

شورا؛ بین نص و تجربه تاریخی

تاریخ دریافت: 85/7/10 تاریخ تأیید: 85/9/27
دکتر رضوان السید
مترجم مجید مرادی*

شورا
بین
نص
و
تجربه

موضوع نسبت مفهوم شورا با مفاهیم مشابه غربی در سده گذشته، از موضوعات جذجالی در اندیشه اسلامی معاصر بوده است. پرسش‌هایی از این قبیل که آیا نظام سیاسی مشروطه همان «شورا»ی اسلام است و آیا می‌توان این دو مفهوم را چنان به هم نزدیک کرد که مشروطیت را شکل امروزی شورا دانست؟ و آیا ایجاد تقریب میان مفهوم شورا و دموکراسی به معنای کاهش دموکراسی به برخی از ابعاد آن نخواهد بود؟ از پرسش‌هایی است که در مقاله حاضر مورد توجه قرار گرفته است. نویسنده سیر تحول مفهوم شورا را از نیمه دوم سده اول هجری، که شورا به منزله حکمیت گروهی نخبه، برای انتخاب یکی، از میان خود برای ریاست تلقی می‌شد تا سده سوم، که افق مفهومی جدیدی به آن بخشیده و توده مردم (سواد اعظم) به منزله اهل جماعت و شورا مطرح شدند و تا دوران معاصر که شاهد تقریب و بلکه یکی سازی مفهوم شورا و دموکراسی هستیم، را بررسی کرده است.

واژه‌های کلیدی: شورا و مشروطیت، شورا و دموکراسی، استبداد، شورا، اهل حل و عقد.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم 1.

محمدرشید رضا در مجله المنار (1907م) در نقد تقریب شورا و حکومت مشروطه می‌گوید:¹

ای مسلمان! نگو که این حکومت، مقید به شورا، اصلی از اصول دین است و ما آن را از کتاب روشن‌گر (قرآن) و سیره خلفای راشد، و نه از هم‌نشینی اروپاییان و آگاهی از حال غریبان، کسب کردیم. قطعاً اگر لحاظ وضع این جماعت (اروپایی) نبود، نه تو و نه امثال تو فکر نمی‌کردید که این اصل از اسلام است.

به نظر می‌رسد مسئله‌ای که توجه رشید رضا و پیش از وی طه‌طاوی، خیرالدین تونسلی، محمد عبده، نایینی و کواکبی و دیگران را به خود جلب کرده این است که انگیزه چنین نگرشی صرفاً وجود شورا در تجربه تاریخی امت و ذکر آن در قرآن کریم نیست، بلکه وجود حکومت مشروطه در اروپای غربی بوده است. حکومتی که راه نجات از استبداد و انگیزش نسبت به رهایی و پیشرفت را در آن می‌دیدند، چرا که برای هیچ ملت به بردگی کشیده شده‌ای که سرکشی، اخلاق شرف و کرامت را در او تباه کرده و انگیزه رهایی و گذشتن از سختی‌ها در او مرده است، پیشرفتی متصور نیست.² زیرا حکومت مشروطه مسئول جلوگیری از بدرفتاری‌های حکومت فردی است، حال، نیت‌های پاکی که حاکم را به انجام یا ترک کارها و می‌دارد، هرچه می‌خواهد باشد.³

اما تلاش برای نزدیک‌سازی و همانند‌انگاری شورا و مشروطیت یا شورا و قانون و یا شورا و جمهوری‌تازگی ندارد و به ابن‌خلدون (808 هـ) باز می‌گردد که حکومت روم باستان را، که در عصر خود جمهوری بود، حکومت شورا خواند.⁴ در این جا نشانه نزدیک‌سازی را به روشنی می‌بینیم. به این ترتیب که نظام این حکومت، فردی نیست بلکه بر مجالس و شوراهای نخبگان استوار است و فلاسفه مسلمان پیش از ابن

خلدون این نوع حکومت را همانند نظریه «اهل حل و عقد» در اسلام می‌دانستند.⁵ سده نوزدهم هجری شاهد آغازی تازه از تقریب بود که به وسیله طهطاوی انجام شد. وی بین این که حکومت مشروطه را حکومتی شورایی و یا حکومتی عادلانه بداند، در تردید بود.⁶ سپس رجال «ترکیه جوان» رابطه‌ای بین قانون اساسی و حکومت شورایی برقرار کردند. همین کار را ابن ابی الضیاف (مورخ تونس) و خیرالدین انجام دادند و افغانی و محمد عبده و شاگردان آن دو در تلاش برای تجویز و ریشه‌یابی حکومت مشروطه، این نکته را هم افزودند که این نوع حکومت، تفاوتی با حکومت شورایی اسلامی قدیمی ندارد. و به این ترتیب اصطلاح «شورایی» در آغاز معنای قانون اساسی و چه بسا پارلمانی می‌داد. و افغانی، حکومت شورا را رویاروی سلطه استبداد قرار داد و کسانی که پس از وی آمدند همین روش را رعایت کردند.⁷

شورا در قرن اول هجری

نزاع بر سر قدرت

بنابراین بحث از شورا، در بعد سیاسی خاص آن، محصول دوره کنونی نیست حتی نسبت دادن و تقریب آن به نوعی از انواع حکومت‌ها هم تازگی ندارد. اما این موضوع در تجربه تاریخی امت ما داستانی دارد که شایسته روایت است، نه فقط برای این که ریشه‌های آن را کشف کنیم بلکه برای دو امر مهم‌تر دیگر: نخست پی‌گیری بحث‌ها بر سر رابطه بین نص و تاریخ در تجربه امت ما و دوم روشن کردن ویژگی زمینه فرهنگی تاریخی و کنونی‌مان به هدف طرح مسائل و درک و تعامل با آن.

