

بازخوانی آرای فقهی معاصر در باب مشروعیت سیاسی*

دکتر محمد تقی فخلعی

استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

مقوله مشروعیت سیاسی و منشأ حدوث آن از جمله مباحثی است که در عصر انقلاب و جمهوری اسلامی بیش از هر زمان دیگر به صورت فزاینده در معرض بحث و نقادی فقهی قرار گرفت. در حالی که در فلسفه سیاسی معاصر غرب مقولاتی همچون دموکراسی و جمهوریت بیش از هر وقت مورد عنایت واقع شده و مفاهیم مقبولیت و مشروعیت به صورت تام و تمام به یکدیگر ربط یافتند این سؤال ذهن کاوشگران را به خود مشغول کرد که آیا در الگوی نظام سیاسی برخاسته از فقه امامیه هم ربطی بین این دو مقوله وجود داشته است یا خیر؟ آیا می‌توان با وجود باور به الهی بودن نظام و پذیرش نقش شاریعت خداوند در آن برای اراده و خواست انسانها هم سهم و حظی در حدوث مشروعیت قائل شد؟ و آیا شرعی بودن و مردمی بودن نظام سیاسی به نحوی با هم قابل جمع می‌باشد یا هر کدام مستلزم نفی قطعی دیگری است؟ در نوشتار حاضر سعی بر آن شده موضوع مشروعیت در نگاه فقه امامیه به تفکیک در دو مقطع تاریخی عصر حضور و عصر غیبت مورد بررسی فقهی قرار گیرد مهم‌ترین نظریات در این باب مطرح شود و ادله و جوانب آنها مورد نقد و تحلیل دقیق واقع و نکات ضعف و قوت هر کدام بازشناخته شود. آنگاه در یک تقریر عالمانه و مبتکرانه نظریه منتخب مبتنی بر پذیرش ولایت شرعی اقتضایی فقیهان و شرطیت شرعی رأی و خواست مردم در حدوث مشروعیت به نحول مدلل ارائه گردد و گامی به سوی یافتن راه حلی برای یکی از داغترین و پردامنه‌ترین مباحث مطرح شده در حوزه فقه سیاسی در دوران معاصر به پیش نهاده شود.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، مقبولیت، ولایت، انتصاب، شورا، بیعت، انتخاب.

* - تاریخ وصول: ۱۳۸۳/۱۱/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۴/۱/۱۷

درآمد

یکی از رایج‌ترین گفتمانهای تاریخ مدنیّت، گفتمان مشروعیت بوده که همواره اذهان اندیشمندان و تأثیرگذاران سرنوشت اجتماعی بشر را به خود مشغول داشته است. گزارف نیست اینکه بگوییم از نخستین روزی که طبیعت مدنی به حکم ضرورت او را به تشکیل حکومت فراخواند همواره این پرسش فراروی او مطرح بود که کدامین شخص یا نهاد و گروه اجتماعی حق تأسیس حکومت و بسط سلطه و نفوذ بر جامعه را داراست؟ همچنان که پیوند میان نهضت برخی از پیامبران و مقوله حکومت و زمامداری طبق گزارش‌های تاریخی قرآن کریم به عنوان یک واقعیت تاریخی، تردید ناپذیر می‌نماید و این معنا نسبت به پیامبرخاتم به دلیل تواتر تاریخی قطعیت بیشتری می‌یابد، خواه این مقوله را جزء تحلیلی وظائف و شئون پیامبری بدانیم یا ربط این دو با یکدیگر به صورت یک تضاد ارزیابی کنیم. تاریخ مسلمین نیز مشحون از گفتگوها و نزاعهای علمی فراوانی در این عرصه بوده، آن چنان که بی‌گمان این موضوع در کانون آوردگاه فکری دو مکتب تشیع و تسنن قرار داشته است. بر خلاف اندیشمندان جهان سنت که رویکردی کاملاً فقهی به مقوله خلاف و حکومت داشته و به دلیل برخورداری از قدرت و حاکمیت سیاسی در طول تاریخ در تحدید فروع آن کوشش وسیعی کرده‌اند در سوی دیگر اندیشمندان شیعی، موضوع جانشینی پیامبر(ص) را با رویکردی عمدتاً کلامی مورد تحلیل قرار داده و کمتر متعرض جنبه‌های عملی آن به ویژه در عصر غیبت معصوم گشتند. حتی کسانی که سخن از ولایت فقیهان و گستره آن به میان می‌آوردند کمتر معنی جامع ولایت را که به تأسیس حکومت و تصدی زمامداری جامعه ربط می‌یابد در نظر می‌آوردند بلکه مقصود آنان ولایتهای جزئی و محدود بود. تا اینکه از عصر صفویه و در پی آن انقلاب مشروطیت و تحولات سیاسی جامعه ایران شیعی در سده اخیر باعث گشت که گفتمان ولایت و مشروعیت به نحو بی‌سابقه‌ای مورد استقبال فقیهان قرار گیرد و نظریاتی در این بین پرداخته شود. بی‌گمان ظهور انقلاب اسلامی

و طرح اصل ولایت فقیه امام خمینی (ره) در طلیعه آن، این مقوله فکری را جنبش مضاعفی بخشید و طرح مبتکرانه رهبر نهضت در مورد «جمهوری اسلامی» به عنوان الگوی جایگزین نظام سلطنتی حساسیت امر را دو چندان کرد. به ویژه آنکه در این عنوان ترکیبی از دو واژه «جمهوریت» و «اسلامیت» بکار رفته بود. امری که تئوری پردازان انقلابی را بر آن داشت که در تبیین مبانی نظری این الگوی پیشنهادی بکوشند. یکی از نخستین تلاشها را در این بین استاد مطهری صورت دادند (نک: مطهری، *پیرامون انقلاب، پیرامون جمهوری...*). برخی از اندیشمندان شیعی بیرون مرزها نیز در مقام اهتمام به سرنوشت انقلاب اسلامی به تلاشهای موازی دست زدند و تئوریهایی ارائه کردند، شهید صدر و مرحوم مغینه از این جمله اند. در جریان بررسی نهایی قانون اساسی، بحث درباره منشأ مشروعیت به یکی از داغ‌ترین و چالش برانگیزترین مباحث تبدیل شد. در آن هنگام برای نخستین بار اختلاف مبانی نظری در این مسأله هویدا گشت. نظریه‌ای بر روی اصل حاکمیت ملی به عنوان دستاورد مهم انقلاب بسیار تأکید می‌کرد و نظریه دیگری با اصرار بر اسلامیت نظام معتقد به تحقق حاکمیت مطلق الهی در بستر ولایت فقیهان عادل بود. این بحث که آیا دو مقوله حاکمیت ملی و ولایت فقیه تا چه حد با هم سازگار می‌باشند سرانجام به تغییر مضمون اصل چهارده پیش‌نویس و تصویب اصل پنجاه و ششم و افزودن اصلهای پنجم و یکصد و هفتم در متن نهایی منجر شد که در آنها سعی شده بود جمع میان این دو مقوله فراهم آید.^۱

۱. اصل ۱۴ پیش‌نویس: حق حاکمیت ملی که همان حق تعیین سرنوشت اجتماعی است. حقی است عمومی که خداوند به همه آحاد ملت داده تا مستقیماً یا از راه تعیین و انتخاب افراد واجد شرایط با رعایت کامل قوانین اعمال شود. هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند این حق الهی همگانی را به خود اختصاص بدهد یا در خدمت منافع اختصاصی یا گروهی معین قرار دهد.

اصل ۵۶ ق ۱ ج ۱: حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند (نک به: صورت مشروح ... ص: ۵۳۶-۵۱۰)

تصویب این اصول هرگز پایانی برای نزاع برانگیخته نبود. چه اینکه وقایع بعدی حکایت از تداوم یک اختلاف مبنایی در قضیه می‌نمود. بسیاری از اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی در مقام تبیین و تشدید مبانی نظری خود برآمدند و دهها اثر تألیفی و صدها مقاله و کنفرانس علمی حاصل این تلاشها بوده که تا امروز هم استمرار یافته است. از آنجا که این موضوع وجه بارزی در کشمکش‌های سیاسی جناحهای درون نظام یافته، برخی را بر این گمان واداشته که نزاع بر سر مسأله، صوری و مصنوعی بوده و فاقد ثمره عملی لازم است. راقم این سطور بر این باور است که اهمیت بحث همچنان به قوت خود باقی است و هر کوشش جدیدی می‌تواند زوایای تازه را بگشاید و به حل مسأله کمک کند.

بر این اساس آنچه در این تحقیق در ورای نقد و بررسی آرای فقهی دنبال می‌شود آن است که به درستی معلوم شود در اندیشه فقهی آیا حکومت و زمامداری جامعه منشائی صرفاً الهی داشته و حاکم شرعی منتصب از جانب خداوند است یا منشأ بشری داشته و به خواست و اراده مردم مسلمان سپرده شده و آیا باور آوردن به یکی از این دو رأی مستلزم نفی قطعی دیگری است یا می‌توان راه حل میان آن دو یافت و الگویی از مشروعیت ترکیبی را مطرح ساخت؟

تحقیق موضوع

برای واژه مشروعیت تعریف یکسانی ارائه نشده است. آن را توجیه عقلانی اعمال سلطه و اطاعت معنا کرده‌اند (لاریجانی، ص ۵۱) و گفته‌اند؛ مشروعیت متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند (بشیریه، ص ۶۷ و ۶۸). در متون سیاسی رایج مشروعیت را معادل واژه **legitimacy** و از ریشه **leg** یا **lex** به معنی قانون گرفته و بر این اساس مشروعیت را قانونی بودن یا طبق قانون بودن معنی کرده‌اند (عالم، ص ۱۰۵). در باب منابع و مناسیء مشروعیت یکی از مشهورترین تقسیمات، تقسیم

سه‌گانه ماکس وبر است. او از سه نوع مشروعیت سنتی (traditional)، فره‌مندانه یا کاریزمایی (Charismatic) و عقلانی (rational) یاد می‌کند (وبر، ۳۷۳ و ۳۷۴) اولی توجیه‌گر اقتدار بر مبنای سنن متداول در میان جوامع مختلف است که اعتباری دیرینه داشته؛ دومی مبتنی بر فرمانبرداری غیرعادی و استثنایی از یک شخص به جهت تقدس، قهرمانی و صفات ویژه‌ای است که او را سرمشق ساخته و به باور عمومی به او حق اقتدار و اعمال حاکمیت بخشیده است؛ و سومی بر پایه حق اعمال سیادت بر اساس قانون شکل می‌یابد. در جامعه شناسی مغرب زمین میان دو مقوله مشروعیت و مقبولیت رابطه تنگاتنگی دیده شده است و حکومتی مشروع قلمداد می‌شود که رضایت مردم را جلب کند و در ورای این مسأله سخن از حقانیت حکومت مطرح نیست. به واقع، میان دو مقوله مشروعیت و مقبولیت رابطه علیت و معلولیت برقرار است، به این معنی که مقبولیت سرچشمه و زاینده مشروعیت نظام حاکم تلقی می‌شود.

مشروعیت در نگاه فقه اسلامی به طور عام به مفهوم مطابقت با موازین و آموزه‌های شریعت است و مشروعیت مضاف به حکومت به معنی برخوردار بودن حکومت از خاستگاه دینی است و حکومت مشروع آن است که با ساز و کارهای دینی و فقهی روی کار آمده و در طول حیات خود کمال پای بندی به موازین دین و مقاصد آن را داشته باشد.

با توجه به دو تعریف ارائه شده می‌توان به چند تفاوت عمده بین مشروعیت فقهی و مشروعیت در نگاه جامعه شناسی غربی اشاره کرد: نخست اینکه در جامعه شناسی جدید در مفهوم مشروعیت بین «قانونی بودن» و «حقانی بودن» تفکیک قائل شده‌اند. حکومتی که در کسب رضایت مردم توفیق یافته قانونی است گرچه خاستگاه شرعی و اخلاقی نداشته باشد ولی مفهوم مشروعیت فقهی را می‌توان مقوله‌ای هنجاری توصیف کرد.

دوم اینکه در اصطلاح سیاسی مفهوم مشروعیت، امری تشکیکی و دارای مراتب

عدیده است. به میزانی که شهروندان از حکومت اطاعت رضایتمندانه کنند آن نظام مشروعیت بیشتری می‌یابد ولی به لحاظ فقهی حکومت یا مشروع است و یا نامشروع و حد وسطی وجود ندارد و در اصطلاح، مشروعیت مفهومی متواپی است.

سوّم اینکه به لحاظ فقهی مشروعیت حکومت مقدم بر تأسیس آن است. حاکم غیر شرعی همه افعال و تصرفات او نامشروع و غاصبانه محسوب می‌شود و او مصداق طاغوت است. ولی در مفهوم سیاسی مشروعیت ممکن است به طور متأخر و پس از تشکیل حکومت حاصل شود به این صورت که رضایت پسین مردم به صورت تدریجی حاصل شود.

چهارم اینکه بر اساس تقسیم بندی ماکس وبر مشروعیت سیاسی منابع سه گانه دارد اما مشروعیت فقهی به جهت انتساب به مبداء تشریح حقیقتاً و اصالتاً یک منبع بیش ندارد. بنابراین بهتر است منبع و حیاتی مشروعیت را قسیم منابع پیش گفته قرار دهیم. هر چند از باب مسامحه می‌توان آن را گونه چهارمی در کنار گونه‌های سه گانه و با مقسم واحد به شمار آورد.

با صرف نظر از تفاوت‌های ذکر شده، کشف نسبت میان این دو مفهوم از مشروعیت و وجوه اشتراک آن دو هم در خور تحقیق است. گرچه مشروعیت دینی و فقهی را مقوله‌ای هنجاری دانسته‌اند که با مقوله مقبولیت مردمی نسبت معلول و علت ندارد ولی دست کم طبق برخی از نظریات بی‌ارتباط با آن هم نیست. رسالت این نوشتار آن است که حدود این ارتباط را معلوم گرداند.

مبادی تصدیقی بحث

برای ورود در میدان بحث ضروری است به مسائلی چند اشاره شود.

- ۱- از دیدگاه اسلامی منبع ذاتی مشروعیت، خداوند متعال است، حاکمیت مطلق بر پهنه تکوین و تشریح از آن او و اقتدار و سیادت ذاتی مختص او است. به عبارت

دیگر در اندیشه توحیدی، توحید در خالقیت، ربوبیت و تدبیر و قانونگذاری و تشریح ضروری می‌نماید. طبق این اصل هر گونه مشروعیت سیاسی و حق حاکمیت بر جامعه باید به اذن الهی مستند باشد.

۲ - اصل اولی عقلایی این است که هیچ شخص یا گروهی حق حاکمیت و سلطه بر دیگران نداشته و انسانها دارای شخصیت آزاد و مستقل و مسلط به شئون خویش می‌باشند. بر اساس قاعده عقلی و عقلایی دیگر وجود نهاد حکومت در اجتماع انسانی امری ضروری است. بی‌گمان تأسیس حکومت و تحکیم دوائر آن مستلزم ایجاد سلطه برای اشخاص و نهادهای معین است و عقل اطاعت و فرمانبری الزامی مردم را می‌طلبد. این قاعده اصل اولی را توضیح می‌نماید.

