

مبانی مشروعیت دولت در اسلام*

□ حجت الاسلام غلام سخی حلیمی
طلبه سطح چهار مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

چکیده

در این تحقیق، ابتدا مبانی مشروعیت نظامهای سیاسی از دیدگاه فیلسوفان سیاسی بررسی شده است. مقاله پس از مقایسه منبع مشروعیت در اسلام و نظامهای دموکراسی غربی، به برتری نظام سیاسی اسلام پرداخته است. بخش عمده‌ای از این تحقیق به بررسی منبع مشروعیت در اسلام و دیدگاه علمای اسلام اختصاص یافته و مسائل ذیل بررسی شده است: علمای اهل سنت، مشروعیت حکومت را بعد از پیامبر(ص)، به نص، انتخاب اهل حل و عقد، شورا، انتخاب خلیفه قبلی، غلبه و زور می‌دانند. اما علمای شیعه که اعتقاد دارند پیامبر(ص) برای خود جانشین تعیین کرده است، مشروعیت را در زمان حضور، از آن امام معصوم(ع) می‌دانند. اما آنان راجع به حکومت در زمان غیبت اختلاف یافته‌اند: برخی تصدی حکومت در عصر غیبت را توسط فقیه جایز نمی‌دانند و بعضی دیگر تشکیل حکومت را از وظایف فقها قلمداد می‌کنند. این عده، درباره منبع مشروعیت حکومت در زمان غیبت، دو نظریه را طرح کرده‌اند:

*. وصول: ۱۳۸۷/۱۰/۱۵؛ تصویب: ۱۳۸۷/۱۲/۲۱.

۱. **مشروعیت الهی: مشروعیت حکومت به نصب از جانب خداوند است و در زمان غیبت، این مهم به فقهای جامع شرایط واگذار شده است.**
 ۲. **مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی: در این دیدگاه نیز مشروعیت حاکم اسلامی به نصب از سوی خداوند برمی گردد، تشکیل حکومت اسلامی و کارآیی آن به پشتوانه مردمی نیاز دارد. در همین زمینه، نظریات امام خمینی (ره) به عنوان قفیه آگاه به مسائل اسلامی و روز، بررسی شده است.**
- کلید واژه‌ها:** مشروعیت، دولت، مبانی، مقبولیت، اراده عمومی، دموکراسی.

مقدمه

اسلام مجموعه تعالیم به هم پیوسته‌ای است که هریک مکمل دیگری است. همان‌گونه که مسائل اعتقادی، عبادی و اخلاقی جزئی از تعالیم اسلام است، اندیشه‌های سیاسی اسلام نیز جزئی از این تعالیم به شمار می‌آید. اسلام از همان آغاز با طرح مسائل اعتقادی، سیاسی و اجتماعی در مدینه، در عمل به پیروانش آموخت که بین زندگی اخروی و دنیوی پیوند ناگسستنی وجود دارد. لذا برای به دست آوردن اندیشه سیاسی اسلام، نخست باید ریشه‌های آن را در قرآن جست‌وجو کرد. قرآن ضمن تبیین مبانی اعتقادی و سیاسی اسلام، عمل به این مبانی را آزادانه و در قلمرو ایمان به خدا و موجب سعادت انسان می‌داند: «لا إكراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یكفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقی لا انفصام لها (بقره: ۲۵۶)؛ هیچ اکراهی در این دین نیست. همانا کمال از ضلال متمایز شد. پس هرکس به طغیانگران کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستاویزی محکم چنگ زده است؛ دستاویزی که ناگسستنی است.»

براین اساس در اندیشه اسلامی، تفکیک بین عمل سیاسی و ایمان امکان‌پذیر نیست. حاکم اسلامی قبل از آنکه فرمانروا باشد، مسلمان متدین و عالم دینی و

وظیفه او، پاسداری از اصول، ارزشهای الهی و حقوق شهروندان در جامعه است. حضرت علی(ع) در این زمینه می‌فرماید: «السلطان وزعة الله في أرضه (نهج البلاغه: حکمت ۳۳۲)؛ پادشاهان پاسبانان خدا در روی زمین‌اند.» یعنی خداوند متعال حاکمان عالم و عادل را در زمین قرار داده است تا به وسیله آنها آنچه را که می‌خواهد مانند دفع ظلم از مظلوم و جلوگیری از هرج و مرج و... در جامعه تحقق بخشد.

