

## اطلاق و تقیید حاکمیت سیاسی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۵/۲/۱

سیدضیاء مرتضوی \*

حاکمیت عنصری اساسی و بی‌بدیل در مفهوم «دولت-کشور» است و برخی آن را در عرض سرزمین، مردم و حکومت در شکل‌گیری دولت در مفهوم عام آن شمرده‌اند و برخی برابر حکومت دیده‌اند؛ اما نوعاً اطلاق حاکمیت را از مهم‌ترین ویژگی‌های این مفهوم شمرده‌اند. با این حال از نگاه منابع اسلامی و به ویژه منابع فقهی و بنابر تعریفی که از این مفهوم به دست داده می‌شود، باید دید حاکمیت سیاسی آیا امری مطلق و قیدناپذیر است؟ در این مقاله پس از اشاره به مفهوم لغوی و بخشی از تعاریف اصطلاحی «حاکمیت»، به بررسی اطلاق و تقیید حاکمیت از نگاه ادله و شواهدی که مورد توجه بوده یا باید به آن توجه شود پرداخته شده و نشان داده شده که دایره قدرت و اختیار حاکمیت هر اندازه گسترده باشد؛ اما مطلق نیست و در همین راستا نسبت تقیید حاکمیت با نظریه ولایت مطلقه نیز نشان داده شده است.\*\*

**کلیدواژگان:** حاکمیت، حکومت، دولت، اطاعت، ولایت مطلقه.

\* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

\*\* این مقاله گزیده‌ای از تحقیق نگارنده در موضوع «ضمان و مسئولیت مدنی دولت در اقدامات زیانبار» است که در پژوهشکده فقه و حقوق در حال نگارش است.



## ۱. شناخت مفهومی

«حاکمیت» مصدری ساختگی (صناعی) به معنای «حاکم بودن» یا به عبارت دیگر «حکمرانی» یا چنان که برخی نوشته‌اند (آشوری، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸) «فرمان‌فرمایی» است. این واژه همانند «حکومت» معنای اسمی نیز دارد و در بسیاری از کاربردهای حقوقی و سیاسی به این معنا که در واقع یک وصف است، به کار می‌رود؛ برای مثال گفته می‌شود حکومت یا دولت «حاکمیت» دارد یا نیازمند «اعمال حاکمیت» است. روشن است این واژه در چنین کاربردهایی نمی‌تواند به معنای مصدری باشد (درباره برخی از این نکات ر.ک: جعفر، ۱۴۱۶، ص ۵۵). در منابع حقوقی و سیاسی عربی، واژه «سیادت» نیز هم‌زمان و مترادف حاکمیت به کار رفته است (ر.ک: آصفی، ۱۴۱۶، ص ۱۲۲-۱۳۳ و ۱۷۶؛ زحیلی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۰ و ۴۴۱). برخی واژه‌های «ولایت» و «قدرت عمومی» را نیز تعبیرهای دیگری از واژه حاکمیت دانسته‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۸۶).

قرابت مفهوم «ولایت» در معنای سیاسی و عام آن با مفهوم «حاکمیت» و یا حتی یکسانی این دو مفهوم، با توجه به ویژگی‌هایی که برای حق حاکمیت شمرده می‌شود، امری است که اجمالاً درست به نظر می‌رسد؛ از این رو آنچه در این بحث درباره حاکمیت گفته می‌شود شامل واژه ولایت در معنای سیاسی آن نیز هست. با این حال تأکید بر مترادف شمردن این دو واژه نداریم؛ چراکه با توجه به مراتب و قلمروی کارکرد ولایت در مفهوم اسلامی آن، به ویژه ولایت پیامبر ﷺ و امامان (ر.ک: خلخالی، ۱۴۲۲، ص ۹۷ و ۵۱۸)، این مفهوم نیازمند بررسی مستقلی است. با این حال تأکید داریم که آنچه درباره اطلاق و تقیید حاکمیت آورده‌ایم، چنان که در خود مقاله نشان داده شده، شامل ولایت نیز حتی اگر مفهومی متمایز از حاکمیت باشد، می‌گردد، چنان که تلاش شده است میان اطلاق ولایت و اختیارات فقیه با تقیید مبادی عالیّه آن سازگاری نشان داده شود.

هرچند مفهوم حاکمیت بسیار نزدیک به مفهوم دولت (وینست، ۱۳۷۶، ص ۵۹) و حتی در خارج، مترادف و همزاد شمرده شده است (قاضی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶)، اما چنان که از تعبیر رایج «دولت دارای حاکمیت» پیدا است، با دولت و حکومت فرق می‌کند. از این رو برخی در شمارش ارکان «دولت - کشور» علاوه بر سرزمین، مردم، و دولت و حکومت در معنای خاص، حاکمیت را نیز به عنوان رکن چهارم به شمار آورده‌اند (عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴؛ عالیّه، ۱۴۰۸، ص ۳۱ - ۳۲)؛ چنان که برخی در کنار سرزمین و مردم، رکن سوم را حاکمیت

شمرده‌اند، گویا ویژگی اصلی حکومت در رکن بودن را همان وصف حاکمیت دیده‌اند (ر.ک: علی بابایی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۳-۳۰۵).

از آنجا که «قضاء» به معنای حکم کردن است، شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء فرق میان «حکم» و «حاکمیت» را امری اعتباری شمرده، «حاکمیت» را عبارت از شایستگی شخص برای صدور حکم دانسته است و «حکم» را همان گفته‌ای می‌داند که برای رفع خصومت صادر می‌شود (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹، ص ۲).

در چند قرن گذشته درباره مفهوم حاکمیت مباحث گسترده‌ای صورت گرفته و تحولاتی در تعریف و حدود و قلمرو آن پدید آمده است. بخشی از این مباحث و دیدگاه‌ها معطوف به تعریف و تعیین قلمرو حاکمیت در دو بخش داخلی و خارجی کشورها است. ژان بُدن که او را نخستین اندیشمندی می‌دانند که دانش‌واژه «حاکمیت» را به صورت آگاهانه و منظم به کار برده (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۶۱؛ قاضی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ فتحی، ۱۴۰۴، ص ۷۶)، حاکمیت را «قدرتی برتر و فراتر از شهروندان و اتباع که محدود به قانون نیست» تعریف کرده است. از نظر وی «حاکمیت» خصلت ذاتی دولت است که به حکم ماهیت، مطلق، دائمی، تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل واگذاری و انتقال است.<sup>۱</sup> برخی حاکمیت را «قدرت برتر فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر» شمرده‌اند (قاضی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۷؛ آقابخشی و افشاری، ۱۳۸۶، ص ۶۴۵) و برخی «قدرت عالی‌ه تصمیم‌گیری و وضع قوانین و اجرای تصمیمات از طرف حکومت یک کشور» (علی بابایی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۶)؛ یعنی حکومت صلاحیت و اختیار دارد که اراده خود را، چه در مقام اداره کشور و چه در مقام وضع و اجرای قانون، بر اشخاص و سایر سازمان‌های اجتماعی و صنفی تحمیل کند و در واقع در هر کشور حکومت سخن آخر را می‌گوید و هیچ قدرت و صلاحیتی برتر از آن نیست (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۸۶).

این تعریف وابسته به مبدأ صلاحیت و مشروعیت دولت و حکومت یا حاکم نیست، یعنی دولت در فرض دولت بودن، چنین ویژگی‌ای دارد و لازمه دولت بودن همین است. از این رو، وابسته به این نیست که مشروعیت را از خدای توانای حکیم گرفته باشد یا ملت در طول حاکمیت و خواست خداوند تعالی به آن واگذار کرده باشد؛ آن‌گونه که در اصل ۵۶

۱. در شرح این نظریه و نظریه‌های رقیب ر.ک: وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۶۲-۶۴.



قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است.

البته همین قدرت برتر، در نسبت با موازین و حقوق بین الملل محدود می‌شود؛ حاکمیت عبارت است از قدرت عالی یک دولت (دولت - کشور) در قلمرو خود؛ اما در چارچوب قواعد مشخص حقوق بین الملل جنبه الزامی دارد (R.P. Anand، به نقل از: میرزایی، ۱۳۷۳، ص ۴).

حاکمیت تعاریف متعددی دارد و محدود به اینها که آوردیم نیست (از جمله رک: عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۴۵؛ قاضی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶). آن قدر برای حاکمیت معانی مبهم و گیج کننده آورده اند که برخی گفته اند برای حفظ دقت و استحکام کلام باید به طور کامل از این مفهوم دست شست! (لاکلین، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳). «لئون دوگی» فرانسوی پس از چهل سال مطالعات و تعلیم و تعلم در رشته حقوق عمومی، نتوانسته برای این واژه معنای درستی پیدا کند؛ از این رو بحث درباره تعریف و معنای آن را امری پوچ شمرده و واژگان حاکمیت، قدرت سیاسی، قدرت عمومی و تسلط را از جهت معنا مشابه این مفهوم دانسته است (جوان، ۱۳۲۹، ج ۳، ص ۳۹۰).

نقطه مشترک در همه یا بیشتر این تعریف‌ها این است که ویژگی قدرت برتر بودن در مفهوم حاکمیت لحاظ شده است؛ از همین رو در پیشینه‌شناسی این نظریه یا مفهوم، پیش از ژان بُدن، از ارسطو سخن رفته است که در بررسی قوانین اساسی تأکید می‌کرد در هر واحد سیاسی باید امری «برتر و فائق» وجود داشته باشد (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۵۹). اصل این اندیشه مربوط به او است. علاوه بر ضرورت وجود «قدرت برتر» دولت، این قدرت ممکن است در اختیار یک فرد، چند نفر یا بسیاری باشد (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۵۰).

بنابراین با اذعان به وجود اصل مفهوم حاکمیت، حاکمیت در چارچوب تعریف‌های بعدی را می‌توان «حاکمیت نو» نامید. تأکید بر کاربرد «آگاهانه» و «منظم» در نشان دادن تعریف ژان بُدن که از اندرو وینسنت آوردیم، به همین دلیل بود. با این حال نوعاً تأکید شده که به رغم کاربرد «حاکمیت» از گذشته، این واژه در معنای مصطلح خود، مفهومی جدید است و پیشینه‌ای بیش از قرن شانزده میلادی ندارد و در واقع همزاد مفهوم «دولت» در معنای تازه آن است (از جمله: لاکلین، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶؛ هیوود، ۱۳۷۸، ص ۵۵؛ وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۵۹؛ عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۵۰).