۳ - فقیهان مذاهب اسلامی جملگی به اصل دینی بودن حکومت با صرف نظر از ویژگیها و چگونگی تشکیل آن اتفاق نظر دارند و آن را جزو ضروریات دین یافته‌اند (بروجردی، ص ۵۲). با ضروری انگاشتن این مقوله یکی از دو پرسش سیاسی در باب مشروعیت پاسخ می‌یابد. اینکه حکومت مشروع اساساً حکومتی است که از محتوا و مضمون دینی برخوردار و در پی تحقیق مقاصد دین و اجرای شریعت در جامعه باشد. پرسش باقیمانده این است که چه کسی عهده‌دار این حکومت است؟ و آیا حق مشروع او در مبداء تشریح ثابت شده و به طور مستقیم از سوی خداوند تفویض شده است یا از طرف مردم یا بخش خاصی از آنان؟ به گونه‌ای که در واقع خداوند این حق را به مردم بخشیده باشد که به اراده خود حاکم اختیار کنند. این تفسیر از حق مردم در گزینش حاکمان مغایرتی با توحید تشریحی ندارد.

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله، فقهی و مبتنی بر عرض و نقد آرا و ادله فقهی می‌باشد. بنابراین مباحث برون فقهی مرتبط به موضوع، به ویژه آنچه در طی سالهای اخیر در حوزه کلام جدید مطرح شده، گرچه از اهمیت بالایی برخوردار است ولی در

این بحث جایی ندارد و تحقیق درباره آنها مجال دیگری می‌طلبد. در این نوشتار دامنه بحث در زمینه مبانی و آرای فقهی امامیه محدود است و بحثهای تطبیقی مذاهب به مجال دیگر واگذار شده است.

مشروعیت در عصر حضور

دیدگاههای ارائه شده در باب مشروعیت به واقع طیفی را تشکیل می‌دهد که یک سر آن ارتباط بی‌چون و چرای این مقوله با مبدأ وحی و تشریح و سر دیگر اختیار و آزادی مطلق انسان در تعیین سرنوشت می‌باشد. بسیاری از دیدگاهها هم بر اساس تفکیک میان دو مقطع تاریخی عصر حضور معصومان و عصر غیبت شکل یافته است. چرا که این دو مقطع دارای ویژگیهای متمایز از یکدیگر می‌باشند.

با وجود اینکه ما در دوران غیبت به سر می‌بریم و فاصله طولانی میان ما و عصر حضور پدید آمده است، لیکن از طرح مسأله با توجه به خصوصیات آن عصر بی‌نیاز نمی‌باشیم، زیرا سرنوشت بحث مشروعیت در عصر حضور تا حد زیادی در شکل‌گیری دیدگاهها نسبت به عصر غیبت تأثیرگذار می‌باشد.

الف - عصر پیامبر اکرم (ص)

لزوم تشکیل حکومت اسلامی در عصر پیامبر اکرم (ص) هم قطعی و ضروری بوده و هم به گواهی تاریخ با هجرت آن بزرگوار به مدینه شالوده نظام سیاسی پی‌ریزی شده و ایشان بیش از ده سال رهبری دینی و سیاسی را تا پایان عمر یک جا بر عهده داشته است. در تفکیک ناپذیری این دو مقوله و اینکه رهبری سیاسی بخشی از شئون و وظایف پیامبری را تشکیل می‌دهد، فقیهان و دیگر دانشمندان مسلمان هیچ تردید نکرده‌اند. جز اینکه بر اساس برخی دیدگاههای معاصر حکومت در همه زمانها مقوله‌ای کاملاً عرفی بوده و اعتبار حکومت پیامبر (ص) هم به جهت اعتمادی است که مردم به

آن داشته‌اند و منشأ و حیانی ندارد.^۱

پس از پذیرش مبدأ و حیانی حکومت پیامبر (ص) به این پرسش که آیا مشروعیت این حکومت به نحوی با مقوله‌خواست و رضایت مردم هم مرتبط بوده است یا خیر، نمی‌توان به روشنی پاسخ داد. چه، زمینه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی از یک سو و شخصیت ممتاز و بی‌نظیر پیامبر (ص) در سوی دیگر و بعثت ایشان به عنوان خاتم پیامبران و پیامبر موعود بشارت یافته در کتابهای آسمانی پیشین دست به دست هم داد تا از شروع برای ایشان یک اقتدار فره و کاریزما فراهم سازد و در نتیجه کمترین زمینه‌ای برای بحران مشروعیت چه در ساحت واقع یا پندار تحلیل‌گران پدید نیاید. با توجه به این واقعیت با تحلیل سیره نمی‌توان به طور قطع به این نکته دست یافت که آیا پیامبر کاملاً بر اساس منصب الهی خود اعمال ولایت می‌کرده است یا اینکه رضایت و بیعت مردم هم به صورتی در آن دخیل بوده است.

ب - عصر معصومان

بر اساس باور قطعی شیعیان امامت مسلمین پس از پیامبر اکرم (ص) حق محض عترت آن حضرت بوده که به نصّ الهی و نصب پیامبر انجام گرفته است. در این باره متکلمان امامیه به آیاتی از قبیل آیه ولایت (مائده: ۵۵)، ابتلا (بقره: ۱۲۴)، تبلیغ (مائده: ۶۷)، اکمال (مائده: ۳)، تطهیر (احزاب: ۳۳) و نصوص روایی کثیری از قبیل احادیث غدیر (ترمذی ۲۹۷/۵؛ نسایی، خصایص، ص ۷؛ سنن ۸۳۹۹/۱۰۸/۵؛ احمد بن حنبل، ۲۸۱/۴ و ۳۶۸ و ۳۷۲ و حاکم، ۱۰۹/۳ و ۱۱۰ و ۱۳۴ و ...) و تقلین (مسلم ۱۸۷/۴؛

۱. علی عبدالرزاق نویسنده مصری در *الاسلام و اصول الحکم*، مهندس مهدی بازرگان در *خدا، آخرت هدف بعثت انبیاء و مهدی حائری یزدی در حکمت و حکومت* از منادیان این اندیشه‌اند. نقد این دیدگاه مجال دیگری می‌طلبد.

ترمذی ۳۲۸/۵؛ احمد بن حنبل ۳۷۱/۴؛ حاکم ۱۹۰/۳ و نسائی، خصائص، ص ۹۳)،

منزلت (بخاری ۲۰۸/۴؛ ترمذی، ۳۰۴/۵؛ مسلم ۱۲۰/۷؛ ابن ماجه، ۴۳/۱ و ۴۵؛ احمد بن حنبل، ۱۸۵/۱ و نسائی، خصائص، ص ۷۸ و ۸۰ و ...) به این حق الهی استناد کرده‌اند. این عقیده دقیقاً در برابر باور عمومی سنّیان قرار می‌گیرد که امامت را تابع رأی و نظر مردم و کارشناسان اهل حل و عقد می‌پندارند (ماوردی، ص ۷ - ۱۱؛ فرّاء، ص ۷ - ۱۱؛ ابن خلدون، ص ۱۹۰).

با وجود آنچه درباره اصل مشروعیت الهی حکومت معصومان گفته شد، برخی بر این پندارند که در تحقق و عینیت حکومت معصوم هم عنصر خواست و رضایت مردم دخیل می‌باشد. آنچه به تقویت این پندار کمک می‌کند سیره کریمه آن بزرگواران است آنطور که ایشان هیچ‌گاه بدون جلب رضایت پیشین مردم حکومت تشکیل ندادند. افزون بر این سیره به برخی ادله لفظی هم در این باره استدلال شده است. در اینجا سعی می‌شود اهم ادله و مستندات در این باره طرح شود و مورد ارزیابی قرار گیرد.

۱ - از جمله مستندات مهم در این قضیه مقوله بیعت و تکیه حکومت امام علی(ع) و امام حسن(ع) به عنوان تنها امامانی که موفق به تشکیل حکومت شدند به این اصل است. به گزارش منابع تاریخی پس از قتل عثمان مهاجر و انصاری که در مدینه بودند گرد علی(ع) جمع شدند و مصرانه از ایشان خواستند تا بیعتشان را پذیرا شود. امام نخست از این بیعت سر باز زد و از آنان خواست رهاش کنند و به دیگری رو آورند (نهج البلاغه، خ ۹۲) و چون با اصرار زیاده از حد آنان روبرو شد فرمود: این بیعت باید در مسجد انجام گیرد، آشکارا و نه پنهان و جزء با رضایت مسلمین نباشد (طبری، ۴۵۰/۳). چون روز بیعت فرا رسید مردم در مسجد گرد آمدند و امام بر فراز منبر در برابر انبوه مردم فرمود: «ای مردم! در انجمن شما و در برابر گوشه‌های شنوا می‌گویم: احدی را در امر حکومت حقی نیست جز آن را که شما به امیری خود برگزینید. دیروز

درحالی از یکدیگر جدا شدیم که من حکومتتان را خوش نداشتم ولی شما تنها من را خواستید» (ابن الاثیر، *الکامل*، ۱۹۳/۳). امام در وقت دیگری درباره منشأ بیعت مردم با خود نوشت: «أنتی لم أرد النَّاسَ حتّی أرادونی و لم أبایعهم حتّی بایعونی إنَّ العامّة لم تبایعنی لسلطانٍ غالبٍ و لا لعرضٍ حاضرٍ» (*نهج البلاغه*، نامه ۵۴).

۲ - ادله اعتبار شورا در اسلام به عنوان منشأ تصمیم‌گیری در همه امور و از جمله در انتخاب کارگزار و والی جامعه اسلامی. در این باره به ویژه به یکی از نامه‌های علی (ع) به معاویه استناد شده است. آنجا که امام می‌فرماید: «أئما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً کان ذلک لله رضی فان خرج عن أمرهم أمرهم خارجٌ بطعنٍ أو بدعةٍ ردّوه الی ما خرج منه فان أبی قاتلوه علی اتّباعه غیر سبیل المؤمنین» (همان، نامه ۷). در این عبارت حق شورا برای تعیین خلیفه از آن مهاجر و انصار و نتیجه آن مرضی خداوند دانسته شده است. در این زمینه روایت دیگری از امام رضا (ع) از پیامبر اکرم (ص) درخور توجه است: «من جائکم یرید أن یفرّق الجماعة و یغصب الأئمة أمرها و یتولّی من غیر مشورة فاقتلوه فانّ الله قد أذن ذلک» (صدوق، *عیون*، ۲۵۴/۶۷/۱). این روایت حکومت را حق امت می‌داند، کسی را که بدون مشورت بر آن سوار شود غاصب می‌شمرد و باغی و محارب مستحق قتل می‌یابد.

۳ - افزون بر امام علی (ع)، فرزند ایشان امام حسن (ع) نیز حکومت خود را مستند به انتخاب مردم می‌دانست. وی به معاویه فرمود: «إنّ علیاً لَمَّا مضی سبیله ولأئسی المسلمون الأمر من بعده فادخل فیما دخل النَّاسَ (اصفهانى، ص ۳۶؛ معتزلی، ۳۴/۱۶).

۴ - روایت سلیم بن قیس از امام علی (ع): «الواجب فی حکم الله وحکم الاسلام علی المسلمین بعد ما یموت إمامهم أو یقتل ضاللاً کان أو مهدیاً، مظلوماً کان أو ظالماً، حلال الدّم أو حرام الدّم أن لا یعملوا عملاً و لا یحدثوا حدثاً و لا یقتدّ موایداً و لارجلاً و لا یدوا بشیء قبل أن یختاروا لأنفسهم اماماً یجمع أمرهم، عفیفاً، عالماً، ورعاً، عارفاً بالقضاء والسّنة یجمع أمرهم و یحکم و یأخذ للمظلوم من الظالم و یحفظ أطرافهم و

یجیبی فیئهم و یقیم حجهم و یجیبی صدقاتهم» (سلیم بن قیس، ص ۲۹۱). در این روایات افزون بر ضرورت تسریع در امر گزینش حاکم جدید پس از مرگ حاکم پیشین، تعیین فرد برخوردار از صلاحیتهای گوناگون به اختیار و انتخاب مردم منوط شده است.

۵ - سیره امام حسین در جریان قیام علیه حکومت یزید حاکمی از این است که آن حضرت در پاسخ به نامه‌های بزرگان کوفه عزیمت خود بدانجا برای تشکیل حکومت را به تقاضاهای مردم منوط نمود و با فرستادن مسلم بن عقیل به نمایندگی خود درصدد آزمونی عملی برآمد تا معلوم گردد آیا نامه‌نگاران در دعوی خود صادقند که در این صورت خود را به آنان برساند (مفید، ص ۱۸۵، ابن اثیر، *الکامل*، ۲۰/۴ و ۲۱).

نقد و بررسی ادله انتخاب در عصر حضور

الف - بحثی موجز پیرامون بیعت

برای ارزیابی درست دلیل نخست ضروری است مقوله بیعت به لحاظ ماهیت و آثار مورد تحلیل قرار گیرد. در این بحث چند پرسش اساسی پاسخ می‌طلبد. نخست اینکه ماهیت بیعت چیست؟ آیا پیمانی یک طرفه است یا دو طرفه؟ دوم اینکه آیا بیعت روشی برای تعیین زمامدار بوده است؟ سوم اینکه بر فرض این معنا که بیعت طریق انحصاری یا یکی از طرق تعیین حاکم بوده آیا بیعت مردم وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن به حاکم بوده است یا خیر؟

در پاسخ به سؤال نخست گوئیم: همچنان که از لفظ بیعت پیداست، پیمانی بوده به مثابه بیع. به گفته ابن اثیر: «هو عبارة عن المعاهدة و المعاهدة كأن کل واحد منهما باع من صاحبه و أعطاه خالصه نفسه و طاعته و دخيلة أمره» (ابن اثیر، *النهاية*، ۱۷۱/۱). از عبارت ابن خلدون نیز بر می‌آید که بیعت کنندگان در مقام بیعت با امیران برای تأکید برعهد و پیمان دست در دست او می‌نهادند و این شبیه فعل بایع و مشتری بود و به جهت مشابهت با بیع بیعت نامیده شد (ابن خلدون، ص ۲۰۹). بنابراین می‌توان

گفت: بیعت پیمانی دو طرفه بوده که برای هر یک از طرفین وظائف و تعهداتی در برداشته است و این بهتر از آنکه حقیقت بیعت را به اظهار تسلیم و اطاعت از سوی بیعت کننده نسبت به بیعت شونده بازگردانیم. گرچه مستفاد از عبارت ابن خلدون این است که وی بیعت را پیمان بر اطاعت و پیروی معنی می کند (همان). بعید نیست اکتفا کردن به بخشی از آثار بیعت یعنی همان وظیفه طاعت و تسلیمی که برای بیعت کننده ایجاد می شود ناشی از انحرافی باشد که در کاربرد این مقوله در دوران سیطره مستبدان بر جوامع بشری پدید آمده است و گرنه بیعت وظیفه متقابل برای بیعت کننده پدید می آورد و همچنان که یک طرف، پیمان اطاعت و وفاداری می بندد طرف دیگر هم خود را متعهد به تأمین مصالح بیعت کننده می یابد. بر این اساس امام علی (ع) از حقوق متقابل والیان و مردم سخن می گوید (نهج البلاغه، خ ۳۴).

در پاسخ به سؤال دوم باید گفت: بیعتهای انجام گرفته در صدر اسلام، حیات پیامبر (ص) و عصر خلفا بیانگر آن است که این مقوله کارکردهای متفاوتی داشته و در تعیین خلیفه خلاصه نشده است. چنانچه پیمان عقبه اول و دوم جمعی از اهالی یثرب با پیامبر اکرم (ص)، حدیبیه و پس از فتح مکه جملگی پیمان اطاعت و حمایت و پای بندی به اصول اسلام و لوازم ایمان بوده است (نک: سبحانی، ص ۲۶۲). تنها از بیعت سقیفه و خلفای بعدی و بیعت با علی (ع) می توان به عنوان بیعت بر گزینش خلیفه یاد کرد. البته، فرقه های اساسی میان بیعت با علی (ع) با بیعتهای پیش از آن بوده است. چه، مطالعه وقایع تاریخی سقیفه این واقعیت را به درستی به اثبات می رساند که انتخاب ابوبکر نه برخاسته از خواست مردم بلکه ناشی از اراده چند تن از مهاجران با نفوذ با تباری رقیبان سعد بن عباده در میان گروه انصار بود و بیعت پسین مردم که تحت تأثیر جوسازی، ارباب و یا به طور طبیعی انجام گرفت فقط تأییدی بود بر انتخاب انجام گرفته بدون اینکه اراده و اختیار بیعت کنندگان در آن دخیل باشد (طبری، ۴۵۶/۲ به بعد). انتخاب خلیفه دوم بر اساس عهد خلیفه اول صورت پذیرفت (همان، ۶۱۸/۲).

