

نقد و بررسی دیدگاه محمد عماره در باب خلافت الهی انسان و مشروعیت سیاسی حاکم

ikazemi219@gmail.com

Elahi@iki.ac.ir

کلیه سید ابوالقاسم کاظمی شیخ شهبانی / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

صفدر الهی‌راد / دانشیار گروه فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۲/۱۵

دریافت: ۹۸/۱۱/۱۹

چکیده

«خلافت الهی» از جمله مبانی کلامی مشروعیت سیاسی و همچنین روش تعیین حاکم به‌شمار می‌آید که دیدگاه‌های گوناگون - از نصب الهی تا انتخاب مردم - در این زمینه از آن بهره برده و سعی در ابتدای نظریه خود بر آن داشته‌اند. در تحقیق پیش‌رو با روشی تحلیلی - توصیفی به رابطه مشروعیت و خلافت الهی انسان از دیدگاه محمد عماره خواهیم پرداخت. عماره خلافت الهی بشر را از مبانی نظریه انتخاب حاکم توسط مردم قلمداد کرده است. وی با توجه به دیدگاهی که در توحید در تشریح اتخاذ می‌کند، منشأ مشروعیت حاکم را الهی می‌داند، اما با توجه به انکار نادرست او در باب خلافت الهی انسان، روش تعیین حاکم را انتخاب و رأی مردم تلقی می‌کند. این تلقی علاوه بر ناهمخوانی با دیدگاه وی در خاتمیت، نبوت و ربوبیت تشریحی، با ادله قطعی عقلی و نقلی نیز در تعارض است.

کلیدواژه‌ها: خلافت الهی، محمد عماره، مشروعیت، روش تعیین حاکم.

پروژه‌های علمی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در قرآن» (حائری، بی تا) اشاره کرد. همچنین مقاله «خلافت انسان در قرآن» (فاریاب، ۱۳۹۱) از دیگر آثار موجود در این زمینه است. در این دو مقاله به رابطه خلافت الهی انسان و امامت و به طور ویژه «نصب الهی امام» پرداخته شده است.

یکی از جریان‌های کلامی که بدین مسئله پرداخته، جریان نومعتزله و از جمله متفکران معروف این جریان، محمد عماره می باشد که در مباحث کلامی و سیاسی خود این موضوع را مورد توجه قرار داده است. بنابراین، مسئله اصلی در این پژوهش این است که از دیدگاه محمد عماره چه نسبتی میان خلافت الهی انسان و نظریه انتخاب برقرار است. برای رسیدن به پاسخ این پرسش، پاسخ گویی به مسئله نسبت خلافت الهی انسان با منشأشناسی مشروعیت از مقدمات ضروری آن است. در ادامه به تبیین و بررسی ادعای وی در این باره می پردازیم.

تفکیک منشأشناسی مشروعیت از روش شناسایی حاکم مشروع، تبیین ابتدای این دو بر خلافت الهی انسان و نقد بنایی و مبنایی دیدگاه عماره در این باره از یافته‌های این پژوهش است که سست بودن نظریه انتخاب را بیش از پیش نمایان خواهد کرد. از آنجاکه خلافت الهی به عنوان یکی از مبانی و مؤلفه‌های کلامی مشروعیت حکومت با دیگر مبانی کلامی مشروعیت به ویژه «توحید» و «آزادی و اراده انسان» مرتبط می باشد؛ در پژوهش پیش رو برای درک بهتری از دیدگاه عماره در این باره، نیم‌نگاهی نیز به دیگر مبانی کلامی مشروعیت از منظر وی خواهیم داشت.

۱. مفهوم‌شناسی خلافت و مشروعیت

خلافت از ریشه خلف (پشت سر، نقیض پیش رو) می باشد و در لغت به معنای بعد از دیگری آمدن و جانشینی شخصی از شخص دیگر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۸۲-۸۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۵-۲۶۸). در اصطلاح خلافت به معنای جانشینی از پیامبر اسلام ﷺ و ریاست دولت اسلامی پس از آن حضرت آمده است (ر.ک: الکیالی، ۱۹۸۱، ج ۱۲، ص ۶۲۷؛ طلوعی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۸). برخی از تفاسیر وجه تسمیه انسان به خلیفه را این گونه بیان کرده اند که خداوند زمام [امور] زمین و کشف نیروها و منافع و استفاده از آنها را به انسان واگذار کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۰). از برخی تعبیرات عماره درباره نوع انسان همچون «سرور همه چیز پس از خدا» (عمار،

دیدگاه‌های سیاسی مبتنی بر مبانی گوناگونی همچون معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، الهیاتی (کلامی) و ارزش‌شناختی اند. از آنجاکه در مباحث نظری معطوف به مسائل سیاسی، اتخاذ مبانی گوناگون تأثیر مستقیمی بر منشأشناسی مشروعیت و روش تعیین حاکم دارد؛ در پژوهش پیش رو به تبیین و بررسی خلافت الهی بشر و تأثیر آن بر دیدگاه عماره در منشأ مشروعیت و روش تعیین حاکم می پردازیم.