با توجه به معیارهای مورد نظر، می‌توان گفت حاکمیت عبارت است از شایستگی و

قدرت برتر برای فرمان‌روایی در چارچوب اختیارات. نیز می‌توان برای گریز از نوعی این‌همانی، این‌گونه گفت که حاکمیت یعنی شایستگی و قدرت برتر برای قانون‌گذاری و فرمان‌روایی در چارچوب اختیارات. همچنین دولت یا حاکم دارای حاکمیت، دولت و حاکمی است که این شایستگی و قدرت را داشته باشد. آنچه پس از پذیرش اصل حاکمیت برای دولت، مهم و منشأ اثر است، شناخت ویژگی‌هایی است که در تحقق حاکمیت نقش دارند؛ مانند مطلق، نامحدود، مهارنشده بودن و خطاناپذیری.

## ۲. طرح پرسش

یکی از ویژگی‌های دولت در معنای کشوری آن، وصف حاکمیت، فرمان‌فرمایی و سیادتی است که در روابط داخلی و خارجی دارد. اعمال اراده و تصرفات دولت بر اساس برخورداری از این حق، مشروعیت می‌یابد. در بیان نظریه حق حاکمیت در منابع موجود، دست‌کم در ظاهر، نوعی آمیختگی به چشم می‌خورد و متعلق حق حاکمیت - با همه ویژگی‌هایی که برای آن شمرده شده - گاه دولت به معنای کلی و عام آن یعنی دولت - کشور و گاه دولت به معنای خاص آن یعنی قوای سه‌گانه یا به عبارت دیگر حکمران است. این رفت و برگشت، دست‌کم در برخی موارد ناشی از نظریه کسانی مانند توماس هابز است که حاکمیت را متعلق به شخص پادشاه یا هیئت حکمرانی می‌دانست؛ چنان‌که پیش از ژان بَدن، حاکمیت صفتی شخصی برای پادشاه - آن‌گونه که نوعاً در نظریه‌های اسلامی درباره نسبت حاکمیت و ولایت با شخص امام (علیه السلام) و خلیفه یا فقیه مطرح شده است - شمرده می‌شد (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۵۰) و به موجب «نظریه مالکیت»، شخص حاکم با دولت یکسان بود. دولت متعلق به پادشاه یا حاکم بود و در ملکیت وی به شمار می‌رفت. بر پایه «نظریه شخصیت» نیز شخص پادشاه با کل مملکت یکی و یکسان است. بر اساس این، شخص حاکم همان دولت و دولت نیز همان شخص حاکم است (همان، ص ۱۴ - ۱۵). این گفته لویی که «قانون منم» یا «دولت منم» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۱) با همین نگاه بود؛ البته برخی نسبت دادن این گفته به او را مشکوک دانسته‌اند (وینست، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴ - ۱۰۵).

از سوی دیگر، این کاربرد دوگانه در برخی موارد ناشی از این است که دولت به معنای خاص و یا حکمران، مظهر یا نماینده عالی دولت در معنای کلی است که بر پایه نظریه حق الاهی یا تفویض قدرت از سوی مردم و نظریه حاکمیت ملی، حق حاکمیت دارد. در این موارد سخن گفتن از حکومت حکمران، ملازم با حاکمیت دولت - کشور است که نظام



سیاسی تنها یک ضلع آن به شمار می‌رود. با این حال حتی اگر متعلق حق حاکمیت را بتوان دو گونه فرض کرد، در ارزیابی ویژگی اطلاق حاکمیت از نگاه اسلامی، فرقی میان آن دو نیست.

یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در حوزه حقوق اساسی و فقه سیاسی، تعیین قلمرو اختیارات دولت و یا حاکم است. از این رو، وقتی سخن از حق حاکمیت و فرمان‌فرمایی دولت یا حاکم می‌شود، این پرسش پیش می‌آید که دامنه این اصل و حق تا کجاست؟ به عبارت دیگر قلمرو اختیارات و مسئولیت‌های دولت، خاستگاهی جز همان حق حاکمیت و قلمرو آن ندارد و زاده مستقیم، بلکه شرح و تفصیل این حق و عصاره شخصیت دولت است (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۴۷). این حق تقسیم‌ناپذیر و جدایی‌ناپذیر از دولت شمرده شده است. نکته مورد توجه این است که در همه یا بیشتر تعاریف حقوقی از حاکمیت، ویژگی «قدرت برتر داشتن» در مفهوم آن لحاظ شده است. نقطه محوری پرسش مورد بحث این است که آیا حق حاکمیت و ویژگی قدرت برتر، از نگاه اسلامی و با توجه به ادله موجود، حقی مطلق و نامحدود است یا مرز و قید دارد؟ به نظر ما، به شرحی که خواهد آمد، این حق امری مطلق و نامحدود نیست.

پیش از پرداختن به پرسش یادشده، مرور بر ویژگی‌های حاکمیت، ابعاد دیگری از دامنه و جایگاه این حق را نشان خواهد داد.

### ۳. ویژگی‌های حاکمیت

از نگاه حقوقی، ویژگی‌های زیادی را باید برای حاکمیت برشمرد<sup>۱</sup> که عمده‌ترین آنها مطلق و نامحدود بودن حق حاکمیت و به تعبیری مقاومت‌ناپذیری و مهار نشدن آن است؛ به این معنا که در داخل و خارج دولت، هیچ قدرت قانونی‌ای برتر از دولت وجود ندارد و هر محدودیتی که بر چگونگی عمل داخلی دولت وجود دارد، محدودیتی است که خود دولت آن را برقرار کرد. به همین دلیل در بیان نقش این ویژگی گفته‌اند: «اگر حاکمیت مطلق نباشد، هیچ دولتی وجود ندارد؛ اگر حاکمیت تقسیم شده باشد، بیش از یک دولت وجود دارد» (همان، ص ۲۴۸). نیز بر پایه همین ویژگی است که هابز دولت را یک

۱. در این باره از جمله رک: عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۴۶-۲۵۰؛ وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۸۸؛ عالیه، ۱۴۰۸، ص ۳۹-۴۰؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۸۷؛ قاضی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۵؛ بسیونی، ۱۹۸۶، ص ۴۰.

«لویاتان» یعنی «هیولایی بزرگ»، وصف کرد/است (هیوود، ۱۳۷۸، ص ۵۸).

این ویژگی‌ها را، دو قرن پیش از کسانی چون ژان بُدن، می‌توان اجمالاً در نظریه ابن‌خلدون در شکل‌گیری دولت و حکومت ملاحظه کرد. ابن‌خلدون شکل‌گیری عملی حکومت، ملک و ریاست را تنها با قهر و غلبه یافتن می‌داند و این را نیز تنها در سایه همبستگی و عصبیت قومی و نسبی یا مشابه آن مانند ولاء و پیمان، متحقق می‌شمارد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ص ۱۲۸-۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۴ و ۱۵۷). ابن‌خلدون تأکید دارد که عصبیت، هر چند شرط لازم است، کافی نیست و حتی می‌تواند مانع پدید آمدن دولت و حکومت باشد؛ زیرا هر قوم و قبیله‌ای به مقتضای عصبیت خود، چیرگی دیگری را نمی‌پذیرد؛ مگر اینکه عصبیت قوی‌تری وجود داشته باشد که بر بقیه چیره شود (همان، ص ۱۳۱). تحقق دولت و حکومت مبتنی بر چیرگی کامل، برخاسته از قدرت است که امری فراتر از صرف ریاست است (همان، ص ۱۳۹).

ابن‌خلدون به صراحت حکومت حقیقی برای زمامدار را وقتی ثابت می‌داند که بتواند شهروندان را به اطاعت وادارد، اموال را گرد آورد، نیروها و پیک‌های خود را گسیل دارد و از مرزها پشتیبانی کند و جملگی اینکه «برتر از دست او دستی چیره نباشد» (همان، ص ۱۸۸). ابن‌خلدون در ادامه تأکید می‌کند که معنای زمامدار و حقیقت آن، در نگاه مشهور همین است و هر کسی بخشی از آن را نداشته باشد یا بر همه عصبیت‌ها چیره نباشد و دست برتر نداشته باشد، در واقع زمامداری و سلطنت او ناتمام است. وی در جای دیگری فصلی جداگانه را به این ویژگی حاکمیت اختصاص می‌دهد و تأکید می‌کند که حاکمیت امری تجزیه‌ناپذیر است و فقط در اختیار حکومت و زمامدار است. هر چند ابن‌خلدون واژه حاکمیت را در اینجا به کار نبرده، اما شرح و استدلال او در این فصل و سومین فصل نشان می‌دهد که مقصود او از «مجد»، که آن را ویژه دولت و مقتضای طبیعت آن می‌داند، همان عنصر حاکمیت یا چیزی شبیه آن است.

در نگاه و استدلال ابن‌خلدون ویژگی حاکمیت یا مجد این است که توسط عصبیت، سایر عصبیت‌ها را یک‌دست می‌کند و از آنها قدرت پیوسته‌ای را بسان یک پیکر می‌سازد و با مغلوب ساختن آنها، فقط خود حکومت می‌کند و برای هیچ یک از آنان سهمی نمی‌پذیرد. تعبیر وی: «يَنْفَرُ بِذَلِكَ الْمَجْدُ بِكَلِيَّتِهِ وَ يَدْفَعُهُمْ عَنْ مَسَاهَمَتِهِ؛ همه حاکمیت و سیادت تنها در اختیار او قرار می‌گیرد و دیگران را از مشارکت در آن کنار می‌زند» (همان،

ص ۱۶۶-۱۶۸).

البته وی در ادامه، تکروی و استبداد در حاکمیت را مایه ضعف کارآمدی و در نتیجه زوال زمامداری می‌داند (همان، ص ۱۶۸، ۲۹۲).

