مطلق ندارد، بلکه حاکمیت او مقید به ادله کتاب و سنت و سیره خلفای راشدین و مشورت امت اسلامی است (رشید رضا، همان، ص ۳۸). همانگونه که در عبارت فوق آمد، رشید رضا در کنار قرآن و سنت، سیره خلفای راشدین و مشورت با امت را از عناصر محدود کننده قدرت حاکم می‌داند. هر چند به جز سیره خلفای راشدین سایر موارد در کلام اکثر علمای اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. اما سیره خلفای راشدین هم چنانکه در کلام قرضاوی و زحیلی پیش از این نیز اشاره شد، بعنوان اقدامات حاکم اسلامی و در حوزه غیر منصوص صورت گرفت و لذا هم چنانکه تحت تاثیر مصالح و ضرورت های زمان و مکان وضع و اجراء گردید، تحت تاثیر تحولات مصالح و مقتضیات زمانی و مکانی نیز متحول می‌گردد و از ماهیت ثبات و ماندگاری همیشگی همانند منصوصات شرعی برخوردار نمی باشد. در مورد نحوه انتخاب حاکم اسلامی نیز رشید رضا ضمن تأکید بر نقش اصلی امت بعنوان صاحبان اصلی قدرت سیاسی، شورای اهل حل و عقد را که عمدتاً عالمان دینی برخوردار از اجتهاد فقهی است، تمثیل کننده سلطه امت عنوان نموده می گوید: از دلایل شرعی اثبات می شود که در اندیشه سیاسی اسلام اشتراع و قانونگذاری امر ماذون از جانب خداوند است که به امت واگذار گردیده و این امر توسط اهل علم و نظر محقق می شود (رشید رضا، همان، ۱۰۱).

دیدگاه زحیلی و رشید رضا در مورد جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلامی و تأکید بر اصل انتخاب حاکم اسلامی از میان فقهای جامع الشرایط توسط شورای اهل حل و عقد، با نظریه انتخابی ولایت فقهاء در عصر غیبت که توسط آیت الله منتظری

مطرح گردید سازگاری دارد. وی نیز همانند زحیلی از یک نوع انتخاب دو مرحله ای برای گزینش حاکم اسلامی سخن می گوید. به باور منتظری، همانند زحیلی و رشید رضا، شناخت افراد واجد شرایط رهبری و احراز اوصاف و شرایط شرعی حاکم اسلامی توسط عموم مردم امکان پذیر نبوده و از این روی ابتدا مردم افرادی از عالمان دینی واجد شرایط علم، دیانت و امانت را انتخاب می کنند (انتخاب اعضای شورای اهل حل و عقد یا متخصصان) و پس از انعقاد این شورا، شورای مزبور به نمایندگی از اراده مردم فرد اصلح و شایسته تر را از میان فقهای واجد اوصاف و جامع شرایط بعنوان حاکم اسلامی انتخاب می نمایند (حسین علی منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۴۳).

به باور فقهای شیعه؛ امامت با نص الهی و یا هم انتخاب مردم منعقد می گردد. در این تلقی انتخاب مردم در طول نصب الهی قرار دارد. بدین معنی که اگر نصب خاص از طرف خداوند موجود باشد، چنانچه در مورد پیامبر و ائمه معصوم آمده است، مطابق نصب ناشی از نص شرعی باید عمل نمود، اما اگر نصب خاص نباشد امت حق دارد امام را با توجه به اوصاف و شرایط کلی که در شریعت بیان شده انتخاب نمایند. بنا براین امت حق انتخاب دارد اما این حق مطلق نیست بلکه در چارچوب شرایط و ویژگی هایی است که شرعا برای رهبر اعتبار گردیده است. (منتظری، ج ۲، ۱۹۰)

برخی از فقهای شیعه ضمن تأکید بر انتخابی بودن زمامدار جامعه اسلامی، نقش مردم و انتخابات را به معنای تعیین مصداق معین امام و حاکم اسلامی از میان افراد واجد شرایط تفسیر می کنند. آیت الله محسنی ضمن تأکید بر شرایط کلی حاکم اسلامی، جایگاه رای مردم را دو بعد مورد توجه قرار می دهد. نخست آنکه رای مردم برای تشخیص مصداق افراد واجد شرایط کاربرد دارد و دوم آنکه مردم از طریق بیعت و انتخاب حاکم وی را از صلاحیت اعمال قدرت سیاسی برخوردار می سازد. می گوید: شرایط زمامدار و رئیس حکومت اسلامی مشخص و معلوم است و آرای مردم تنها در تشخیص مصداق آن اعتبار دارد و لذا تا حدودی بی نظمی در انتخاب رئیس جمهور کمتر می شود و نقص کمی که باقی می ماند به عملی کردن اصل بعدی، آن هم از بین می رود. لذا در متون اسلامی از آن خبری نیست، بلکه در قرآن آمده است که: **أَمْرُهُمْ**

شوری بَيْنَهُمْ. مسأله مشوره و بیعت مطرح شده است (محسنی محمد اصف، مباحث علمی دینی، ص ۲۹۵).