شاید در بین کتب کلامی به ویژه میراث کلامی قدیم - کمتر با چنین اصطلاحی به عنوان یکی از موضوعات و مسائل علم کلام مواجه شده باشیم؛ ولیکن دلیل کلامی خواندن این مبنای، به تعریف ما از علم کلام بستگی دارد. اگر علم کلام را با تصرف اندکی در تعریف شهید مطهری (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۷) به «علمی که درباره عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می کند؛ به این نحو که آنها را به روش‌های گوناگون همچون عقلی، نقلی، تجربی و... توضیح داده، درباره آنها استدلال کرده و از آنها دفاع می کند» (کاظمی شیخ‌شانی، ۱۳۹۵، ص ۲۲) تعریف کنیم، در این صورت از آن جهت که استخلاف در دایره عقاید و باورهای دینی قرار می گیرد و مسلمانان بر اساس نص کتاب الهی به وجود خلیفه الهی در زمین معتقدند، یا باید معتقد باشند (بقره: ۳۰)، مسئله‌ای کلامی بوده و محل بحث از آن، علم کلام می باشد.

یکی از مسائل مربوط به خلافت الهی بشر به عنوان یک مبنای کلامی، رابطه این موضوع با مشروعیت و روش تعیین حاکم است. به این معنا که باورمندی به خلافت الهی انسان چه تأثیری در دیدگاه‌ها در باب مشروعیت و همچنین روش تعیین حاکم دارد؟ آیا صرف اعتقاد به این موضوع برای باور به مردمی بودن مشروعیت و همچنین انتخابی بودن روش تعیین حاکم کفایت می کند؟ در راستای پاسخ به این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری از این قبیل خلافت الهی به عنوان یکی از مبانی کلامی مشروعیت سیاسی حاکم مورد توجه صاحبان اندیشه قرار گرفته و طرفداران نظریات مختلف از قائلان به مشروعیت و نصب الهی گرفته تا طرفداران مشروعیت مردمی، برای استناد دیدگاه خود به دین، از این مبنای بهره برده و دیدگاه خود را مبتنی بر آن می دانند.

از تحقیقات انجام شده در این زمینه می توان به مقاله «خلافت

حکایت دارد. مراد ما نیز همین معنا از مشروعیت است. پیرامون خلافت الهی ممکن است بحث‌های مفصلی در زمینه‌های گوناگون قابل طرح و پیگیری باشد. مباحثی همچون جانشینی انسان از خداوند متعالی در تشریح برخی احکام الهی، خلافت الهی انسان در امور تکوینی همچون تولید و توزیع نعمت و امکانات و به‌طور کلی رساندن روزی به بندگان و تأمین معاش آنان و همچنین برپایی حکومت و اجرای دستورات اجتماعی خداوند. آنچه در این مجال و متناسب با این موضوع می‌باشد، پیگیری خلافت انسان از خداوند در برپایی حکومت و عمران و آبادانی زمین است؛ به همین خاطر از دیگر جنبه‌های اختلاف صرف نظر می‌کنیم و بحث خود را بر این بخش متمرکز کنیم.

همان‌گونه که بیان شد، تمایز بین رابطه خلافت و منشأ مشروعیت با نسبت بین خلافت و روش تعیین حاکم امری لازم و بایسته است، به همین خاطر نخست دیدگاه عماره درباره رابطه خلافت و منشأ مشروعیت و سپس رابطه بین خلافت و روش تعیین حاکم را بررسی می‌کنیم.

۲. رابطه خلافت الهی با منشأشناسی مشروعیت

عماره به خلافت الهی بشر معتقد بوده و آن را از امانت‌های ویژه الهی برای بشر می‌داند. وی در این باره بیان می‌دارد: از آن جهت که انسان - نه دیگر مخلوقات - امانت خلافت در آبادانی زمین را به دوش گرفت (احزاب: ۷۲)، خداوند متعالی برای یاری‌اش بر حمل این امانت او را با «قدرت اختیار» و «آزادی» متمایز ساخت و او را به تشکیل حکومت بشری فراخواند. این حکومت به‌عنوان بخشی از همان استخلاف، مقصود خدا بود و از جانب او بر انسان تفویض گردید. به تعبیر ابن‌حزم/ندلسی: «از احکام الهی این بود که حکومت را برای غیر خدا قرار داد.» یعنی برای انسان قدرتی را قرار داد که شریعت الهی را اجرا کند، تا امانتی را که خدا به او سپرده بود را به سرانجام برساند. (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹ الف، ص ۵۷).

این عبارت به‌روشنی حکایت از باورمندی عماره به خلافت الهی انسان دارد و همین موضوع حلقه وصل حاکمیت انسان و خداوند است که حاکمیت انسان را بر روی زمین، برخاسته از مینا و منشأ الهی می‌داند.

وی همچنین آزادی و اختیار انسان را در چارچوب خلافت الهی معنا کرده و بیان می‌دارد: انسان خلیفه خدا در عمران و آبادی هستی

۲۰۰۵، ص ۱۴) برمی‌آید که وی نیز دیدگاهی مشابه این نظریه دارد. یعنی خلافت از منظر اینان به معنای جانشینی نوع انسان از خداوند در تصرف در منابع و نیروهای هستی و سروری بر عالم است.

واژه مشروعیت در لغت از ریشه «ش ر ع» به معنای گشودن و باز شدن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۶۲) و نوشیدن آب با دهان آمده و از همین جا شریعه به معنای محل برداشتن و نوشیدن آب از کنار رودخانه و دریا و محل سیراب کردن چارپایان به کار برده می‌شود. علمای لغت وجه تسمیه آن به شریعت را به دلیل وضوح و ظهور آن می‌دانند. همچنین به معنای قانون، دین و دستورات الهی نیز استعمال شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۵۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۰؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۵۲۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۵۲).