#### ۴. خاستگاه اطلاق حاکمیت

آیا به راستی آن‌گونه که بیشتر تعاریف «حاکمیت» نشان می‌دهند، حق حاکمیت در هر دولت یا حکومتی یک حق مطلق و قیدناپذیر است؟ اینکه حکومت برترین قدرت را داشته باشد امری منطقی است و جز این نمی‌تواند باشد؛ اما آیا لازمه برتر بودن، بی‌چون و چرا بودن است؟ آیا می‌توان «اراده» خود دولت یا «قدرت غیر» را به گونه‌ای تعریف کرد که با ویژگی قدرت برتر بودن دولت سازگاری داشته باشد؟ نقش اراده تشریحی خداوند تعالی و نسبت آن با حق حاکمیت دولت به معنای خاص یا عام آن چیست؟ اگر مردم منبع نهایی قدرت سیاسی شمرده شوند، در این صورت اطلاق اراده دولت یا حکومت را چگونه باید تفسیر کرد؟

به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش‌ها باید دید خاستگاه ویژگی مطلق بودن حق حاکمیت و دلیل پافشاری بر آن که بارها در تعاریف بر آن تأکید شده است، چیست. از منظر تحلیل تاریخی، وینسنت معتقد است در جهان مسیحیت و غرب، به رغم اینکه حقوقدانان رومی تا قرن ششم میلادی بر آن بودند که مردم منبع نهایی قدرت سیاسی هستند، استدلال دیگری به تدریج قوت یافت که بر اساس آن قدرت سیاسی به گونه‌ای مرتبط با امپراتور دانسته می‌شد. اعتقاد بر این بود که سازمان سیاسی یا جامعه، نیازمند اراده‌ای برتر است و همین اراده منبع قانون است؛ یعنی همان نظریه «اعتبار قانونی اراده شخص حاکم»؛ چنان‌که امپراتورها را «قانون زنده» می‌خواندند و حق حکمرانی جزء ذاتی منصب امپراتور بود. در دوران اولیه امپراتوری تمایز روشنی میان این نظریه و نظریه «نشئت گرفتن قدرت و قانون از مردم» وجود نداشت و قدرت امپراتور در وضع قانون، مبین اراده مردم به شمار می‌رفت. در دوره‌های بعد، نظریه اول مورد تأکید قرار گرفت و اهمیت نظریه دیگر کاهش یافت. نتیجه منطقی نظریه نخست این بود که امپراتور قدرت قانونی کامل و نفوذ و اعتبار لازم برای اجرای اقدامات مورد نظر خود را دارد؛ بنابراین او صاحب «اقتدار» بود و منصب امپراتور «منبع» قانون به شمار می‌رفت، نه «تابع» آن. به نظر وینسنت، این نخستین شکل منظم نظریه قدرت عمومی بود که بعدها با مفهوم حاکمیت ارتباط یافت (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۶۰-۶۱). از سوی دیگر، با اینکه





دستگاه حکومت پاپ کوشید از برخی ویژگی‌های امپراتور در حقوق روم اقتباس کند، اما قرون وسطا شاهد پیشرفتی چشمگیر در نظریه حاکمیت نبود.

ژان بُدن حاکمیت را «قدرتی برتر و فراتر از شهروندان و اتباع که محدود به قانون نیست» می‌داند. او حاکمیت را به حکم ماهیت آن، مطلق، دائمی، تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل واگذاری می‌داند. به نظر او حاکمیت منبع است؛ بنابراین قانون نمی‌تواند آن را محدود کند و قهراً مقاومت در برابر حاکم قانونی نیست؛ چنان که در هر یک از تفاسیر نظریه‌های قرارداد اجتماعی، به ویژه در نظریه هابز، به گونه‌ای اراده فرد یا جمعی محدود، جایگزین اراده عموم می‌شود. می‌توان حدس زد که معضل اصلی نیز این بود که تصور برتری و تفوق «مشروط و محدود» امری دشوار است؛ زیرا منطق حاکمیت حکم می‌کند که در هر دولت، چیزی برتر یا نامحدود باشد. مطلق‌گرایی در مفهوم حاکمیت از این منظر چنان است که عوامل محدودکننده‌ای مانند قوانین بنیادی مندرج در قانون اساسی یا قوانین عادی یا عرف‌ها و سنت‌ها فقط عوامل محدودکننده اعمال قدرت حکمرانی دانسته شده‌اند، نه خود حاکمیت (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۴۶).

این پرسش جدی در برابر نظریه قرارداد اجتماعی وجود دارد که اگر می‌توان بر پایه قرارداد، دولت پدید آورد، چرا نتوان بر همین پایه آن را محدود کرد و همه اختیارات خود را به آن منتقل نکرد؟ وقتی در نگاه هابز نقطه اصلی حرکت به سوی قرارداد اجتماعی و تأسیس جامعه سیاسی «صیانت نفس» است، آیا نمی‌توان گفت افراد بر همین اساس نباید خود را تابع محض قدرت حاکمه سازند و باید برای خود نیز حقوقی در برابر دست‌اندازی‌های حکومت قائل شوند؟

برخی اساساً فهم درست ویژگی مطلق بودن حاکمیت را تنها از دیدگاهی حقوقی میسر دیده و گفته‌اند اقتدار حاکمیتی از طریق نهادهای مستقر به منظور بسط اراده عمومی اعمال می‌شود. از این رو، گرچه اقتدار مطلق است، ولی هیچ وجه مشترکی با اعمال قدرت استبدادی ندارد. اراده حاکمیتی، متضاد با اراده شخصی است و از آنجا که ابراز اراده حاکم در قالب قانون صورت می‌گیرد، حاکمیت، در واقع همان حاکمیت قانون است (لاگلین، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰-۲۰۱)؛ چنان که در نگاه مفسران جدید، پیوند دادن میان نظریه هابز با استبداد و تمامیت‌خواهی و فاشیسم و نازیسم، نوعی کج‌اندیشی از سوی منتقدان وی به شمار رفته است (پولادی، ۱۳۸۰، ص ۷۵-۷۶). حتی ژان بُدن که در نگاه او مهم‌ترین کارویژه حاکمیت قانون‌سازی است و حکمران از قانونی که بر این پایه وضع شده باشد



آزاد است، حقوق الاهی و حقوق طبیعی حکمران را مقید کرده است (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱). از این رو گفته‌اند که وی حکمران را منشأ نامحدود حقوق مدنی (نه حقوق الاهی و طبیعی) می‌دانست؛ این است که برخی نگاه او در این باره را دچار نوعی آشفتگی می‌دانند (همان).

### ۵. کثرت‌گرایی در حاکمیت

در برابر نظریه رایج و سنتی حاکمیت که دولت یا حاکم را دارای اختیارات نامحدود و قدرت برتر می‌داند، واکنش‌هایی وجود داشته است؛ از جمله برخی نظریه‌پردازان از حاکمیت کثرت‌گرا دفاع کرده‌اند (رک: همان، ص ۲۶۰-۲۶۵). نظریه کثرت‌گرایی نوع خاصی از تقیید حاکمیت مطلق را به دست می‌دهد که در آن وجود گروه‌های اجتماعی دیگر را در خدمات‌دهی می‌پذیرد؛ گروه‌ها و نهادهایی که طبع بشر خواهان آن است و دولت نمی‌تواند بر آنها حاکمیت مطلق داشته باشد. نقطه عزیمت مخالفت با نظریه سنتی حاکمیت را می‌توان تغییر پیش آمده در وظایف دولت و حکومت دانست؛ زیرا تا زمانی که وظیفه حکومت پاسداری و پاسبانی بود و به آن عمل می‌کرد، بر اصل سلطه و فرمانروایی آن تأکید می‌شد؛ اما با رشد اندیشه رفاه اجتماعی، توانایی خدمات‌دهی اجتماعی اندیشه مسلط شد و پای دیگر گروه‌های اجتماعی به میان آمد.

عامل دوم، احساس نیاز فزاینده به همکاری‌های بین‌المللی بود؛ از این رو حاکمیت خارجی دولت می‌بایست به سود منافع بشریت محدود می‌شد. شکل‌گیری و رشد گروه‌ها و انجمن‌های گوناگون که بر پایه نیازهای طبیعی انسانی پدید آمده و گسترش یافته بود، را باید عامل سوم دانست. تا جایی که گفته شد جامعه انسانی «کپه‌شن‌های افراد» نیست که به کمک دولت کنار هم انباشته شده باشد، بلکه «سلسله مراتبی از گروه‌های انسانی» است.

امیل دورکیم دولت را «گروهی از گروه‌ها» دانست. مخالفت با قدرت حکمرانی نامحدود دولت، نقطه مشترک این اندیشمندان بوده است. چنان‌که هارولد لاسلکی که عزم بیشتری بر کثرت‌گرایی در حاکمیت داشت، تأکید می‌کرد «دولت نامحدود و نامسئول با منافع بشریت سازگار نیست». به عقیده مک آیور، مفهوم حقوقی حاکمیت برای توضیح ماهیت حاکمیت نامناسب است؛ زیرا نظریه حقوقی بر پایه قدرت سخن می‌گوید، نه خدمت. قدرت دولت نامحدود نیست، بنابراین مفهوم حاکمیت نامحدود در نگاه وی «دروغی خطرناک» است. وظیفه دولت فقط این است که شکلی از وحدت و یگانگی به

کل نظام اجتماعی بدهد (همان، ص ۲۶۳).

برخی دیگر در استدلال بر مخالفت خود با نظریه سنتی حاکمیت می‌گویند که این نظریه یا ذاتاً با گذشته استبدادی خود در ارتباط است - در این صورت واقعاً ناخوشایند است - یا اینکه قابل اعمال در نظام‌های نوین حکومتی که بر اساس شبکه‌هایی از کنترل و توازن فعالیت می‌کنند، نیست؛ چراکه اصول دموکراسی لیبرال بر توزیع قدرت میان شماری از نهادها دلالت دارد؛ نهادهایی که هیچ یک از آنها نمی‌تواند به معنی واقعی کلمه ادعای حاکمیت کند (هیوود، ۱۳۷۸، ص ۵۶). امروزه حتی برخی از پژوهشگرانی که درباره تأثیرات جریان‌های اخیر، مانند جهانی شدن و حکمرانی‌های چندسطحی، کار می‌کنند، مدعی شده‌اند که در عصر فراحاکمیت به سر می‌بریم (لاگلین، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴).

البته نظریه کثرت‌گرا انتقادهایی را متوجه خود کرده است، از جمله این نقد که در عصر برنامه‌ریزی و پیدایش مفهوم دولت رفاه، ضرورت مراقبت از دولت بیش از پیش افزایش یافته است؛ چنان که برخی دیگر تلاش کرده‌اند با تبیین مفهوم حاکمیت و اصول مربوط به آن، نشان دهند که نادیده‌انگاری این مفهوم برخاسته از فهم نادرست از آن است (همان، ص ۱۷۴-۱۷۶).

چنان که از سوی طرفداران کثرت‌گرایی نیز تأکید شده، هیچ کس در صدد نادیده گرفتن حاکمیت دولت نیست و صرف‌نظر از همه بحث‌ها و اختلاف‌ها درباره قلمرو حاکمیت در نظریه‌های سیاسی، همه حاکمیت را از آن دولت می‌دانند؛ اما امروزه بر این نگاه تأکید می‌شود که حاکمیت مطلق نیست و باید در چارچوب قانون اساسی و هماهنگ با قانون اعمال شود. همچنین اعمال قدرت باید با توجه به حقوق و رفاه افراد جامعه باشد.