قرآن کریم دو جا از شورا سخن می‌گوید: نخست در سوره شوری آیه 38: و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم

۱- ۲- ۳- ۴- ۵- ۶- ۷- ۸- ۹- ۱۰- ۱۱- ۱۲- ۱۳- ۱۴- ۱۵- ۱۶- ۱۷- ۱۸- ۱۹- ۲۰- ۲۱- ۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۳- ۳۴- ۳۵- ۳۶- ۳۷- ۳۸- ۳۹- ۴۰- ۴۱- ۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸- ۴۹- ۵۰- ۵۱- ۵۲- ۵۳- ۵۴- ۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹- ۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳- ۶۴- ۶۵- ۶۶- ۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱- ۷۲- ۷۳- ۷۴- ۷۵- ۷۶- ۷۷- ۷۸- ۷۹- ۸۰- ۸۱- ۸۲- ۸۳- ۸۴- ۸۵- ۸۶- ۸۷- ۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱- ۹۲- ۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶- ۹۷- ۹۸- ۹۹- ۱۰۰-



و مما رزقناهم ينفقون؛ و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ مثبت داده و نماز بر پا کرده اند و کارشان در میان شان از طریق شورا است و از آن چه روزی شان داده ایم انفاق می کنند. مورد دوم در سوره آل عمران آیه 159: فبما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين؛ پس به [برکت] رحمت الهی با آنان پر مهر شدی، و اگر تند خو و سخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس، از آنان در گذر و برای شان آموزش بخواه و در کار [ها] با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد. ملاحظه می شود که آیه سوره شوری مکی است، یعنی پیش از شکل گیری جامعه سیاسی اسلامی نازل شده است. اما آیه سوره آل عمران مدنی است و پس از جنگ احد که مسلمانان در آن شکست خورده بودند، نازل شده است. با این حال ملاحظه می کنیم که کلمه «امر» در هر دو آیه به صیغه مفرد آمده است. در آیه اول، کار مؤمنان مشورت دانسته شده و در آیه دوم از پیامبر خواسته شده تا با مؤمنان در امر (کار) مشورت کند. اکنون باید ببینیم که این «امر» چیست؟

راغب اصفهانی می گوید: «امر... لفظ عامی است برای همه کارها و گفته ها»⁸ و فیروز آبادی می گوید: «این واژه، لفظی عام برای کارها و گفته ها و حالهاست».⁹ در آیه اول که مکی است، شورا، یکی از ویژگی های امت جدید است و اصالت و اطلاق را می رساند و یکی از پایگاه های شکل گیری امت - به مفهوم اخلاقی آن - است. زیرا هنوز این امت به جامعه سیاسی تبدیل و تحول نیافته است. اما آیه دوم هم عام است و پیامبر را به مشورت در همه امور

— به هدف محکم کاری و توفیق‌یابی — فرا می‌خواند. چنان که مفسر بزرگ ابوجعفر محمد بن جریر طبری هم یاد کرده است.¹⁰ اما باید دقت کنیم که این فهم وسیع از واژه «امر» و لحاظ آن به منزله قدرت رایج در امت، کمی متأخر است. طبری در سال 310 در گذشته و احتمالاً این مطلب را در سال 302 نوشته است. اما دو نفر دیگر (اصفهانی و فیروز آبادی) به ترتیب از متفکران سده‌های پنجم و ششم هستند. بنابراین چاره‌ای جز بازگشت به سده اول هجری نداریم؛ سده‌ای که در آن «شورا» یکی از مفاهیم مهم در چالش‌های سیاسی است. نخستین نقطه‌ای که در آن شورا فراوان سخن می‌رود، کلامی است که از عمر بن خطاب در زمان خلافتش نقل می‌شود که وی در تفسیر و تحلیل روشی که ابوبکر با آن به قدرت رسید می‌گوید:

اگر کسی بگوید بیعت با ابوبکر بی‌اندیشه و تدبیر بود به خطا نرفته است. بیعت با وی چنین بود که خداوند شر آن را [از سر امت] بر طرف کرد... پس هر کس بدون مشورت مسلمانان با کسی بیعت کرد نه او قابل پیروی است و نه کسی که با او بیعت کرده است.¹¹

در بیانی دیگر می‌گوید: «هر کس که بدون مشورت مسلمانان به امیری خویش یا دیگری فراخواند بر شما واجب است که او را بکشید!»¹² و چنان که از او نقل شده است: «امارت (حکومت) همان شورا است».¹³ و در روایتی از وی درباره شورای شش نفره‌ای که برگزید چنین آمده که او سه تن از حاضران را مخاطب قرار داد و گفت: «پس هر کدام از شما که بی‌مشورت مسلمانان خود را به امارت رساند، او را بکشید!»¹⁴. در همه این جمله‌ها، که مشورت مسلمانان در آنها آمده، مقصود، همه مسلمانان است. اما می‌دانیم که وی تنها شش

۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴



نفر از قریش را برگزید و حق اتفاق و اجماع بر یکی از آنان را منحصراً به خود آنان داد که یکی را از میان خود به مردم معرفی کنند تا مردم با او بیعت کنند. این احتمال رجحان دارد که وی معتقد بود «حق انتخاب» و نه «حق ولایت» محدود به گروه معینی از مردم است. روشن است که وی دو معیار را در انتخاب این افراد در نظر داشته است: سابقه ایشان در اسلام و وجاهت شان در بین قریش. این شورا متشکل از گروهی محدود، و نه تمام امت یا اکثریت آن، بوده اند. روشن است که بیعت ابوبکر لغزشی ناگهانی بوده که پیشی‌گرفتگان در اسلام که عمر آنان را صاحبان امر و اصحاب شورا و یا اهل شورا می‌دانست، بدان عادت نکرده بودند.¹⁵ به این ترتیب آشکار می‌شود که چنین درکی از شورا بین بزرگان صحابه متعارف بود، چنان که امام علی [ع] در ردّ درخواست کسانی که او را به احاله کار به شورا فرا می‌خواندند، می‌گوید: بیعت شما با من بی‌اندیشه و تدبیر نبود و کار من و شما یکسان نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم و شما من را برای خود می‌خواهید.¹⁶

و نیز می‌گوید: به جانم سوگند اگر کار امامت راست نیاید جز بدان که همه مردم در آن حاضر بایند، چنین کار ناشدنی نماید. لکن کسانی که حاضرند و حکم آن دانند بر آنان که حاضر نباشند حکم رانند و آن گاه حاضر حق ندارد سرباز زند و نپذیرد و نه غایب را که دیگری را امام خود گرداند. (ترجمه دکتر شهیدی)

روشن‌ترین دلیل بر این فهم از شورا، یعنی حکم کردن عده‌ای برگزیده به ریاست یکی از خود، روی آوردن انصار معاویه به هجوم به شورا است. زیرا شورا را حق پیشی‌گرفتگان در اسلام یا نزدیکان به پیامبر نمی‌دانستند و چنین بهانه می‌آوردند که این افراد، عثمان