اصطلاح مشروعیت (Legitimacy) در علوم و رشته‌های متعددی از جمله فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی، حقوق و فقه سیاسی به کار برده می‌شود. آن اصطلاحی از «مشروعیت» که در این پژوهش مدنظر است، مشروعیت در حوزه فلسفه سیاسی است. «مشروعیتی که در فلسفه سیاست مطرح می‌شود مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه و واژه‌های هم‌خانواده‌اش اشتباه گرفت... معنای این واژه در مباحث سیاسی تقریباً مرادف قانونی بودن است» (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۲؛ ر.ک: عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵) که این معنا بیشتر ناظر به معنای لغوی و نزدیک به آن است. مطابق آنچه در فرهنگ اصطلاحات علوم سیاسی آمده، مفهوم «حق» نقش اساسی در درک معنای مشروعیت دارد (ر.ک: آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱). واژه مقابل مشروعیت که ما را در فهم آن مدد می‌رساند، غصب (Usurpation یا usurpation of power) است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۲؛ نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۸۳-۸۴). بنابراین سؤال از مشروعیت، سؤال از «حق» است، حق تصرف در امور اجتماعی دیگران (ر.ک: حسینی قائم‌مقامی، ۱۳۷۹، ص ۹۱). از طرفی دیگر ملزوم بودن به این حق و لزوم تبعیت از آن نیز در این واژه نهفته است و توجیه معقولی را برای ارائه این التزام دربر دارد (ر.ک: تقوی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷-۱۳۲؛ الهی‌راد، ۱۳۹۲، ص ۲۸؛ لاریجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

بنابراین مشروعیت از دو مفهوم متلازم «حقانیت تصرف در امور حکومتی» و «لزوم متابعت و گردن نهادن مردم به این حق»

خلافت الهی و منشأ مشروعیت، با توجه به اعتقاد به توحید در ربوبیت تشریحی قائل به منشأ الهی مشروعیت حکومت و خلافت انسان در عمران و آبادانی زمین است و این باور با توحید در تشریح هماهنگ بوده و مورد پذیرش می‌باشد. به عبارت دیگر، لازمه خلافت الهی انسان این است که خلیفه برخی از شؤون مستخلف‌عنه را دارا باشد و خلافت او در حاکمیت در طول حاکمیت الهی باشد نه در عرض آن؛ زیرا اگر حاکمیت انسان به صورت استقلالی و در عرض حاکمیت الهی باشد، علاوه بر اینکه سر از شرک درمی‌آورد، با حقیقت خلافت نیز ناسازگار است.

وی در جایی دیگر به صراحت بیان می‌کند: «سیاست شرعی آهنگ آبادانی دنیا برای تحقق سعادت اخروی را دارد، و انسان آن خلیفه خداوندی است که با سیاست عمران دنیا به بندگی او می‌پردازد و او بنده خداوند یکتا و سرور عالم بعد از خداست» (همان، ص ۲۵). به عبارت دیگر او مردم را در اداره جامعه، نماینده و جانشین خداوند متعالی می‌داند و این را در تناقض با ربوبیت تشریحی الهی نمی‌بیند. به تعبیری دیگر، عماره علی‌رغم آنکه توحید در تشریح را پذیرفته؛ ولی «حکومت و سلطه خداوند» در سیاست را همان «حکومت و سلطه امت» می‌داند؛ زیرا انسان را در آبادانی زمین و هر آنچه لازمه آن باشد، از جمله برپایی حکومت، خلیفه خداوند به حساب می‌آورد. پس بین اینکه حکومت از آن الله باشد و بین اینکه سلطه سیاسی و حکومت در جامعه برای عموم مسلمانان باشد، تناقضی نمی‌بیند (ر.ک: عماره، ۱۹۸۸، ص ۳۴-۳۵).

بنابر آنچه عماره بدان تصریح می‌کند که آزادی او آزادی خلیفه است، نه سرور و آقای هستی (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۱۱ و ۵۷). در نتیجه این بخش از دیدگاه او (منشأشناسی مشروعیت) در باب خلافت انسان امری معقول و پذیرفتنی است و در مقابله با دیدگاه اومانستی (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: رجیبی، ۱۳۸۰، ص ۴۳) است. همان دیدگاهی که انسان را مدار و محور همه امور معرفتی، ارزشی و هنجاری می‌داند.

۳. نسبت بین خلافت الهی با روش تعیین حاکم

درست است که خداوند متعالی مالک حقیقی هستی بوده، حق حاکمیت مختص ایشان است و هیچ کسی - مگر به اذن او - حق تصرف در عالم را ندارد؛ ولیکن روشن است اداره امور جامعه برای

است. بنابراین آزادی او آزادی خلیفه است، نه سرور و آقای هستی. پس او در همان حیطة امکاناتی که خداوند برای او قرار داده، آزاد است. انسان خلیفه و وکیلی آزاد در چارچوب ثوابت و مقاصد شریعت است (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۱۱؛ همو، ۲۰۰۹، الف، ص ۵۷).

تأثیر باور به خلافت الهی انسان از جهت منشأ، در مشروعیت حاکم تأثیری مستقیم و بلاواسطه دارد. به این توضیح که باورمندان به خلافت الهی انسان در باب حکومت - چه روش تعیین حاکم را نصب الهی بدانند چه انتخاب مردم - در هر صورت انسان را در تصرفاتش مأذون از جانب خداوند می‌دانند و این از جمله نتایج باورمندی به این مبنا در باب مشروعیت است. این اعتقاد را می‌توان به تمامی کسانی که به ربوبیت تشریحی الهی باور دارند، نسبت داد. به هر حال اینکه بی‌اذن خدای متعال نمی‌توان در بندگان او تصرف کرد، یک اصل اساسی در تفکر اسلامی است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۰). «تمام حکومت‌ها، مداخلات، ولایات‌ها و تصرفات جزئی و کلی بشر باید به اذن خدا باشد...» (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱، ص ۱۶).