## ۶. تکلیف‌گرایی در حاکمیت

این نگاه را به عنوان یک اصل باید مورد توجه قرار داد که هر توان و قدرتی لزوماً برخاسته از «حق» به معنای اختیاری بودن نیست؛ زیرا ممکن است ناشی از حکم و تکلیف باشد (از جمله رک: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲-۱۹۶)؛ یعنی مکلف بودن حکومت یا حکمران به وظایفی که وقتی از سوی شهروندان نگرسته می‌شود، حقوق شهروندی به شمار می‌رود. امروزه و پس از جنگ دوم جهانی، «گفتمان حق» در سیاست و حقوق رواج کامل پیدا کرده است و گفتمان عمومی معاصر، به ویژه گفتمانی که به ارزش‌هایی بنیادین چون آزادی، برابری و عدالت متوسل می‌شود، همواره در قالب حق بیان می‌شود؛ تا جایی



که به تعبیری امروزه در «عصر حق» زندگی می‌کنیم (لاگلین، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱).

اندیشه سیاسی مدرن نیز حق را پایه واقعیت سیاسی به شمار آورده، وظیفه دولت را حفظ این حقوق می‌داند (پولادی، ۱۳۸۰، ص ۳۷). از مجموع نصوصی که در منابع اسلامی، جایگاه و رسالت و اهداف حکومت و حاکم و شرایط و وظایف آن را بیان می‌کند، به خوبی پیدا است که حتی اگر درباره اختیارات و قدرت دولت و حکومت تعبیر «حق» شده باشد، حقی مانند سایر حقوق نیست که برای مثال قابل اسقاط باشد؛ بلکه قدرت و اختیار لازمه اجرای وظایفی است که بر عهده این جایگاه و کسی یا کسانی است که در آن قرار می‌گیرند. بنابراین دولت و زمامدار باید اختیارات، به عبارت دیگر حق حاکمیت را در راستای تکالیف خود و به سود عموم جامعه به کار برد و به اندازه اختیارات خود باید پاسخگو باشد.

اگر «حق حاکمیت» بر پایه نظریه «الحقُّ لِمَن غَلَبَ»، ناشی از همان قدرت سیاسی باشد، می‌توان گفت این حق چیزی جز توان و اختیار محض و مطلق نیست، اما این پایه‌ای نیست که دست کم امروزه بتوان از آن دفاع کرد یا کسی به بهانه آن بتواند حاکمیت خود را مطلق قلمداد کند. بر این اساس، چنان که برخی دیگر نیز تأکید کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۶)، اطلاق «حق» بر حاکمیت دولت مسامحه‌ای آشکار است و باید پذیرفت این سلطه ناگزیر و والا در شمار احکام است، نه حقوق. دست کم این است که گسترش گفتمان حق، چنان که لاگلین نوشته، نیروی خود را از تغییری عمیق در برداشت انسان از رابطه سیاسی دولت و شهروند دریافت می‌کند. امروزه تمرکز سنتی اندیشه سیاسی بر حقوق حاکم و وظایف اتباع وارونه شده است و بر حقوق شهروندان و تعهدات حکومت تأکید می‌شود. به گفته وی از آنجا که حق و تکلیف دو وجه متلازم از یک رابطه دوطرفه است، به نظر می‌رسد تفاوتی در این تفکیک وجود ندارد؛ اما آن وارونگی، در عمل، تأثیری مهم بر چگونگی شکل‌گیری اقتدار حکومتی داشته است (لاگلین، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲).

این گفته لاگلین یادآور رهنمود امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که در خطابه معروف و ماندگار خود، قاعده‌ای مهم و عام را در حوزه حق و تکلیف به دست داده و بر آن تأکید کرده است. آن قاعده این است که نسبت «حق» و «تکلیف» همواره برابر است و هر کسی، از جمله زمامدار، همان اندازه حق و قدرت و اختیار دارد که تکلیف و مسئولیت دارد: «لا یجری لاحدٍ الا جری علیه و لا یجری علیه الا جری له».

علی علیه السلام این قاعده را پس از آن آورد که بر تعادل حقوق متقابل خود و مردم تأکید کرد: «لَكُمْ عَلَىٰ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ؛ شما همان اندازه بر من حق دارید که من بر شما دارم» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۱). این سخن را امام باقر علیه السلام نیز از آن حضرت نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۵۲). آیت‌الله مرتضی مطهری با ذکر همین فرازهای خطبه، سخن نادرست برخی فلاسفه حقوق را خاطرنشان کرده است که معتقد بودند تنها پادشاه بر مردم حق دارد و مردم بر او حقی ندارند. وی می‌افزاید:

در میان فلاسفه جدید اروپا این نگاه طرفداران زیادی داشت و در ایران قدیم نیز همین اعتقاد وجود داشته است؛ اما امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید این حرف درست نیست. حاکم و رعیت مشمول این قانون کلی هستند که حقوق، متقابل است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۲۱۴ - ۲۱۵).

#### ۷. تقیید حق حاکمیت

از منظر اسلامی، مفهوم حاکمیت در معنای مورد نظر - حتی اگر آن را مفهومی پسینی بدانیم که از قرن شانزده به بعد معنای خاص خود را یافته - تا آنجا که به قلمرو حاکمیت تکوینی یا تشریعی خداوند تعالی برمی‌گردد، مطلق است و هیچ قیدی بر نمی‌دارد. بنابراین قهراً لزوم اطاعت بندگان نیز امری مطلق و عام است و تقابل حقوق و تکلیف نیز در اینجا در اصل امری بی‌معنا و نادرست است. اگر سخن از حق بندگان می‌رود، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام در همان خطبه پیش‌گفته اشاره فرموده، حقی است که خداوند کریم، خود بر خود قرار داده است. در این نگاه، هیچ حق حاکمیتی در عرض حاکمیت خداوند قرار نمی‌گیرد و تمام حق حاکمیت‌ها در قلمرو تشریح و قانون‌گذاری یا اجراء، برخاسته از حاکمیت حق تعالی هستند و در طول آن معنا و مفهوم دارند. در این موضوع تردیدی نیست و ادله عقلی و نقلی آن فراوان و آشکار است و نیازی به پرداختن بیشتر و استدلال بر آن نیست.

در نگاه اسلامی، حق حاکمیت مطلق برای حکومت یا حکمران، به این معنا که در اراده و خواست و اعمال حاکمیت آن حد و مرزی جز خود حکومت یا حکمران وجود ندارد و قانون و حقوق و اجراء همه به آن برمی‌گردد، دست‌کم در سطح قانون‌گذاری و شناخت مصالح جامعه و کشور، وجود ندارد و تلقی «خداوند میرا» یا «قانون زنده» یا «قانون، منم» برای حاکم یا حکومت جایی ندارد. اصل پذیرش حقوقی ثابت و بیرون از خواست و اراده حکومت و حاکم، برای مردم، به هر میزان که باشد، به عبارت دیگر، اصل «مسئول»



دانستن و مکلف شمردن حکومت یا حاکم، به روشنی نشان‌دهنده «تقیید» حاکمیت و بیرون بردن آن از وصف «اطلاق» است. صرف نظر از مسئله عصمت که امری خاص است و حکومت و حاکمیت لزوماً ملازم آن نیست، اگر برای حکومت یا حکمران سخن از حاکمیت و ولایت مطلقه شود، لازمه واقعی آن، اطاعت عام و مطلق نیست. ادله و شواهد بر این مطلب بسیار است. اگر در متون اسلامی دلیلی بر این تقیید جز این سخن معروف پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبود که «لا طاعةَ لمخلوقٍ فی معصية الخالق»، برای اثبات آن، از نظر سند و دلالت، بس بود؛ چنان که برخی دلیل عدم جواز نافرمانی نسبت به خداوند به عذر اطاعت از مخلوق را «نصوص مستفیضة»، یعنی نزدیک به متواتر شمرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۲۳۳-۲۳۴). شیخ صدوق متن روایت یادشده را در شمار مرسله‌های جزمی خود از گفته‌های کوتاه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شمرده که پیش‌تر کسی بر زبان نیاورده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۸۱) و در منابع حدیثی اهل سنت نیز با همین عبارت یا عبارت «لا طاعةَ لمخلوقٍ فی معصية الله» بارها روایت شده است (از جمله: نیشابوری، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵-۱۶؛ ابن‌حبیل، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۴۰۹ و ج ۵، ص ۶۶؛ طبرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۱۷۰). این روایت از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام نیز نقل شده است (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳۸).

اطاعت مطلق تنها از خداوند و نیز پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اولو الامر به دلیل وصف عصمت در آنان معنا دارد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۲۹-۱۳۰). در برخی نصوص روایی در استدلال بر اینکه وجوب اطاعت «اولو الامر» در آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) نمی‌تواند شامل غیرمعصوم گردد، به اطلاق آن توجه داده شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۳۰)؛ زیرا اطلاق در وجوب اطاعت جز با مقام عصمت سازگار نیست و نمی‌شود خداوند حکیم برای فردی غیرمعصوم حاکمیت و فرماندهی مطلق قائل شود. برخی فقهای ما نیز چنین استدلالی کرده‌اند (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۹۴؛ حلبی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۹۶). علامه طباطبایی به تفصیل به این موضوع پرداخته و نگاه دیگران را نیز نقد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۹-۳۹۱).

جمله یادشده از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مفاد آن در گفته‌های دیگر امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز آمده است،

مانند امام علی بن الحسین علیه السلام در رساله حقوق در تقیید حق طاعت سلطان (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۱). برخی محدثان، مانند شیخ کلینی و حرّ عاملی، بابت ویژه مفاد این موضوع ساخته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۵۲-۱۵۵). اینها نوعی اطمینان را به صدور این سخن به دست می‌دهد؛ سخنی که با توجه به دلالت روشن و عمومیت آن، یکی از قواعد فقهی به شمار رفته و فقهای ما بارها در موضوعات مختلف به آن استناد کرده‌اند و آن را به عنوان یک قاعده پذیرفته‌اند (از جمله: حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۱۴ و ج ۱۳، ص ۶۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۳۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۲۵؛ یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۶۹۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۸۷؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۳۲۵). شیخ طوسی خاطر نشان می‌کند، امام علیه السلام به دلیل دارا بودن مقام عصمت فرمان به قتل کسی که مستحق آن نیست نمی‌دهد؛ اما جانشین امام ممکن است مرتکب چنین کاری شود؛ از این رو، اگر مأمور، آگاه به خطای وی باشد، قتل جایز نیست و نباید دستور او را اجرا کند و گرنه قاتل به شمار می‌رود و قصاص می‌گردد؛ زیرا «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۴۱). ابن برّاج نیز همین را آورده است (طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۶۶-۴۶۷). کاشف الغطاء نیز به عنوان یک قاعده در فرض تعارض میان اطاعت خداوند و اطاعت از کسی که از سوی خداوند موظف به اطاعت از او هستیم، اطاعت خداوند را مقدم داشته و ادله عقلی و نقلی مانند «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» را مخصّص ادله وجوب اطاعت از مخلوق شمرده است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۲۲).