را رها کردند تا در مقابل‌شان کشته شود و بلکه برخی از اینان در ریختن خون او شرکت کرده‌اند، با آن که پیش از آن با وی بیعت کرده بودند.¹⁷ آن را که از تو شورا خواست حق مشاوره نیست جز با نیزه و ضربه شمشیر تیز چگونه شورا از آن آنان است، در حالی که پیش از این عثمان را کشتند و در ماه حرام قربانی‌اش کردند.¹⁸ هنگامی هم که ریش سفیدان مدینه و فرزندان صحابه به معاویه اعتراض کردند که چرا با بیعت گرفتن برای فرزندش یزید، نسبت به شورا جاهل کرده است، منظورشان این نبود که مردم آنان را تأیید می‌کنند، بلکه خود را به ولایت شاید سسته‌تر می‌دیدند. زیرا آنان فرزندان صحابه‌ای بودند که پیش‌تر از دیگران به اسلام گرویده بودند (مانند عبدالرحمان بن ابی‌بکر، عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر) و یا به پیامبر نزد یکتا بودند. (مانند حسین بن علی).

دو دلیل وجود دارد که نشان می‌دهد فهم «شورا» و «جماعت» و «اولی الامر» در سده اول و مشخصاً نیمه دوم این سده تحول یافته است: نخست؛ حدیث یا سخنی که در دهه پنجاه یا دهه شصت سده اول انتشار یافت که می‌گوید: «خلافت، سی سال است و پس از آن پادشاهی گزنده خواهد بود». روشن است که جداسازی خلافت و پادشاهی در این حدیث، بر انکار وراثتی بودن قدرت و انحصار در قدرت و تصمیم‌گیری‌های مربوط به آن، بدون مشورت با شیوخ قریش، مبتنی است. دوم؛ که تحول مفهوم شورا را به سمت گسترده‌گی بهتر نشان می‌دهد سر و صدایی است که بر سر خلافت عبدالله بن زبیر ایجاد شد. وی پس از شهادت [امام] حسین بریزید شورید و زمام مکه را به دست گرفت، و به بازگشت به شورا فراخواند. زمانی که یزید مرد، ابن زبیر از مردم خواست تا با او بیعت کنند و منتظر

شورا
در سده اول
تأیید می‌کنند
می‌دیدند
شورید و زمام
مکه را به دست
گرفت



نماند که همین مرد می که او را در جنگ با
یزید یاری داده اند او را نامزد کنند. تا
این که ابوحرّه برده خزاعه به او می‌گوید:
آیا برای همین یاریات داده ایم؟! تو که به
شورا و رضایت مردم دعوت می‌کردی! آیا
نمی‌توانستی این قدر صبر و مشورت کنی تا ما
تو را برگزینیم و با تو بیعت نماییم؟!
ابلق امیه عنی ان عرضت لها، و
ابن الزبیر و ابلغ ذلك العربا،
ان الموالي اضحت و هي عاقبه، علي
الخليفة، تشكو الجوع و الحربا،
نعاهد الله عهداً لانخيس به، ان
نقبل اليوم شوري بعد من ذهبا؛
به بني اميه اگر برخورداري پیام مرا برسان و
به ابن زبیر و به همه عرب بگو که موالیان
چنانند که بر خلیفه خشم گرفته‌اند و از
گر سنگی و جنگ گلايه‌مندند. به خدا پیمان
می‌بندیم، پیمانی ناشکستنی، که پس از این
عطای شورا را به لقاییش ببخشیم.
نکته تازه‌ای که در این ماجرا به چشم
می‌خورد این است که مسلمانان غیر عرب برای
نخستین بار، با تمسک به اصل شورا حق مشارکت
در انتخاب والی را برای خود می‌بینند. دیگر
«امر» (کار خلافت) منحصر به افراد سرشناس
قریش نیست که حق انتخاب و والی شدن، تنها
برای آنان باشد. می‌دانیم که گروه‌های
شورشی‌ای که «خوارج» نام گرفتند، از همین
زمان (دهه شصت سده اول هجری) معتقد شدند که
ولایت منحصر در قریش نیست، بلکه هر مسلمان
بالغ آزاد عاقل، حق دارد نامزد شود و به
جایی برسد که مسلمانان با او بیعت کنند.
اما دموکراسی خوارج، محدود و منحصر به
خودشان بود. زیرا فقط خودشان را مؤمن
می‌دانستند و دیگر مسلمانان را یا کاملاً
گمراه و یا کمی گمراه می‌شمردند.¹⁹

شورا در سده‌های بعد

مباحثات سیاسی

تا این جا داستان شورا در سده اول پایان می‌یابد و دیگر شورا از آن حالت که موضوعی از موضوعات چالش سیاسی یا چالش بر سر قدرت بود خارج و وارد چهارچوب مباحثات سیاسی می‌شود. پس از این همه کسانی که بر امویان می‌شورند، ادعای انداختن امور در کانال شورا را دارند. حتی برخی از افراد خاندان بنی امیه صلاح خویش را در آن دیدند که برای فریفتن مردم شعار شورا را سر دهند و زمانی که به قدرت رسیدند آن را به انحصار خود در آوردند و وعده‌ها و دعوت‌های پیشین خود را به طاق نسیان سپردند و حتی برای پس از خویش ولی عهد معین کردند.²⁰

در نیمه اول سده دوم هجری باز همان دعوی قدیمی تکرار می‌شود و با آغاز سده سوم در جوامع بزرگ و پیشرفته و شکوفا به حد نهایی خود می‌رسد. این نزاع تازه از سده دوم و به طور مشخص در کوفه، از خلال حدیث یا جمله معروف به «افتراق الامة» آشکار شد. بنابر يك قول، حدیث چنین است:

افتترقت اليهود علي سبعين فرقه و افتترقت
النصاري علي احدى و سبعين و ستفترق
امتي علي اثنتين و سبعين او بضع و
سبعين؛²¹ یهودیان هفتاد فرقه شدند و
نصاری هفتادویک فرقه و به زودی امت من
هفتاد و دو یا هفتاد و چند فرقه خواهند
شد.