عماره نیز تصریح می‌کند: در اندیشه اسلامی، خداوند متعالی تنها فقط یک خالق نیست؛ بلکه او خالق و مدبر است و همان گونه که آفرینش او دائمی و همیشگی است، تدبیر او نیز همیشگی است. حاکمیت در آفرینش و تشریح از آن اوست. ما در قرآن می‌خوانیم: «آگاه باشید که ملک آفرینش خاص خداست و حکم نافذ فرمان اوست» (اعراف: ۵۴)، همچنین در آیات دیگر این گونه می‌خوانیم: «فرعون گفت: ای موسی خدای شما کیست؟ موسی پاسخ داد که خدای ما آن کسی است که همه موجودات عالم را نعمت وجود خاص خودش بخشیده و سپس (به راه کمالش) هدایت کرده است» (طه: ۴۹-۵۰) (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، الف، ص ۷۸).

وی همچنین مطابق آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» (نساء: ۵۹) از خدا و پیامبر اطاعت کنید، بیان می‌دارد که، اطاعت و پیروی در اصل از آن خداوند است؛ سپس برای پیامبر در اموری که از جانب خداوند تبلیغ می‌کند (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۳۲).

از سخنان بالا به خوبی اعتقاد عماره به اصل توحید در مرتبه ربوبیت تشریحی و حاکمیت مطلق خداوند استفاده می‌شود و این بدین معناست که عماره منشأ مشروعیت سیاسی حاکم را خواست و اراده خداوند متعال می‌داند و خلافت انسان را در طول حاکمیت و ربوبیت الهی می‌داند. بنابراین می‌توان ادعا کرد او در باب رابطه

خداوند متعالی به طور مستقیم و بدون واسطه امکان‌پذیر نیست. «خدا که مجسم نمی‌شود تا بیاید و بین مردم بنشیند و امر و نهی کند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۰، ص ۴۱). بنابراین «روش تعیین حاکم» و چگونگی برقراری و استمرار حکومت در جامعه از جمله مسائلی است که درخور تأمل و تحقیق می‌باشد. اکنون پس از اثبات و تبیین رابطه خلافت الهی بشر با منشأ مشروعیت از دیدگاه عماره نوبت به بررسی دیدگاه وی در باب نسبت بین خلافت الهی بشر و روش تعیین حاکم فرا رسیده است. از جمله نقاط افتراق و امتیاز نظریات در باب روش تعیین حاکم (نظریات مبتنی بر انتخاب مردم با نظریه نصب الهی) همین مقوله است.

عماره بر این باور است که برپایی حکومت در ضمن استخلاف از ناحیه خداوند متعالی به انسان تفویض شده است (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۵۶-۵۷) و انسان وکیل خداوند در برپایی حکومت و عمران و آبادانی در زمین است (ر.ک: همان، ص ۱۱ و ۵۷). او همچنین معتقد است: پس از آنکه انسان امانت و مسئولیت آبادانی و عمران زمین را به عهده گرفت، خداوند از در یاری به او، با اعطای آزادی و اختیار، وی را از دیگر مخلوقات تمایز بخشید و او را به تحقق و عملی کردن حکومتی انسانی و قدرت و سلطنتی بشری فراخواند؛ حکومتی که مقصود خداوند بوده و از ناحیه ایشان به انسان واگذار گردیده است. از آنجاکه انفراد در هر زمینه و عرصه‌ای از زمینه‌های رأی و قدرت به استبداد و طغیان می‌انجامد، راه نجات و برون‌رفت از این استبداد و طغیان را شورا قرار داده و نوع بشر - از کوچک و بزرگ - را عهده‌دار مشارکت در تدبیر شئون و جهات عمران و آبادانی کرده و زندگی دنیای او را از طغیان و سرکشی نجات می‌دهد (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۵۸-۵۷).

بنابراین براساس دیدگاه عماره نوع انسان به جهت خلافتی که خداوند برای ایشان قرار داده است، مکلف به برپایی حکومت از طریق «شورا» و «انتخاب مردم» می‌باشد.

در همین راستا عماره با استفاده از واژه «اولوالامر» به تبیین دیدگاه خود در باب حکومت و اداره جامعه می‌پردازد و بیان می‌دارد: قرآن کریم توجه ما را به معنای بزرگی معطوف داشته است و آن در جایی است که واژه مفرد «ولی الامر» را که دلالت بر انفراد دارد، استعمال نکرده؛ بلکه صیغه جمع آن (ولو الامر) را به کار برده است (نساء: ۸۳ و ۸۴)، که اشاره به اجتماع و تأیید شورا و مشارک دارد؛ همان‌گونه

که قرآن کریم تأکید دارد بر اینکه «ولو الامر» از امت است (اولی الامر منکم) تا حکومت و قدرت از امت سرچشمه گیرد نه اینکه از بیرون بر امت تحمیل شود (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۵۹-۶۰). وی در جای دیگر در ذیل آیات ۶۵-۵۸ سوره «نساء» «ولو الامر» را نایب از جانب مردم در امر حکومت و قدرت می‌داند که این حکومت به‌عنوان امانتی از طرف مردم بدان‌ها واگذار شده است (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۳۰-۳۱). از مطلبی که بیان شد روشن است که محمد عماره روش تعیین حاکم را همان انتخاب و گزینش مردم از آن جهت که خلیفه خداوند هستند می‌داند؛ به این معنا که خداوند امر انتخاب حاکم را بدان‌ها واگذار کرده و آنها را به این امر مکلف کرده است.