با این حال در منابع روایی اهل سنت روایات بسیاری به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده شده است که صریح یا ظاهر آنها نشان‌دهنده نوعی مطلق‌گرایی برای جایگاه حاکم و لزوم تبعیت از وی، حتی با فرض غلبه به زور یا فسق و ستم، است (رک: نیشابوری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۰؛ بیهقی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵۷؛ هندی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۷۴) تا جایی که در مهم‌ترین منابع حدیثی آنان با سرفصل‌هایی مانند «دستور به صبر هنگام ستم زمامداران و حق خوری آنان» و «اطاعت از فرماندهان هر چند از حقوق باز دارند» روبه‌رو هستیم (رک: نیشابوری، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹). به گفته ابن حجر، فقهای اهل سنت همگی خروج بر حاکم



جائر را به دلیل اینکه زیان آن را بیش از منافع آن دیده‌اند، جایز ندانسته‌اند (ابن حجر، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۷). می‌دانیم این روایات نیز با فرض اعتبار سندی آنها، نتوانسته‌اند نگاه کلی فقهای اسلامی را در تقیید وجوب اطاعت به عدم معصیت، به وجوب اطاعت مطلق تغییر دهد. وجوب اطاعت مطلق در میان متکلمان و فقهای شیعه جایی ندارد و در میان فقهای اهل سنت نیز نه تنها مخالفان شناخته‌شده و معتبری دارد، بلکه بیشتر آنان قلمرو اطاعت از سلطان یا فرمانده و هر کسی را محدود عدم انجام معصیت خداوند دانسته‌اند (از جمله رک: کاشانی، ۱۹۸۲، ج ۷، ص ۱۰۰؛ نفاوی، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۳۲۴؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۴۸۰؛ عدوی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۵۴؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۹۹-۳۰۲).

یکی از بهترین شاهدها بر عدم اطلاق حق حاکمیت، روایت معتبر هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام است. این روایت به روشنی نشان می‌دهد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با توجه دادن به اینکه تنها در چارچوب آیین دادرسی و بر پایه جریان سوگند و بیئنه طرف‌های دعوا که راه‌هایی ظنی است، به فصل خصومت می‌پرداخته است. پیامبر صلی الله علیه و آله در این روایت مسلمانان را موظف کرده است که اگر داوری ایشان مایه تضییع حق واقعی کسی و انتقال حق او به طرف دیگر دعوا شد، باید مال را به صاحب حقیقی برگردانند و بدانند که حکم پیامبر صلی الله علیه و آله گرچه بر پایه موازین درست و کلی صادر شده و از این منظر چاره‌ای جز آن نیست، اما این ناچاری دلیل عوض شدن واقعیت و حق نیست و مالک واقعی را از حق خود نمی‌اندازد:

«إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ وَبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئًا فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۹).

به این روایت به فراوانی در فقه استناد شده است. چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله در سخن دیگری فرمود: «من بر پایه ظاهر حکم می‌کنم و خداوند عهده‌دار باطن‌ها است». این روایت در منابع اهل سنت آمده (از جمله: ماوردی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۰۳ و ج ۱۰، ص ۱۵۴ و ج ۱۳، ص ۱۵۳ و ج ۱۵، ص ۳۶۲ و ج ۱۷، ص ۳۳۵) و برخی فقهای ما نیز به آن استناد کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۲۲؛ اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۷۷).

شاهد دیگر، سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قضیه فرمان نادرست یکی از فرماندهان و تأکید حضرت بر لزوم اطاعت از «کار درست» است. به نقل امیرالمؤمنین علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله



در یکی از اعزام‌های رزمی، مردی از انصار را مشخص کرد و دستور داد از او اطاعت کنند. فرمانده یک روز بر آنان خشم گرفت و به آنان گفت: آیا پیامبر ﷺ به شما دستور نداد از من اطاعت کنید؟ گفتند: آری. گفت: پس هیزمی فراهم کنید. چنین کردند. گفت: آتشی فراهم سازید. چنین کردند. به آنان گفت: وارد آن شوید! خواستند چنین کنند که برخی مانع شده، گفتند: ما از آتش به سوی رسول خدا ﷺ گریخته‌ایم. در همین بحث بودند تا آتش خاموش شد و آتش خشم فرمانده نیز فرو نشست. این خبر که به گوش رسول خدا ﷺ رسید فرمود: اگر وارد آتش شده بودند تا روز قیامت از آن رها نمی‌شدند؛ زیرا لزوم اطاعت تنها در کاری است که درست باشد؛ ابوحنیفه اسماعیلی این روایت را در استدلال بر عدم وجوب اطاعت از زمامداران و امرا در فرض مخالفت آنان با قرآن و با فرمان اولیا آورده است (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵۰؛ نیز: بروجردی، ۱۴۲۹، ج ۲۲، ص ۶۱۰). در نقلی دیگر آمده است که پیامبر ﷺ این سخن را به کسانی که می‌خواستند وارد آتش شوند فرمود و از گروه دیگر ستایش کرد؛ با این عبارت: «لا طاعة فی معصية الخالق، انما الطاعة فی المعروف» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵-۱۶؛ رک: صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۳۳۵).

ممکن است گمان رود که این دلیل تنها شامل فرض عصیان دولت یا حاکم می‌گردد و کاری به مورد خطا ندارد؛ زیرا نفی اطاعت در جایی آمده که مایه معصیت است؛ اما این گمان، با توجه به محدود ساختن اطاعت به معروف، درست نیست؛ زیرا قید «فی معصية الخالق» ظاهراً مربوط به مأمور است نه آمر؛ یعنی مأمور اگر متعلق امر را کاری حرام و معصیت می‌داند، هر چند دستوردهنده معذور باشد، نباید از آن اطاعت کند؛ برای مثال، اگر حاکم به دلیل استناد به بیّنه شرعی و اشتباه در مصداق مجرم، دستور قتل فردی بی‌گناه را صادر کند، مأمور به صرف این حکم و دستور، معذور در اجرا نیست. البته اگر خطا ناشی از اجتهاد و مربوط به «شبهات حکمی» باشد، موضوع اجمالاً فرق خواهد کرد. حتی اگر این سخن معروف پیامبر ﷺ نیز محدود به فرض عصیان حاکم باشد و نه خطای وی، ادله دیگری، از جمله روایت هشام بن حکم که آوردیم، مربوط به فرض خطای بینة یا قسم و مانند آن و صدور حکم بر پایه آن است و نشان می‌دهد که از این نظر فرقی میان عصیان و خطا نیست.



به نظر می‌رسد یکی از پایه‌های پذیرش نظریه اطلاق حاکمیت اصل خطاناپذیری حاکمیت است. خاستگاه اصلی این اصل در نگاه کسانی که نظریه «حق الاهی» را در غرب مطرح و تقویت کردند، این بود که شه‌ریار برگزیده خداوند است و از این رو نمی‌تواند خطا کند. این نگاه تا آنجا گسترش یافت که در آمیختن نظریه حق الاهی و نظریه‌های «حاکمیت کامل و مطلق در قانون‌گذاری» و «مالکیت بر کشور» و نظریه «مصلحت دولت»، نه تنها اعمال شه‌ریار و دولت، دارای مشروعیت الاهی بود، بلکه از لحاظ نظری کلیه اعمال «دولت» مشروع به شمار می‌رفت (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۱۱۶-۱۱۷). نیز کسانی که مانند روسو، حاکمیت را متعلق به اراده عمومی می‌دانستند، نه شه‌ریار، این اراده را لغزش‌ناپذیر شمردند (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲). البته خطاناپذیری اراده عمومی و معطوف بودن همیشگی آن به منافع عمومی، به این معنا نیست که همیشه همه چیز را به خوبی تشخیص می‌دهد، بلکه به این معنا است که اگر دولت غیرعقلانی و به زیان عمومی عمل کند، خود را نفی کرده و دیگر دولت نیست (پولادی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶).

از سوی دیگر در میان برخی اندیشمندان فلسفه و حقوق سیاسی، این نگاه بسان یک قاعده محوری قابل توجه است که «حق در برابر حاکمیت قرار نمی‌گیرد، بلکه محصول اعمال حاکمیت است». مارتین لاگالین این اصل را یکی از ویژگی‌هایی شمرد که گوهر مفهوم حاکمیت را تبیین می‌کند (لاگالین، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). اینان تأکید دارند که در اندیشه سیاسی کلاسیک، ارتباطی متقابل میان قانون و حق [حق در مقابل باطل] وجود داشت و قانون بیانگر انصاف و درستی [یا حق بودن] موجود در نظام طبیعی اشیا پنداشته می‌شد. برای نمونه هابز با اینکه کل نظام سیاسی خود را بر پایه حق‌های طبیعی بنا کرد، اما بر این باور بود که حقوق طبیعی (یا ذاتی) افراد در فرایند عهد بستن برای تأسیس قدرت مشترک مبادله می‌شود. از این رو، حاکم (که قدرت عالی را در اختیار دارد) طرف هیچ ادعای مبتنی بر حق قرار نخواهد گرفت. حقوق افراد در نظام سیاسی تنها همان‌هایی است که حاکم با وضع قانون به آنان می‌دهد. فرد صاحب حق، نه از این رو که حقوق وی در طبیعت حک شده یا چون آنها را تجلی عقل انسانی به شمار می‌آورند، بلکه به این دلیل دارای حق است که قانون‌گذاری حاکم حق را به وی عطا کرده است. به این ترتیب، مفاهیمی چون حق، تکلیف و امتیاز را باید مفاهیمی ربطی انگاشت که در ساختار نهادی

حاکم معنا و اثر دارند (همان، ص ۱۹۸-۱۹۹).

در ارزیابی اصل خطاناپذیری حاکمیت، همانند اصل مطلق بودن حاکمیت، تا آنجا که این امر به قلمرو حاکمیت مطلق خداوند تعالی برمی‌گردد، چیزی جز حق و درستی وجود ندارد و خطا در این سطح هیچ معنا و مفهومی ندارد و خداوند همان گونه که در حاکمیت خود مطلق است، هر آنچه در عالم تکوین و تشریح صادر از اوست «حق» و خطاناپذیر است. این حقیقت نیز روشن‌تر از آن است که نیاز به استدلال داشته باشد.

همچنین در ناحیه تشریح از سوی کسانی که با اتصال به وحی و برخورداری از ویژگی عصمت، به بیان و تفسیر حاکمیت تشریحی خداوند پرداخته و می‌پردازند، نیز خطا راه ندارد. این حقیقت را در جایگاه اجرا و حکمرانی عملی نیز می‌توان برای چنین افراد خاصی گسترش داد و این باوری است که امامیه، به درستی، به گونه کلی درباره انبیا علیهم‌السلام و اوصیا علیهم‌السلام به دلیل ویژگی عصمت آنان دارد و آن را ضمانت از سوی حاکمیت مطلق خداوند تعالی درباره چنین افرادی که مشخص و محدودند، می‌داند. حتی اگر اجتهاد را درباره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، آن گونه که برخی دانشمندان شیعی مانند محقق حلی، در اصل و ثبوتاً امری ممکن دیده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۰-۱۸۱) بپذیریم، به روشنی پیدا است این به معنای پذیرش امکان راهیابی خطا در اجتهادهای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست.