خلافت عثمان نیز محصول کمیته مشورتی تعیین شده از سوی خلیفه دوم بود (همان، ۲۹۷/۳). در هر دو مورد بیعت مردم مهر تأیید بر انتخاب پیشین بوده است نه اینکه منشأ گزینش واقع شود. این مسأله در دوران حکومت خلفای اموی چهره‌ای به مراتب کریه‌تر به خود گرفت و موجب انحراف اساسی در مقوله بیعت گردید. در این میان تجربه بیعت با علی (ع) کاملاً متفاوت می‌نمود. نگاه به این واقعه و مواضع و گفته‌های امام در جریان بیعت، بیانگر آن است که این پیمان با آگاهی کامل و خواست قلبی مردم بسته شد (نک: *نهج البلاغه*، خ ۳ و ۹۲). گویا آن حضرت بر این معنا اصرار داشت که خلافت خود را بر انتخاب آگاهانه مردم و تقاضاهای قطعی آنان بنا نهد. بی‌گمان بیعت یکی از احکام امضایی اسلام به شمار رفته که ریشه در سیره‌ها و عادات قبایل و مجتمعات پیش از اسلام داشته و سیره عملی امام علی (ع) امضاء کننده این حکم بلکه اصلاح کننده آن بوده است. چه، حتی اگر بررسی‌های تاریخی این معنا را به اثبات رساند که روح بیعت در گذشته به تعیین وظیفه اطاعت و التزام مردم در برابر حاکم بر می‌گشته است، سیره امام علی (ع) این عُرف و عادت را اصلاح کرده و عنصر خواست و اراده و انتخابگری مردم را در مفهوم بیعت به عنوان یکی از مقومات آن وارد کرده است.

تا اینجا پاسخ سؤال دوم هم روشن شده و معلوم گشت یکی از کارکردهای بیعت مسأله تعیین حاکم اسلامی بوده است. خلافت امام (ع) هم با بیعت مردم تثبیت شده، بیعتی که تجلی پذیرش و انتخاب آگاهانه بیعت کنندگان بوده است. این معنا را در جریان بیعت مردم با امام حسن (ع) هم می‌توان دید (طبری، ۱۲۱/۴). با وجود این نمی‌توان به طور قطع مدعی شد که بیعت طریق انحصاری گزینش خلیفه و حاکم می‌باشد. بلکه مستفاد از سیره کریمه آن دو معصوم استفاده از ساز و کار بیعت برای تثبیت حکومت بوده است.

در پاسخ به سؤال سوم گوئیم: حتی اگر بر این باور شویم که بیعت روشی برای نصب و تعیین حاکم و در پیوند با اختیار و انتخاب مردم بوده باز مستلزم آن نیست که

بیعت را ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به حکومت معصوم به شمار می‌آوریم. به گفته دیگر اگر این سخن درباره حکومت‌های غرفی درست باشد در باب امام و خلیفه منصوب از جانب خداوند قطعاً درست نیست. با پذیرش این معنا به عنوان یک اصل موضوعی همچنان پرسش اساسی رخ می‌نماید و آن اینکه اگر نصب امام به عنوان خلیفه و حاکم مسلمین در مبدأ تشریح به صورت تأم و تمام انجام گرفته است پس بیعت مردم به مثابه روشی برای گزینش خلیفه دارای چه نقش و اثری می‌باشد؟ در اینجا دسته‌ای از اندیشمندان که نگران تعارض میان دو مقوله نص و اختیار بوده و گمان برده‌اند اذعان به اصل گزینش و انتخاب مردم به مفهوم تردید در مقوله تنصیب و دست کشیدن از حق الهی حکومت معصوم است در صدد چاره بر آمده و گفته‌اند: از آنجا که سمت‌های الهی که فقط در اختیار خداست به مانند مشاغل بشری نیست که ثبوت و سقوط آنها در اختیار انسانها باشد، بنابراین میثاق و بیعت مردم هیچ گونه تأثیری در اصل ثبوت آن نداشته و تنها نقشی که دارد همان انشاء عهد و تثبیت اعتراف به سمت مجعول از طرف خداوند است (جوادی آملی، ص ۱۷۱). آنان احتجاج امام به میثاق بیعت در نامه به معاویه (رضی، نامه ۷) را از باب جدال احسن به نحو قضیه شرطیه دانسته‌اند که هرگز مستلزم صدق مقدم یا تالی نخواهد بود (جوادی آملی، ص ۱۷۱). به این معنا که امام با استناد به مقوله بیعت حجّت را بر معارضان تمام کرده است تا بتواند بیعت شکنی آنان را با توجّه به اصول مفروض و مسلّم خودشان مورد مؤاخذه قرار دهد. ما در ادامه این نوشتار مسأله جدال احسن و قاعده الزام را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ب - نقد دلیل شورا

در نقد دلیل شورا گوئیم که اگر استناد به عموماتی از قبیل «و أمرهم شوری بینهم» به این جهت باشد که شورا طریقی برای انشاء تولیت و مشروعیت بخشی تلقی شود، این معنا به تحقیق با مبانی امامیه دایر بر تنصیبی بودن امامت در تعارض است و

مرتبه شورا همواره از نص متأخر می‌باشد و آنجا که قضای الهی و فرمان آسمانی در کار باشد انسانها را هیچ اختیاری در کار نیست (احزاب: ۳۶) مگر آنکه از شورا تفسیر دیگری غیر از انشاء تولیت به عمل آید.

درخصوص نامه علی(ع) به معاویه نیز قراین متعددی در کار است که این نوشتار امام جنبه جدلی داشته و برای الزام خصم به مسلمانات و معتقداتش بوده است. این قراین عبارتند از:

یکم اینکه روایت سید رضی در **نهج البلاغه** از این نامه مثل بسیاری از موارد دیگر تقطیع شده و پیش از او نصر بن مزاحم در «الصفین» صدرنامه را با این عبارت می‌آغازد: «أما بعد فإنَّ بیعتی بالمدينة لزمتمک و أنتَ بالشَّام لآئه بایعنی القوم علی ما بایعوا ابابکر و عمر و عثمان فلم یکن للشَّاهد أن یختار و لا للغائب أن یرد و إنما الشوری...» (نصر بن مزاحم، ص ۲۹). این عبارت امام در مقام جدل و الزام مخاطب به مسلمانات نزد او بوده است. چه آنکه بیعت خلفای سه گانه نزد معاویه صحیح و مشروع تلقی می‌شده پس او باید همین باور را به بیعت با علی(ع) بدون هیچ گونه تمایزی داشته باشد.

دوم اینکه بسیاری از جملات حضرت در **نهج البلاغه** و غیر آن به درستی حاکی از آن است که ایشان نسبت به گزینش خلفای پیشین شاکی و ناخرسند بوده و آن را نادرست می‌دانسته است. صریح‌ترین شکوه‌های آن بزرگوار را در خطبه شقشقیه (**نهج البلاغه**، خ ۳) می‌توان یافت. بنابراین احتجاج حضرت به بیعت‌های پیشین نه به عنوان تعیین دو ملاک معتبر شورا و بیعت در تعیین خلیفه بلکه در مقام الزام و اقناع مخاطب انجام گرفته است.

سوم، اینکه امام شورا را حق مهاجر و انصار می‌داند برای اسکات خصم و مسدود کردن راه بهانه جویی است تا اینکه معاویه نتواند مدعی شود که از آنجا در این بیعت حضور نداشته است هیچ پیمانی بر عهده خویش نمی‌یابد بلکه بپذیرد که همانند

خلفای پیشین بیعت اهالی مدینه و مهاجر و انصار حاضر در آن برای عقد خلافت کافی بوده و نسبت به غائبان هم الزام آفرین است.

با این همه، نمی‌توان در بست معتقد شد که استدلال امام در این عبارات صرفاً از باب جدال احسن و الزام خصم صورت گرفته بدون اینکه کمترین نقشی برای دو مقوله شورا و بیعت صحیح به عنوان مظهر اقبال آگاهانه و رضایتمندانه مردم در فعلیت بخشیدن به حکومت معصوم قائل شویم.

به ویژه آنکه دلایل قویتری نیز در دست است که نقش خواست مردمی را به عنوان معیاری برای فعلیت خلافت به حق معرفی می‌کند. از جمله باید به دلایل زیر اشاره کنیم:

در عبارات آخر خطبه شقشقیه امام فرموده است: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء أن لا یقاروا علی كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقت حبلها علی غاربها ولسقت أخرها بكأس أولها» (نهج البلاغه، خ ۳) این سخن منظوقاً و مفهوماً بر این معنا دلالت دارد که در صورت فقدان حضور مردم و نبود خواست آنان امام به حق هیچ وظیفه فعلی برای تصدی امر خلافت بر دوش خود احساس نکرده و حضور مردم است که حجت را تمام می‌کند و به ضمیمه پیمانی که خداوند از آگاهان و درد آشنایان جامعه برای اصلاح امور اخذ کرده است وظیفه امام برای تشکیل حکومت را فعلیت می‌بخشد. به بیان دیگر اینکه در عبارت مذکور دو مقوله «حضور حاضر» و «پیمان علماء» با «واو» به یکدیگر عطف شده در این معنی ظهور می‌یابد که آن دو مجموعاً سبب تام برای تشکیل حکومت بوده است نه اینکه هر یک سببیت مستقل داشته باشد. بنابراین، با حصول این دو شرط علت تامه برای تکلیف به حکومت محقق می‌شود این معنا بر اساس استفاده مفهومی از عبارت مذکور است که سیاق آن شرطیه و متبادر از آن این است که شرط علت منحصره برای جزا است. اما مستفاد از دلالت منظوقی عبارت اینکه با وجود نیافتن این دو شرط تکلیف به حکومت

منتفی می‌شود و علی ریسمان خلافت را برگردن آن اندازد. نتیجه اینکه همچنانکه جاهلان از شمول تکلیف تخصّصاً خارج شده‌اند، دانایان محروم از حضور و پشتیبانی مردم هم تکلیفی بر دوش خویش نمی‌یابند. از طرفی به نظر می‌رسد سیاق عبارات و جایگاه ایراد خطبه به گونه‌ای نباشد که بتوان آن را هم حمل بر جدل کرد و از باب قاعده الزام تفسیر بخشید.

- علی بن طاوس در کشف الحجة نامه‌ای از امام علی (ع) به برخی از شیعیان را آورده که در بخشی از آن آمده است: «قد کان رسولُ الله عهداً لى عهداً فقال یا بن ابی طالب لک ولاءِ امتی فان ولوک فی عافیة و أجمعوا علیک بالرضا فقم بأمرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه» (ابن طاوس، ص ۱۸).

این روایت به دو حقیقت اشاره دارد نخست اینکه منصب ولایت حقیقتاً و ثبوتاً اختصاص به علی (ع) داشته و تابع رأی و درخواست مردم نیست. دوم اینکه فعلیت یافتن امرحکومت در گرو خواسته و رضایت مردم است. روایت نبوی دیگری در این زمینه مفسر عهد پیامبر (ص) به علی (ع) گفته است: «أنت بمنزلة الكعبة تؤتی ولا تُتانی فان أتاك هؤلاء القوم فسلموها الیک - یعنی الخلافة - فأقبل منهم و إن لم تأتوك فلا تأتهم حتی یأتوك» (طبری امامی، ص ۲۷۸؛ ابن الاثیر، أسد الغابہ، ۳۱/۴؛ مجلسی، ۷۸/۴۰). با این عبارت راز مواضع سیاسی علی (ع) پس از رحلت پیامبر (ص) معلوم می‌گردد و اینکه چرا سوگمندانہ ۲۵ سال شکیب ورزید و چرا در پی اجتماع مردم خلافت را با بیعت آنان تحویل گرفت؟

نتیجه گیری

در جمع بندی نهایی مباحثی که گذشت به چند نکته اشاره می‌شود:

نخست اینکه امامت و پیشوایی جامعه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) منصبی الهی است و اراده انسانها هرگز در آن دخیل نیست. دوم اینکه پذیرش تأثیر دو مقوله شورا و بیعت به عنوان مظهر خواست و اراده مردمی هیچ گونه تعارض قطعی با اصل

تنصیصی بودن امامت ندارد و شاید بهترین وجه جمع بین این دو مقوله تفکیک میان وظائف و شئون امامت باشد. چه، بر اساس عقیده شیعه، امامت یکی از اصول دین و بسیار فراتر از حدّ زمامداری و رهبری سیاسی جامعه مسلمان است. به جز مسأله خلافت و ولایت ظاهری، ولایت باطنی و تکوینی، مرجعیت علمی و دینی نیز از جمله وظایف و سمتهای امام معصوم است (نک: مطهری، *مجموعه آثار*، ۳/۲۷۸-۲۸۱ و ۴/۸۴۵-۸۸۵).

در بخش اعظم این سمتها رأی و نظر مردم ثبوتاً و اثباتاً دخالت ندارد و تحقق آنها نیز در گروه تشکیل حکومت نیست.

روایاتی از قبیل «الحسن و الحسین امامان قاما أو قعدا» (مجلسی، ۳۰۷/۱۶) ناظر به همین مسأله است.

بر این اساس شیعه به امامت ائمه اثنی عشر باور یافته است و آن را امامت بالفعل نه بالاستحقاق می‌داند درحالی که به درستی معلوم است پیشوایان امکان تأسیس حکومت نیافتند. در سوی دیگر، گرچه تمام شئون امامت ظاهری و باطنی ثبوتاً از یکدیگر تفکیک ناپذیر بوده ولی تحقق و فعلیت ولایت ظاهری معصومان در گرو خواست و اقبال مردم است. که چنانچه گفته شد بیعت و شورا مظهر آن می‌باشد. اکنون به درستی معلوم می‌شود که مقصود این سخن پیامبر اکرم (ص) که «تؤتی ولاتاتی» چیزی جز خلافت و حکومت نبوده است و ناظر به سایر وظائف امام از قبیل هدایت و ارشاد و مرجعیت دینی مردم نمی‌باشد چرا که در این ساحات امام به مثابه «طیبب دوار» بطبه قد أحکم همراه و أحمی مواسمه» (نهج البلاغه، خ ۱۰۸) می‌باشد و برای انجام وظیفه در انتظار توجه و اقبال مردم نمی‌نشیند.

تاکنون نتیجه بررسی سیره و استظهار از ادله لفظی این شد که فعلیت حکومت معصوم در گرو اقبال مردم است. شواهد دیگری حاکی است که علی (ع) برای بقا و استمرار حکومت خود همواره با مردم به رفق و مدارا رفتار و در تصمیم‌گیریهای مهم

و حساس میل و رضایت مردم را رعایت می‌کرد و هرگز حاضر نبود با تکیه بر روشهای زورمدارانه و خشونت بار به حکومت خود پایداری بخشد. در جریان داوری صفین به رغم ناخرسندی خود به خواسته مردم ترتیب اثر داد و فرمود: «لیس لی أن أحکم علی ما تکرهون» (همان، خ ۲۰۸). این گفته حضرت را می‌توان به عنوان کبرایی کلی در نظر آورد که حکومت حق حدوداً و بقاء نمی‌تواند با زور و تحمیل سازگار افتد.