این نقطه از نقاط حساس و مور اختلاف بین اکثر اهل سنت و شیعه می‌باشد؛ زیرا شیعه برخلاف عماره و همفکرانش معتقد به نظریه نصب الهی (خاص و عام) بوده و روش تعیین حاکم را نص و تعیین از جانب خداوند می‌دانند؛ گرچه معتقدند تحقق عینی و استقرار حکومت وابسته به خواست و پذیرش مردم می‌باشد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵۹؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۸۲-۸۴؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۳۳-۱۳۴).

آثار و نتایج پذیرش چنین مبنایی در باب خلافت الهی انسان در جاهای متعددی از نظریه سیاسی عماره بروز و ظهور پیدا کرده و تحت تأثیر این مبنا قرار گرفته است.

او در رابطه با نبوت پیامبر اکرم ﷺ بر این باور است که شأن تبلیغی و شأن سیاسی آن حضرت از یکدیگر متمایزند. او معتقد است: حکومت پیامبر اکرم ﷺ از زمانی نزدیک به هجرت و با پیمان عقبه آغاز شد. پیمانی که در آن مردم به شیوه شورا و انتخاب با پیامبر برای برپایی حکومت در مدینه بیعت کردند. گرچه تعیین آن حضرت به‌عنوان پیامبر در اختیار مردم نبود، بلکه یک جعل الهی بود؛ اما انتخاب ایشان به‌عنوان حاکم، به انتخاب مردم و قراردادی بشری بود (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۴۰). آن حضرت در شأن تبلیغی فرستاده‌ای معصوم از جانب خداوند بودند؛ ولیکن حکومت آن حضرت با بیعت و انتخاب مردم برپا شد و این تنها یک امری بشری بود، نه یک «جعل الهی» که در آن از نظر و مشورت مردم بهره می‌برد و یک مجتهد و مشورت‌گیرنده بود، نه یک مبلغی از آسمان (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۳۹-۴۰؛ ر.ک: همو، ۱۹۸۸، ص ۱۴-۱۵ و ۲۱۸).

نتیجه این برداشت این می‌شود که در امور مربوط به حکومت و

سیاست پیامبر اکرم ﷺ عصمت نداشته و در نتیجه تاسی و پیروی از ایشان در این امور واجب نمی‌باشد (ر.ک: عماره، ۱۹۸۸، ص ۷۶).

وی در جایی دیگر خاتمیت را به معنای رشدیافتگی فکری بشر دانسته و بیان می‌دارد: رسیدن انسان به مرحله رشد، یعنی اینکه انسان با عقل و فکر خود در امور دین و دنیایش تلاش کند و همچون یک عاقل بالغ به مسئولیت حکومت در جامعه خود بپایخیزد؛ به همین دلیل مردمی که در سایهٔ تعالیم الهی به رشد عقلی رسیده‌اند، خود حاکم و امام جامعه را تعیین می‌کنند و بر رفتار او نظارت دارند و این همان کاری است که در «نظام خلافت اسلامی» تحقق پیدا کرد، و شاید علت نامگذاری خلافت اسلامی به «خلافت راشد» همین باشد؛ به دلیل اینکه مردم عاقل برای خود خلفای رشیدی را انتخاب کردند (ر.ک: عماره، ۱۹۸۹، ص ۱۷).

او بر این نظر است که «با وفات پیامبر، رشته وحی‌ای که زمین را به آسمان متصل می‌کرد، قطع شد و مردم برای تدبیر امورشان - به‌ویژه امور دنیوی‌شان - در سایهٔ وصایا، راهنمایی‌ها و قواعد کلی به عقول خود واگذار شدند» (ر.ک: عماره، ۱۹۸۹، ص ۴۸).

اینجا بخشی از سخنان محمد عماره در باب نبوت پیامبر اکرم ﷺ و خاتمیت بود و روشن است که دیدگاه او در باب خلافت الهی انسان در این برداشت‌ها و پندارها مؤثر افتاده است؛ زیرا یکی از ریشه‌ها و مبانی باور به اختیارداری انسان در انتخاب آن حضرت به‌عنوان حاکم و همچنین جانشینان ایشان به‌عنوان حاکمان جامعه، اعتقاد به خلافت الهی نوع بشر بوده و آن خلافت این انتخاب را نتیجه داده است.

۴. ارزیابی دیدگاه عمار در باب نسبت بین خلافت الهی و روش تعیین حاکم

با توجه به مطالب پیش گفته، پرسش‌هایی پیرامون خلافت الهی مطرح می‌شود که پاسخ به آنها تا حد زیادی در ارزیابی و سنجش دیدگاه عماره نیز مؤثر می‌افتد. سؤالاتی از این قبیل که آیا همهٔ افراد بشر لیاقت جانشینی خداوند را دارند؟ آیا خود عماره و همفکران او می‌پذیرند که تمامی افراد بشر از جمله فرعون، شمر، حجاج، صدام، هیتلر و... خلیفهٔ خداوند بر روی زمین باشند؟! اگر جواب مثبت باشد که بطلان آن نیاز به اطالۀ کلام ندارد و پاسخ این است که این دسته افراد از مبانی اسلامی آگاهی ندارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ص ۸۵) و اگر جواب منفی باشد، باید از آنها ملاک خلافت الهی را مطالبه کرد. ملاک