این حدیث به تناسب فرقه‌ها و احزابی که در سده دوم هجری از آن استفاده می‌کردند تا نظر خویش را در چالش دینی و سیاسی بر کرسی بنشانند، تعدد و تنوع فراوان می‌یابد. برخی چنین افزودند که: «كلها في النار الا واحدة؛ همه این فرقه‌ها دوزخی‌اند مگر يك فرقه». در

تاریخ اسلام
در سده دوم هجری
در کوفه



همین بخش افزوده شده حدیث، نزاع و درگیری بر سر آن يك فرقه شدت می‌یابد. زیرا آن يك فرقه نجات‌یابنده، طبعاً «جماعت» و «امت شورا و اولوالامر» است. اما جماعت کدام است؟ کسانی که بین قدرت و مخالفانش به اعتزال روی آورده بودند، معتقد بودند که جماعت همان روش پیامبر و صحابه است. راویان این پیوست بیشتر از اهل بصره و حجاز بودند.²² در حالی که مرجئه کوفه و فقهایشان مانند ابوحنیفه و سفیان ثوری که مخالف بنی امیه بودند، در پی آن بودند که اهل جماعت و اهل شورا همان سواد اعظم (عموم یا توده مردم) مسلمان هستند.²³ و با این تلقی خود به واژه «الامر» و «شوری» که به صیغه مفرد در قرآن آمده، افق مفهومی جدیدی بخشیدند که با جامعه بازی که شهرهای پر رونق به خود دیده بودند تناسب داشت. پس از آن که در این شهرها ادغام اجتماعی و فرهنگی کامل روی داد، فرهنگ تاریخی - اسلامی اصیلی شکل گرفت که می‌شناسیم. و اتفافی نیست که همین گروه‌های مدنی، مفهوم گسترده‌ای به واژه ایمان بخشیدند و آن را عبارت از تصدیق و ابراز دانستند.²⁴ بر این اساس حق هر انسانی است که دینش را برگزیند و گزینش خویش را ابراز کند، در آن چه که برگزیده و ابراز کرده، مورد تصدیق و از «جماعت» و «اهل شورا» و صاحبان رأی است. این همان مقصود بزرگ و عمیق دعوت پیامبر، در نظر ابوحنیفه (150 هـ) است زیرا:

خداوند عزوجل پیامبرش را به عنوان رحمتی مبعوث کرد که شکافها به یگانگی تبدیل شود و دوستیها و محبتها افزون گردد و او را نفرستاد که چند دستگی ایجاد کند و برخی از مردم را بر برخی دیگر بشورانند.²⁵

این وسعت نظر اجتماعی و عقیدتی زمینه را

برای توسعه فرهنگی و ایجاد فرهنگ سیاسی مدنی باز و گسترده فراهم آورد.

این مبنا پردازي عقیدتی برای انتخاب فردی و اجتماعی به تحولات فکری و فرهنگی‌ای انجامید که مبنای پیدایی «اندیشه قرارداد» یا «قرارداد سیاسی» شد. در آغاز سده سوم هجری، فقها و متکلمان به این نتیجه رسیدند که عقل، سرشتی در آدمی است و نه جوهری بسیط. این سخن را محاسبی (243هـ) و (احمد حنبل 241هـ)²⁶ گفته‌اند و سایر فقها و متکلمان، جز آنان که تحت تأثیر فلاسفه معتقد به جوهر بسیط بودن عقل بودند،²⁷ از پی این دو رفتند. اهمیت این جریان در آن بود که بر عقل به عنوان معیار و ملاک تکلیف دنیوی و مدیریت سیاسی اتفاق نظر داشتند. و به این ترتیب عقل همان قدرت یا معیار قدرت بود.

اما کسانی که عقل را جوهری بسیط می‌دانستند آن را صادر از عقل فعال و به تعبیر دیگر اصل آن را الهی می‌شمردند که هیچ ربطی هم به عقل عملی نداشت که انسان امور زندگی روزانه‌اش را با آن تدبیر می‌کند. جوهر بسیطی، که قدرت در آن نهفته است، ویژه برخی خاصان یا نخبگان برگزیده است که برای شان مقدر شده تا مدیریت امور جامعه و شهر را به دست گیرند. این گروه نخبه مبعوث یا فرستاده و یا به شکلی الهام شده است و سرنوشتش این است که حاکمیت و قدرت را که ویژه خویش است اعمال کند.²⁸

بنابراین قدرت سیاسی از دید این گروه، توانایی و سعادت است و بر مردم لازم است که بدان گردن نهند تا آنان را به سعادت برساند.²⁹ اما معتقدان به غریزی (سرشتی) بودن عقل، انسان را منبع قدرت سیاسی و سهم همه انسان‌ها را در آن برابر می‌دانند و تا زمانی که عقل حاکم باشد، قدرت در بین مردم

توسعه فرهنگی و ایجاد فرهنگ سیاسی مدنی باز و گسترده فراهم آورد.



تقسیم شده است و در اصل آن هیچ کدام برتری ندارند. در سطح سیاسی معنای این سخن آن است که در امت و جماعت، قدرت به موازات رواج عقل در افراد آن رواج می‌یابد. بنابراین عقل، غریزی است و در کنار آن قدرت یا مدیریت سیاسی نیز در همه سطوحش غریزی (سرشتی) است. و تا زمانی که چنین بود، فقدان یا تجزیه قدرت امکان ندارد. آن چه امکان دارد و معقول است، انتخاب و گزینش نماینده یا قرارداد با فرد، افراد و یا گروه‌هاست به هدف تأمین منافع که همه کس برای آن فراغت ندارد.³⁰ این اندیشه، تئوری پردازي فقهی و فکری برای مسئله «قراردادی بودن قدرت» بود که بیشتر فقها و متکلمان آن را مقتضای «شورا» یا مقتضای «ولایت امت بر خویش» - به سبب رواج قدرت در امت - می‌دانستند.³¹

این جا نقطه نهایی‌ای است که تجربه تاریخی امت، از دریچه اجتماع باز خود، در تعامل با نص بدان رسیده است. اما تجربه تاریخی و فرهنگی، وجوه دیگری در زمینه روشن‌گری تأثیر اندیشه شورایی و حدود آن دارد که تجاهل از آن ناممکن است. مثلاً فقها نتوانستند به نظریه «نمایندگی» و یا «نمایندگی اکثریت از خواسته‌های عموم» دست یابند. پیوسته کارشان این بوده که از یقین یافتن در جماعت و اجتماع بحث و کندوکاو کنند. و از آن رو که در اجتماع، استحاله علمی یافته بودند، همواره نظریه «اهل حل و عقد» را به دنبال خود می‌کشیدند؛ نظریه‌ای که اصل ولایت امت بر خویش را از مفهوم خود تهی می‌کند. البته این جماعت در عرصه اجتماعی و سیاسی، عملاً نیرویی واحد در میان نیروهای متعدد بودند.