#### ۴) مکانیزم بیرونی کنترل قدرت سیاسی

همانگونه که اشاره شد بر اساس فقه سیاسی اهل سنت و دیدگاه برخی از فقهای شیعه، زعامت دینی و سیاسی امت در مواردی که نص خاص وجود نداشته باشد، از صلاحیت های امت اسلامی است. امت اسلامی این صلاحیت را از طریق شورای اهل حل و عقد و یا خبرگان و آگاهان اعمال می کنند. به باور زحیلی حاکمیت اصلی از آن خداوند است اما خداوند امت را بعنوان جانشین و خلیفه خود در تنفیذ احکام شریعت قرار داده است. لذا حاکم اسلامی از سلطه مطلق برخوردار نیست. منبع اصلی قدرت مردم است و حاکم بعنوان وکیل امت به اداره امور دین و دنیای مردم طبق شریعت اسلامی انجام وظیفه می کند. امت از حق نصیحت، توجیه و استوار نگهداشتن حکومت اسلامی و جلوگیری از انحراف برخوردار می باشد. بنا بر این قدرت و حاکمیت در اسلام مبتنی بر حق انسانی است که از جعل شرعی ناشی گردیده است. در نتیجه در دولت اسلامی امت و شریعت همزمان صاحبان اصلی سیادت و حاکمیت هستند (وهبه زحیلی، همان، ۷۲۵). معنای سخن این است که سیادت واقعی از خداوند است و اوامر و نواهی به او باز می گردد، و سیادت عملی از امت است که توسط امت در پرتو شریعت و از طریق انتخاب اهل حل و عقد انجام می شود. بنابراین؛ حاکم اسلامی صرفاً نقش وکیل یا امین را دارد که باید از امانت مردم که همان سیادت و قدرت سیاسی است، برای اداره شئون دینی و دنیوی مردم به گونه ای شایسته و بایسته استفاده نماید. اما وی حق ندارد تحت عنوان مصالح امت بر اساس خواست های شخصی و تمایلات درونی اعمال قدرت نماید.

در برخی از دیدگاه ها صلاحیت حاکم اسلامی فراتر از احکام مقرر شرعی تحت عنوان مصالح کلان امت و یا مصلحت حفظ حکومت اسلامی قلمرو و سبب و گسترده ای را در بر می گیرد. بر اساس این تلقی حاکم اسلامی می تواند جهت تأمین مصالح امت اسلامی برخی از واجبات شرعی را بصورت موقت تعطیل نماید. در برخی موارد می تواند به اموال و دارایی افراد نیز برای حفظ نظام سیاسی تصرف نماید، اما در بیان

آیت الله محسنی اینگونه کلی گویی ها نمی تواند دلیل مستند و مقبول برای صلاحیت گسترده حاکم اسلامی باشد. ایشان این بحث را به عنوان یک سوال جدی مطرح نموده و در مورد صلاحیت مطلق حاکم اسلامی تردید می کند. به باور ایشان حاکم اسلامی همانند دیگر افراد فاقد توانایی و دانش لازم در کلیه امور حکومت داری است. از این روی به تنهایی و متکی به نظریات شخصی خود نمی تواند به اداره جامعه بپردازد بلکه اعمال قدرت وی باید در چارچوب اصول و قواعد شرعی و با در نظر داشت اصل مشورت و مصلحت امت صورت گیرد (محسنی محمد آصف، ۱۴۱۲، ص ۱۶۸). بنابراین؛ حدود اختیارات حاکم اسلامی را با توجه به نصوص دینی موجود و با در نظر داشت مقاصد عالییه شریعت اسلامی باید مورد توجه قرار داد.

امر مسلم میان فقهای مسلمان این است که حکومت اسلامی بر خلاف برداشت سطحی که آن را مستبدانه می دانند، نه استبدادی است و نه مطلق. قدرت و صلاحیت حاکم اسلامی و دولت اسلامی محدود به موارد خاصی است که آن را از مطلق شدن و مستبدانه رفتار نمودن باز می دارد. بقول آیت الله محسنی "هیچ قانون شرعی و عقلی، حاکم اسلامی را بطور کلی آزاد نمیداند که برای راحتی خود و مسئولین دولتی همه فشارها را بر مردم مسلمان فرودآورد و بنام اسلام استبداد و اختناق را بر زبردستان خود تحمیل نماید و همه مسئولین دولتی را متملق و چاپلوس و ضعیف الاراده بار آورد و کار او فقط اجتهاد در مقابل نص باشد و جان و مال، آبرو و آزادی مردم را فدای اطاعت از خود کند که او نماینده خدا و نمایانگر حضرت ختمی مرتبت و افضل افراد بشر است. بدین ترتیب حدود اختیارات و صلاحیت های حاکم اسلامی محدود می باشد (محسنی، همان، ۱۶۹).

#### ۴-۱. تنفیذ قانون الهی و استبداد زدایی

در اندیشه سیاسی اسلام روی برخی از اصول و قواعد مانند شورا، عدل، مساوات و برابری در برابر قانون تأکید می شود. این اصول حدود صلاحیت های حاکم اسلامی را تعریف و از استبداد و مطلق شدن قدرت سیاسی جلوگیری می کند. در بیان زحیلی این حدود ذیل چهار اصل یا قاعده مهم فقهی باید مورد توجه قرار گیرد. وی می گوید: "حاکم اسلامی از سلطه مطلق برخوردار نیست بلکه مطابق به دستور شریعت

سلطه او محدود به اموری است مانند، اصل شورا، عدل، مساوات در برابر قانون، حمایت از کرامت انسانی، آزادی، رقابت امت. (زحیلی وهبه، همان، صص ۷۱۱-۷۳۲) عدل در معنای عام یعنی رعایت احکام شریعت و رفتار بر اساس دستورات الهی. عدل مفهوم عام و شامل حاکم و امت اسلامی است. خداوند تنها عدل را واجب نکرده بلکه هم چنان ضد عدل را که ظلم است نهی و نفی نموده است. مساوات در برابر قانون. این اصل نیز به اصل عدالت باز می‌گردد. برابری در پیشگاه قانون حمایت کرامت انسانی از دیگر قواعدی محدود کننده قدرت حاکم اسلامی است. حمایت از مال و جان و کرامت انسان از وظایف دولت اسلامی است. حاکم اسلامی نمی‌تواند در تنفیذ قدرت کرامت انسانی را نادیده گیرد. حریت و آزادی از لوازم کرامت انسانی و از حقوق طبیعی انسان است. آزادی عقیده، آزادی بیان و آزادی های مدنی از قواعدی است که دولت اسلامی تأمین و حفظ آنرا مسئولیت خود می‌داند. منظور از رقابت امت این است که حاکم اسلامی باید در برابر رقابت امت در انجام مسئولیت اجتماعی و نظارت بر حکومت تسلیم باشد. حاکم تا زمانی از سلطه تنفیذیه مشروع برخوردار است که در مسیر شریعت قرار داشته باشد، اما انحراف حاکم از شریعت باعث خلع و عزل وی می‌گردد. در واقع وی منعزل می‌شود. رشید رضا علاوه بر چارچوب شریعت اسلامی، شورا و اجماع اهل و عقد را نیز بعنوان حدود صلاحیت های حاکم اسلامی مطرح می‌کند. به باور وی در مواردی که اعضای شورای اهل حل و عقد روی یک موضوع اجماع داشته باشد، حاکم اسلامی حق نقض اجماع و مخالفت به مفاد آنرا ندارد (رشید رضا، همان، ص ۱۰۱).