بنابراین، اسلام با بیان ضرورت وجود نظام سیاسی در جامعه، راههای دستیابی به نظام مشروع سیاسی را نیز مطرح کرده است. لذا این تحقیق با این پرسش آغاز می‌شود که با توجه به برداشتهای مختلف از اسلام، مبانی مشروعیت دولت در اسلام چه فرایندی را پشت سر گذاشته است؟

درباره این پرسش می‌توان گفت: در زمان پیامبر(ص)، مسلمانان به اتفاق مشروعیت حکومت را به نصب از سوی خداوند می‌دانستند و معتقد بودند که آن حضرت از طرف خداوند فرستاده شده تا علاوه بر هدایت مردم، جامعه را نیز سروسامان دهد. اما بعد از رحلت آن حضرت، مسلمانان هم در مسائل اعتقادی و هم در مسائل سیاسی دچار اختلاف شدند و این مسئله در نحوه مشروعیت‌بخشی به حکومت از نظر علمای شیعه و سنی تأثیر خاصی گذاشت. علمای سنی مبانی مشروعیت دولت را بعد از رحلت پیامبر(ص) مردم می‌دانند. اندیشمندان شیعه بر اراده الهی تأکید دارند و معتقدند مشروعیت دولت در عصر پس از رسول خدا(ص) و زمان حضور، به نصب امام معصوم(ع) و در عصر غیبت به تنفیذ فقیه جامع شرایط برمی‌گردد.

ما در این پژوهش خواهیم کوشید با بیان منشأ مشروعیت از نظر اسلام، به این دیدگاهها و تحولاتی که در این زمینه واقع شده اشاره کنیم. اما قبل از تبیین موضوع، لازم است چند نکته به عنوان مقدمه بیان گردد:

الف - معنای مشروعیت: واژه مشروعیت (Legitimacy) از ریشه لاتین به معنای

قانون گرفته شده (وینست، نظریه‌های دولت ۱۳۸۵: ۶۷). و در فلسفه سیاسی از آن تعبیر به «حقانیت» و «توجیه حاکمیت» شده است. پس مشروعیت عبارت است از حق اعمال اقتدار بر مردم (آقابخشی، فرهنگ علوم سیاسی ۱۳۸۳: ۳۷۵). اندرو وینست در تعریف مشروعیت می‌گوید: اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب کسانی که تحت کاربرد آن قرار می‌گیرند، معتبر یا موجه تلقی شود. چنین اقتداری قانونی، عادلانه و برحق شناخته می‌شود (وینست، نظریه‌های دولت ۱۳۸۵: ۶۷).

ب - مفهوم دولت: واژه دولت (State) در اصل از ریشه لاتین (Status) به معنای وضع مستقر و پا برجا گرفته شده است (همان: ۳۶). اما امروزه دولت بیشتر به هیأت سیاسی اطلاق می‌شود.

داریوش آشوری دولت را با توجه به معنای جدید آن چنین تعریف می‌کند: «ساخت قدرتی که در سرزمین معین بر مردمانی معین، تسلط پایدار دارد، از نظر داخلی نگرهان نظم به شمار می‌آید و از نظر خارجی پاسدار تمامیت سرزمین و منافع ملت» (آشوری، دانشنامه سیاسی ۱۳۷۸: ۱۶۲). جورج ساین یادآور می‌شود که دولت به معنای جدید خود بر اساس کاربرد برخی دانشمندان سیاسی، بیانگر هرگونه اجتماع سیاسی مستقل است (مک‌کالوم، فلسفه سیاسی ۱۳۸۳: ۱۳۳).

ج - انواع مشروعیت: دیوید ایستون سه نوع مشروعیت را بیان می‌کند:

۱. مشروعیت ایدئولوژیک: اگر مشروعیت ناشی از ایدئولوژی حاکم بر جامعه باشد.

۲. مشروعیت ساختاری: مردم ساختارهای دولت را در اعمال اقتدار بپذیرند.

۳. مشروعیت شخصی: اگر رهبران رفتار برجسته‌ای داشته باشند و مردم از آنها بخواهند جامعه را به طرز دیگری اداره کنند و آنها هم بپذیرند، این را مشروعیت شخصی می‌نامند (عالم، بنیادهای علم سیاست ۱۳۷۳: ۱۰۸).

د - رابطه قدرت و مشروعیت: بین قدرت و مشروعیت رابطه تنگاتنگی وجود

دارد. دانشمندان علوم سیاسی عقیده دارند مشروعیت همیشه قدرتهای سیاسی را

توجیه می‌کند و برای آنها حیثیت حقوقی می‌سازد. استیون تنسی می‌گوید: «اقتدار را می‌توان نوعی خاص از رابطهٔ مبتنی بر قدرت دانست که در آن مشروعیت یا قانونی بودن کاربرد قدرت، تا حدودی از سوی سایر بازیگران صحنه پذیرفته می‌شود» (تنسی، مقدمات سیاست ۱۳۸۱: ۱۰۴).