بروز نگرانی‌ها و بیم‌ها از ایجاد «فتنه» یا جنگ داخلی به تقویت سلطه دولت و رواج بدبینی به دگرگونی انجامید. زیرا به سبب

ماهیت باز تجمعات اسلامی، اگر قدرت بر جامعه سایه نمی‌افکند و چالش‌های موجود در آن را کنترل نمی‌کند، جامعه لبریز از خطرها و تهدیدهای جدی می‌شد. این کارکرد بنیادی دولت، در اجتماع عربی اسلامی، قدرتی را به حاکم (سلطان) بخشید که حتی در صورت بی‌نیازی از وی، باز پس‌گیری آن از وی ممکن نمی‌بود. امر زندگی، در زمینه فرهنگی و تمدنی، که با باز بودن اسلام به روی مفاهیم قراردادی، اجتماعی و فرهنگی پدید آمده بود، در حوزه‌های فراوان دیگری قوام یافت که در آن حوزه‌ها، امت بی‌آن که با دولت، که از سده سوم معتقد بود نظم دهنده جامعه است، برخوردی قهری داشته باشد، به زندگی خود مشغول بود. سر بر آوردن جنگ‌های خارجی از آغاز سده پنجم هجری سبب شد تا قدرت «دولت سلطانی» ای که در مقابل این هجوم‌ها ایستادگی می‌کرد، فزونی گیرد، و با پیدایش تیول، نظام مالکیت تغییر یافت و با تقسیم دو گروه اصلی جامعه، به لحاظ تأثیر، به صاحبان شمشیر و صاحبان قلم، نظام سلسله مراتبی فاصله‌داری پدید آمد.³²

دگرگونی مفهوم «امر» و «شورا»

تحوالاتی که به اختصار در بخش پایانی فقره گذشته به اختصار ذکر کردم بین نیمه دوم سده سوم و نیمه اول سده چهارم رخ داد. اکنون به ساختار بندی آن امور به ترتیبی که از پی می‌آید باز می‌گردم: نظامی شدن دولت با استیلای نظامیان وارداتی ترک بر مناصب کلیدی و سپس آمدن سلجوقیان از شرق جهان اسلام و رواج نظام فئودالی‌ای که مالکیت زمین و محصولات آن را در انحصار دولت قرار می‌داد و رویکرد دولت به تقسیم شغلی جامعه به ارباب



شمشیر و ارباب قلم، که به تقسیمی طبقاتی انجامید و رویارویی‌های گسترده و فراگیر بین دارالاسلام آغاز شد که ابتدای آن فزونی گرفتن قدرت بی‌زانس و سپس ظهور صلیبی‌ها و پس از آن تاتارها و استیلای این سه، بر بخش‌های گسترده‌ای از دارالاسلام که نیاز به نظامیان را جهت حفاظت سرزمین و جامعه شدیدتر کرد و مشروعیتی مضاعف به نظامیان داد که آنان عرصه سیاسی را پس از این هرگز ترک نکردند.³³ با فزونی گرفتن انحصار قدرت در دست نظامیان، به تدریج در مفهوم «امر» و «شورا» تغییر پدید آمد. ابتدا گفتند «اولی الامر» که قرآن امر به اطاعت از آنان کرده است، تنها اهل حل و عقد از علما و رجال دینی نیستند، بلکه امرا و علما هستند. پس از مدتی گفتند: اولی الامر در حقیقت امرا هستند، فقط امرا.³⁴

اما «شورا» که در آغاز سده سوم هجری به مفهوم «قدرت جمعی» یا «قدرت توده مردم» دانسته می‌شد، مغلوب چهارچوب اخلاقی‌ای زیان بار در ابعاد سیاسی و اجتماعی شد. در این روند، آیه مکی نخست (و امرهم شوری بینهم) که شورا را خصیصه تکوینی امت می‌دانست، به اهمال گذاشته شد و بر آیه دوم تأکید شد که می‌گوید: (فاعف عنهم و استغفرلهم و شاورهم فی الامر، فاذا عزم فتوکّل علی الله) و گفته شد که شورا در این آیه مستحب و غیر الزامی است.³⁵ و در جایی ملک عمل است که امیر یا حاکم قصد و عزمی نداشته باشد، اما اگر وی عزم کند دیگر مسئولیتی جز در برابر خدا ندارد. به این ترتیب دو امر در کنار یکدیگر بروز می‌یابند. شیوه دستیازی نظامی غالب به قدرت و کارکرد نهادینه شورا در دولت (اهل حل و عقد به لحاظ این که آنان نهادی برای تعادل و محیطی اجتماعی و سیاسی برای تصمیم‌گیری بودند.) پس از این تحول، بسیار

ایران، میرزا حسین نایینی (1936هـ) فقیه ایرانی که روشن [فکر] تر بود نموده است. وی از دموکراسی به عنوان نقیض استبداد سخن گفت و شورا را عین دموکراسی دانست.³⁸

رشید رضا و نایینی از شیوه دست یازی حاکمان شرق اسلامی (خاورمیانه) به قدرت خرسند نبودند، اما آن را «سلطنت ضرورت» نامیدند که تن دادن به آن به مفهوم رضایت به استبداد آنان نسبت به بندگان خدا نیست، بلکه باید قانون اساسی، شورا و دموکراسی حاکم باشد، تا زمانی فرا رسد که بقای چنگ اندازان بر قدرت ناممکن شود.³⁹

رشید رضا به زودی به فکر نهاد سازی و ایجاد نیروهای سیاسی متکثر افتاد و دیگران را به تأسیس انجمن‌ها و هیئت‌ها (یا احزاب) فراخواند و ابراز داشت که می‌توان اهل حل و عقد را با آرای عمومی انتخاب کرد که بنا به مصلحت، مراقب قدرت اجرایی باشند و توازن مطلوب را پدید آورند تا قدرت اجتماعی یا سیاسی بر دیگری و یا همگی بر سلطان طغیان نکنند.⁴⁰ کار نزدیک سازی شورا و قانون اساسی و شورا و دموکراسی تا دهه پنجاه همین سده، به شیوه‌ای بود که ذکر شد. در سال 1948 حسن البنا رهبر اخوان المسلمین در مرکز انجمن جوانان مسلمان سخنرانی با عنوان «دموکراسی اسلامی» ایراد کرد و در سال 1952 عباس محمود العقاد کتابی با عنوان *دموکراسی در اسلام* منتشر کرد.⁴¹