در بیان قرضای نیز امام امت و حاکم اسلامی مکلف است که قدرت را در چارچوب قوانین اسلامی اعمال نماید. و نظر حاکم در عرصه مالانص فیه و یا حوزه عفو عمومی مادامی که مغایر با اصول و قواعد شرعی نباشد و در چارچوب مقاصد شریعت و مصلحت امت باشد نافذ است. بدین ترتیب در کلام قرضای نیز قدرت مطلقه برای حاکم اسلامی وجود ندارد. از این روی وی نفوذ رای حاکم را اولاً محدود به حوزه فقدان نص شرعی می‌نماید، دوم اینکه مغایر با قواعد و اصول شریعت و مقاصد عالیه شریعت اسلامی نباشد و سوم اینکه حاوی مصالح امت اسلامی باشد. در



غیر این حالات اگر رای حاکم بر اساس امیال و خواسته‌های شخصی صادر گردد و یا در تناقض با اهداف و مقاصد عالیه شریعت و مغایر با اصول و قواعد دینی باشد، نه تنها نافذ نیست بلکه امت مسئولیت اطاعت از احکام حاکم را نداشته و مکلف اند تا از نقض قوانین اسلامی جلوگیری نمایند (قرضاوی، ۱۴۳۲، صص ۱۱۶-۱۱۷).

نزدیک به بیان قرضاوی دیدگاه آیت الله فیاض است که صلاحیت حاکم اسلامی را در حوزه فراغ قانونی که از دید ایشان شامل احکام ثانویه است محدود می‌گردد. به باور آیت‌الله فیاض اختیارات حاکم اسلامی در چارچوب شریعت اسلامی است و وی از صلاحیت گسترده برای حفظ و تطبیق شریعت اسلامی برخوردار است. در حوزه فراغ قانونی نیز می‌تواند قوانین مورد نیاز جامعه را بعنوان حکم ثانویه وضع و اجراء نماید. وی می‌گوید "حاکم در حکومت دینی، از سویی دارای صلاحیت گسترده در اجرای قانون الهی است و از سوی دیگر، وی می‌تواند در حدود «منطقه الفراغ» منظور ایشان از منطقه فراغ قانونی همان حوزه ما لانص فیه در کلام قرضاوی است. از دید ایشان صلاحیت حاکم اسلامی مطلق نبوده و وی نمی‌تواند در حوزه احکام ثابت دخل و تصرف نماید. می‌گوید: "وضع قانون مورد نیاز و اعمال صلاحیت وی محدود به حوزه فراغ قانونی است. قابل یادآوری اینکه وضع نظام دستگاه‌های حکومتی مانند نظام اداری، آموزشی و غیر آن دو در محدوده «منطقه الفراغ» امکان پذیر است؛ زیرا صلاحیت حاکم شرع و وضع قانون تنها در همین منطقه ممکن است نه به صورت مطلق و در همه جا. این منطقه، یک منطقه گسترده است که قانون‌گذاری در آن متناسب به نیاز برای پر کردن خلأ کافی است. به باور ایشان حاکم اسلامی می‌تواند در این عرصه به حساب شرایط، نیاز زمان و مصالح کشور، در تمام دستگاه‌های دولتی قانون وضع نماید (فیاض محمد اسحق، ۱۳۹۲، ص ۵۳). به باور ایشان هدف از وضع این قوانین تحقق اهداف حکومت اسلامی است که همانا حفظ شریعت، تحقق عدالت اجتماعی و تأمین امنیت عمومی است.

در بیان قرضاوی همانند دیگر فقها مسلمان پس از عدم تناقض فرامین حاکم اسلامی با اصول و قواعد شریعت، اصل مصلحت بعنوان مهم‌ترین معیار برای مشروعیت فرامین حاکم اسلامی مطرح است. در واقع در این دیدگاه مفهوم مصلحت

بعنوان معیار مهم حدود اختیارات حاکم اسلامی معرفی می شود. (قرضاوی یوسف، همان، ۸۲) اما به باور عده ای دیگر مفهوم کلی و مبهم مصلحت امت نمی تواند چارچوب مشخص و دقیق برای تبیین اختیارات حاکم اسلامی باشد. از دیدگاه ایت الله محسنی " آنچه فقیه تحت عنوان مصلحت اسلام و مسلمین مطرح می کند، یک نوع کلی گوئی و در واقع فرار کردن از مشکله است. بهتر است بجای جواب مذکور بجهل و نا فهمی اقرار شود (محسنی محمد اصف، ۱۴۱۲، ۱۲۸).