یک شاهد این سخن، فرازی از خطابه امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. ایشان در تأکید بر اینکه مردم با وی به راحتی سخن گویند و از گفتن سخنی که در نگاه آنان حق است و از مشورت دادنی که به عدالت و انصاف است، خودداری نکنند، اشاره می‌کند که اگر از نگهداری خداوند و ویژگی عصمت در او صرف نظر شود، در درون و از نظر شخص خود، برتر از خطا کردن نیست (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۳). بر پایه روایت هشام بن سالم نیز اگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فقط در چارچوب آیین دادرسی داوری کند، این احتمال وجود دارد که حکم هر چند همواره مطابق وظیفه کلی در چگونگی دادرسی است، اما منطبق با واقع نباشد و از این منظر احتمال خطا در آن راه دارد. همین امر مانع رفع مسئولیت کلی و واقعی است که یک طرف دعوا آگاه به آن است. چنان که از سوی دیگر و به صورت کلی در موارد متعددی شاهد هستیم که قلمرو اختیارات معصومان نیز به قیودی محدود گشته است؛ برای نمونه در تقسیم غنایم جنگ هر چند برخی اموال منقول پربها مانند اسب راهوار و لباس قیمتی و آنچه را امام انتخاب کند، مال او است، اما فقها این اختیار را مقید به عدم اجحاف به سهم مجاهدان کرده‌اند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۹۱؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶،



ص ۱۲۴) یا برخی گفته‌اند اگر کسی در گذرگاه تنگ، هرچند به اذن امام، چاه حفر کند و مایه زیان دیگری شود، ضامن است. دلیل آنان این است که امام در جایی که راه را بر مسلمین تنگ می‌کند یا زیان به آنان وارد می‌کند، اختیار اذن ندارد (از جمله: طوسی، ۱۳۱۷، ج ۷، ص ۱۸۶؛ طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۰۷).

بنابراین، بیرون از قلمرو تشریح و قانون‌گذاری که در سطح معصومان علیهم‌السلام خطاب‌ردار نیست، در سطح اجرا و اعمال حاکمیت اجرایی، تا آنجا که به شخص آنان و با صرف نگاه از ویژگی عصمت بر می‌گردد و یا مربوط به اعمال حاکمیت در چارچوب موازین کلی مانند آیین دادرسی باشد، خطاناپذیری مطلق نیست؛ بنابراین حاکمیت و اطاعت نیز نمی‌تواند مطلق باشد؛ به این معنا که واقع را تغییر دهد؛ چنان که در خطاپذیری حاکمیت، صرف نگاه از ویژگی عصمت و ضمانت الهی، فرقی نیست که حاکمیت بر محور یک حکمران مانند پادشاه شکل گیرد که خداوند میرا یا قانون زنده به شمار رود، یا بر پایه گردهم‌آیی گروهی از برگزیدگان جامعه به نمایندگی از آنان، یا در سطح «اراده عمومی» جامعه تحقق یابد؛ اراده‌ای که برخی نویسندگان می‌خواهند آن را حتی هم‌طرز آرمان یک ملت به شمار آورند که در تاریخ، سنت‌ها و نهادهای آن متبلور می‌شود (پولادی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶).

اطلاق و تقیید حق حاکمیت در دیگر نظریه‌ها در باب خاستگاه شکل‌گیری دولت‌ها، مانند نظریه طبیعی و نظریه زور و قدرت را نیز باید با همین نگاه ارزیابی کرد. وقتی اعمال حق حاکمیت در سطح معصومان علیهم‌السلام با چنین واقعیتی مواجه باشد، به طریق اولی درباره دیگران نمی‌توان از اطلاق حاکمیت خطاناپذیری سخن گفت.

اصل نفی حاکمیت مطلق حاکم یا دولت، در منابع فقهی و حتی کلامی ما امری روشن است و ادله زیادی شاهد آن گرفته شده و برخی به تفصیل درباره آن سخن گفته‌اند و از این نظر نیازی به شرح و بررسی بیشتر نیست (از جمله رک: منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۱۹-۳۰۰ و ۵۱۰-۶۲۰؛ تهرانی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۴۲-۱۷۰؛ درباره نگاه اهل سنت و نقد اجمالی آن: امینی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۳۵-۱۵۲)؛ با این حال، نسبت این مدعا با ثبوت ولایت مطلقه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام و نیز نسبت آن با ولایت مطلقه فقیه، نیازمند توضیح است.

#### ۸. ارزیابی اطلاق حاکمیت

آنچه آوردیم تأکیدی بود بر تقیید حق حاکمیت و قلمرو آن، با این حال و با توجه به

تفصیلی که میان حاکمیت و ولایت معصوم علیه السلام و غیرمعصوم وجود دارد، باید بحث را در دو سطح جدا بررسی کرد. ما در اصل پژوهش خود به اطلاق حاکمیت معصوم علیه السلام پرداخته‌ایم و در اینجا به دلیل مجال محدود فقط به محور دوم می‌پردازیم؛ با این یادآوری که مفهوم حاکمیت غیرمعصوم، اختصاص به فقیه جامع شرایط ندارد؛ اما از آنجا که معتقدان به حکومت مشروع غیرمعصوم در میان شیعه، نوعاً آن را محدود به فقیه ساخته و دست کم با امکان تحقق حاکمیت فقیه جامع شرایط، آن را برای دیگران نپذیرفته‌اند، موضوع این بخش، به رغم عنوان عام آن، به فقیه اختصاص یافته است، هر چند نتیجه آن اختصاص به فقیه ندارد.

آنچه برای فقیه در قلمرو افتاء، اگر هم از مناصب فقیه شمرده شود (از جمله: انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۴۵)، وجود دارد، چیزی جز اجتهاد و استنباط احکام فرعی اجتهادی در چارچوب روش و موازین پذیرفته شده اجتهاد شیعی نیست؛ اجتهادی که در موارد تمسک به ادله و امارات ممکن است به واقع دست نیابد و نتیجه آن حکمی ظاهری باشد و در موارد تمسک به اصول عملیه، اساساً هدف کشف واقع نیست، حتی اگر نتیجه آن منطبق با واقع باشد. پیداست رجوع به مجتهد و مفتی برای آگاهی از حکم کلی شرعی از قلمرو حکومت و طبعاً حق حاکمیت بیرون است و نوعاً در سیاق اصل عقلایی رجوع به عالم و امضای آن از سوی شارع تحلیل و پذیرفته می‌شود؛ اما آنچه در فقه، درباره قلمرو ولایت و اختیارات یا وظایف فقیه جامع شرایط مورد توجه و بحث است، از دو منظر است:

الف) قلمرو و گستره اولیه ولایت و حق دخالت فقیه، صرف نظر از مسئله «تزامم» با احکام شرعی دیگر؛ از این منظر این پرسش‌ها مورد توجه است که پس از پذیرش اصل ولایت برای فقهاء، با توجه به شناختی که از خواست شارع حکیم داریم و می‌دانیم راضی به بی‌اعتنایی نسبت به برخی امور مانند حفظ مصالح کودکان بی‌سرپرست نیست، آیا مفاد ادله تنها عهده‌داری چنین اموری را ثابت می‌کند؟ البته این نیز از باب ولایت و حاکمیت نیست، بلکه وظیفه‌ای در ردیف دیگر وظایف شرعی است. آیا ولایت اختصاص به این دست امور دارد؟ با فرض پذیرش عدم اختصاص، «عرض» و گستره آن تا کجاست؟ آیا محدود به امور قضایی در رفع منازعات است یا شامل دیگر مسائل قضایی مانند اجرای حدود نیز می‌گردد؟ آیا قلمرو آن شامل تمام مسائل حکومت و مدیریت جامعه و کشور و بلکه امت اسلامی می‌شود؟ اینها پرسش‌هایی است که از گذشته، به ویژه در چند دهه اخیر، میان فقهای ما مطرح و مورد بحث و اختلاف نظر بوده و هست. آنچه به عنوان



ثبوت و عدم ثبوت «ولایت عامه» در سخن فقهایی مانند شیخ مرتضی انصاری مطرح شده (همان، ص ۵۴۵-۵۶۰) و دیدگاه‌های موافق و مخالف را متوجه خود ساخته، نوعاً ناظر به این بخش است. به هر حال، تعبیر «ولایت عامه» عنوانی مناسب برای تفکیک نظریه‌ها درباره اصل گستره ولایت فقیه است.

ب) قلمرو و گستره ثانوی ولایت فقیه در فرض «تزامم» اولیه با سایر احکام شرعی؛ از این منظر این پرسش‌ها مورد توجه است که در صورت ثبوت «ولایت عامه» برای فقهای جامع شرایط، آیا اختیارات فقیه حاکم در همان قلمرو پذیرفته شده، محدود و «مقید» به عدم التزام با دیگر احکام شرعی است؟ یعنی آیا در محدوده‌ای است که فارغ از احکام الزامی شرع باشد؟ محدوده‌ای که «منطقه فراغ» نامیده شده است و هر چند به نام آیت‌الله صدر شهرت یافته (صدر، ۱۴۱۷، ص ۳۷۹-۳۸۲)، اما اصل آن پیش از وی، در سخن علامه طباطبایی آمده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۹۴). آیا اجرای دیگر احکام شرع در «طول» حاکمیت و ولایت فقیه به عنوان حکمی اولی و شرعی است که پیدا است التزام، امری فرضی و یا فرضی بدوی است و جایگاه سایر احکام در «عرض» این حکم نیست تا بتوان التزام واقعی را فرض کرد؟ آیا در سطح تشریح، حکمی وجود دارد که حاکمیت و ولایت فقیه حاکم، در عرض آن یا متأخر از آن قرار گیرد و مایه تقیید اختیارات حاکم شود؟

امام خمینی تأکید کرده است حکومت به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واگذار شده، از اهم احکام الاهی است و بر جمیع احکام شرعیه الاهییه تقدم دارد. استدلال ایشان این است: اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الاهییه است، باید عرض حکومت الاهییه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله یک پدیده بی معنا و بی محتوا باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۱).