خلافت الهی چیست؟ چه افرادی این شایستگی را دارند؟ به بیانی دیگر در اینکه خداوند خلیفه و امانت‌داری بر روی زمین قرار داده است (ر.ک: بقره: ۳۰؛ احزاب: ۷۲)، جای تردیدی نیست؛ ولیکن چند مطلب در اینجا قابل بحث و بررسی است: الف) مقصود از خلافت الهی چیست؟ در این باره تعریف عماره از خلافت بیان گردید و در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت. ب) بعد از آنکه معنا و چیستی خلافت روشن گردید، باید دید چه فرد یا افرادی مصداق آن عنوان قرار می‌گیرند و به تعبیری دیگر خلیفهٔ خدا کیست؟

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، عماره خلافت را به معنای جانشینی نوع انسان از خداوند در تصرف در منابع و نیروهای هستی و سروری بر عالم می‌داند. ولی این تعریف و وجه تسمیه به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، صحیح به نظر نمی‌رسد.

همان‌گونه که در آیات مربوط به خلافت الهی انسان آمده است (بقره: ۳۰-۳۳)، جانشینی انسان از خداوند به قدری با شرافت و فضیلت است که فرشتگان تسبیح‌گو و تقدیس‌کننده لیاقت نیل به آن را نداشتند و از بین مخلوقات عالم این انسان بود که لیاقت تشریف به این مقام را پیدا کرد و وقتی فرشتگان با آن عظمت و پاکی امکان دریافت این منصب را نداشته باشند، روشن می‌شود که این مقامی فراتر از امکان بهره‌کشی از منابع و نیروهای عالم بوده است.

علاوه بر این، خداوند متعالی خلافت انسان را متوقف بر علم به تمامی اسماء می‌داند که در اختیار فرشتگان نبود و اگر خلافت به معنای قدرت و سیطره بر منابع عالم بود، نیازی به این میزان از علم و آگاهی نداشت و منوط بودن آن خلافت بر این میزان از علم و آگاهی لازم نبود. بنابراین «در اینجا نوعی رابطهٔ تکوینی ویژه بین خدا و برخی مخلوقات وجود دارد؛ مخلوقاتی که مقامشان چندان عالی است که گویا در مرز مقام وجوبی قرار گرفته‌اند» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۷۹-۸۰).

۵. کیستی خلیفه

خلیفه کیست؟ این پرسش پاسخ‌های متفاوتی را از ناحیهٔ اندیشمندان مسلمان دریافت کرده است. برخی تنها حضرت آدم ﷺ را مصداق خلیفهٔ الهی می‌دانند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۱)؛ برخی دیگر مقام خلافت را برای همهٔ انسان‌ها دانسته‌اند (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۲۵۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۰)؛ برخی دیگر این دیدگاه را صحیح ندانسته و همهٔ انسان‌ها را لایق این

مقام و جایگاه نمی‌بینند و معتقدند مقام خلافتی که حتی فرشتگان لایق احراز آن نبودند، شایسته انسان‌های پلید و شرور نبوده و تنها، کسانی چون انبیا و امامان معصوم^{علیهم‌السلام} می‌توانند چنین مقامی داشته باشند و ملاک خلافت را علم به اسمای الهی می‌دانند (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۸۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷)؛ برخی دیگر نیز این مقام را مقول به تشکیک می‌دانند و قائل‌اند حقیقت جامع خلافت برای حقیقت جامع انسان جعل شده است؛ هم خلافت دارای مراتب است هم کمالات انسان، و هر مرتبه‌ای از خلافت برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی جعل شده و گستره خلافت، انسانیت و ارسته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۹-۵۵ و ۴۰).

آنچه ظاهر، بلکه صریح سخنان عماره در باب خلافت الهی بشر بر آن دلالت داشت، آن است که خلافت الهی مختص به افراد ویژه‌ای از بشر نبوده و همه افراد بشر از این مقام برخوردارند؛ به همین دلیل خداوند سرپرستی جامعه و آبادانی زمین را به آنها واگذار کرده است؛ ولیکن در رابطه با این مطلب توجه به چند نکته لازم به نظر می‌رسد: نخست اینکه همان‌گونه که در بالا بیان شد، خلافت همه انسان‌ها از خداوند متعالی درست نبوده و با ظاهر آیات قرآنی در این باره ناسازگاری دارد؛ زیرا خداوند ملاک خلافت را علم به اسماء معرفی می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۶؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ص ۸۴-۸۵)؛ که فقدان این ملاک در بیشتر افراد بشر بدیهی است. افزون بر این مقامی که ملائکه مسیح و مقدس الهی لیاقت نیل به آن را ندارند، چگونه در دسترس و شامل حال افراد فاسد و شرور و در برخی موارد منکر خدا و رسالت انبیای الهی می‌باشد؟! دوم اینکه، درست است امانت الهی ملازم با اختیار و آزادی

انسان است و در صورتی می‌توان شخصی را به حفظ امانت مأمور کرد که اراده و اختیار آن را داشته باشد؛ ولیکن عماره بر اینکه مراد از این امانت تصرف در عالم و تدبیر امور جامعه باشد دلیلی ارائه نکرده است. اندیشمندان اسلامی برای امانت در این آیه معانی و مصادیق متعددی همچون دین حق، ایمان، ولایت و... بیان کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۱)، که برگشت همه آنها به وجود تکلیف و اختیار و مسئولیت انسان در برابر خداوند است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱-۱۲۲). حال اگر خداوند متعال در مسئله تدبیر امور جامعه افرادی را معین کند - که حقیقت همین است - به رسم حفظ امانت الهی لازم است دیگران در تحقق حاکمیت و