عنوان ثانویه نیز که در کلام برخی از فقهاء بعنوان حدود اختیارات حاکم اسلامی مطرح گردید، با ابهام و مشکلات روبرو است. موارد و حدود استفاده از عناوین ثانویه در کلام فقهای اسلامی نیز با اختلاف نظر گسترده همراه است. در حالی که عده ای برای استفاده از عناوین ثانویه دیدگاه حد اکثری دارد، در برخی نظریات به استفاده حد اقلی از عناوین ثانویه تأکید می شود. به باور آیت الله محسنی حاکم اسلامی به- تنهایی توانائی حل همه مشکلات زندگانی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و اداری کشور را در رابطه با مقررات اسلامی ندارد. عدالت او مشکل گشای تمامی معضلات نخواهد بود لذا این سوال مطرح است که او تا چه اندازه می تواند برای رفع مشکلات به احکام ثانویه پناه ببرد؟ آیا می شود در تمام مواردی که عمل کردن با احکام اولیه مشکل ایجاد کند با آنها مخالفت نماید؟ آیا حاکم اسلامی می تواند با عنوان اینکه مخالفت با احکام اولیه شرط بقای دولت اسلامی (صغری) و هر آنچه که شرط بقای دولت اسلامی باشد جایز بلکه لازم است (کبری) در نهایت نتیجه بگیرد که حاکم اسلامی از باب ضرورت و مصلحت می تواند فراتر از حوزه فراغ قانونی اعمال قدرت نماید. محسنی با استناد به سیره و روش امام علی می گوید اینگونه استفاده از عناوین ثانویه صورت نگرفته، بدین جهت حکومت او دچار مشکلات زیادی گردید (محسنی محمد آصف، ۱۴۱۲، ص ۱۲۸).

به باور آیت الله محسنی صلاحیت و اختیارات حاکم اسلامی به جز موارد قدر متیقن و مورد توافق قابل تعمیم نیست، زیرا تعمیم در اختیارات و صلاحیت های حاکم اسلامی زمانی ممکن است که مستندات فقهی اختیارات حاکم اسلامی مستند به دلیل لفظی باشد. اما از آنجایی که اختیارات حاکم اسلامی با استناد به دلایل عقلی

مطرح گردیده و در مورد دلایل لفظی از نصوص دینی وجود ندارد تا برای تعمیم موارد صلاحیت و اختیارات حاکم به اطلاعات ادله مراجعه شود. "دیدیم که از یک طرف اقامه حکومت و اداره آن بمنظور حفظ اسلام و تطبیق احکام آن بر مردم و به منظور حفظ نظم زندگانی مسلمین و حفظ امنیت واجب مهم کفائی است، و از طرف دیگر هیچ دلیل معتبر لفظی در این مورد وجود نداشت تا در موارد شک به اطلاق آن مراجعه شود، بنابراین سؤال اساسی اینجا است که حاکم اسلامی برای حفظ حکومت و اداره مردم تا چه حد میتواند با احکام اولی شرعی مخالفت کند و به اصطلاح در مقابل نص اجتهاد کند؟ سوال جنجال‌برانگیزی که از قرن‌ها قبل در میان دانشمندان وجود داشته است (محسنی محمد آصف، ۱۴۱۲، ص ۱۲۵).

ایشان حتی موارد قانونگذاری و وضع احکام ثانویه را با سه شرط جایز و در حیطة صلاحیت‌های حاکم اسلامی قرار می‌دهد؛ در حالت ضرورت، و موارد حرج، در صورت ایجاب مصلحت امت و در مواردی تزام که معیار مهم تر وجود داشته باشد. این دیدگاه ایشان قریب به نظریه زحیلی است که در مورد حدود صلاحیت‌های حاکم اسلامی معتقد است که رهبر جامعه اسلامی و سایر اعضای حکومت اسلامی از آزادی کامل برخوردار نبوده و طبق قانون صلاحیت‌های خود را اعمال می‌کنند. هم چنین آنان نمی‌توانند از مقام و موقعیت خود برای تأمین خواش‌های شخصی استفاده نمایند. علاوه بر رعایت و التزام عملی به اصول و قواعد اسلامی، مسئولیت ایشان در قبال منافع ملی، حفظ استقلال کشور اسلامی و کوتاه نمودن دست استعمار و بیگانگان، تأمین عدالت اجتماعی از عناصری است که حدود صلاحیت و اختیارات حاکم اسلامی را مشخص می‌سازد. می‌گوید "اعضای حکومت آزاد نیستند که هر کاری بخواهند برای حفظ مقام و تأمین هوس‌های خود بکنند و به وظایف خود در راستای منافع ملی و حفظ استقلال کشور و طرد مداخله مستعمرین و استثمارکننده‌گان بیگانه عمل نکنند و یا بر اساس روابط فردی و فامیلی و قومی، عدالت اجتماعی را در بین مردم فراموش نموده، و یا با اصول اسلامی مخالفت نمایند" (محسنی محمد آصف، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

## ۴-۲. شورا و استبداد زدایی

آیت الله فیاض مطلق العنان خواندن نظام سیاسی اسلام را نفی نموده و مکانیزم شورا را درکنار شرایط و اوصاف حاکم اسلامی مانند اصل تقوی و عدالت را مانع از استبداد وی می‌داند. "خیال می‌کنند حاکم اسلامی «مطلق العنان» است، هرچه را بخواهد انجام می‌دهد و هرچه را هم بخواهد ترک می‌کند؛ در حالیکه قبلاً بیان شد که حاکم شرع از جانب خداوند مأموریت دارد تا با دانشمندان، متفکران، کارشناسان، افراد امین و صالح در ریز و درشت مسایل به مشاوره و گفتگو بپردازد. بعد از بررسی دقیق، گسترده و همه جانبه در مورد زندگی شخصی و سابقه هر عضو از اعضای حکومت، شخصی که دارای معیارهای چون: شایستگی، عدالت، امانت داری و وثاقت است انتخاب می‌شود که این صفات از «مطلق العنان» بودن و از اینکه آن فرد هرگونه بخواهد انجام دهد، جلوگیری به عمل می‌آورد (فیاض محمد اسحق، ۱۳۹۲، ۷۱). به باور زحیلی حاکم اسلامی طبق دستورات شرعی مکلف است به رای اکثریت شورا عمل نماید، مگر اینکه رای اقلیت با دلایل واضح رجحان داشته باشد و به مصلحت قریب باشد. معنای العزم در آیه و شاورهم فی الامر همین است. یعنی مشاوره با اهل رای و سپس پیروی از نظر ایشان چنانچه پیامبر اسلام فرموده است. (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۶۵۴) در تلقی زحیلی الزام شرعی به شورا و التزام عملی به نتیجه شورا قدرت مطلقه حاکم اسلامی را محدود نموده و وی را مکلف می‌سازد تا قدرت را بر اساس شورا و رای اکثریت اعمال نماید.