آنگاه که در اواخر حیات ایشان سستی و رخوت بر اندام جامعه مستولی گشت و مردم راه گریز از مسئولیتها را می‌جستند می‌فرمود: «یا اهل الکوفة اترونی لا أعلم ما یصلحکم، بلی ولکنی أکره أن اصلحکم بفساد نفسی» (مفید، الامالی، ص ۴۰/۲۰۷).

اینکه حکومت و ولایت ظاهری معصوم رهین انتخاب مردم است نه بدان معنی است که این انتخابگری رها و مطلق است و مردم شرعاً مجاز به گزینش هر که را خواهند باشند بلکه معنی درست آن این است که در حالی که وظیفه مردم در تولی به امام معصوم قطعی بوده و ترک امتثال آن از بزرگترین گناهان کبیره است، امام نیز بنیان حکومت خود را در جایی می‌نهد که مردم مسئولانه به وظیفه خود در مهیا کردن شرایط حکمرانی او قیام کرده باشند. در غیر این صورت هیچ تکلیف فعلی برای تشکیل حکومت نمی‌یابد. به بیان دیگر در یک استقراء تام راههای فعلیت یافتن حکومت معصوم از چهار راه بیرون نمی‌باشد.

۱ - اینکه امام با تکیه بر روشهای زورمدارانه و خشونت بار بتواند بر مجاری حکم مسلط شود؛

۲ - با توسل به روشهای فریبکارانه و تردستانه با همدستی جمع محدودی از یاوران خود بر امور غلبه کنند؛

۳ - به روش غیرعادی با تکیه بر معجزه و بهره گرفتن از سلطه تکوینی خویش در امور تصرف و حکومت خود را بر پا کند؛

۴ - در یک مجاهدت مستمر سطح شعور و آگاهی مردم را بالا برد تا آنان به دلخواه خود به وظیفه خویش قیام کنند و امکان حکومت وی را فراهم سازند.

بی‌گمان هیچ کدام از روشهای اول تا سوم برای امام مقدور نیست. روش اول و دوم به دلیل آنکه با اصول اخلاق و تقوای الهی مغایر است در سنت و سیره هیچ پیشوای الهی معهود نیست. تفاوت اساسی رهبران الهی که مقتدای بشریت در اخلاق و فضیلت بوده‌اند با دشمنان لجوجشان که به هیچ مرز اخلاقی پایبند نبوده‌اند در همین جا عیان می‌گردد. امام علی (ع) در گفتاری فرق خود و معاویه را در مقام تدبیر امور این گونه بیان می‌کند: «والله ما معاویه بأدهی منی لکنه یغدر و یفجر و لولا کراهیة الغدر لکنت من أدهی الناس» (نهج البلاغه، خ ۲۰۰).

روش سوم هم بدان جهت پذیرفته نیست که ضرورت قائم شده بر اینکه ائمه هیچ گاه به روشهای غیر متعارف برای تحقق اهداف و مقاصد خود رو نیاورده و از سلطه تکوینی برای دگرگون نمودن احوال بهره نچسته‌اند.

نتیجه آنکه تنها روش چهارم معین می‌شود یعنی اینکه حکومت حق امام در بستر رشد و آگاهی با انتخاب آزادانه و مسئولانه مردم فعلیت می‌یابد.

بنابراین ضروری نیست احتجاج امام علی (ع) به مقوله بیعت و شورا صرفاً حمل به جدال احسن و بر اساس باور داشت خصم تفسیر شود. حتی اگر جدلی بودن آن را بپذیریم باز گوییم که چنین نیست که جدل همواره بر اساس مفروضات نادرست خصم انجام گیرد بلکه گاه به امور درست صورت می‌گیرد. بدین جهت همچنان که امام علی (ع) در مواردی چند به میثاق بیعت و شورا احتجاج کرده است در موارد بیشتری هم به حق الهی ثابت خود نسبت به حکومت احتجاج می‌کند. بسیاری از گفته‌های امام در نهج البلاغه (خ ۲، ۱۶۸ و ۱۶۷ و ۵۹) و احادیث مناشئه که در آن به حدیث غدیر احتجاج کرده (احمد بن حنبل، ۸۴/۱، ۱۱۹؛ نسائی، خصایص، ص ۹۶ و ۱۰۰، ابن عساکر، ۲۵۰/۴۲؛ ابن کثیر، ۲۳۱/۵ و ۳۸۲/۷ و ۴؛ عسقلانی، ۲۷۶/۴) گواه بر این

معنا است.

با تفسیر ارائه شده از شورا و بیعت در این نوشتار تکلیف سایر ادله پیش گفته هم معلوم می‌شود. تنها تردید موجود در سند روایت کتاب سلیم است که محققان به جهت ابهام آمیز بودن سرنوشت کتاب معمولاً عادت ندارد به روایاتی که تنها از طریق ابان بن ابی عیاش از سلیم نقل شده و طریق معتبر دیگری برای آن نیست و قعی بنهند (نک: خوئی، معجم، ۲۱۶/۸ - ۲۲۸).

در برابر استدلال ارائه شده درباره نقش مردم در فعلیت و تثبیت حکومت معصومان اشکالهایی قد علم می‌کند که از آن میان باید به موارد ذیل اشاره کنیم:

۱- به روایت شارح معتزلی *نهج البلاغه*، معاویه در نامه‌ای به علی(ع) از ایشان در مخالفت با اصحاب سقیفه خرده می‌گیرد و به این گفته امام خطاب به ابوسفیان که: «لو وجدت اربعین ذوی عزم لنا هضت القوم» (ابن ابی الحدید، ۴۷/۲) اعتراض می‌کند نظیر این سخن در گفتار دیگری از آن حضرت نقل شده است (نوری، ۷۴/۱۱). همچنان که در روایت دیگری پیامبر(ص) از او خواسته است: «إن تموا عشرين فجاهدهم» (مفید، *اختصاص*، ص ۱۸۷). به روایتی کلینی نیز در پی واقعه سقیفه امام(ع) معترضان خطبه‌ای در مسجد ایراد کرد و در پی آن از مسجد بیرون شد و آشیانه دامی را دید که در آن سی گوسفند بود. آنجا فرمود: «و الله لو أن لی رجلاً ینصحون لله و لرسوله بعدد هذه الشیاء لأزلت..... عن ملکه» (کلینی، ۳۳/۸).

۲- سدید صیرفی گوید: پیوسته به امام صادق(ع) اصرار می‌کردم به پا خیزد و حکومت تشکیل دهد و دعوی وجود شیعیان و یاوران بی‌شمار را داشتم تا اینکه با حضرت از صحرائی عبور کردیم، رمه‌ای را دیدم با شمار اندکی گوسفند در آن حضرت به این رمه اشاره کرده و فرمود: «لو کان لی شیعة بعدد هذه الجداء ما وسعنی القعود» سدید گوید که چون رمه را شماره کردم هفده گوسفند در آن یافتم (کلینی، ۲۴۳/۲).

اشکال برخاسته این است که امثال این روایات دلالت بر آن دارد که با حضور تعداد اندکی یاران سخت‌کوش و وظیفه‌امام برای تشکیل حکومت فعلیت یافته و مسأله در گرو خواست گسترده مردم نمی‌باشد.

به این اشکال این گونه می‌توان پاسخ داد که مانند این روایات ناظر به دو حقیقت است. نخست اینکه در آن دوره‌ها یاوران حقیقی ائمه معصوم بسیار اندک بوده‌اند. چنانچه شواهد دالّ بر غربت امام علی(ع) در واقعه سقیفه بیش از موارد یاد شده است و از این جمله است این گفتار **نهج البلاغه**: «فَنظَرْتُ فَاذَا لَيْسَ لِي مَعِينٌ إِلَّا أَهْلُ بَيْتِي فَضَنَنْتُ بِهِمْ عَنِ الْمَوْتِ وَ أَغْضَيْتُ عَلَيَّ الْقَذَى وَ شَرِبْتُ عَلَيَّ الشَّجِي وَ صَبَرْتُ عَلَيَّ أَمْرٌ مِنْ طَعْمِ الْعَلَقَمِ» (خ ۲۶). دوّم اینکه در این روایات صحبت از قیام و مبارزه و مقابله با غاصبان به میان آمده نه تشکیل حکومت با تکیه بر چند نفر و فرق بین این دو مقوله پر واضح است. چه وظیفه امام برای تهیّه مقدمات امر حکومت از طریق مبارزه با غاصبان امری همیشگی بوده و قیاس آن با نفس تشکیل حکومت مع الفارق است. بی‌گمان شماری اندک از انسانهای صاحب عزم و سخت‌کوش می‌توانند با تلاش پیگیر خود بر سرنوشت یک جامعه تأثیر بنیادین بگذارند. مگر نه اینکه اصحاب سقیفه نیز نفرات معدودی بودند که با توسل به ترفند توانستند مسیر خلافت را به سمت دلخواه خود سوق دهند و بیعت مردم را برای خود بخرند.

پس در سوی دیگر هم معدودی از مؤمنان مجاهد و شکیبا خواهند توانست با مجاهدت مستمر و دشمنان و غاصبان را به زانو درآورند و آگاهی مردم را فزونی ببخشند و مقدمات امر را برای تشکیل حکومت فراهم کنند. تکلیف به جهاد و مقاومت و تهیّه مقدمات حکومت منافاتی با این معنا ندارد که امام معصوم حکومت را پس از بالا رفتن ظرفیتهای اجتماعی و تقاضاهای مردمی با تکیه بر مقوله بیعت آغاز کند.

آخرین سخن در این باب اینکه از آنجا که ولایت کلیه الهیه معصومان در مبدأ تشریح تام و تمام می‌باشد، در سیره کریمه آن بزرگواران مواردی دیده می‌شود که

حتی در زمان کفّ ید به اعمال برخی از شئون ولایت ظاهری پرداخته‌اند. از قبیل اقدام به داوری و رفع خصومتها، نصب قضات، فرض نمودن خمس و تحلیل آن در مقاطع زمانی مخصوص، تحلیل انفال برای شیعیان و مانند آن، که جملگی مظاهری از ولایت الهی پیشوایان بوده است و می‌توان از آنها به عنوان ابزارهایی در تثبیت هویت تشیع و حمایت از شیعیان در دوره‌های سیاه اختناق آمیز خلفا یاد کرد.

مشروعیت در عصر غیبت

تبیین نظریات

در باب منشأ مشروعیت در عصر غیبت دیدگاههای متفاوتی بروز کرده که صاحبان این دیدگاهها، به ویژه در دوران معاصر یکدیگر را به چالش کشیده‌اند. برخی با بررسی دقیق این دیدگاهها و وجوه تمایز آنها نه نظریه گوناگون در باب دولت شیعه در عصر غیبت بر شمرده‌اند (کدیور، ص ۵۲). به نظر می‌رسد بسیاری از فرقه‌های میان نظریات نه گانه به تحدید وظایف و صلاحیتها و چگونگی اعمال حکومت و مانند آن مربوطند و گرنه از حیث منشأ مشروعیت می‌توان کلیه نظریات را با صرف نظر کردن از فرقه‌های جزئی در یک تقسیم سه گانه قرار داد. این سه نظریه عبارتند از دو نظریه انتصاب محض و ولایت انتخابی و نظریه سوّمی که از ترکیب آن دو توّلد یافته است و آن را مشروعیت دو گانه نام می‌نهمیم.

در این نوشتار بنای آن را داریم که مبانی و ادله و نقاط ضعف و قوت هر یک را در ترازوی نقد فقهی نهمیم. ولی پیش از آن به تبیین اجمالی نظریات پردازیم.

نظریه انتصاب محض

بر اساس این نظریه در زمان غیبت امام معصوم فقیهان جامع الشرائط به صورت نصب عام از طرف شارع به مقام ولایت گمارده شده‌اند. به این صورت که حق حاکمیتی که به طور مطلق از آن خدا بوده به معصومان تفویض شده است و آنان

در خطابهای عامّ خود فقیهان را به این مقام نصب کرده‌اند. مردم در برابر این انتصاب وظیفه‌ای جز تولی و اطاعت ندارند. مخالف با ولی منصوب مخالفت با امام و پیامبر و در حدّ شرک به خداوند است (کلینی، ۱۰/۶۷/۱). طبق این در یافت مشروعیت حکومت اسلامی الوهی محض است.

نظریه ولایت انتخابی

در این نظریه حق الهی ولایت اختصاص به معصومان داشته و در عصر غیبت هیچ انتصابی صورت نگرفته است و ولایت الهی برای کسی ثابت نیست. در این دوره امت منبع و مصدر حاکمیت و قدرت سیاسی می‌باشد که بر اساس قواعد کلی مانند «أوفوا بالعقود» و «المسلمون عند شروطهم» با فرد شایسته پیمان می‌بندد و او را به ولایت بر خود منصوب می‌کند. البته در انتخاب خود کاملاً رها و بی‌قید نیست بلکه مکلف می‌باشد در چارچوب شرایط مخصوصی از قبیل فقاہت و عدالت و کفایت فرد شایسته را برگزیند. به عقیده مروّجان این نظریه ادله نصب فقط در مقام بیان شرایط صلاحیتها می‌باشد نه جعل و اعتبار ولایت. طبق این نظریه وجه شرعی بودن حکومت این است که خود مردم انتخاب خود را مقید به شرایط و صفات معتبر در شرع قرار دهند و حاکم منتخب هم در اداره امور کمال التزام را به مقاصد و اهداف شریعت داشته باشد.

نظریه مشروعیت دو گانه

در چالش سخت میان این دو نظریه، نظریه سوّمی تولد یافته که مقوله مشروعیت را امر بسیط و یکپارچه نیافته بلکه به ترکیبی از مشروعیت الهی و مردمی باور یافته است. از آنجا که این نوشتار در صدد است تقریر مبتکرانه‌ای از این نظریه و

ابعاد و پیامدهای آن ارائه کند، بررسی جامع آن به بعد از نقد و بررسی دو نظریه دیگر موکول می‌شود.^۱

مروری بر ادله نظریه انتصاب محض

پیشتر گذشت که نظریه نصب، نظریه‌ای شایع در میان فقهای شیعه در مدار زمان بوده است. در گذشته، دلایل اقامه شده بر آن جنبه نقلی داشت (نراقی، ص ۱۸۷، نجفی، ۳۹۵/۲۱، خمینی، ۴۷۶/۲ - ۴۸۸) و امام خمینی (قده) یکی از مبتکرانه‌ترین تلاشها را برای عقلانی نمودن این نظریه انجام داد (نک: امام خمینی، ۴۵۷/۲ - ۴۶۷). در طی سالهای اخیر پس از انقلاب جمعی از اندیشمندان و مروجان این نظریه برای تقویم مبانی تئوریک آن به کوشش مضاعفی دست زدند و به ویژه درصدد برآمدند ابعاد مختلف این نظریه را عقلانی بنمایند. از جمله فرضیه‌های ارائه شده، کلامی نمایاندن مقوله ولایت فقیه بوده است. در حالی که پیشتر، این مقوله، فقهی انگاشته می‌شد. البته این مسأله نیازمند به تأمل است. از دلیل عقلی بر این نظریه هم تقریرهای متفاوتی ارائه شد. شاید یکی از گسترده‌ترین تحقیق‌ها را آیت الله جوادی آملی در کتاب پیرامون وحی و رهبری انجام داد. ایشان در آنجا ابتدا همه براهین عقلی را که در زمان حضور ضرورت نیاز جامعه به عنصر فاعلی نظم صحیح را ثابت می‌نماید در زمان غیبت برای

۱. نظریه انتصاب که ریشه در عمق تاریخ فقه شیعه دارد در آموزه‌های امام خمینی (قده) در دوران تبعید در نجف تئوریزه گردید و در سالهای پس از پیروزی انقلاب بیش از سایر دیدگاهها مورد عنایت واقع شد و در ترویج آن سعی به عمل آمد. تا آنجا که تبدیل به قرانت رسمی از مقوله مشروعیت گردید. نظریه ولایت انتخابی در دیدگاههای تنی چند از فقیهان معاصر ظهور یافت. آیت الله شیخ جعفر سبحانی در *معالم الحکومه الاسلامیه* و بیش از او آیت الله منتظری در *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه* در تبیین ابعاد گوناگون آن کوشیدند. اندیشمند دیگری همچون شهید صدر هم در آخرین دیدگاه تحول یافته خود مقارن پیروزی انقلاب ایران به این نظریه متمایل شد (نک: صدر، *الاسلام یقود الحیاة*). با بررسی آثار و اقوال استاد مطهری در ماههای نخست پیروزی انقلاب می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان به سوی نظریه سوم متمایل بود. (مطهری، *پیرامون انقلاب*، ص ۶۷، ۶۸). جمع بین آرای فقهی امام خمینی قبل و بعد انقلاب اقتضا می‌کند که آن بزرگوار به عنوان مبتکر و طراح اصلی نظریه مشروعیت دو گانه به شمار آید.