از آنچه بیان شد به این نتیجه می‌رسیم که قدرت یا مشروع است یا غیرمشروع. در چشم‌انداز دینی، قدرت اگر از منبع الهی نشأت بگیرد مشروع و در غیر این صورت نامشروع و استبدادی است.

منشأ مشروعیت

همان‌گونه که بیان گردید، مشروعیت مهم‌ترین رکن نظام سیاسی است و دولت زمانی از حقانیت و کارایی برخوردار است که مشروعیت داشته باشد. در این زمینه این سؤال مطرح می‌شود که منبع مشروعیت چیست. آیا مشروعیت منشأ الهی دارد یا انسانی؟ برای دریافت پاسخ این پرسش ذکر چند امر لازم است:

الف - انسان بر اساس خلقت اولیه آزاد آفریده شده و هیچ کسی حق ندارد حقوق طبیعی و اولیهٔ او را سلب یا محدود نماید.

ب - وجود نظام دولت برای هر جامعهٔ لازم است و اگر جامعه نظامی فائده نداشته باشد، امور آن با اغتشاش مواجه می‌شود. لذا وجود نظام دولت برای جامعه ضرورت دارد.

ج - کارایی و مقبولیت نظام سیاسی دولت در برقراری ثبات و امنیت به میزان زیاد، بستگی به اطاعت مردم از دولت دارد. پیروی مردم از حاکمان نیز در سایهٔ برخورداری نظام سیاسی از مشروعیت امکان‌پذیر است. اگر نظام سیاسی مشروعیت نداشته باشد، نمی‌تواند در جامعه تأثیرگذار باشد و دوام بیاورد.

دربارهٔ حق حاکمیت و منشأ مشروعیت نظام‌های سیاسی، متفکران و فلاسفهٔ سیاسی دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند که به چند دیدگاه اشاره می‌شود:

۱. **مشروعیت الهی:** بر اساس این دیدگاه، مشروعیت و حقانیت دولت به خداوند برمی‌گردد و اطاعت از حاکمان، اطاعت از خداوند و نافرمانی از آنان نافرمانی از خداوند محسوب می‌شود. بنابراین، اگر خداوند به کسی حاکمیت داد، او حق حکومت خواهد داشت. حکومت‌های دینی بر اساس همین نظریه (مشروعیت الهی) شکل می‌گیرد.

۲. **نظریه اراده عمومی:** یعنی معیار مشروعیت، خواست و اراده عموم مردم است. حکومت نامشروع حکومتی است که بر خلاف اراده عموم و اکثریت مردم حکومت کند. روسو می‌گوید: «حکومت در صورتی مشروع است که مبتنی بر اراده عمومی باشد.» (هیوود، مقدمه نظریه سیاسی ۱۳۸۳: ۲۱۰).

۳. **مشروعیت قانونی و قرارداد اجتماعی:** مبنای چنین مشروعیتی قرارداد و توافق مردم و حاکمان است. بدین معنا که بین مردم و دولت توافقی صورت می‌گیرد و بر اساس آن، مردم خود را ملزم به اطاعت از حاکمان می‌دانند. در مقابل، دولت نیز متعهد می‌شود که امنیت، نظم و رفاه شهروندان را فراهم سازد. ماکس وبر در این باره می‌گوید: «مشروعیت حکومت برگرفته از قانون است و حکومت وقتی مشروعیت دارد که بر اساس یک قانون شکل گرفته باشد.» (پارکین، ماکس وبر ۱۳۸۴: ۱۰۹).

۴. **نظریه سعادت یا ارزشهای اخلاقی:** بر اساس این نظریه، مشروعیت دولت در گرو کارکرد آن است. دولت باید برای خدمات عمومی و تأمین سعادت افراد جامعه و برقراری ارزشهای اخلاقی در جامعه تلاش کند و نیازهای مادی و معنوی مردم را تأمین کند. اگر دولت قدرت انجام این وظیفه را نداشته باشد، شایستگی بقای خود را از دست می‌دهد. بنابراین، مشروعیت دولت و اعتبار تصمیمات او قدرت را توجیه نمی‌کند، بلکه هدف خدمت است که از نظر اخلاقی مردم را به اطاعت وادار می‌سازد (کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی ۱۳۸۳: ۴۹).