آیت الله منتظری نیز ضمن تأکید بر وجوب شورا در حکومت اسلامی، از این اصل رضایت و مشارکت امت را در مدیریت سیاسی جامعه و اعمال قدرت حاکم اسلامی استنباط می‌کند. به باور ایشان "چون امر حکومت امر همه مردم است، پس واجب است رضایت و بلکه شرکت همه مردم را به همراه داشته باشد (منتظری حسین علی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۶۵). در بیان یکی دیگر از اندیشمندان مسلمان وجوب شورا این گونه بیان گردیده است: "مراد از شوری اخذ رای اختیاری یا صرف نظر دادن نیست، بلکه مراد وجوب مراجعه به شورا در کلیه امور و الزام به رای شورا برای همگان است. این امر هم از آیات قرآن، هم سیره پیامبر و صحابه استفاده می‌شود. همه خلفای راشدین

به رای شورا عمل می کردند و موردی از مخالفت شان نه در وضع قانون و نه در حکم و قضا مشاهده نشده است (تقی الدین نبهانی، ۱۳۷۰ق. ص ۸-۹). در بیان ایشان وجوب شورا با منبع قدرت و اقتدار در نظام سیاسی اسلامی گره می خورد. در تلقی ایشان " از نظر اسلام تنها مردم و امت مرجع قدرت و مصدر سلطه است. پس اعمال سلطه جز برای کسانی که توسط امت انتخاب و اختیار شده اند، که همان مجلس شورا است جواز ندارد" (همان، ص ۹). بدین ترتیب حاکم اسلامی مالک قدرت سیاسی نبوده و از اختیارات گسترده و مطلق نیز برخوردار نمی باشد، بلکه مکلف است که بر اساس شورا عمل نموده و از اقدامات دلبخواهانه اجتناب نماید.

زحیلی به گونه‌ای صریح و روشن شورا را بعنوان مکانیزم بازدارنده از استبداد و قدرت مطلق می داند. به باور ایشان مورد مشورت با توجه به نص قرآنی و روایات عام در همه امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی است. (وهبه الزحیلی، ۱۴۰۹، ج ۶، ۷۱۵) در همه مواردی که نص شرعی برای مسأله وجود ندارد، حاکم اسلامی ملزم به مشورت با صاحبان اندیشه و اهل نظر می باشد. در مورد حکم شورا زحیلی نیز مانند برخی دیگر به وجوبی بودن حکم شورا می اندیشد. وی می نویسد " به باور ما حکم شورا وجوبی است. هم مشورت نمودن جهت تأمین مصلحت امت، هم مطابق حکمت و هم منع از استبداد بر حاکم واجب است و التزام به نتیجه شورا ضروری و واجب است. (زحیلی، همان، ۷۱۶) بدین ترتیب در بیان ایشان هم اصل شورا و هم التزام به نتیجه آن حکم وجوبی دارد. وی از ابی خویر منداد نیز واجب بودن شورا بر حاکم اسلامی را نقل می کند (همان، ص ۷۱۷).

به گفته آیت الله فیاض در دولت اسلامی مشورت کردن، یک عنصر اساسی بوده و بر قدرت حاکم با همه‌ی تشکیلات آن، شرعاً واجب است. برای دولت اسلامی در تمام تشکیلات آن، سزاوار و شایسته نیست که با تکروری و استبداد رأی عمل کند؛ بلکه باید همه‌ی ارکان دولت و دستگاه‌ها و اعضای آن با کارشناسان شایسته و امینان مخلص کشور مشورت و گفت و گو کرده و سیستم محاسبه را با کمال دقت و به طور عینی و جامع انجام دهند." (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۹)

### ۴-۳. برابری حقوقی و استبداد زدایی

برابری در پیشگاه قانون و نفی هر نوع امتیاز قانونی از حاکم اسلامی یکی از ویژگی‌های نظام سیاسی اسلام است. این ویژگی خود نقش محدود کننده قدرت و صلاحیت‌های حاکم اسلامی را در پی دارد. اگر همه افراد اعم از زمامداران و مردم عادی در پیشگاه قانون از حقوق و وجایب برخوردار هستند، بنا بر این عنوان زعامت و رهبری برای حاکم اسلامی هیچ نوع امتیازی را ایجاد نمی‌کند. این اصل خود بیانگر آن است که حاکم اسلامی بعنوان امانت دار و فرد مورد انتخاب مردم در چارچوب قانون انجام وظیفه می‌کند و از نظر قانونی با دیگر افراد جامعه از حقوق و وجایب مساوی برخوردار می‌باشد. در واقع قانون هم چنانکه قانون برای تأمین نظم اجتماعی و تضمین عدالت اجتماعی ضروری است، برابری در پیشگاه قانون برای عادلانه بودن و اعتبار عمومی قانون ضرورت دارد. بدن قانون انسان در وضعیت طبیعی هابزی زندگی می‌کند که قانون جنگل حکم فرماست و اقوبا همیشه بر حقوق ضعفاء تجاوز می‌کنند. از این رو؛ گفته اند قانون برای تأمین نظم و تضمین عدالت و جلوگیری از تجاوز به حقوق و آزادی‌های دیگران ضروری است (آندرو هیوود، ۱۳۹۱، ص ۴۳۳).

برابری در پیشگاه قانون بدین معنی است که عنوان زعامت و سیاست، نقش و منزلت اجتماعی افراد هیچ تفاوتی بین افراد جامعه در برابر قانون ایجاد نمی‌کند. از همین روی در دولت اسلامی عنوان زمامداری، برخورداری از مناصب سیاسی و اجتماعی هیچ‌گونه امتیاز سیاسی و مصونیت حقوقی برای افراد ایجاد نمی‌کند. از دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(۶)</sup> منصب زعامت امت نه امتیاز و صلاحیت مطلق بلکه خود نوعی مسئولیت است و زمامدار جامعه اسلامی نمی‌تواند از مقام خود به نفع امتیازات شخصی، خانوادگی، قومی و نژادی استفاده نماید. برابری زمامدار با ضعیف‌ترین قشر جامعه در برابر قانون و مسئولیت وی برای احقاق حقوق مظلومان، تأمین امنیت و عدالت اجتماعی، اعمار بلاد و تأمین نیازهای مادی امت از مهم‌ترین مسئولیت‌های وی است (محسنی، محمد آصف، همان، ص ۶۲).