تثبیت نائب یا نماینده امام اقامه می‌کند (جوادی آملی، ص ۱۳۶). آن گاه استدلال عقلی خود را در دو بخش عقلی محض و تلفیقی از عقل و نقل تقریر کرده است. دلیل عقلی محض هم در دو بیان «برهان مبتنی بر نظم صحیح اجتماعی» و «برهان مبتنی بر قاعده لطف» ارائه گردیده است (همو، ص ۱۴۲ و ۱۴۳). دلیل تلفیقی هم مبتنی است بر اثبات فراگیر بودن احکام اسلامی، ضرورت اجرای این احکام در همه زمانها و تعطیل ناپذیر بودن، موقوف بودن اجرای آن به تشکیل حکومت و تصدی امر آن توسط فقیه اسلام شناس (همو، ص ۱۴۷ - ۱۵۷).

نگارنده بدون آنکه در صدد نقد تفصیلی هر مورد برآید تنها به این نکته اشاره می‌کند که مجموعه تقاریر ارائه شده از دلیل عقلی، دلالتی بر بیش از اثبات لزوم حکومت دینی و صلاحیت فقیه جامع الشرایط برای تصدی آن ندارد و به هیچ وجه نمی‌تواند دلیل بر نظریه انتصاب محض واقع شود بلکه دست کم با نظریه سوم نیز قابل جمع است. افزون بر اینکه این دلیل، لئی بوده و اطلاقی برای آن منعقد نشده و قدر متیقن آن، حکومت فقیه واجد صلاحیتی است که به انتخاب مردم به روی کار آید.

برای اثبات نظریه انتصاب محض به ادله نقلی متعددی استدلال شده است (نراقی، ص ۱۸۷؛ نجفی، ۳۹۵/۱؛ انصاری، ۴۶/۱۰ - ۴۹؛ امام خمینی، ۴۷۶/۲) که مهم‌ترین آن مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، ۱۰/۶۷/۱) و توقیع شریف اسحاق بن یعقوب بوده (صدوق، کمال...، ص ۴۸۴) و درباره آنها مناقشات سندی و دلالتی بسیاری صورت گرفته است (خوئی، مصباح، ۵/۴۵ - ۴۷) که با صرف نظر از این مناقشات دلالت اجمالی آنها بر جعل ولایت برای فقیه را می‌توان پذیرفت ولی دلالت بر انتصاب محض را خیر.

به نظر نگارنده در اینجا دلیل نقلی دیگری نیز وجود دارد که گرچه هیچ یک از نظریه‌پردازان ولایت فقیه و طراحان بحثهای فقهی آن بدان التفات نیافته‌اند لیکن دلالت آن بر مقصود از همه ادله گذشته واضح‌تر است، ضمن آنکه سند آن نیز ظاهراً از مناقشه

مصون می‌باشد. بیان روایت آنکه علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن ابی‌عمیر از یحیی الطویل از امام صادق (ع) روایت کرده که:

«ما جعل الله عزوجل بسط اللسان و كف اليد و لكن جعلهما يبسطان معاً و يكفان معاً» این روایت را کلینی در کتاب الجهاد کافی (۵/۵۵) و شیخ طوسی در باب النوادر از کتاب الجهاد تهذیب الاحکام (۱۶۱/۶) و حرّ عاملی در ابواب جهاد العد و کتاب وسائل الشیعه (۱/۱۴۳/۱۵) و باب وجوب الامر و النهی بالقلب ثم باللسان از کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر (۲/۱۳۱/۱۶) آورده و فقها بدان در باب مراحل عملی امر به معروف و نهی از منکر استناد کرده‌اند (علامه حلّی، ۴۴۴/۹؛ نجفی، ۳۸۲/۲۱) ولی به گمان نگارنده می‌توان از این حدیث برای اثبات ولایت فقیه استفاده شایانی کرد.

برای فهم دقیق معنی این حدیث چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد:

نخست اینکه از لفظ «جعل» به کار رفته در روایات، «جعل تشریحی» مقصود بوده است و سیاق آن از قبیل «أنتی جاعلک للناس اماماً» (بقره: ۱۲۴) و «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج: ۷۸) و مانند آن می‌باشد. دلیل بر این ادعا اینکه اولاً، گوینده سخن در مقام بیان حکم شرعی و نه اخبار از واقعیت خارجی است و ثانیاً اگر جعل تکوینی مقصود بود کذب و نادرستی قضیه لازم می‌آمد. زیرا در عالم واقع «لسان مبسوط» و «ید مکفوف» بسیار وجود یافته است.

دوم اینکه مقصود از بسط و کف لسان به دلیل تناسب حکم و موضوع امکان بیان احکام الهی و وظائف دینی و ارشاد خلق و مانند آن می‌باشد.

سوم اینکه مقصود از بسط ید و کف ید توانایی و ناتوانی در دست زدن به اقدام عملی برای اجرای مضامین شرعی که زبان بدان گویا شده است می‌باشد. این اقدام صرفاً در دست یازیدن به برخی اقدامات عملی و تنبیهات فیزیکی که در مراحل اجرایی امر به معروف و نهی از منکر از آن سخن گفته‌اند خلاصه نمی‌شود بلکه معنای آن عام

است و شامل هر اقدام عملی برای تحقق جنبه‌های عملی شریعت می‌شود. چهارم اینکه این روایت دارای دو عقد سلبی و ایجابی است. در بخش اول نفی تشریح بسط لسان و کفّ ید شده و در بخش دوم از توأم بودن تشریح بسط آن دو سخن به میان آمده است و اینکه لسان و ید توأم با یکدیگر بسط و توأم با یکدیگر منع می‌یابند. به عبارت دیگر، میان بسط لسان و کفّ ید وجوداً و عدماً تلازم شرعی وجود دارد.

پنجم اینکه برای استدلال به این روایت باید قیاس استنباط را مرکب از مقدماتی تشکیل داد.

مقدمه نخست اینکه به ادله کتاب و سنت و اجماع فقها، ولایت فقیه برافتاء و بیان احکام ثابت بوده و قدر متیقن از ولایت فقیهان نزد جمیع فقها ولایت برافتاء است. بنابراین به جعل الهی بسط لسان برای فقیه قطعاً محقق است. به بیان دیگر، خداوند سلطه و اختیار بر بیان احکام شریعت را به فقیه اعطا نموده است.

مقدمه دوم اینکه روایت مورد نظر در مقام اثبات تلازم بین دو مقوله بسط لسان و کفّ ید می‌باشد.

نتیجه اینکه فقها به جعل و تشریح الهی از لسان مبسوط برخوردارند. به دیگر سخن همان قدر که به حکم شریعت لسان گشوده شود ید نیز گشوده خواهد بود. بر این اساس همچنان که این روایت در عقد ایجابی خود به حکم جعل و تشریح الهی فقیه را مبسوط الید قرار داده و صلاحیت قیام و اقدام برای عملی کردن ابعاد گوناگون شریعت را به او بخشیده است در عقد سلبی هم از کسانی که به دلیل عدم فقاہت و نداشتن آشنایی تخصصی با احکام و مضامین شرعی صلاحیت بیان احکام الهی را ندارند و به دیگر سخن شرعاً بسط لسان ندارند برای قیام و اقدام عملی و تشکیل حکومت و مانند آن سلب صلاحیت کرده است. آن چنان که در باب امر به معروف و نهی از منکر هم نخستین شرط فعلیت تکلیف آگاهی از معروف و منکر بوده و برای

فرد ناآگاه هیچ وظیفه‌ای در امر و نهی گفتاری و عملی انشاء نشده است. بنابراین دلالت این حدیث بر ولایت انتصابی فقیه اجمالاً تام و تمام می‌باشد.

ممکن است اشکال شود، روایت مزبور در کتب فقها در باب مراحل عملی امر به معروف و نهی از منکر مورد استناد قرار گرفته است، حتی فقیهانی که درصدد اثبات ولایت بوده‌اند در بحثهای خود بدان استناد نکرده‌اند. پاسخ اینکه، اولاً عدم التفات فقها به این روایت دلیل بر اعراض دیگران از آن نمی‌شود و اصولاً طراوت متون مقدس کتاب و سنت در این است که ذهن معرفت جوی انسان هر زمان بتواند از آن گوهری صید کند «و کم ترکوا الأوائل للأواخر».

ثانیاً این حدیث اطلاق داشته و مقدمات حکمت پیرامون آن تام و تمام بوده است و هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که آن را به مورد معینی همچون امر به معروف و نهی از منکر انصراف بخشد. افزون بر اینکه می‌توان با توسعه مدلول معروف و منکر به گونه‌ای فلسفه تشکیل حکومت در اسلام را به این اصل مرتبط دانست.

به نظر نگارنده گرچه دلالت این حدیث بر نصب فقیه اجمالاً تام و تمام بوده ولی انصاف آن است که مانند این روایت چیزی بیش از ولایت اقتضایی را برای فقیهان ثابت نمی‌کند. به تعبیر دیگر، لسان این روایت فقط ناظر به اصل ثبوت مقام ولایت فارغ از دیگر قیود و شروط احتمالی آن است و بعید نیست در ثبوت این امر قیود و شرطهای دیگر هم دخالت داشته باشد. همچنان که کسانی که به این خبر در باب امر به معروف و نهی از منکر استناد کرده‌اند هیچ گاه از وجوب مطلق مراحل عملی امر و نهی سخن نگفته‌اند بلکه آن را مشروط به شروط دیگری از قبیل احتمال تأثیر و ایمنی از ضرر دانسته‌اند (نجفی، ۳۷۶/۲۱).

درباره سند روایت مزبور دو نکته قابل توجه است. نخست اینکه نام ابراهیم بن هاشم در سلسله سند به چشم می‌خورد و این شخص ابو اسحاق پدر علی بن ابراهیم قمی است که گفته‌اند نخستین کسی بوده که حدیث را در قم نشر داده است. وی از

جمله مُکثرین در روایت می‌باشد. به گفته علامه حلی در خلاصه الاقوال هیچ تصریحی بر قدح یا تعدیل او نرسیده ولی قبول روایت او ارجح است. مؤلف معجم رجال الحدیث به چند دلیل وثاقت او را به اثبات می‌رساند، از جمله تصریح ابن طاوس بر وثاقت وی، قرار داشتن در اسناد کامل الزیارات که ابن قولویه مؤلف این کتاب شهادت به وثاقت جمیع راویان آن داده و قرار داشتن در سلسله اسناد علی ابن ابراهیم که او نیز چنین شهادتی داده است (خویی، معجم، ۳۱۶/۱ - ۳۱۸). بنابراین وثاقت این راوی بدون معارض ثابت می‌باشد.

دوم اینکه، راوی نخست حدیث فردی است به نام یحیی الطویل که در کتب رجالی از او به عنوان «صاحب المصری» و «صاحب المقری» و «صاحب المنقری» یاد شده است (همان، ۱۰۰/۲). درباره این فرد نیز گرچه قدح یا توثیق خاصی نرسیده ولی از آنجا محمد بن ابی عمیر از بزرگان راویان ائمه و اصحاب اجماع از او روایت کرده، روایت او به واقع شهادت به وثاقت مروی عنه می‌باشد. شهادتی که مصون از معارض مانده است. بنابراین وثاقت این راوی از این راه ثابت می‌شود.

از سوی دیگر، گرچه روایت مزبور در زمره اخبار آحاد قرار داشته و تنها یک طریق برای آن ذکر شده است ولی مضمون آن هماهنگ با دلیل عقل می‌باشد. چه به حکم عقل شایسته‌ترین فرد برای اجرای قوانین شریعت آگاهترین به مضامین شرع می‌باشد و همو که لسان ناطق شریعت است باید وظیفه اجرا و عمل را هم به دوش کشد. به این جهت خبر مزبور محفوف به قرینه و اطمینان بالایی به صحت مضمون آن حاصل می‌شود.

سخن آخر در باب ادله انتصاب آنکه گرچه این ادله اجمالاً بر مقوله انتصاب دلالت دارد ولی هیچ کدام دلالت بر ولایت فعلی و تنجیزی فقیه ندارد. بلی مستفاد از ادله ولایت اقتضایی فقیه جامع‌الشرایط است و با افزوده شدن انتخاب مردم به عنوان شرط شرعی، علت تامه مشروعیت تحقق می‌یابد.

نقد و بررسی ادله ولایت انتخابی

در تبیین ابعاد نظریه ولایت انتخابی بیش از همه مؤلف *دراسات فی ولایة الفقیه* کوشیده است. وی بالغ بر ۲۵ دلیل بر صدق مدّعی خود آورده است (منتظری، ۱/۴۹۳ - ۵۱۱). بخشی از آنها همان ادله‌ای است که برای تأثیر رأی و انتخاب مردم در عصر حضور مطرح شد و مورد ارزیابی قرار گرفت. در آنجا با تفسیری که از این ادله به عمل آمد معلوم شد که هیچ تعارض قطعی بین مقوله نص و اختیار مردم نیست به طوری که التزام به یکی مستلزم نفی دیگری باشد. بی گمان این مسأله در عصر غیبت هم به طریق اولی ثابت خواهد بود.

افزون بر آن ادله، دلایل دیگری نیز مطرح شده است که برای استدلال به ولایت انتخابی در عصر غیبت مناسب می‌باشد. از جمله:

۱ - آیه کریمه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ الَّتِي أُهْلِبْتُمْ...﴾ (نساء: ۵۸).

استدلال به آیه کریمه متنبی بر چند امر است:

نخست اینکه منظور از امانت مذکور در آیه حکومت باشد. در پی آمدن آیه اطاعت خدا و رسول اولی الامر می‌تواند قرینه‌ای مؤید این برداشت باشد.

دوم اینکه خطاب آیه کریمه را متوجه حاکمان بدانیم. این را هم عبارت ادامه آیه: «وإذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل» تأیید می‌کند.

سوم اینکه امانت مذکور در آیه را امانت مالکی بپنداریم نه امانت شرعی و صاحبان امانت را هم مردم در نظر آوریم. در این صورت آیه حاکی از آن خواهد بود که حکومت از ناحیه امت سرچشمه گرفته و مالکیت و سلطه بر آن از آن مردم بوده است و آنان به رسم امانت به حاکمان می‌سپارند و حاکم باید آن را در راستای مصالح صاحبان آن به کار گیرد (سبحانی، ص ۲۲۸).