در عین حال، دهه پنجاه تحولات متعددی در سرتاسر جهان اسلام با خود به همراه داشت. مبارزه با استعمار غربی‌ای که بر بیشتر سرزمین‌های اسلامی سایه گسترد و ادعای حفاظت از دموکراسی و حقوق بشر را داشت، بالا گرفت. غرب به نام حق تعیین سرنوشت و رسیدن به حقوق ملی ملتها، دولت اسرائیل را در سرزمین فلسطین به وجود آورد. در دل این شرایط

بحراني و تنگناهاي شديد، شوق تمايز از بيگانه، به ويژه بيگانه استعمارگر، شعله ور شد. داستان استقلال فرهنگي و تمدني و استقلال از شرارتهاي تمدن غربي، که رهايي از آن و لااقل تمايز از آن سزاوار بود، اين چنين شروع شد. نخستين کسي که پرونده تمايزها و اختلافها را گشود، همان گونه که استاد فهمي هويدي توجه داده است⁴² مرحوم دکتر ضياء الدين الريس⁴³ است که خود را نسبت به تلاش متفکران در جهت تقريب بين اسلام و دموکراسي به تجاهل زده است. وی سه گونه فرق را مشخص کرده است: نبود اندیشه «ملت» يا «امت» به مفهوم ملي غربي و اين که اهداف دموکراسي اسلامي به فرض صحت اين تعبير، دو گانه يا دنيوي - اخروي است و اين که قدرت ملت در دموکراسي غربي، مطلق است در حالي که در اسلام مقيد به شريعت است. بنابراین نظام شورايي اسلامي بي مانند است و قابل تطبيق با نظام هاي ديگر نيست، پس بهتر است که به عنوان «نظام اسلامي» براي تمايز آن از همه نظام هاي موجود در جهان اکتفا کنيم.

اين بيان آکادميك و آرام که الريس به کار مي گيرد، سبب مي شود که داد ابوالاعلي مودودي بلند شود که مي گويد: [دموکراسي] اصلاً در هيچ چيزي با اسلام مشترک نيست و اطلاق نام دموکراتيك هم بر نظام دولت اسلامي درست نيست. «وي نام گذاري حکومت مطلوب اسلام را با عنوان حکومت الهي يا تئوکراسي ترجيح مي دهد.⁴⁴ اما اين تئوکراسي به معنای کلیسايي آن نيست. پس از وي سيد قطب و سپس محمد قطب چنين هجومی را بر همه اصطلاحات نوگرایانه و معاصر، و از آن جمله ملي گرايي و دموکراسي به عنوان افکار وارداتي اي که در چهارچوب توطئه عليه اسلام و مسلمانان مطرح شده اند ادامه مي دهند.⁴⁵ جماعتهاي اسلامي و حزبي اي که

بنا بر
این
نظام
است
که
ملي
گرايي
و
دموکراسي
اصلاً
در
هيچ
چيزي
با
اسلام
مشترک
نيست
و
اطلاق
نام
دموکراتيك
هم
بر
نظام
دولت
اسلامي
درست
نيست.



در مصر و الجزایر و دیگر نقاط جهان اسلام پدید آمدند، همین مسیر را پیمودند. مهم‌ترین وجه اعتراض این گروه‌ها به دموکراسی این بود که دموکراسی محصول غرب است و به مجالس نمایندگی، قدرت مطلق می‌دهد که بتوانند از شریعت پا را فراتر بگذارند. محقق معاصر تأکید می‌ورزد که برای تمایز یابی و تشخیص‌یابی ضروری است که دموکراسی غربی را طرد کنیم و اثبات کنیم که الگوی تمدنی ما، الگویی الهی است و نیازمند دارایی‌های دیگران، هر چند زیبا و درخشان، نیست.⁴⁶

اما سال‌های اخیر شاهد بازگشتی آرام‌تر به موضوع مورد مناقشه بوده‌ایم. مثلاً شیخ محمد غزالی در کتابی ابراز می‌کند که دموکراسی، دینی نیست تا رویاروی یا در ردیف اسلام قرار داده شود. دموکراسی نوعی سامان دهی رابطه حاکم و محکوم است و در حفظ کرامت و واگذاری امور به دست افراد و گروه‌ها، فواید زیادی به غربیان رسانده است. پس چرا ما به شکل عملی و دور از حساسیت‌ها نتوانیم از این شیوه بهره ببریم؟!⁴⁷

و محمد سلیم العوا و توفیق الشاوی با استناد به نصوص قرآنی‌ای که به شورا فرا می‌خواند و با الهام از مصالح افراد و گروه‌ها، تکلیف «امور» را به اصول آن ارجاع دادند و به این نتیجه رسیدند که چاره‌ای جز تن دادن به دموکراسی، با همه تشکیلات مقتضی آن، نیست.⁴⁸ این نتیجه‌ای است که شیخ محمد مهدی شمس‌الدین هم با استفاده از مقوله ولایت امت بر خویش بدان رسیده است.⁴⁹

حقیقت این است که حرکت‌های اسلامی، که در گذشته به شدت از دموکراسی و صندوق انتخابات بیم‌ناک بودند، در سال‌های اخیر در برخی از کشورهای عربی و اسلامی گامی فراتر نهادند و وارد پارلمان‌ها شدند و در حکومت مشارکت کردند. اما قابل توجه است که دیگر اسلام

گرایان، و به ویژه مشارکت جویان در پارلمان‌ها، به طور علنی اعتراض گذشته خویش را که درباره حکومت شریعت و منافات آن با حکومت مردم یا پارلمان بود، مطرح نمی‌کنند.⁵⁰ به نظر من نام‌گذاری چندان مهم نیست. در این جا دو مسئله هست که نگرش ما را به عنوان مسلمان نسبت به این مسئله مشخص می‌کند: یکی ولایت امت بر خویش است و دیگری انفتاح و گشودگی که ماهیت جامعه و تجربه تاریخی ماست و مجال می‌نماید که جامعه‌ای باز بتواند بدون دموکراسی سر پا بماند. استبداد داخلی مستمر و فشار غربی مداوم، ماهیت باز اجتماعی تاریخی ما را مورد تهدید قرار می‌دهد و آن را وادار به بسته شدن و افراطگری می‌کند. همان گونه که در دهه شصت و هفتاد با ظهور حرکت‌های افراطی چپ و در دهه هشتاد با ظهور حرکت‌های افراطی اسلامی مشاهده کردیم. بنابراین برای حفظ و حراست از موجودیت امت، به معنای عمیق و تاریخی آن، باید از مقوله «استبداد عادل» و «دولت ضرورت» احساس بی‌نیازی کنیم و در جهت ولایت امت بر خویش گام برداریم و نهاد‌های لازم برای عملی شدن این ولایت را ایجاد نماییم.