اطاعت و فرمانبرداری از او، تسلیم امر الهی بوده و خیانت در امانت نکنند. بنابراین خلافت الهی شامل همه انسان‌ها نیست و در نتیجه نمی‌تواند مبنایی برای تعیین حاکم از طرف مردم باشد. سوم اینکه، با توجه به توضیحاتی که پیرامون خلافت گذشت؛ رسیدن به مقام خلافت الهی هدف مهم تأسیس نظام اسلامی مبتنی بر وحی و نبوت است و در چنین جامعه و نظامی انسان با شناخت معارف نورانی اسلام و زندگی و حرکت براساس آن معارف به چنین مقامی نائل می‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱-۱۰۳)؛ نه اینکه خلافت الهی بشر تنها زمینه و مقدمه برای تشکیل حکومت باشد؛ و چقدر تفاوت بین این دو آشکار و عمیق است!

چهارم اینکه، بین دیدگاه عماره در باب خلافت الهی انسان و دیدگاه او در باب نبوت و خاتمیت ناسازگاری و تعارض وجود دارد. وی تصریح دارد: «اسلام در آنچه متعلق به رابطه دین با قدرت برتر سیاسی در جامعه و همچنین دولت است، تحولی جدید و نوعی پیشرفته نسبت به ادیان قبلی شکل داد. اسلام آخرین پیام و پیامبرش آخرین پیامبران است؛ زیرا بشریت با اسلام به مرحله و سن رشد خود رسید. از همین رو امور دنیایش به عقلش واگذار شد. در [مرحله] طفولیت بشر، امور سیاسی‌اش بر عهده پیامبران بود. به همین دلیل آنها هم پیامبر و هم حاکم بودند و «حکومت سیاسی» و «نبوت» یکی بود. اما در اسلام و بعد از پایان یافتن رسالت‌ها و بالا رفتن جایگاه عقل و آقایی او، تمییز بین دو سلطه (قدرت دینی و دنیوی) یکی از بزرگ‌ترین کارهای مفید اسلام در راستای پیشرفت انسان بود؛ همان‌گونه که از نشانه‌های رشد و شکوفایی برای انسانیت بود» (عماره، ۱۹۸۸، ص ۶۵).

همان‌گونه که ملاحظه شد این سخن با خلافت نوع انسان و اختیارداری قاطبه بشر در اداره امور جامعه ناسازگار است؛ زیرا چگونه ممکن است از یک طرف به خلافت الهی بشر در برپایی حکومت معتقد بود و از طرف دیگر قائل به عدم شأنت بشر قبل از اسلام در اداره و تدبیر امور جامعه و تعیین حاکم از جانب خداوند شد؟! به عبارت دیگر، اختصاص این ویژگی به برخی از افراد انسان با ادعای خلافت نوع انسان از خداوند در عمران و آبادانی زمین ناسازگار است. پنجم اینکه، همان‌گونه که از آیات متعدد قرآنی (نحل: ۳۶؛ توبه: ۳۳؛ نساء: ۶۵-۵۹؛ محمد: ۳۳ و...) به دست می‌آید، پیامبر اسلام^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} برای دو رسالت آمد نه یک رسالت. وظیفه ایشان تنها تبلیغ و

دوی این دیدگاه‌ها در تقابل با مکتب اومانیسیم است. ولیکن عماره با توجه به برداشت نادرست از خلافت الهی انسان، روش تعیین حاکم را انتخاب و رأی مردم می‌داند، که در این جهت با دیدگاه شیعه در دو جبهه رو در رو قرار دارند. انگاره عماره از خلافت الهی انسان و تأثیر آن در نظریه انتخاب، با دو مشکل اساسی روبه‌روست. نخست اینکه با دیدگاه‌های وی در باب توحید در تشریح، خاتمیت و نبوت همخوانی و سازواری درونی ندارد؛ دوم اینکه این نظریه نه تنها از فقدان دلیلی قاطع و مبین رنج می‌برد، بلکه با ادله قطعی قرآنی و روایی در تقابل و تعارض بوده و به همین دلیل نمی‌توان آن را پذیرفت.

منابع.....

- ابن عباده، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و تصحیح محمدهارون عبدالسلام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد، ۱۳۷۹، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
- الهی‌راد، صفدر، ۱۳۹۲، *نقد و بررسی نظریه‌های مشروعیت در کلام سیاسی اشاعره*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بستانی، فواد، ۱۳۷۵، *فرهنگ اجددی*، ترجمه رضا مهیار، چ دوم، تهران، انتشارات اسلامی.
- تقوی، سیدمحمدناصر، ۱۳۸۲، «تهدیدهای مشروعیت سیاسی»، *راهبرد*، ش ۲۹، ص ۱۲۳-۱۳۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه: ولایت، فقهت و عدالت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *تسمیم ولایت در آثار آیت‌الله جوادی آملی*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تسمیم*، قم، اسراء.
- حائری، مرتضی، بی تا، «خلافت در قرآن»، به کوشش حسین رضوانی، *گلستان قرآن*، ش ۷، ص ۲۳-۲۶.
- حسینی قائم‌مقامی، سیدعباس، ۱۳۷۹، *قدرت و مشروعیت*، تهران، سوره.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۶۰، *ولایت*، چ دوم، تهران، دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۷، *امامت در بینش اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رشیدرضا، محمد، ۱۳۷۳ق، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، چ چهارم، مصر، دار المنار.