از جانب دیگر انتخاب حاکم اسلامی توسط طبقه خاص موسوم به شورای اهل حل و عقد به معنای امتیاز این طبقه بر سایر افراد امت نیست، چنانچه در مورد حاکمیت

قانون و تطبیق احکام شریعت اسلامی تفاوتی میان حاکم اسلامی و آحاد افراد امت وجود ندارد. خلافت و زعامت مسئولیت الهی است که به منظور تأمین مطالبات مادی و معنوی امت اسلامی جعل گردیده است. مردم بصورت عام اعم از طبقات مختلف اجتماعی منبع اصلی قدرت سیاسی است، این حق در انتخاب خلیفه و حاکم اسلامی از طریق انتخاب شورای اهل حل و عقد صورت میگیرد. به همین دلیل فقهای اسلامی اعم از شیعه و سنی شورای اهل حل و عقد را تمثیل کننده اراده امت دانسته و این شورا به نمایندگی از امت به انتخاب حاکم اسلامی می پردازد. در تلقی محسنی همانند دیگر فقهای مسلمان در تطبیق قانون هیچ تفاوت و تبعیض از نظر نصوص شرعی وجود ندارد. تساوی حقوقی افراد در برابر قانون از امور مهم و حساس است. در نظام‌های سیاسی، تنها بیچاره‌گان عاجزاند که قانون بر آنان تطبیق می‌شود، ولی قانون اسلامی نه وزیر را می‌شناسد و نه سرمایه دار و نه رئیس جمهور را. هیچ فرد و صاحب مقامی مصونیت قانونی نداشته و قانون بر همه بصورت برابر لازم‌التطبیق است (محمد آصف محسنی، همان، ص ۶۳).

#### ۴-۴. اصل عدالت و آزادی و استبداد زدایی

عدالت و آزادی از اصول اساسی اسلام است و دولت اسلامی مسئولیت دارد تا جهت حفاظت و تأمین آزادی و تطبیق عدالت اجتماعی برنامه ریزی و اقدام نماید. محدودیت صلاحیت های حاکم اسلامی از تبعات و نتایج اهتمام دولت اسلامی به اصل عدالت و آزادی است. اصالت عدالت و آزادی در رفتار و شیوه حکومت داری خود از عناصر محدود کننده صلاحیت های حاکم اسلامی است. حلقه وصل عدالت و آزادی قانون است، زیرا در تعریف و تدوین قانون هر دو اصل عدالت و آزادی به گونه ای همزمان مورد توجه قرار گرفته است. عدالت در ساده ترین معنی این است که هر حقی به صاحبش داده شود و آزادی یعنی اینکه انسان حق داشته باشد هرکاری که قانون اجازه می‌دهد انجام می‌دهد و مجبور نباشد که آنچه را قانون منع کرده و به صلاح وی نیست انجام دهد (مهتدی علی اکبر، ۱۳۹۱، ۱۳۰). در معنای هر دو مفهوم قانون نقش محوری دارد. حق هر کس و هر فرد را قانون تعریف می کند، هم چنین حدود اختیارات قانونی افراد را نیز قانون روشن می سازد. بنا بر این عدالت و آزادی به

گونه ای به حاکمیت قانون باز می گردد، به قسمی که در پناه حاکمیت قانون این دو نیز احیاء می گردد و با نقض قانون این دو اصل نیز نقض می گردد.

به گفته زحیلی عدل بطور عام عبارت است از تنفیذ احکام شریعت. این امر به اتفاق علماء بر حاکم اسلامی و حتی انبیای الهی واجب است. به باور زحیلی دامنه شمولیت عدل در تمام عرصه های زندگی است و رعایت آن بر همگان واجب است. عدالت در اداره، عدالت در برخورد، عدالت در تفکر، عدالت در خانواده، عدالت در قضاء، عدالت در امور فامیلی و عدالت در تعلیم و تربیت و غیره شمولیت این حکم از امتیازات اسلام است. هم چنانکه ظلم بر همگان حرام است عدل نیز بر همگان واجب و ضروری است (وهبه زحیلی، همان، ج ۶، ۷۱۸). حاکم اسلامی هم چنانکه وظیفه دارد برای تضمین عدالت تلاش نماید، هم چنان مسئولیت دارد تا از رفتارهای غیر عادلانه و ظلم اجتناب نماید. هم چنانکه حاکم اسلامی نمی تواند بدون دلایل شرعی برای ایجاد محدودیت آزادی های فردی و یا نا دیده انگاشتن عدالت اجتماعی اقدام نماید.

هرچند عدالت و آزادی بعنوان دو مفهوم اساسی مستقل در اندیشه سیاسی اسلام مورد توجه و تأکید قرار گرفته است، اما میان این دو مفهوم رابطه وثیق و استوار وجود دارد. بحث از رابطه آزادی و عدالت از مباحث مهم دولت اسلامی است. سوال اساسی این است که در صورت تراحم عدالت و آزادی کدام یک تقدم دارد؟ برای پاسخ این پرسش دیدگاه های مختلف مطرح گردیده، اما پاسخ اجمالی مسأله با توجه به قاعده تراحم و تقدیم اهم بر مهم مورد توجه قرار گرفته است. در حالی که در برخی دیدگاه ها عدالت مقدم بر آزادی است، زیرا عدالت بعنوان یک اصل اساسی در تعریف حدود آزادی های فردی و اجتماعی مورد توجه قرار گرفته به گونه ای که در نبود عدالت آزادی نیز منتفی خواهد بود. در این تلقی هم چنانکه در مباحث حقوقی عدالت بعنوان معیار موجه بودن و مشروع بودن قانون عنوان گردیده، در بحث آزادی نیز عدالت بعنوان مبنای آزادی شناخته می شود. بنا بر این آزادی مناقض با عدالت اجتماعی نمی تواند مورد پذیرش قرار گیرد. در نهایت عدالت یکی از مرزهای آزادی مشروع و غیر مشروع است. به باور ایت الله فیاض، بین آزادی و عدالت رابطه وثیق و دو سویه وجود دارد. آزادی از اصول اساسی و غیر قابل اغماض است، اما حدود آزادی