۵۰-۱
 ۵۰-۲
 ۵۰-۳
 ۵۰-۴
 ۵۰-۵
 ۵۰-۶
 ۵۰-۷
 ۵۰-۸
 ۵۰-۹
 ۵۰-۱۰
 ۵۰-۱۱
 ۵۰-۱۲
 ۵۰-۱۳
 ۵۰-۱۴
 ۵۰-۱۵
 ۵۰-۱۶
 ۵۰-۱۷
 ۵۰-۱۸
 ۵۰-۱۹
 ۵۰-۲۰
 ۵۰-۲۱
 ۵۰-۲۲
 ۵۰-۲۳
 ۵۰-۲۴
 ۵۰-۲۵
 ۵۰-۲۶
 ۵۰-۲۷
 ۵۰-۲۸
 ۵۰-۲۹
 ۵۰-۳۰
 ۵۰-۳۱
 ۵۰-۳۲
 ۵۰-۳۳
 ۵۰-۳۴
 ۵۰-۳۵
 ۵۰-۳۶
 ۵۰-۳۷
 ۵۰-۳۸
 ۵۰-۳۹
 ۵۰-۴۰
 ۵۰-۴۱
 ۵۰-۴۲
 ۵۰-۴۳
 ۵۰-۴۴
 ۵۰-۴۵
 ۵۰-۴۶
 ۵۰-۴۷
 ۵۰-۴۸
 ۵۰-۴۹
 ۵۰-۵۰
 ۵۰-۵۱
 ۵۰-۵۲
 ۵۰-۵۳
 ۵۰-۵۴
 ۵۰-۵۵
 ۵۰-۵۶
 ۵۰-۵۷
 ۵۰-۵۸
 ۵۰-۵۹
 ۵۰-۶۰
 ۵۰-۶۱
 ۵۰-۶۲
 ۵۰-۶۳
 ۵۰-۶۴
 ۵۰-۶۵
 ۵۰-۶۶
 ۵۰-۶۷
 ۵۰-۶۸
 ۵۰-۶۹
 ۵۰-۷۰
 ۵۰-۷۱
 ۵۰-۷۲
 ۵۰-۷۳
 ۵۰-۷۴
 ۵۰-۷۵
 ۵۰-۷۶
 ۵۰-۷۷
 ۵۰-۷۸
 ۵۰-۷۹
 ۵۰-۸۰
 ۵۰-۸۱
 ۵۰-۸۲
 ۵۰-۸۳
 ۵۰-۸۴
 ۵۰-۸۵
 ۵۰-۸۶
 ۵۰-۸۷
 ۵۰-۸۸
 ۵۰-۸۹
 ۵۰-۹۰
 ۵۰-۹۱
 ۵۰-۹۲
 ۵۰-۹۳
 ۵۰-۹۴
 ۵۰-۹۵
 ۵۰-۹۶
 ۵۰-۹۷
 ۵۰-۹۸
 ۵۰-۹۹
 ۵۰-۱۰۰

پی نوشتها

1. السيد محمد رشيد رضا، گزينش وجيه كوثراني، مختارات سياسيه من **مجلة المنار**، دارالطليعه، (بيروت، 1980) ص 97. مقايسه كنيد با رسلان شرف الدين، الدين و الاحزاب الدينيه العربيه، **مجلة الوحدة** (شماره 96، ايلول / سبتمبر 1992) ص 61.
2. ر. ك: كواكبي، **طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد** (بيروت: 1973) ص 85 - 100 و ر. ك: فهمي جدعان، **اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم الحديث** (بيروت: 1981، چاپ دوم) ص 253 و پس از آن.
3. و اين به رغم مقوله مستبد عادل مي باشد كه رؤيا هاي بسياري از نهضتگرايان را وسوسه کرده است. مقايسه كنيد با محمد حافظ يعقوب، الحذيقه و الكلمات: دراسة في مفهوم الاستبداد العادل، **مجلة الاجتهاد** (مجلد 16/15، سال چهارم) ص 63 - 98.
4. ابن خلدون، **العبر و ديوان المبتدأ و الخبر** (دارالكتاب اللبناني، 1966 - 1968) مجلد 2/ص 400.
5. **كتاب الخطابه لارسطو**، تحقيق ومقدمه عبدالرحمان بدوي (مصر: 1957) ص 37. و فرانز روزنتال، **مفهوم الحريه في الاسلام**، ترجمه و مقدمه معن زياده و رضوان السيد (بيروت: 1978) ص 84-86.
6. رفاعه رافع الطهطاوي، **كتاب مناخج الالباب المصريه في مباحج الاداب المصريه**، في الاعمال الكامله لرفاعه رافع الطهطاوي، التمدن و الحضاره و العمران، الجزء الاول، تحقيق و بررسي محمد عماره (بيروت: 1973) ص 419 - 423.
7. R.Lewis the Emergence of Modern turkey (oxford: 1961) pp. 39 - 45.
8. خاطرات جمال الدين، المخزومي (دمشق: 1965) ص 54 - 55 و بنگريد
- kenny: Afganin on types of Despotic government in IJMFS , 1972 , pp, 243 - 201.
- و رضوان السيد، المصطلح السياسي العربي الحديث، نظرة في اصوله و تحولاته الاولى، **مجلة منبر الحوار** (شماره 10، تابستان 1988) ص 6 - 30 و به ويژه ص 20.
9. الراغب الاصفهاني، **مفردات القرآن**، چاپ مصر، بيتا، ص 24.
10. الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز**، چاپ المجلس الاعلي للشؤون الاسلاميه (مصر: 1964) جلد 2، ص 39.
11. محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 1، ص