این مفهوم از امانت را نامه‌ای از امام علی (ع) تصدیق می‌کند آنجا که خطاب به یکی از کارگزاران خود می‌نویسد: «ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه»

(نهج البلاغه، نامه ۵). ولی اشکال وارد اینکه احتمال می‌رود امانت مورد نظر در آیه کریمه، امانت شرعی (سیوری، ص ۴۳۷) و مقصود از اهل امانت هم خداوند باشد چه حاکمیت مطلق از آن اوست. از این اشکال بدین صورت می‌توان عبور کرد که ثابت کنیم خداوند حق ذاتی خود در حاکمیت را به عموم انسانها تفویض کرده است تا آنها به اختیار خود حاکم دلخواه خود را برگزینند، در نتیجه حاکمیت مردمی در برابر حاکمیت الهی قرار نمی‌گیرد. ولی باید دانست این مسأله خود نیازمند دلیل است زیرا طرفداران نظریه نصب بر این باورند که این امانت الهی به طور خاص به فقیهان فرزانه سپرده شده است و عموم مردم را در آن حقی نیست. نتیجه آنکه آیه کریمه به خودی خود دلالت بر مقصود ندارد.

۲ - فحوای قاعده سلطنت؛ به این معنا که قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» (احسانى، ۹۹/۲۲۲/۱) در مدلول مطابقی و التزامی خود تسلط مردم بر اموال خود را اثبات می‌کند، به گونه‌ای که حق تصرف در اموال ایشان برای دیگران نباشد، طبق فحوای این دلیل چون کسی بر مال دیگری سلطه ندارد به طریق اولی بر جان او هم سلطه نخواهد داشت. از سویی معلوم است نظام حکومتی در هر شکل آن باید از گونه‌هایی از تسلط بر مال و جان مردم برخوردار باشد تا بتواند نظم اجتماعی را تحقق بخشد و حقوق و مصالح عمومی را تأمین کند. بی‌گمان انجام وظایف حکومت به نحوی مستلزم تصرف در حوزه مصالح اشخاص و تحدید آزادیهای فردی است. برای حل این تعارض چاره‌ای جز این نیست که بگوییم تسلط فرد یا گروه حاکمان بر اموال و نفوس و امور مردم باید به اذن و خواست خود مردم صورت گیرد و دولتی روی کار آید که منتخب مردم و نماینده آنان باشد (منتظری، ۴۹۵/۱ و ۶؛ سبحانی، ص ۲۲۶ و ۲۲۷).

اشکال وارد بر این دلیل آن است در صورت تمام بودن ادله نصب می‌توان مدعی حکومت این ادله بردلیل قاعده سلطنت شد به مثابه حکومت آن بر سایر ادله

احکام اولیه. همچنانکه ادله‌ای همچون «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) و «من كنت مولاه فهذا عليُّ مولاه» (ترمذی، ۲۹۷/۵؛ ابن ماجه، ۴۵/۱) که ولایت پیامبر و امام را بر اموال و نفوس مردم ثابت می‌کند بر قاعده سلطنت حاکم می‌باشد. بنابراین باز هم صحت استدلال به قاعده سلطنت بر عدم تمامیت ادله نصب موقوف می‌باشد.

۳ - انتخاب والی و اینکه مردم ولایت را به او تفویض کنند گونه‌ای از عقد و پیمان بین مردم و حاکمان است که عموم «أوفوا بالعقود» (مائده: ۱) و «المسلمون عند شروطهم» (حرّ عاملی، ۲/۳۵۳/۱۲) آن را در بر می‌گیرد (منتظری، ۴۹۶/۱ و ۷). بر اساس این دلیل ولایت و حکومت امری است که طبق یک میثاق و پیمان مردمی به والی و کارگزار منتخب تفویض می‌شود. می‌توان روح نظریه ولایت انتخابی را در اینجا متجلی یافت امری که سبب شده بیشترین ایرادها و انتقادات را متوجه آن کند که بعضی از آنها در ذیل می‌آید:

نخست اینکه مسأله ولایت از احکام شرعی وضعی است و نیازمند جعل و اعتبار از سوی کسی که دارای حق ولایت می‌باشد و مردم که خود فاقد این ولایتند نمی‌توانند آن را به دیگری ببخشند زیرا «فاقد الشيء ليس بمعطيّه». اینکه گفته شود شارع تمام شئون ولایت بر انسانها را به خود آنها بخشیده اول سخن بوده و نیازمند دلیل است. عموماتی همچون «أوفوا بالعقود» هم نمی‌تواند مثبت این معنا باشد چه، خطابات شرعی بر روی موضوعات مفروض الحصول قرار گرفته، نه آنکه خود، موضوع عقد را اثبات کند. اگر گفته شود دلیل «أوفوا بالعقود» ناظر به عقود متعارف عقلایی است و یکی از آنها پیمانی است که عقلاً برای انتخاب رئیس و سرپرست خود می‌بندند، بنابراین موضوع «أوفوا بالعقود» پیمان‌گزینش حاکم است و خطاب آیه وفای به آن را می‌طلبد. پاسخ آن است که حجیت این سیره بر فرض ثبوت به امضای شارع یا دست کم عدم ردع او موقوف بوده و اگر معلوم شود شارع طریقه دیگری را برای نصب حاکم تأسیس کرده است دیگر جایی برای تمسک به سیره عقلاً نمی‌ماند. پس بار

دیگر سرنوشت این بحث به بررسی ادله نصب منتهی می‌شود و لذا بهتر آن است که سخن از تفویض ولایت را کنار بگذاریم و به مقوله وکالت و استنباه رو آوریم. در این صورت حاکم منتخب مردم وکیل و نماینده آنان برای تدبیر امور اجتماع و تمشیت امور است و بازگشت نظریه ولایت انتخابی به نظریه وکالت خواهد بود. چنانچه نویسنده *دراسات* هم از نظریه مختار خود به عنوان یکی از اقسام وکالت به منی اعمّ یعنی تفویض امر به غیر یاد می‌کند که بر خلاف وکالت به معنی اخصّ عقدی لازم است و عموم «أوفوا بالعقود» آن را در بر می‌گیرد (منتظری، ۱/۵۷۵ و ۶).

در این صورت اشکالات دیگری بر این دلیل وارد است. از جمله اینکه، اموری که مردم به طریق استنباه به حاکم واگذار می‌کنند باید در حیطه اختیار آنان و مقدورشان باشد. در حالی که شریعت اسلام یک سلسله احکام خاص بر عهده والی قرار داده است که ثبوت و سقوط آنها هیچ یک در تعهدات مردم و والی نمی‌گنجد بلکه در پیوند قطعی با شارع مقدس و حاکم علی الاطلاق می‌باشد. از این قبیل است سرپرستی ثروتهای عمومی و انقال، جمع‌آوری اخماس و زکوات، اجرای حدود و اقامه قصاص، آغاز جنگ و آتش بس، حکم به ثبوت هلال برای صیام، فطر و حج و کثیری از احکام ولایی که موضوع آنها در فقه، حاکم، والی و امام می‌باشد و به هیچ وجه تعلق به فرد یا جامعه ندارد که بتوان آن را به طریق استنباه به نماینده جامعه تفویض کرد (جوادی آملی، ص ۱۶۵-۱۶۷) به نظر نگارنده گرچه این اشکال در اصل وارد است ولی این گفته که «وظائفی که در اختیار مسلمین است همسان هم بوده و همه آنها از طرف صاحب شریعت اعطا شده و تفکیک در آنها راه ندارد که برخی از طرف خداوند و برخی از طرف مردم پدید آمده باشد» (جوادی آملی، ص ۱۶۳) نیز به کلیت آن پذیرفته نیست. چه، شارع در محدوده مباحات و منطقه الفراغ شرعی تصرف در امور از طریق وضع قانون، تدبیر و برنامه‌ریزی و اجرا را به خود افراد مجتمع سپرده است و آنان از این حق برخوردارند که همین گونه تصرفات را با عهد و پیمان مشخص به حاکم

منتخب خود بسپارند و به واقع اختیار مردم در تفویض امور به حاکمان در این قلمرو معنای درستی می‌یابد.

نتیجه بحث اینکه دلیل «أوفوا بالعقود» و مانند آن در محدوده منطقه الفراع، پیمان مردم با حاکم منتخب و تفویض امر به او را موجه می‌سازد و از آنجا که شئون حکومت تفکیک ناپذیر است و حاکم اسلامی مجموع وظائفی را که شارع مستقیماً به دوش او نهاده است یا مردم به او تفویض کرده‌اند یک جا بر عهده می‌گیرد، نظریه مشروعیت دوگانه که در ادامه از آن بحث خواهد شد بهترین گزینه برای جمع بین این دو حیثیت می‌باشد.

۴ - از جمله ادله نظریه ولایت انتخابی، ادله شورا در کتاب و سنت است از قبیل «وشاورهم فی الأمر» (آل عمران: ۱۵۷) و «أمرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۸). تنها اشکال درستی که به این دلیل وارد می‌شود این است که در صورت ثبوت نصب از سوی شارع جایی برای شور و رایزنی و مراجعه به آرا باقی نمی‌ماند، زیرا مرتبه شورا متأخر از نص می‌باشد ولی با توجه به اینکه از ادله نصب تنها ولایت اقتضایی فقیهان استفاده می‌شود، شورا در محدوده‌ای که نقش اراده مردم از نظر شارع به رسمیت شناخته شده است معنا و مفهوم خاصی پیدا می‌کند.

برخی کوشیده‌اند اشکالهای دیگری را به این دلیل وارد نمایند از جمله اینکه گفته‌اند که مقصود از مشورت در امور در ادله مورد نظر، رایزنی در تدبیر امور جاری حکومت می‌باشد نه در نصب و تعیین حاکم [رشاد، ص ۸۷]. همچنین گفته‌اند که در اندیشه دینی حق هیچ‌گاه با آرای انسانی سنجیده نمی‌شود و کمی و زیادی افراد دلیل بر حق بودن نیست. چنانچه در **نهج البلاغه** آمده است، «لا تستو حشوا فی طریق الهدی لقله أهله فان الناس قد اجتمعوا علی مائدة شبعها قصیر وجوعها طویل»، (خ ۲۰۱) در قرآن کریم ملاک گزینش سخن درست انتخاب اکثر نیست بلکه احسن است: «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه» (زمر: ۱۸). نیکی و بدی نفس الامر است نه

اینکه هر سخن گوینده بیشتری داشته باشد احسن است و آیاتی از قرآن از پیروی اکثر نهی می‌کند: ﴿إِنْ تَطَعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (انعام: ۱۱۶). بنابراین اکثریت در اندیشه سیاسی اسلام فاقد ارزش و اعتبار حقیقی است. پس چه جایی برای رجوع به شورا باقی می‌ماند؟

به اشکال نخست می‌توان پاسخ داد که تخصیص موضوع شورا به رایزنی تدبیر در امور بدون دلیل می‌باشد به ویژه آیه «و أمرهم شوری بینهم» اطلاق دارد، قدر متیقن از لفظ أمر آن گونه که از خیلی از کاربردهای آن بر می‌آید حکومت است. نقش شورای مؤمنان هم در انتخاب و تعیین حاکم و هم در فرایند تصمیم‌سازی و تدبیر امور اجتماع کار ساز می‌باشد.

به اشکال دوم هم چند پاسخ می‌توان ارائه کرد:

اول اینکه آیاتی که در ذم و نکوهش اکثریت وارد شده از قضایای خارجیه بوده و ناظر به گروه‌های ویژه انسانی معاصر نزول آیات است. بنابراین نمی‌توان از این آیات یک گونه ملازمه کلی به دست آورد که به طور کلی و در همه جا و همیشه عنوان اکثریت ملازم کجی و بد اندیشی است و به اصطلاح نباید این گونه تعابیر را از قبیل قضایای حقیقیه بدانیم [معرفت، ص ۸۱].

دوم اینکه، انسانها در فطرت خود پاک جو و حق پسند می‌باشند. آلودگی و تباهی حالت عارضی داشته و اصل بر سلامت آنان است مگر آنکه خلافت آن ثابت شود.

سوم اینکه، موضوع شورا در آیات مزبور جامعه مؤمنان می‌باشد. چنانچه صدر آیه «و أمرهم شوری بینهم» هم از مؤمنانی که دعوت خدا را پذیرفته و نماز را به پا داشته‌اند یاد می‌کند و اصولاً الگوی نظام شورایی مورد نظر بحث برای جامعه مسلمانان و مؤمنان می‌باشد نه کافران و گمراهان.

چهارم اینکه رجوع به شورا برای تشخیص حق از باطل نیست که اشکال شود

ملاک حق، نفس الامری بوده و تابع گزینش اکثریت نیست بلکه شورا و رایزنی با مردم و گردآوری آرا برای انتخاب حاکم و سرپرست جامعه در محدوده صلاحیتهای تعیین شده در شریعت است.

پنجم اینکه این سخن درست که اکثریت معیار حقیقت و درستی نبوده و حقیقت تابع ملاکها و مصالح نفس الامری است نتیجه دیگری هم در بر دارد و آن اینکه اقلیت هم معیار حق و راستی نمی‌باشد. بنابراین نه اکثریت و نه اقلیت ملاک حقیقت نیست.

ششم اینکه به فرض آنکه بپذیریم اکثریت همواره و به نحو قضیه دائمیه پیرو باطل بوده و اقلیت همراه با حق است لیکن این هیچ گاه مجوزی به اقلیت برحق نمی‌بخشد که بخواهد بی اعتنا به اکثر درصدد تحمیل مقاصد درست و مشروع خود برآید. چنین چیزی نه مورد پسند خدا بوده و نه در سیره پاکان معهود می‌باشد.

۵ - آخرین دلیل بر نظریه ولایت انتخابی فحواى روایاتی است که در امامت جماعت، رضایت و انتخاب مردم را شرط می‌داند. توضیح اینکه در روایتی آمده که «نهی رسول الله (ص) أن يؤمَّ الرجل قوماً إلا باذنهم» (صدوق، من لا یحضره، ۱۶/۴) و در حدیث مناهى پیامبر از جمله از «من أمَّ قوماً بغير رضاً منهم» (مجلسی، ۸/۸۸) یاد شده و نیز از پیامبر (ص) روایت شده است که هشت گروه نمازشان مقبول واقع نشود از جمله «إمام قوم صلی بهم و هم له کارهون» (برقی، ۱۲/۱؛ صدوق، من لا یحضره، ۱/۵۹/۱۳۱). برخی از فقها بعید ندانسته‌اند که در شرایط تعارض رضایت مأمومین به امامت یکی از دو امام به عنوان مرجحی نزد شارع ملحوظ باشد (همدانی، ۶۸۳/۲). می‌توان گفت وقتی رضایت مردم در گزینش امام به ویژه در شرایط تعارض دخیل باشد به اولویت قطعی در امر گزینش حاکم و سرپرست جامعه مسلمین به ویژه در مقام مفاضله و ترجیح نیز دخیل می‌باشد.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که با توجه به اشکالات بنیادین که بر اصل

نظریه ولایت انتخابی وارد بود، ادله این نظریه برای نظریه سوم یعنی مشروعیت دوگانه سودمندتر واقع می‌شود.