ابلاغ دستور خداوند نبود؛ بلکه وظیفه برقراری حکومت و برچیدن ظلم و ستم و طغیان را نیز از ناحیه خداوند بر عهده داشت و این امر به‌عنوان مسؤلیتی الهی به ایشان واگذار شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۶؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۰۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۲۰۰؛ مصباح، ۱۳۹۳، ص ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۳۳۸). شیعه در ادامه چنین اعتقادی، شأن سیاسی الهی را برای ائمه هدی علیهم‌السلام قائل است و ایشان را حاکمان منصوب از جانب خداوند می‌داند (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷ و ۴۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵؛ ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ فاریاب، ۱۳۹۲؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۵۲-۶۲).

ششم اینکه، ادله عقلی و نقلی بر نصب الهی حاکم، با برداشت عماره از خلافت الهی متعارض است. شیعه ادله محکمی از عقل و نقل در اختیار دارد که براساس آنها تعیین حاکم و رهبر جامعه را از ناحیه خدا دانسته و با اعتقاد به آزادی، اختیار و خلافت الهی بشر - با تبیینی که گذشت - انتخاب امام و رهبر جامعه را از حیطة اختیارات بشر خارج دانسته است (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۷۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۸۷۵-۸۸۲ و ۹۰۹-۹۲۱؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴-۳۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷۶-۱۱۵).

هفتم اینکه، با توجه به باورمندی عماره به توحید در ربوبیت تشریحی، دیگر مجالی برای اعتقاد به انتخاب مردم باقی نمی‌ماند؛ زیرا وقتی منشأ حکومت و قدرت را الهی دانستیم؛ روش تحقق آن را نیز باید از طریق شریعت الهی به دست آوریم و در روش تعیین حاکم و تحقق حکومت، تابع قانون الهی باشیم (ر.ک: صدر، ۲۰۰۳، ص ۱۸)؛ و همان‌گونه که در جای خود به تفصیل بیان شده، روش تعیین حاکم نص و نصب الهی است، نه انتخاب و گزینش مردم.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش گفته، روشن شد که خلافت الهی انسان از اساسی‌ترین نقاطی است که رویکردهای مختلف در باب منشأ مشروعیت و روش تعیین حاکم بدان توجه دارند و از آن به نفع دیدگاه خود بهره می‌برند؛ به همین جهت واکاوی این مقوله حائز اهمیت می‌باشد.

از نقاط قوت دیدگاه محمد عماره در این باره - به‌عنوان یک اندیشمند اسلام‌گرای نومعتزلی - این است که منشأ مشروعیت حاکم را الهی دانسته و از این جهت با دیدگاه شیعه هماهنگ است و هر

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الامامة*، تحقیق و تعلیق سیدعبدالزهره حسینی، چ دوم، تهران، مؤسسه امام صادق.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۳۶۱، *نظام امامت و رهبری*، چ دوم، تهران، بنیاد بعثت.

صدر، سیدمحمدباقر، ۲۰۰۳م، *الاسلام یقود الحیاة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۸ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق، محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق و تصحیح سیداحمد حسینی اشکوری، چ سوم، تهران، مرتضوی.

طلوعی، محمود، ۱۳۷۷، *فرهنگ جامع سیاسی*، چ دوم، قم، علم.

عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۳، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی.

عماره، محمد، ۱۹۸۸م، *الدولة الاسلامیة بین العلمانیة و السلطنة الدینیة*، قاهره، دارالشروق.

_____، ۱۹۸۹م، *الاسلام و فلسفه الحكم*، قاهره، دارالشروق.

_____، ۲۰۰۵م، *الاسلام و السیاسة*، قاهره، دارالسلام.

_____، ۲۰۰۹م - الف، *فی النظام الاسلامی السیاسی*، قاهره، مکتبه الامام البخاری للنشر و التوزیع.

_____، ۲۰۰۹م - ب، *مفهوم الحریة فی مذاهب الاسلامیین*، قاهره، مکتبه الشروق الدولیه.

فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۱، «خلافت انسان در قرآن»، معرفت، ش ۱۷۳، ص ۱۰۸-۱۲۴.

_____، ۱۳۹۲، *بررسی انطباق شئون امامت در کلام امامیه (از شیخ مفید تا فاضل مقداد) بر قرآن و سنت*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۴، *یادگاران ماندگار*، قم، فقاقت.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

کاظمی شیخ‌شبان‌ی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۵، *بررسی مبانی کلامی محمد عماره در باب مشروعیت سیاسی حکومت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

الکیالی، عبدالوهاب، ۱۹۸۱م، *موسوعة السیاسیة*، بیروت، المؤسسة العربیة الراسات و النشر.

لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۷۳، *حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی*، تهران، سروش.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقد، سال دوم، ش ۷، ص ۴۲-۷۷.

_____، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی در قرآن*، تنظیم و تدوین، محمود فتحعلی، قم،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۹، *نگاهی گذرا بر نظریه ولایت فقیه*، چ بیست و سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۳، *راه و راهنماشناسی*، بازنگری و تصحیح مصطفی کریمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۴، *حکیمانه‌ترین حکومت*، تحقیق و نگارش، قاسم شبان‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا، ج ۴.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *عقائد الامامیه*، تحقیق حامد حنفی، چ دوم، قم، انصاریان.

مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نوروزی، محمدجواد، ۱۳۹۲، *فلسفه سیاسی اسلام*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