- 1820 - 1824 و **سیره ابن هشام** ج 2، ص 372 - 373.
12. المصنف، عبدالرزاق **الصنعانی**، ج 5، ص 445 و **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، ابن حجر، ج 12، ص 124.
13. **المصنف**، ج 5، ص 446 و **طبقات ابن سعد** ج 3، ص 353.
14. مقایسه کنید با کتاب من: **الامة و الجماعة و السلطة** (بیروت: 1984) ص 79.
15. این نظر مخالف نظری است که من دارم و پیشتر گذشت. ر.ک: **الامة و الجماعة و السلطة** (منبع سابق) ص 80 به بعد و مقایسه کنید با مقاله من: «رؤية الخلافة و بنیة الدولة في الاسلام، **مجلة الاجتهاد**، جلد 13، (پاییز 1991) ص 15 و به بعد.
16. **شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید**، ج 9، ص 31.
17. **همان**، ج 9، ص 328.
18. شعر از عبدالله بن همام السلولی است که در کتاب «**نسب قریش**» مصعب الزبیری ص 123 و **طبقات فحول الشعراء**، ابن سلام ج 2، ص 630 - 631 آمده است. عجیب آن است که نماینده معاویه در قضیه حکمیت از نمایندگان امام علی (در سال 38 هـ) دو چیز طلب کرد: تسلیم قاتلان عثمان به معاویه (که ولی دم اوست) و کار حکومت را به شورا بسپارد. (تاریخ طبری ج 1، ص 355 - 356) و مقایسه کنید با تحقیقات: «**الخلافة و الملك** - دراسة في الرویة الامویة للسلطة»، که بحث آن در چهارمین کنگره بین المللی تاریخ سرزمین شام ارائه شد. کتاب **محاضر الندوة الثالثه**، بخش عربی مجلد 1 ص 96 - 142.
19. تطبیق دهید با ابی الحسن الاشعری، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، تحقیق هلموت ریتز، چاپ دوم 1963، ص 125. و بنگرید: عوض محمد خلیفات، **نشأة الحركة الاباضیه** (عمان، 1978) ص 116 به بعد.
20. مهم ترین منابع این حدیث با روایت های مختلفش: **سنن الترمذی** ج 5، ص 25، **سنن ابی داود** ج 2، ص 503. **سنن ابن ماجه**، ج 2، ص 1321، **مسند احمد حذیل** ج 2، ص 332، **سنن الکبری** (بیهقی) ج 10، ص 208، **المستدرک** (حاکم نیشابوری) ج 1، ص 128، و بنگرید به تحقیقات مفصلي در این باره در مجله **اجتهاد** از عبدالله السریجی، حدیث افتراق الامة، **مجلة الاجتهاد** (سال پنجم: بهار 1993) مجلد 19، ص 89 - 138.
21. **سنن الترمذی**، ج 5، ص 26، **مستدرک الحاکم**، ج 1، ص 129.
22. **مسند احمد**، ج 4، ص 102. و **سنن ابی داود**، ج 2، ص 503 - 504 و **مستدرک الحاکم** ج 1، ص 128.
23. **السنن الکبری بیهقی**، ج 8، ص 188، **مجمع الزوائد**

- هیثمی ج 7، ص 258 - 259 مقایسه کنید با مناقشه مفصل درباره جماعت و شورا به این مفهوم در نزد شاطبی، در کتاب وی: الاعتصام ج 1، ص 261 و پس از آن.
24. **مقالات الاسلامیین اشعری،** منبع پیشین، ص 132 - 141.
25. ابوحنیفه، **العالم و المتعلم،** ناشر محمد زاهد الکوثری (القاهره: 1386هـ) ص 9.
26. الحارث بن اسد المحاسبی، **العقل و فهم القرآن،** تحقیق و دراسه حسین القوتلی (بیروت: 1978) ص 201 - 202، و ابویعلی الفراء، **العدة فی اصول الفقه،** (بیروت: 1980) ص 89 - 94 و المسودة لابن تیمیه، ص 559 - 560.
27. **رسالة الكندي في العقل،** ص 348، 353، 358 (در ضمن رسائل الكندي چاپ ابوریده) و الفارابی، **السیاسة المدنیة،** ص 32 - 35 و ابن سینا، **رساله فی النفس و بقائها و معادها،** (القاهره، 1952) ص 111 - 112.
28. الفارابی، **فصول منتزعه** (بیروت: 1971) ص 49 و **تحصیل السعادة،** ص 97.
29. همان، **(تحصیل السعادة)** ص 92 - 93.
30. الماوردی، **الاحکام السلطانیة،** ص 3 و **ادب الدنیا والدين** ص 128 و **اصول الدين،** بغدادی ص 271 - 272 و **غایة المرام،** آمدي ص 364.
31. مقایسه کنید با کتاب من: **الامة و الجماعة و السلطة** (منبع سابق) ص 179 - 200.
32. برای پیگیری این تحولات رجوع کنید به مقاله استاد فضل شلق، **الخراج و الاقطاع و الدوله، مجله الاجتهاد،** شماره 1، 1987. ص 193 - 242، و معضله مشروعیت دولت سلطانی را در مقاله دوریتا وکراوااسکی در مقدمه مسالك الابصار فی ممالک الامصار، ابن فضل الله العمري (بیروت: 1986، ص 21 - 29).
33. مطالعه کنید مقاله مرا: **مسألة الشوري و الترویج الامپراطوري فی ضوء التجربة التاريخية للامة، مجله الاجتهاد** (سال ششم، جلد 25) ص 41 - 44.
34. تحولات روی داده در مفهوم «اولی الامر» را پیگیری کنید در: **تفسیر الطبري، جامع البیان عن تأویل القرآن** (بیروت: دارالفکر، 1984) جلد 5، ص 148 - 149.
35. **تفسیر الطبري،** جلد 4، ص 152 و الماوردی، **ادب الدنیا و الدين،** تحقیق و تعلیق مصطفی السقا، دارالکتب العلمیه، (بیروت: 1978) ص 289 - 290.
36. به عنوان مثال ر. ک: الماوردی، **ادب الدنیا والدين** (منبع گذشتہ) ص 291، 292، و الماوردی، **الوزارة و سیاسة الملك،** تحقیق رضوان السید، دارالطلیعه (بیروت: 1992) ص 223، و المرادی، **الاشارة الی ادب الامارة،** تحقیق رضوان السید، دارالطلیعه