نظریه مشروعیت دوگانه

در طی مباحث گذشته به تحقیق معلوم گشت که هر دو نظریه «انتصاب محض» و «ولایت انتخابی» در مبانی خود خلل پذیر بوده و اشکالهای عدیده‌ای بر آن دو وارد است. ادله هر دو در برابر یکدیگر صف آرایی کرده و عرصه را بر یکدیگر تنگ کرده‌اند. از یک سو، با ثبوت دلیل نصب نظریه ولایت انتخابی منعزل گشته و از سوی دیگر، انبوه ادله و شواهد دال بر تأثیر رأی و خواست مردم سبب می‌شد که از ادله نصب چیزی بیش از ولایت اقتضایی استفاده نشود. در این بین نظریه سومی متولد می‌شود که آن را مشروعیت دوگانه نام می‌نهم. اساس این نظریه بر این است که مشروعیت در عصر غیبت دو سویه است. یک سوی آن به جایگاه تشریح و جعل و اعتبار شرعی ربط می‌یابد و سوی دیگر به خواست و انتخاب مردم گره خورده است. از این نظریه به عنوان مشروعیت دوگانه می‌توان یاد کرد.

به نظر نگارنده دقیق‌ترین تقریر از این نظریه که از کلیه اشکالها و اتهامها مصون باشد این است که گفته شود طبق این نظریه مشروعیت حکومت فقیه جامع الشرائط در مبدأ جعل و اعتبار به نحو اقتضایی ثابت و تمامیت آن در گرو خواست و اقبال مردم است. این خواست مردمی به عنوان شرط شرعی و بخش اخیر علت تامه مشروعیت می‌باشد. در این نظریه بر خلاف نظریه ولایت انتخابی صحیحیت از این نیست که مردم به فقیه ولایت تفویض می‌کنند و اگر از لفظ مشروعیت دوگانه استفاده شده بدان معنا نیست که خدا و مردم دو منشأ مستقل مشروعیت می‌باشند بلکه همه مشروعیت از جانب خدا است و او مقرر کرده فقیه جامع الشرائطی که برخوردار از مقبولیت مردمی است به ولایت منصوب گردد. بنابراین پذیرش مردم شرط شرعی و مشترط خداوند است. از این زاویه دید اشکالی که برخی پنداشته‌اند پذیرش نقش مردم در انتخاب

موجب دخالت در حاکمیت خداوند و غلتیدن در ورطه شرک ربوبی و خروج از توحید تشریحی می‌شود (مصباح یزدی، ص ۵۰) برطرف می‌شود.

ادله مشروعیت دوگانه

نظریه اینکه پایه‌های نظریه مشروعیت دوگانه بر دو نظریه پیشین مبتنا یافته است، ادله هر کدام به نحوی در تحکیم آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر جمع بین ادله نصب و انتخاب ما را به مشروعیت دوگانه رهنمون می‌کند. با وجود این برای تبیین دقیقتر این نظریه به ویژه شرطیت شرعی خواست و انتخاب مردم به پاره‌ای از ادله و مؤیدات عقلی و نقلی می‌پردازیم:

۱- دلیل نخست تلفیقی از عقل و نقل، بر پایه اصول عقلانی انسان شناختی و جایگاه انسان در فرایند تحولات جامعه انسانی قرار دارد. طبق این دلیل خداوند انسان را موجودی آزاد و مختار و مسلط بر سرنوشت خویش آفریده و اراده تکوینی او بر این تعلق گرفته که فرایند هدایت و سعادت انسان در سیری کاملاً اختیاری تحقق پذیرد. اگر انسان در اصل مبدأ گزینش دین آزاد و مختار است و در دین اکراه راه نمی‌یابد (بقره، ۲۵۶) به طریق اولی در تعیین سرنوشت اجتماعی و نظام سیاسی هم آزاد و مختار می‌باشد. نتیجه این سخن اینکه هیچ نظام سیاسی حتی نظام دینی و الهی که صلاحیت آن از سوی شارع تأیید شده بدون جلب نظر مساعد مردم حق اعمال سلطه و ولایت ندارد. بنابراین از دیدگاه اسلام مشروعیت کسب قدرت با اصل اختیار انسان و حق طبیعی و فطری او در تعیین سرنوشت رابطه مستقیم و تنگاتنگ دارد و قدرتی مشروع است که پذیرش آزادانه و آگاهانه مردم را همراه داشته باشد. به بیان دیگر میان حق طبیعی آزادی و انتخابگری انسان با مقوله حکومت و نظام سیاسی دو گونه ارتباط می‌باشد:

گونه نخست در انتخاب نوع نظام سیاسی است. در اینجا گرچه انسان آزاد و مختار بوده ولی این بدان معنا نیست که در انتخاب هر نوع نظام سیاسی از حق مشروع

برخوردار باشد. بلکه باید میان دو مقوله حق مشروع و آزادی تکوینی فرق قائل شد. توضیح آنکه انسان آزاد و مختار در یک سو در برابر حق مولویت مطلقه الهی و وظیفه عبودیت قرار می‌گیرد. بی‌گمان انجام این وظیفه به تحدید اراده و آزادی انسان می‌انجامد و او را ملزم می‌کند که دست به انتخاب درست بزند. انسانی که خود را تحت ولایت الهی قرار می‌دهد از استقلال اراده به دلخواه خود صرف نظر می‌کند و خویش را مکلف می‌یابد چه در اصل پذیرش دین و چه نوع نظام سیاسی دست به انتخاب درست و مسئولانه بزند. به طور مثال، اگر حکومت فقیه عادل را مرضی نزد شارع بیاید آن را می‌پذیرد و بدان تولی می‌نماید. در طرف دیگر فقیه یا هر شخص منصوب از جانب خداوند مجاز نیست با تکیه بر قدرت به اعمال ولایت دست بزند و اگر عموم یا اکثر انسانها بر انتخاب غلط تبانی کنند نمی‌تواند آنان را برخلاف میل و اراده خود مجبور کند. نتیجه آنکه لزوم پذیرش حکومت شرعی در دایره الزامات شخصی و تکالیف خصوصی قرارداد و بر امتثال و عدم امتثال آن ثواب و عقاب اخروی مترتب می‌گردد و نمی‌تواند تابع هیچ الزام و اجبار اجتماعی، حکومتی و سیاسی باشد.

گونه دوم ارتباط میان آزادی و انتخابگری انسان و برگزیدن یکی از افراد صلاحیت‌دار برای تصدی نظام دینی است. چه، مقتضای ادله، نصب عام فقیهان واجد شرایط به صورت اقتضایی می‌باشد. در این میان مردم حق انتخاب فرد دلخواه از میان و اجدان شرایط را دارا می‌باشند و این نه تنها مصداق آزادی تکوینی بلکه حق مشروع آنان است. فقط فرد یا افرادی که منتخب مردم می‌باشند حق اعمال ولایت دارند و این حق برای دیگران ثابت نیست. بدین ترتیب خواست مردم شرط شرعی ولایت فعلی و تنجیزی فقیه می‌گردد.

۲ - چنانچه اراده مردم را به عنوان شرط مشروعیت نپذیریم و بر نظریه انتصاب محض یا بفشاریم نتیجه این می‌شود که راه فعلیت یافتن زمامداری فقیه منصوب در

انتخاب مردم محصور نباشد. در این هنگام بیش از سه راه باقی نمی‌ماند. نخست اینکه فقیه با تکیه بر روشهای تعلیمی و بازور و فشار نظامی به قدرت دست یابد. دوم اینکه با تکیه به روشهای فریبکارانه بر معارضان غلبه یابد و حمایت مصنوعی بخشی از مردم را برای سوار شدن بر قدرت به دست آورد. راه حل سوم ترکیبی از دو راه حل نخست است.

بی‌گمان همه این روشها در ترازوی عقل و شرع محکوم می‌باشد. بنابراین تنها روش نخست تعیین می‌یابد یعنی اینکه فقیه جز از راه جلب رضایت مردم مجاز به اعمال ولایت نمی‌باشد.

۳ - سومین دلیل تمسک به یک اولویت قطعی می‌باشد. توضیح اینکه در باب اجتهاد و تقلید به درستی ثابت شده که حجیت و نفوذ فتوای مجتهد در گرو آن است که مقلد او را به عنوان مرجع برگزیند و این در حالی است که ادله نصب فقیه به مقام افتاء عقلاً و نقلاً تام و تمام می‌باشد و در ثبوت این منصب شرعی جای هیچ گفتگویی نیست. بنابراین باید گفت ولایت فقیهان بر افتاء شأنی و اقتضایی بوده و فعلیت و تمامیت آن در گرو گزینش مقلد است. به همین جهت، فتوای هر فقیهی در مسائل اختلافی فقط در حق مقلد او نافذ است نه در حق مقلدان دیگر فقها. این معنا در مقام ولایت امر و زمامداری جامعه نیز به اولویت قطعی ثابت می‌شود. البته باید دانست درستی استدلال به این دلیل در باب تقلید موقوف بدان است که تقلید اعلم را لازم ندانیم یا اگر لازم بدانیم در میان فقیهان یک عصر اعلم قطعی وجود نداشته باشد یا احراز علمیت به دلیل کثرت اطراف شبهه یا تعارض امارات و مانند آن ممکن نباشد. همچنین در باب ولایت بر جامعه، افراد واجد شرایط متعدد و جملگی در عرض یکدیگر باشند یا تشخیص صالح‌ترینشان مقدور نباشد. در غیر این صورت اگر در یک زمان فقط یک شخص صلاحیتدار در صحنه حاضر بوده و یا فردی دارای ویژگیهای استثنایی باشد که به طور قطع او را برتر از دیگران می‌سازد شاید وظیفه مردم در رجوع

و پذیرش حکومت او تعیین یابد. روایاتی از قبیل «ما ولت أمة قط أمرها رجالاً فيهم اعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا» (طوسی، الامالی، ص ۵۶۰) می‌تواند به لزوم رجوع به فرد اعلم و اصلح ارشاد کند.

با وجود انحصار یافتن وظیفه مردم در انتخاب یک شخص باز هم شرطیت اقبال مردم به قوت خود باقی است و این شخص صلاحیت‌دار نمی‌تواند بدون آن با تکیه بر روش دیگری در تحقق حکومت خود بکوشد.

۴ - می‌توان گفت برخی از ادله نقلی ولایت فقیه هم به نحوی اشعار بدان دارد که مشروعیت حکومت فقیه در گرو اقبال عمومی است. چه، این ادله در مقام تعیین وظیفه برای مردم است. به طور مثال، اگر در مقبوله صحبت از نصب حاکم به میان آمده است ولی از عباراتی از قبیل «فليرضوا به حكماً» و مانند آن شاید بتوان شرطیت رضایت مردم را استفاده کرد.

ثمره بحث

نزاع جاری بر سر مشروعیت صرفاً لفظی نیست بلکه به نظریات سه‌گانه مطرح شده ثمراتی بار می‌شود که اهم آنها در پی می‌آید.

۱ - یکی از لوازم التزام به نظریه انتصاب محض این است که با وجود اشخاص واجد شرایط در یک زمان، تکثر اولیاء و تزامم در مقام اعمال ولایت لازم می‌آید. نویسنده *دراسات* با تبیین ابعاد این مسأله کوشیده است با ارائه نظریه ولایت انتخابی راهی برای برون رفت از آن بیابد. وی معتقد است در صورتی که نصب فقها در مبادی عالی را بپذیریم به گونه‌ای که این نصب علت تامه برای ولایت فعلیه جملگی باشد، به هنگام تعدد واجدان شرایط پنج صورت خواهد یافت که تمامی آنها ثبوتاً مخدوش است. صورت اول اینکه جملگی به نحو عام استغراقی منصوب باشند و در اعمال حق ولایت هم مستقل عمل کنند. صورت دوم اینکه جملگی به نحو استغراقی منصوب باشند ولی اعمال ولایت مخصوص یکی از آنها باشد. صورت سوم اینکه جملگی به

نحو عام استغراقی منصوب بوده و اعمال ولایت هر کدام مقید به توافق با دیگران باشد. صورت چهارم اینکه جملگی به نحو عام مجموعی منصوب باشند که قهراً اعمال ولایت جز با توافق همگان ممکن نخواهد بود. صورت پنجم اینکه فقط یک نفر منصوب و اعمال ولایت هم در اختیار همان یک نفر باشد.

محدور فرض نخست اینکه به تعدد آرا و احکام در مسائل مهم کشور و اراده جامعه و سرانجام هرج و مرج و نقض غرض می‌انجامد.

محدور فرض دوم اینکه اگر راهی برای تعیین آن یک والی که حق اعمال ولایت دارد وجود نداشته باشد جعل چنین حقی لغو خواهد بود و اگر راه آن انتخاب جمهور یا بخشی از آنها مثل اهل حلّ و عقد باشد باز انتخاب معیار تعیین است. محدور فرض سوم اینکه این روش مخالف سیره عقلا است و شرط توافق و اتحاد شرطی است ذهنی و غیر عملی. محدور فرض چهارم نیز همانند فرض سوم است زیرا حفظ نظام بدون وحدت مرکز تصمیم‌گیری میسر نخواهد بود. محدور فرض پنجم اینکه اگر راهی برای تشخیص آن یک نفر وجود نداشته باشد مستلزم لغویت نصب است و اگر راه آن همان انتخاب مردم باشد، خواهیم گفت پس نصب آن یک نفر لغو می‌باشد، چون امامت به آرای مردم ثابت می‌شود نه به نصب. حاصل سخن اینکه چون نصب فقیهان جامع‌الشرایط در عصر غیبت بنا بر هر یک از فرضهای گذشته محدور یافته است و نمی‌توان در مقام ثبوت تصویر امکان‌پذیری برای آن یافت دیگر نوبت به مقام اثبات هم نمی‌رسد که بتوان آن را از ادله ولایت فقیه استظهار کرد (منتظری، ۴۰۹/۱ - ۴۱۴). وی نتیجه می‌گیرد که ائمه فقها را افراد واجد صلاحیت معرفی کرده‌اند تا مردم بدانان رو آورند و فردی را از میانشان برگزینند و ولایت را به او تفویض کنند (همان، ۴۱۵/۱).

اشکال مطرح شده یکی از جدی‌ترین اشکالها بر نظریه انتصاب است که نظر طرفداران آن را به خود مشغول داشته است و آنان نیز درصدد برآمده‌اند راه حلی برای

آن بیابند. از جمله کوشیده‌اند میان مقام ثبوت و اثبات و اثبات تفکیک قائل شوند و بگویند که محذور پدید آمده تنها در مقام اثبات و اعمال ولایت است نه ثبوت آن و تلازمی بین آن دو وجود ندارد. ثبوت ولایت تابع نص است و در این مقام محذوری در تعدد و تکثر نیست. آنچه کثرت و تعدد در آن راه نمی‌یابد مقام اثبات و تنفیذ ولایت است (جوادی آملی، ص ۱۸۴ - ۱۹۰).

آنان برای رفع مشکل تراحم و هرج و مرج راه‌حلهای چندی مطرح کرده‌اند:
الف - به کارگیری سیره عقلا در رجوع به آرای عمومی در تعیین ولی بالفعل (همان)؛

ب - طرح نظریه ولایت اسبق به این معنی که در فرض کثرت و تراحم هر فقیهی که در میدان اعمال ولایت بر دیگران سبقت گرفت ولایت همو فعلی شده و بر دیگر فقها هم اطاعت از او فرض است؛

ج - طرح نظریه ولایت مبسوط الید بدین معنی که هر فقیهی که از امکانات و ابزارهای لازم برای اعمال ولایت و تشکیل حکومت برخوردار باشد ولایت او فعلی می‌شود [قاضی زاده، ص ۱۰۱]؛

د - رجوع به قرعه در موارد استثنائی (مکارن شیرازی، ۵۸۹/۱).
در خصوص راه‌حلهای ارائه شده تأملاتی چند وجود دارد. از جمله باید به موارد ذیل اشاره کرد:

- اگر سیره عقلا در رجوع به آرای مردم به عنوان تنها راه تعیین ولایت بالفعل به عنوان دلیلی و حجت شرعی مطرح است نتیجه آن خواهد شد که به حکم شرع فعلیت ولایت در گرو رأی و انتخاب مردم باشد و این با شرطیت رأی مردم در ملاک مشروعیت تلازم می‌یابد.