انسان در اندیشه اسلامی قوانین و ارزشهای اسلامی و اصل عدالت اجتماعی است. آزادی افراد باید رعایت گردد، اما نباید با اصل عدالت تناقض داشته باشد. "اسلام دینی است که آزادی را به همه افراد جامعه در همه مراحل زندگی به صورت برابر و عادلانه اعطا نموده است؛ به گونه ای که این آزادی موجب نمی‌شود تا عدالت اجتماعی و تساوی بین طبقات جامعه متزلزل گردد. در نظام اسلامی مردم در همه فعالیت‌های اقتصادی خود به جز فعالیت‌هایی که در اسلام ممنوع است، آزاداند. در اسلام مردم در فعالیت‌های فرهنگی، رفاهی و غیر آن دو در چار چوب شرع آزاداند. همچنین در اسلام مردم از آزادی بیان بهره‌منداند و می‌توانند آرای خود را آزادانه بیان نمایند؛ البته به شرط آنکه دروغ نباشد و موجب اذیت و تضییع حقوق دیگران نگردد. (فیاض، همان، ۸۴)

فیاض عدالت را بعنوان حدود اصلی آزادی در اندیشه سیاسی اسلام معرفی می‌کند. به باور ایشان اصل بر آزاد بودن انسان است و دولت اسلامی حق ندارد بدون دلیل به ایجاد محدودیت و سلب آزادی انسان اقدام نماید. تأمین عدالت و برابری در جامعه مهم‌ترین دلیلی است که حدود آزادی را در دیدگاه فیاض مشخص می‌سازد. "اسلام به عدالت اجتماعی و برابری بین طبقات جامعه اهمیت قایل است. اگر آزادی انسان محدود نگردد، امکان ندارد عدالت و برابری مذکور در جامعه محقق شود؛ لذا باید قیودات در نظر گرفته شود تا عدالت اجتماعی متزلزل نگردد و به حقوق دیگران آسیب نرسد و آزادی انسان متناسب با حدود عقلایی و انسانی باشد. (فیاض، همان، ۸۵)

محسنی بحث آزادی در اندیشه سیاسی اسلام را از مباحث کلامی آغاز می‌کند. به باور ایشان آزادی اصل اساسی برای جعل تکلیف شرعی و ضرورت حیاتی برای تکامل و ترقی انسان است. بدین معنی کمال و ترقی انسان در صورتی می‌تواند منطقی و معقول باشد که انسان حق انتخاب آزادانه و رفتار آزادانه را داشته باشد، زیرا انسان مجبور و فاقد آزادی نه مکلف است و نه از حرکت در مسیر ترقی و کمال برخوردار است. در اندیشه اسلامی جعل تکلیف برای انسان مبتنی بر مختار بودن و آزاد بودن انسان است. به گفته ایشان: تکلیف آدمی برای تکامل اوست و تکامل در فرضی میسور است که به اراده و اختیار و آزادی خود اطاعت و معصیت را انتخاب کند و چیزی بر او

تحمیل نشود. بنا بر این با توجه به اصالت اختیار و آزادی انسان هیچ کس صلاحیت ندارد تا این حق را از انسان سلب کند. و "دولت نمیتواند آزادیهای مردم را بیهوده محدود نماید و یا آزادیهای مضر را به رسمیت بشناسد. همچنین برای دولت حرام است مردم را برای راحتی رئیس دولت و سایر مسئولین بلندمرتبه و امثال آن در مضیقه و قیود قرار دهد" (محسنی محمد آصف، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۶۸-۶۹).

محسنی آزادی مطلق را غیر معقول و ناممکن و موجب تضییع حقوق دیگران و نقض عدالت اجتماعی می داند. از این روی به باور ایشان در هر مکتب و ایدئولوژی آزادی دارای حدود و مرزهای تعریف شده است. هم چنانکه در لیبرالیسم غربی نیز علیرغم اینکه در تیوری طرفدار آزادی مطلق است، اما عملاً در مناسبات اجتماعی حد و مرزی برای آزادی ترسیم می شود. ساده ترین و عام ترین مرز آزادی افراد در یک جامعه رعایت آزادی دیگران است. هم چنانکه مرز مهم دیگر آن رعایت قانون و التزام عملی به اصل حاکمیت قانون است. در اندیشه سیاسی اسلام نیز مهم ترین مرز آزادی حدود حرمت و جواز شرعی است. انسان تا جایی آزاد است که رفتارش مناقض قانون شریعت نبوده و به نقض آزادی دیگران نیانجامد. به باور محسنی، عدم مخالفت با آزادی دیگران، مضر نبودن به دیگران، عدم نقض قانون و عفت عمومی و باورهای دینی جامعه از مهم ترین حدود آزادی است (محسنی محمد آصف، ج ۱، صص ۳۹۹-۴۰۱). ایشان هم چنین تأکید می کند که "در یک جامعه دینی که همه یا اکثر افراد آن متدین به یک دین هستند نباید به بهانه آزادی احساسات و باورهای دینی مردم را جریحه دار نمود، بلکه شخص متدین به یک دین حتی در زندگانی فردی نمی تواند از خط قرمز (واجبات و محرمات) تجاوز نماید و حکومت نیز میتواند از این تجاوز جلوگیری کند. هم چنین در تلقی ایشان آزادی مطلق به نفی اصل تساوی و برابری اجتماعی می انجامد (محسنی، محمد آصف، ج ۱، ۱۳۸۷، ۳۸۷).