ایشان سپس به برخی از پیامدهای تقیید اشاره می‌کند. این سخن نشان می‌دهد که حکومت در نگاه این فقیه بزرگ در چارچوب و محدود به هیچ یک از احکام فرعی نیست و در فرض التزام، حاکم وظیفه دارد جانب ملاک و «مصلحت اهم» را بگیرد و به عبارت دیگر جانب حکمی دیگر را بگیرد که بر پایه مصلحتی برتر تشریح شده است؛ مانند تصرف در اموال اشخاص بدون رضایت آنان برای حفظ جان مردم. یک پایه این نگاه، نگاهی کلی است که امام خمینی به جایگاه حکومت و نسبت آن با سایر احکام دارد. ایشان پایه اصلی را حکومت و حاکمیت می‌داند و احکام را قوانین و مقررات و در واقع ابزاری برای

شکل‌گیری حکومت و گسترش عدالت می‌بیند (همو، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۳۲-۶۳۳). با این حال و با پذیرش اصل این نگاه به جایگاه حکومت، تا آنجا که به قلمرو بحث و رویکرد کلی به پاسخ‌گو بودن و نبودن حکومت در برابر اقدامات خود بر می‌گردد، اموری را باید در نظر داشت؛ اموری که اگر هم هیچ یک از آنها یا برخی از آنها از ظاهر سخن این فقیه نامدار بر نیاید، اما ناسازگار با آن نیست:

یکم) در تراحم اولیه میان احکام، آنچه مکلف، اعم از حاکم و غیرحاکم، با آن روبه‌رو است، چنان که پیداست، اختیار یا لزوم انتقال از یک حکم به حکم دیگر است و نه فارغ شدن از تکلیف؛ برای نمونه، وقتی لزوم احترام به مالکیت و کسب رضایت مالک در تصرف در ملک وی و حرمت غصب، مزاحم وجوب حفظ جان کسی که در همان ملک گرفتار حادثه‌ای چون آتش‌سوزی شده باشد، عمل به وظیفه دوم چیزی جز انتقال از یک تکلیف به تکلیف دیگر نیست و از آنجا که تشریح بر پایه جلب و دفع مصالح و مفاسد واقعی است، این انتقال از دست دادن یک مصلحت به سود جلب مصلحت برتر یا مساوی است. از این رو اطلاق ولایت و حاکمیت فقیه یا هر حاکم دیگری در این فرض، چیزی جز موظف بودن وی به پای‌بندی به حکم مهم‌تر که مصلحت بالاتری دارد، یا مختار بودن در فرض مصلحت مساوی نیست. به همین دلیل آزاد بودن نسبت به حکم نخست، محدود و «مقید» به رفع ضرورت و حداکثر دستیابی به همان مصلحت برتر یا مساوی است.

نتیجه اینکه اطلاق حاکمیت در این دیدگاه، بیرون از قلمرو تشریح نیست و محدود به انتقال از یک حکم به حکم دیگر و در واقع ترجیح مصلحت برتر است که ویژگی برتری آن نیز باید در چارچوب ملاک‌های شارع احراز شود. از همین رو تأکید می‌شود که تعدی و مرزشکنی نه تنها نمی‌تواند از خاستگاه اطلاق حاکمیت صورت گیرد، بلکه ممکن است به زوال اصل آن بینجامد و حکمران را از شایستگی ساقط کند. به عبارت دیگر در این چارچوب، اعمال حاکمیت ممکن است به نفی آن بینجامد. در برخی نظریه‌های فلاسفه سیاسی نیز مواجهه با این قاعده هستیم؛ چنان‌که در نظریه روسو که اراده عمومی، خاستگاه حاکمیت است و در جایگاهی برتر از حقوق الهی و حقوق طبیعی نشانده می‌شود، حق داشتن همیشگی این اراده به این معنی نیست که حاکم همیشه همه چیز را به خوبی تشخیص می‌دهد و دچار خطا نمی‌شود. اگر دولت چنین خطایی کند و غیرعقلایی عمل کند، خود را نفی کرده است و دیگر دولت نیست (پولادی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶)؛ چنان‌که



تکلیف‌گرایی در حاکمیت را در همین راستا بازگو کردیم. بر همین اساس است که امام‌خیمینی در کنار جایگاه برتری که به حکومت می‌دهد و در کنار اینکه محدود شدن حاکمیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا حکومت را به چارچوب احکام فرعی نمی‌پذیرد، خاطر نشان می‌کند که حاکمیت اسلامی نه بر پایه خواسته‌های شخصی حکمران است و نه قوانین برآمده از صلاح‌دیدهای بشری؛ بلکه آنچه در جای‌جای حکومت و مظاهر این حاکمیت مطلقه، حتی در اصل و چگونگی اطاعت زمامداران، جاری است، باید بر وفق قانون الهی باشد و اگر حکمران در موضوعات می‌تواند به تشخیص خود عمل کند، قلمرو حاکمیت و اختیارات و نیز «نظر» او تابعی از مصلحت‌اندیشی برای جامعه است و نه استبداد رأی (امام‌خیمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۱-۶۱۹). بنابراین در این نگاه، حقیقتی مطلق و ثابت به نام اصل حاکمیت وجود ندارد که پاسخگوی هیچ فرد و جایگاهی نباشد و اطاعت از وی امری مطلق باشد.

دوم) تعدی خودخواسته از وظایف و مصالح و به عبارت دیگر سوء استفاده از حق حاکمیت، به نفی آن می‌انجامد و مشمول همان قاعده عدم طاعت مخلوق در فرض معصیت خالق می‌گردد. از سوی دیگر جایگاه و شأن حاکمیتی فقیه حاکم، نه در اجتهاد و نه در اجرا، شأن «تغییر واقع» نیست تا اعمال حاکمیت وی خطا پذیر نباشد. این است که فقهای ما تأکید کرده‌اند که «حکم حاکم (قاضی) چیزی را از وضع کنونی‌اش تغییر نمی‌دهد و تنها در ظاهر اجرا می‌شود و نه واقع» (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۳۴)؛ این قاعده مورد اتفاق میان فقهای شیعه است (عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۶). البته در امور اجتهادی، تخطئه اعمال حاکمیت بر پایه اجتهادی که در نگاه فقیه غیر حاکم نادرست باشد یا به صرف شک در صحت، مجوز نافرمانی نیست (رک: شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۲). البته این قاعده عمومیت ندارد و تفصیلهایی در این باره وجود دارد؛ از جمله اینکه اگر حاکم حکمی مخالف قرآن یا سنت متواتر یا اجماع و به عبارت دیگر حکمی مخالف دلیل قطعی کند، باید آن را نقض کرد و نمی‌توان اجرا کرد، اما اگر در حکم خود با دلیلی ظنی مخالفت کرده باشد، حکم او نقض نمی‌گردد؛ مگر اینکه بی‌دلیل حکم کرده باشد. عدم جواز اجرا در فرض نخست، چنان که فاضل اصفهانی گفته از جمله به این دلیل است که از مصادیق حکم به غیر «ما انزل الله» و وارد کردن در دین، چیزی که جزء دین نیست، به شمار می‌رود. برای آگاهی بیشتر (از جمله رک: حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۴)؛



اصفهان، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۷۴-۷۸؛ سروش، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸-۱۰۲).

در جایگاه اجرا با فرض خطای در تطبیق حکم یا تشخیص مصلحت، به ویژه در امور مهم، حتی اگر حاکم معذور در خطا باشد، حق طاعت ندارد و صرف اطلاق حق حاکمیت، وظیفه‌ای بر عهده کسی که آگاه به خطای وی است نمی‌گذارد، مگر اینکه شخص به تشخیص خود، مصلحت برتری را در پای‌بندی و عمل به نظر وی، به رغم نادرستی آن ببیند؛ از جمله اینکه زیان اجرای حکم خطای حاکم را کم‌تر از نافرمانی علنی و خدشه بر جایگاه زمامداری بدانند.

آنچه در روایت هشام بن سالم آمد تنها بخشی از این اصل است که مربوط به محدوده فصل خصومت بود؛ اما می‌دانیم اگر برای مثال، حاکم و قاضی در اجرای یک حکم کیفری، در تشخیص مصداق دچار قصور و خطا شده و حکم به کیفر شخص بی‌گناهی دهد، این حکم هرچند برخاسته از شئون حاکمیتی وی است و در صدور آن معذور است، اما چنان که از زبان جناب شیخ طوسی نیز آوردیم، مشروعیت اجرا ندارد و مجری، دست کم در صورت آگاهی مسئول خواهد بود.

سوم) اقدامات و تصرفاتی که بیرون از قلمرو اختیارات حاکمیتی باشد نامشروع و مایه ضمان است؛ اما چنان که می‌دانیم، مشروعیت اقدام همواره مایه رفع مسئولیت نیست؛ به عبارت دیگر اقدام مشروع، اعم از عدم مسئولیت است. حق حاکمیت اگر هم به فرض امری مطلق باشد، به تنهایی نمی‌تواند دلیل رفع مسئولیت و ضمان از سوی حکمران باشد. این عدم تلازم حتی اگر با ذات اطلاق حاکمیت سازگار نباشد، از آنجا که حق حاکمیت در این نگاه بر بستر شریعت اسلامی پا می‌گیرد، ادله و شواهد مسئولیت حاکم در برابر اقدامات خود، چنان فراوان است که راهی جز پذیرش اطلاق نسبی حاکمیت و نه اطلاق کامل آن باقی نمی‌گذارد. نمونه آن در تصرفات عادی حقی است که فقهاء برای کسی قائل شده‌اند که جان او به دلیل گرسنگی در خطر است و دیگری به رغم توان نجات وی از گرسنگی از ادای این وظیفه خودداری می‌کند. در این صورت گرسنه می‌تواند - به عبارت دیگر وظیفه دارد - به رغم عدم رضایت صاحب مال، در مال وی حتی با قهر و جنگ، تصرف کرده و خود را از مرگ نجات دهد و تصرف وی مشروع است؛ اما ضامن است و باید عین یا بهای آن را نیز هر چند در آینده بپردازد (از جمله رک: محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۸۲؛ حلی، ۱۴۱۳ الف، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۴).

امام خمینی نیز در حالی که تقیید حاکمیت به چارچوب احکام فرعیه را به معنای



بی‌معنا شدن ولایت مطلقه‌ای که به پیامبر ﷺ تفویض شده می‌داند، به تقیید آن به وجود مصلحت از یک سو و ثبوت اجمالی ضمان از سوی دیگر اذعان دارد. ایشان با اشاره به پیامدهای تقیید حاکمیت که به تصریح ایشان، ظاهر گفته مخاطب نامه بوده است و تأکید بر عدم امکان التزام به آن می‌نویسد:

مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعی نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است بنا بر تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها. ... حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و چه 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 (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲).