- فرضیه «ولایت اسبق» و «مبسوط الید» هم قادر نیست به عنوان راه‌حل مقبولی در فرض ولایت بر یک کشور مطرح باشد. آنچه مقصود فقها بوده ولایتهای جزئی بر

امور غیب و قصر و ولایت بر قضا و حدود و اداره موقوفات در جوامع محدود و ابتدایی گذشته بوده است. در این گونه موارد در فرض تراحم، فقیهی که زودتر اعمال ولایت کرده مشخص بوده و مشکلی در نظم اجتماعی پیش نمی آمده است. اما امروز در عرصه زمامداری نمی توان با این معیار مشکل را حل کرد. چگونه می توان سبقت در اعمال ولایت در عرصه یک کشور را در وضعیت کنونی داخلی و بین المللی کارساز دانست (قاضی زاده، ص ۱۰۱). از همه بعیدتر آنکه بخواهد سرنوشت چنین مسأله حساسی را قرعه تعیین کند. از سویی تنها راه حل مشکل کثرت و تراحم دست کشیدن از ادله نصب و طرح ولایت انتخابی به روش مؤلف *دراسات* نیست بلکه با پذیرش نظریه مشروعیت دوگانه و شرطیت رأی مردم در تعیین ولی بالفعل هم این مشکل رأساً حل می شود.

۲ - شاید مهم ترین ثمره بحث جاری در به رسمیت شناخته شدن نقش مردم در مشروعیت حکومت ظاهر شود. بر اساس نظریه ولایت انتخابی و مشروعیت دوگانه نقش مردم در مشروعیت آوری غیرقابل انکار است. لازم است افزوده شود این نقش نه تنها در حدوث مشروعیت بلکه در بقای آن هم حیاتی است. به تعبیر دیگر، اقبال مردمی هم علت محدثه و هم علت مبقیه مشروعیت می باشد. اگر فرض شود مردم به هر دلیل از حاکم شرعی خود رویگردان شوند چنانچه راهی برای جلب دوباره حمایت آنان نباشد ادامه حکومت خالی از وجه شرعی است. چرا که در این حالت شرط شرعی مشروعیت مفقود گشته است. همچنان که در سوی دیگر از دست دادن صفات و شرایط بیان شده در شریعت از قبیل فقاہت و عدالت نیز موجب از بین رفتن مشروعیت می شود و فرد فاقد صلاحیت به ادامه حکومت مجاز نمی باشد. ولی بر اساس نظریه انتصاب از آنجا که نصب فقیه در مبادی تشریحی کامل است، اساساً اقبال مردم و انتخاب آنان نباید هیچ سهمی در مشروعیت داشته باشد و نتوان از انتخاب مردم به عنوان تنها راه برای تثبیت حکومت سخن گفت. بلکه اگر فقیه منصوب از راه دیگری

هم به این امر موفق شود حکومت او شرعی می‌باشد. همچنان که به هنگام ازدست رفتن حمایت مردم و گسترش نارضایتیهای عمومی در دوره‌ای طولانی اگر بتواند حکومت خود را بقا بخشد امر غیرشرعی رُخ نداده است. طبق این نظریه رجوع به آرای عمومی و انتخاب مردمی به جهت تحصیل کارآمدی بیشتر برای حکومت یا از باب مصلحت اندیشی و برای دفع اتهام استبداد و خلع سلاح مخالفان و معاندان و مانند آن می‌باشد (نک: مکارم شیرازی، ۱/۵۱۶). اگر در بین قائلان نظریه انتصاب کسانی هستند که رجوع به ساز و کارهای عقلایی انتخاب و همه پرسی را به عنوان تنها راه تثبیت نهادهای حکومت و گزینش مسئولان می‌شناسد با ایشان حرفی نیست زیرا در عمل با طرفداران نظریه مشروعیت دوگانه همراه شده‌اند. در این صورت اصرار آنان برای تفکیک مقام ثبوت و اثبات و اینکه استقرار ولایت ثبوتاً به نص و اثباتاً به پذیرش جمهور متکی است (جوادی آملی، ص ۱۹۰) معنای محصلی نمی‌یابد، زیرا باور یافتن به اینکه تنها راه فعلیت و تنجز ولایت، پذیرش مردم است به این معنی است که ولی منصوب شرعاً مجاز نیست از غیر این راه اعمال ولایت کند و معنای این سخن آنکه بدون رأی مردم ولایت او ثبوتاً تام و تمام نیست. طبق نظریه انتصاب اگر در تعیین رهبر نظام اسلامی بنابر رجوع به خبرگان است، این امر به عنوان رجوع به بینه تلقی شده [مصباح یزدی، ص ۵۳] و کار خبرگان کشف ولی منصوب است. آنان یا از باب شهادت یا ارائه نظر کارشناسانه ولی امر واقعی را به مردم معرفی می‌کنند [جوادی آملی، «گفتگو با...»، ص ۱۴] در حالی که بنابر نظریه انتخاب و مشروعیت دوگانه، خبرگان واسطه تنفیذ اراده مردم در تعیین و گزینش رهبر جامعه می‌باشند.

۳ - یکی از ثمرات مهم نزاع، مسأله توقیت می‌باشد. توضیح اینکه طبق نظریه انتصاب حکومت فقیه عادل با کفایت مادام العمر است و محدود به دوره خاصی نیست. تنها در صورتی که از او تخلفی سرزند که از عدالت ساقط شود یا به دلیل ضعف و فرتوتی از کارایی بیافتد و توان اجتهاد خود را از دست بدهد از جایگاه

خویش منعزل می‌شود و مردم در هر حال حق عزل او را ندارند (جوادی آملی، ص ۱۶۸). ولی بر اساس نظریه انتخاب و مشروعیت دوگانه مردم از این حق برخوردارند که مدت زمامداری را به زمان مشخص محدود کنند. معنای این سخن این نیست که حق عزل حاکم شرعی را دارا می‌باشند که اشکال شود مقامی را که خداوند نصب کرده است مردم چگونه حق عزل او را دارند بلکه اساساً مردم از ابتدا پیمان بیعت محدود بسته‌اند که با سپری شدن دوره آن خود به خود منفسخ می‌شود. آنگاه در پیمانی دیگر به همین شخص یا جانشین او امکان حکومت بخشیده می‌شود.^۱

نکته مهم در خور توجه اینکه طبق دو نظریه انتخاب و مشروعیت دوگانه، پیمانی که بین مردم و شخص حاکم از طریق ساز و کارهای انتخاب بسته می‌شود عقد لازم است و پیمان سپاران در طول مدت عقد به مقتضای «أوفوا بالعقود» موظف به وفای به پیمانند و شرعاً حق رجوع و فسخ و معارضه و تضعیف نظام را ندارند مگر آنکه طرف مقابل شرایط ضمن عقد را رعایت نکند و در عهد خود با مردم خیانت کند. به حدی که از جایگاه خود سقوط کند و مجوز شرعی برای معارضه با او پدید آید. در غیر این صورت هرگونه تلاش مغایر با پیمان بسته شده چون به تخریب نظام و اخلال در نظم می‌انجامد عقلاً و شرعاً حرام است.

۵ - ممکن است گفته شود طبق نظریه انتخاب و مشروعیت دو گانه، محدوده اختیارات شخص حاکم همان مقداری است که مردم به او اختیار دهند. اما طبق نظریه انتصاب از آنجا که نصب به طور مستقیم از سوی شارع صورت می‌گیرد، محدوده اختیارات حاکم هم مطلق و به سان امام معصوم می‌باشد. ولی این ثمره درست نیست زیرا اولاً چنین نیست که همه باور یافتگان به نظریه انتصاب اختیارات مطلق و نامحدود

۱. نخستین کسی که مسأله توقیت پذیر بودن نظام اسلامی بر اساس نظریه جمهوری اسلامی را مطرح کرد استاد مطهری بود.

نک: مطهری، پیرامون انقلاب، ص ۶۳.

برای حاکم معتقد باشند. چه، بر اساس این نظریه هم می‌توان به ولایت مطلقه قائل بود و هم به ولایت مقیده. ثانیاً طبق دو نظریه دیگر هم محتمل است پیمان مردم نسبت به شرح وظایف و محدوده صلاحیتها به طور لا بشرط یا به شرط لابسته شود به این معنا که هیچ شرط ضمن عقدی در کار نباشد ولی روح سخن در اینجا این است که از آنجا که درباره محدوده وظایف و اختیارات ولی فقیه دریافت فقهی یکسانی وجود ندارد که بتوان آن را ضروری و اجماعی یافت شایسته است محدوده وظایف در چارچوبه‌ای همچون قانون اساسی تعیین شود. بر این اساس پیمان مردم با فقیه، مقید به میثاق ملی و قانون اساسی انجام می‌شود و اگر صلاحیت خود قانون اساسی هم در فرایند بررسی یا همه پرسی مقرر می‌گردد، در این همه پرسی گویا اکثر رأی دهندگان یکی از قرائتهای فقهی در خصوص وظایف رهبر نظام را ترجیح می‌دهند.

منابع

القرآن الکریم.

- نهج البلاغه**، الشریف الرضی، تحقیق محمد عبده، دار المعرفة، بیروت، بی‌تا.
- ابن ابی جمهور الأحسایی، **عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ**، مطبوعه سید الشهداء، قم، ۱۴۰۳ ق.
- ابن ابی الحدید، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۵ ق.
- ابن الاثیر، **عزالدین الجزری، اسد الغابۀ فی معرفۀ الصحابۀ**، انتشارات اسماعیلیان، تهران، بی‌تا.
- _____، **الکامل فی التاریخ**، دار صادر، بیروت، ۱۹۷۹ م.
- ابن الاثیر، مبارک بن محمد، **النهاية فی غریب الحدیث**، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، **المقدمه**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة

الرابعه.

ابن طاوس، على بن موسى، *كشف المحجة لثمره المهجّة*، المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف، ١٣٧٠ ق.

ابن عساكر، على بن الحسين، *تاريخ مدينة دمشق*، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ ق.
ابن كثير الدمشقي، اسماعيل، *البدایة و النهایة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٠٨ ق.
ابن ماجه القزوينی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، تحقیق محمد فؤاد الباقي، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٣٩٥ ق.

اصفهانى، ابو الفرج، *مقاتل الطالبیین*، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥ ق.
انصارى، مرتضى، *كتاب القضاء و الشهادات*، لجنة تحقیق تراث الشيخ الاعظم، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ ق.

بخارى، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخارى*، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ ق.
البرقى، احمد بن محمد، *المحاسن*، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ١٣٣٠ ش.
بروجردى، حسين، *البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافرين*، به قلم حسينعلى منتظرى، دفتر تبليغات اسلامى، قم، ١٣٦٤ ق.

ترمذى، محمد بن عيسى، *الجامع الصحيح*، دار الفكر، ١٤٠٣ ق.
جوادى آملی، عبدالله، *پيرامون وحى و رهبرى*، انتشارات الزهراء، قم، ١٣٦٦ ش.
_____، «گفتگو با آیت الله عبدالله جوادى آملی»، *فصلنامه حكومت*

اسلامى، شماره ٨، سال سوم، شماره دوم، تابستان ٧٧.
حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشيعة الى احكام الحلال و الحرام*، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ١٤١١ ق.

خمينی، روح الله، *كتاب البيع*، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٤١٠ ق.
خويى، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة*، مطبعة مهر، ١٣٦٨ ش.
_____، *معجم رجال الحديث*، مؤسسه النشر الاسلامى، قم، ١٤١٣ ق.

- رشاد، علی اکبر، «نظریه زمامداری توده‌گرایی و منطق استنباط»، کتاب *نقد*، سال دوم، شماره هفتم، تابستان ۷۷.
- سبحانی، جعفر، *معالم الحکومه الاسلامیه*، به قلم جعفر الهادی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان، بی‌تا.
- سلیم بن قیس الهلالی، *کتاب سلیم*، تحقیق محمد باقر الانصاری، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۵ ق.
- سیوری، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، مکتب نوید اسلام، قم، ۱۴۲۲ ق.
- الشیبانی، احمد بن حنبل، *مسند احمد بن حنبل*، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
- صدر، محمدباقر، *الاسلام یقود الحیاة*، لمحہ تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
- صدوق، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۸ ش.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمه*، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه المدرسین، قم، ۱۴۰۴ ق.
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی*، ج ۱۱، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
- طبری (امامی) محمد بن جریر، *المسترشد فی امامه امیرالمؤمنین*، مؤسسه الثقافه الاسلامیه، کوشامبور، بی‌تا.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک (تاریخ الطبری)*، مؤسسه الاعلمی، بیروت، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، دار الثقافه، قم، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *تهذیب الاحکام*، تحقیق سید حسن خراسان، دار الکتب

- الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- عالم، عبدالرحمان، *بنیادهای علم سیاست*، نشر نی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- عسقلانی، احمد بن حجر، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- علامه حلّی، *تذکره الفقهاء*، المكتبة الرضویة لاحیاء الاثار الجعفریة، ۱۳۸۸ ق.
- الفراء الحنبلی، ابویعلی، *الاحکام السلطانیة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قاهره، ۱۴۰۶ ق.
- قاضی زاده، کاظم، «ولایت فقیه و خبرگان منتخب ملت»، *کتاب نقد*، سال دوم، شماره هفتم، تابستان ۷۷.
- کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- لاریجانی، محمد جواد، *نقد دینداری و مدرنیسم*، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲ ش.
- الماوردی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قاهره، ۱۴۰۶ ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، «حکومت و مشروعیت»، *کتاب نقد*، سال دوم، شماره هفتم، تابستان ۷۷.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- مطهری، مرتضی، *پیرامون انقلاب اسلامی*، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۰ ش.
- _____، *پیرامون جمهوری اسلامی*، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۴ ش.
- _____، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ش.
- معرفت، محمدهادی، «دمکراسی در نظام ولایت فقیه»، *مجله اندیشه حوزه*، سال پنجم، شماره دوم، مهر و آبان ۷۸.

مفید، محمد بن النعمان، **الاختصاص**، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه‌المدرسین، قم، بی تا.

_____، **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، دار المفید، قم، بی تا.

_____، **الامالی**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، **انوار الفقاهه**، کتاب البیع، مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، قم، ۱۴۱۱ ق.

منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة**، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، قم، ۱۴۰۸ ق.

نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، تحقیق عباس قوچانی، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ ش.

نراقی، احمد، **عوائد الایام**، مکتبه بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ ق.

نسائی، احمد بن شعیب، **خصائص امیرالمؤمنین (ع)**، تحقیق محمد هادی الامینی، مکتبه نینوی الحدیثه، بی تا.

_____، **سنن النسائی**، دار الفکر، بیروت، ۱۹۳۰ م.

نصر بن مزاحم، **وقعة صفین**، المؤسسة العربیة الحدیثه، ۱۳۸۲ ق.

نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.

النیسابوری، مسلم بن حجاج، **صحیح مسلم**، دار الفکر، بیروت، بی تا.

وبر، ماکس، **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری و ...، نشر مولی، تهران، ۱۳۷۴ ش.

ونیست، آندرو، **نظریه های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۷۱ ش.

همدانی، حاج آقا رضا، **مصباح الفقیه**، مکتبه الصدر، الطبعة الحجریة، بی تا.