به باور ایت الله محسنی آزادی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از اصول اساسی نظام سیاسی اسلام است و حدود این آزادی ها توسط قانون تنظیم و معین می گردد. به گفته ایشان با توجه به اصل مختار بودن انسان، اصل اولی عدم جواز محدودیت آزادی های فردی توسط حکومت اسلامی است مگر اینکه آزادی افراد باعث اضرار به دیگران

و یا آسیب زدن به مصالح جمعی جامعه شود. وی می گوید " آزادی اقتصادی نوعی از آزادی اجتماعی است که بخاطر اهمیت آن عنوان گردیده. اصل در مسایل سیاسی در نظامهای موجوده، آزادی افراد است، و آزادی دولتها تابع قانون است که بوسیله خود مردم وضع می گردد. اصل اولی در حکومتهای عصر حاضر عدم نفوذ اوامر آنان است مگر اینکه آزادی افراد، مضر به نظام زندگانی عمومی باشد، قوه مقننه در همین راستا می تواند آزادی مردم را محدود کند و بدون آن چنین حقی ندارد. (محسنی محمد آصف، مباحث علمی دینی، ج ۱، ۴۰۱)

## نتیجه گیری

در این نوشتار حدود صلاحیت و اختیارات دولت اسلامی از منظر فقه سیاسی اسلام با رویکرد تطبیقی مورد بررسی قرار گرفت. مسأله کنترل و مهار قدرت سیاسی از دیر باز از مسایل مهم و مورد توجه فقهای مسلمان و اندیشمندان سیاسی مدرن بوده است. بر خلاف تلقی برخی از مستشرقین غربی و عده ای از نویسندگان شرقی، ماهیت و محتوای قدرت سیاسی در اندیشه اسلامی نه مستبدانه است و نه مطلق و بی مسئولیت. قدرت سیاسی در دیدگاه اسلامی ابزاری است که رای تأمین اهداف مهم زندگی اجتماعی انسان. تطبیق فرامین و قوانین دینی، تضمین عدالت اجتماعی، تأمین نیازهای مادی و معنوی جامعه و در نهایت فراهم نمودن زمینه های رشد و کمال مادی و معنوی انسان مورد توجه قرار می گیرد. دولت اسلامی دارای ماهیت مردم سالار، قانونمدار و عدالت گراست که حاکم اسلامی را از حرکت در مسیر استبداد و خود کامگی باز می دارد. بر اساس یافته های این نوشتار دولت اسلامی توسط دو دسته از عناصر درونی و بیرونی تحت کنترل و نظارت قرار دارد. مکانیزم درونی کنترل قدرت سیاسی اوصاف و شرایطی است که در حاکم اسلامی باید وجود داشته باشد، در این میان دو صفت ایمان و امانت نقش مهمی در جلوگیری از استبداد و خودکامگی دارد. مکانیزم بیرونی کنترل قدرت سیاسی با تأسیس نهادهای حقوقی و سیاسی مانند شورای اهل حل و عقد، اصل مشورت، حاکمیت قانون و اعمال قدرت در چارچوب قوانین شرعی، اصل عدالت و آزادی مطرح گردید. حاکم اسلامی در موارد غیر منصوص مکلف است بر اساس قانون دینی و در راستای تأمین عدالت و تضمین آزادی های فردی بر محوریت اصل شورا به تنفیذ قانون و تمثیل اراده عمومی و تطبیق حاکمیت الهی اقدام نماید.

## منابع

۱. الزحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته ج ۶، دار الفکر، دمشق، ۱۴۰۹.
۲. ابن تیمیه، شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم، السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه، تحقیق علی بن محمد العمران، دارعلم الفوائد للنشر و التوزیع، جدّه، بی تا.
۳. رشید، محمد رضا، الامامه و خلافه العظمی، الزهراء للاعلام العربی-مصر، القاهره، بی تا.
۴. سجادی سید عبدالقیوم، مبانی علم سیاست، دانشگاه خاتم النبیین، کابل، ۱۴۰۱.
۵. عالم عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران، ۱۳۹۱.
۶. فیاض، محمد اسحاق، الگوی حکومت اسلامی، ۱ جلد، دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت الله العظمی فیاض - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۹۲ ش.ه.
۷. قاضی ابو یعلی ابن فراء، الاحکام السلطانیه، دارالکتب العلمیه، بیروت لبنان، الطبعة الثانیه، ۲۰۰۰.
۸. قرضاوی الامام یوسف، السیاسه الشرعیه، مکتبه وهبه، قاهره، الطبعة الرابعه، ۱۴۳۲.
۹. محسنی، محمد آصف، مباحث علمی دینی، ۲ جلد، حوزه علمیه خاتم النبیین (ص) - کابل - افغانستان، چاپ: ۲، ۱۳۸۷ ش.ه.
۱۰. \_\_\_\_\_، مباحث علمی دینی، کابل، ۱۳۸۷.
۱۱. \_\_\_\_\_، نقش اسلام در عصر حاضر، ۱ جلد، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. \_\_\_\_\_، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، ۱ جلد، حرکت اسلامی افغانستان، شعبه فرهنگی - [بی جا] - [بی جا]، چاپ: ۲، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۳. منتظری حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، انتشارات کیهان، قم، ۱۳۶۹.

۱۴. ماوردی علی بن محمد، الاحکام السطانیه و الولايات الدنییه، مکتبه دار ابن قتیبه، کویت، بی تا.
۱۵. مهتدی علی اکبر، روح القوانین به انضمام در آمدی بر روح القوانین منتسکیو، موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۹۱.
۱۶. نبهانی تقی الدین ، نظام الحکم فی الاسلام، بیروت-لبنان، ۱۳۷۰ ق
۱۷. هیوود آندرو، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، نشر نی، تهران، ۱۳۹۱.