در میان صاحب‌نظران و فلاسفه سیاسی سنتی نیز، گرچه منطق حاکمیت حکم می‌کند که در هر حال دولت امری برتر یا نامحدود باشد، وینسنت خاطرنشان کرده، بدن و بسیاری از نویسندگان، اشکال گوناگونی از محدودیت را در حاکمیت پیشنهاد کرده‌اند و هیچ یک از نظریه‌پردازان حاکمیت، حتی هواداران حاکمیت مطلقه، بر این نظر نبودند که حاکمیت صرفاً توانایی عملی در اجبار افراد یا گروه‌ها است. حاکمیت همواره مقوله‌ای قانونی درک می‌شد و حتی اگر شخص حاکم منبع قانون به شمار می‌رفت، باز حاکمیت مفهومی حقوقی بود (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۶۳). امروزه نظریه سیاسی، حاکمیت را از آن دولت می‌داند، اما در هیچ مفهوم سیاسی، آن را مطلق نمی‌داند و اعتقاد بر این است که حاکمیت باید در چارچوب قانون اساسی و هماهنگ با قانون اعمال شود. افزون بر آن، قدرت باید با توجه به حقوق و رفاه افراد جامعه باشد (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۶۶).

## نتیجه

گرچه در بیشتر تعاریفی که از مفهوم حاکمیت با رویکرد فلسفه سیاسی پیشنهاد شده، حاکمیت امری مطلق شمرده شده است، اما در منابع اسلامی و بر پایه ادله فقهی، دست کم در حوزه دولتی که یک ضلع آن حکومت غیرمعصوم است، حاکمیت امری مطلق نیست. اطلاق حاکمیت، اگر حتی در جوامعی که همه قدرت و مشروعیت قانون برخاسته از اراده عمومی یا خواست اکثریت است، امری قابل دفاع به شمار رود، در دولت اسلامی و حاکمیت برخاسته از خواست تشریحی خداوند تعالی، قابل دفاع نیست و فرقی نمی‌کند که حاکمیت دولت یا زمامدار در چارچوب خواست مردم تفسیر گردد یا اساساً این خواست نقشی در مشروعیت اقدامات دولت و زمامدار نداشته باشد. پاره‌ای دیدگاه‌های فلاسفه سیاسی غرب نیز این نگاه را همراهی می‌کند و نظریه ولایت مطلقه را نیز باید در طول همین تقیید و لزوم پاسخگو بودن دولت یا حاکم تفسیر کرد، نه در عرض و قسیم آن.

## منابع

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ۳ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر شافعی (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، ۱۳ج، بیروت: دار المعرفه.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، *مسند احمد*، تحقیق: سید ابوالمعاطی نوری، ۶ج، بیروت: عالم الکتب.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، *مقدمه ابن خلدون (العبر و دیوان المبتدأ والخبر)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد (۱۴۰۵ق)، *المعنی فی فقه الامام احمد بن حنبل الشیبانی*، ۱۰ج، بیروت: دار الفکر.
۶. اصفهانی فاضل، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، ۱۱ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸ش)، *صحیفه امام*، ۲۲ج، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۱ق)، *البیع*، ۵ج، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، *الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب*، ۱۱ج، ۴ج، بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، *کتاب المکاسب*، ۶ج، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۱. آشوری، داریوش (۱۳۷۰ش)، *دانشنامه سیاسی*، ۲ج، تهران: مروارید.
۱۲. آصفی، محمد مهدی (۱۴۱۶ق)، *الاجتهاد و التقليد و سلطات الفقیه و صلاحیاته*، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۱۳. آقابخشی، علی و مینو افشاری راد (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ علوم سیاسی*، ویرایش ششم، ۲ج،



- تهران: چاپار.
۱۴. بسیونی، عبدالغنی عبدالله (۱۹۸۶م)، نظریه الدولة فی الاسلام: بحث مقارن فی الدعائم الرئيسية للدولة الإسلامية و الاسس الدستورية و القانونية التي تقوم عليها، بیروت: الدار الجامعیه.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسین بن علی (۱۴۱۴ق)، السنن الكبرى، ۱۰ ج، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مکه: دار الباز.
۱۶. پولادی، کمال (۱۳۸۰ش)، از دولت اقتدار تا دولت عقل در فلسفه سیاسی مدرن، تهران: نشر مرکز.
۱۷. جعفر، هشام احمد عوض (۱۴۱۶ق)، الابعاد السياسية لمفهوم الحاکمیه، ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۱۸. جوان، موسی (۱۳۲۹ش)، مبانی حقوق، ۵ ج، تهران: شرکت چاپ رنگین.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ۳۰ ج، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۰. حسینی تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۸ق)، ولایة الفقیه فی حکومتة الإسلام، ۴ ج، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۲۱. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین (۱۴۰۳ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۲. حلبی، جعفر بن زهدری (۱۴۲۸ق)، ایضاح ترددات الشرائع، ۲ ج، تحقیق: سید مهدی رجایی، ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. حلبی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۲ق)، منتهی المطالب فی تحقیق المذهب، ۱۵ ج، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق) «ب»، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ۳ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق) «الف»، مختلف الشیعة فی أحکام الشریعه، ۹ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۷. خلخالی موسوی، سید محمد مهدی (۱۴۲۲ق)، حاکمیت در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۸. خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ۷ ج، ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۹. الرسالة.
۳۰. زحیلی، وهبه (۱۴۱۷ق)، الفقه الاسلامی وادلتہ، دمشق: دار الفکر.
۳۱. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مہذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام؛ تحقیق: مؤسسه المنار؛ ج ۴، قم: دفتر آیت الله سبزواری.
۳۲. سروش، محمد (۱۳۸۱ش)، «مقاومت و مشروعیت، تأملی در حق تمرد بر دولت و در دولت»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال هفتم، شماره سوم، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۳۳. سید رضی، محمد (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح: عزیزالله عطار دی، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
۳۴. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، تحقیق: ضیاء عبدالحکیم و دیگران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، ۴ ج، ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. صنعانی، ابوبکر، عبدالرزاق بن ہمام (۱۴۰۳ق)، المصنف، تحقیق: حبیب الرحمن اعظمی، ۱۲ ج، ۲، بیروت: المکتب الاسلامی.
۳۷. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ ج، ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. طباطبائی بروجردی، آقاحسین (۱۴۲۹ق)، جامع احادیث الشیعة، ۳۱ ج، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
۳۹. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۹ق)، العروة الوثقی (المحشی)، ۵ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب (۱۴۰۴ق)، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، ۲۰ ج، ۲، موصل: مکتبة العلوم والحکم.
۴۱. طرابلسی، قاضی، عبدالعزیز ابن براج (۱۴۰۶ق)، المہذب، ۲ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۷۸ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، ۸ ج، ۳، تهران: المکتبة



المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٤٣. \_\_\_\_\_، (١٤٠٧هـ)؛ تهذيب الأحكام، ١٠ ج، ٤ ج، تهران: دار الكتب الإسلامية.

٤٤. عالم، عبدالرحيم (١٣٧٣ش)، بنيادهاي علم سياست، تهران: نشر ني.

٤٥. عاليه، سمير (١٤٠٨ق)، نظرية الدولة و آدابها في الاسلام، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.

٤٦. عاملی محمد بن مکی (بی تا)، القواعد و الفوائد، ٢ ج، قم: کتابفروشی مفید.

٤٧. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی (بی تا)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (چاپ قدیم)، ١١ ج، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٤٨. عدوی مالکی، علی بن احمد صعيدی (١٤١٢ق)، حاشية العدوی علی شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف شيخ محمد بقاعي، ٢ ج، بيروت: دار الفكر.

٤٩. علی بابایی، غلامرضا (١٣٦٩ش)، فرهنگ علوم سیاسی، ٢ ج، تهران: شرکت نشر و پخش.

٥٠. فتحي، عبدالکريم (١٤٠٤ق)، الدولة و السيادة في الفقه الاسلامي، قاهره: مکتبه وهبه.

٥١. قاضي شريعت پناهي، ابوالفضل (١٣٧٣ش)، حقوق اساسی و نهادهاي سياسي، تهران: دانشگاه تهران.

٥٢. کاتوزيان، ناصر (١٣٧٧ش)، مباني حقوق عمومي، تهران: نشر دادگستر.

٥٣. کاشانی حنفي، علاءالدين ابوبکر بن مسعود (١٩٨٢م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٧ ج، بيروت: دار الكتاب العربي.

٥٤. کلينی، ابوجعفر محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافي، ٨ ج، تحقيق: علی اکبر غفاري، تهران: دار الكتب الاسلاميه.

٥٥. کاشف الغطاء نجفی، جعفر بن خضر مالکی (١٤٢٢ق)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ٤ ج، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

٥٦. کاشف الغطاء، محمدحسين (١٣٥٩ق)، تحرير المجله، ٥ ج، نجف اشرف: المكتبة المرتضوية.

٥٧. لاگلين، مارتين (١٣٨٨ش)، مباني حقوق عمومي، ترجمه: محمد راسخ، تهران: نشر ني.

٥٨. مازندراني، محمد صالح بن احمد بن شمس (١٣٨٢ق)، شرح الكافي، ١٢ ج، تهران: المكتبة الإسلامية.



۵۹. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۱۴ق)، *الحاوی الکبیر*، ۱۸ ج، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۰. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، *معارض الاصول*، تحقیق: محمدحسین رضوی، قم: مؤسسه آل‌البتیت.
۶۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ۴ ج، ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ش)، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، تهران: انتشارات صدرا، اول.
۶۳. مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ق)، *دعائم الإسلام*، ۲ ج، ۲، قم: مؤسسه آل‌البتیت.
۶۴. منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق)، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة*، ۴ ج، ۲، قم: نشر تفکر.
۶۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، *موسوعة الإمام الخوئی*، ۳۳ ج، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۶۶. میرزایی ینگجه، سعید (۱۳۷۳ش)، *تحول مفهوم حاکمیت در سازمان ملل متحد*، تهران: وزارت امور خارجه.
۶۷. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*؛ تحقیق: عباس قوچانی؛ ۴۳ ج، ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۸. نفاوی، احمد بن غنیم بن سالم (۲۰۰۴م)، *الفواکه الدوانی علی رساله ابی زید القيروانی*، تحقیق: رضا فرحات، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۶۹. نیشابوری، قشیری، ابوالحسن، مسلم بن حجاج بن مسلم (بی تا)، *صحیح مسلم*، ۸ ج (۴ مجلد)، بیروت: دار الجیل و دار الآفاق الجدیة.
۷۰. وینسنت، اندرو (۱۳۷۶ش)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه: حسین بشیریه، ج ۲، تهران: نشر نی.
۷۱. هندی، علی متقی (۱۴۱۳ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تصحیح: صفوه سقا، بیروت: مؤسسه هیوود، اندره (۱۳۷۸ش)، *کلیدواژه‌ها در سیاست و حقوق*، ترجمه اردشیر امیرارجمند - سیدباسم موالی زاده، تهران: امیرکبیر.