۵. **مشروعیت طبیعی:** این نوع مشروعیت برخاسته از ویژگی فطری فرمانرواست. بدین معنا که خداوند جمعی را برای فرمانروایی و عده‌ای دیگر را برای فرمانبرداری خلق کرده است. این نظریه در یونان باستان رواج داشت. افلاطون جزء نخستین فیلسوفانی است که حاکمیت را حق طبقه برگزیده و نخبگان می‌داند و معتقد است: حکومت حق فیلسوفان است، تا وقتی که فرمانروایان و حاکمان فیلسوف نشده‌اند و عظمت پادشاهی و خردمندی سیاسی در شخص واحد جمع نشده، نژاد بشر از خطرات و مصائبی که بر سرش می‌آید مصون نخواهد ماند (برسفورد، خداوندان اندیشه سیاسی ۱۳۵۸: ۱۴۱).

۶. **مشروعیت سنتی:** سنت، قوانین نانوشته‌ای است که به حاکمیت حقانیت می‌بخشد. بنابراین، مشروعیت سنتی بر باورها، سنن و آداب کهن تکیه دارد و رهبران سیاسی بر اساس همین سنتها اعمال اقتدار می‌کنند (پارکین، ماکس وبر ۱۳۸۴: ۱۰۹).

۷. **مشروعیت کاریزماتیک:** این نوع مشروعیت بر ویژگیها و خصوصیات فردی کسی تکیه دارد که از موهبت الهی برخوردار است (همان).

مشروعیت در اسلام

در جهان‌بینی توحیدی و فلسفه سیاسی اسلام، منشأ مشروعیت حاکمیت خداوند است. از نظر اسلام، تنها حاکمی مشروعیت دارد و پیروی از او لازم است که حاکمیت او از ناحیه وحی یا پیامبر(ص) و اوصیای او بیان شده باشد. پس در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت به معنای منصوب بودن از طرف خدا و مطابقت با موازین و آموزه‌های دینی اسلام است. حاکم زمانی از سلطه سیاسی مشروع برخوردار است که اولاً، حاکمیت از جانب خداوند، بلاواسطه یا با واسطه، به او واگذار شده باشد و ثانیاً، بر اساس دستورها و قوانین اسلام عمل نماید. بنابراین، اگر دولتی پشتوانه و رضایت مردمی را به همراه داشته باشد و خواسته‌های آنان را

برآورده کند، ولی از طرف خداوند مأذون به تشکیل حکومت نباشد و به قوانین شرعی و ارزشهای دینی هم عمل نکند، مشروعیت ندارد و مردم ملزم به پیروی از آن نخواهند بود.

بر این اساس، در گذر تاریخ، پادشاهان و سلاطین کوشیده‌اند تا حاکمیت خود را به خداوند منتسب نمایند. این امر در تمام زمانها عمومیت داشت و حتی در امپراتوریهای مصر باستان، فراعنه مصر ادعای خدایی می‌کردند. در اروپای قرون وسطی نیز پادشاهان برای خود مشروعیت الهی قائل بودند و خود را برگزیده خداوند می‌دانستند. در برخی از کشورهای مشرق‌زمین نیز برخی از پادشاهان مستبد، برای مشروع جلوه دادن حکومت خود، عنوانهای «ظل الله»، «سیف‌الله» و «الناصر بالله» و... را به خود نسبت می‌دادند.

مبانی مشروعیت در نظامهای دموکراسی

مشروعیت در نظامهای سیاسی امروزی و لیبرال دموکراسی غربی، خواست و اراده اکثریت مردم است. چون نظام دموکراسی بر اساس اندیشه اومانیسیم و انسان‌محوری شکل گرفته است و از نظر اومانیسیتها، اراده انسان اصل است و حقانیت را به دنبال دارد. لذا مشروعیت از نظر آنها مبتنی بر اراده عمومی است و حکومتی مشروعیت دارد که اکثریت مردم به آن رأی داده باشد. بر این اساس، دموکراسی، عبارت از حکومت اکثریت و مشارکت مردم در امور جامعه است.

تعریف دموکراسی

دموکراسی (Democracy) از واژه یونانی «دموکراتیا» (Demokratia) گرفته شده است و دارای دو بخش دموس (Demos) «مردم» و کراتوس (Keratos) «حکومت» و به معنای حکومت مردم است. توکویل، در تعریف دموکراسی می‌گوید: «شکلی از حکومت یا رژیم که در آن مردم کم و بیش در حکومت خود مشارکت دارند.»

(صبوری، جامعه‌شناسی سیاسی ۱۳۸۱: ۴۹).

دموکراسی، همان‌گونه که بیان شد، عبارت از حکومت مردم است. مشارکت مردم نیز به دو گونه صورت می‌گیرد: مشارکت مستقیم و غیرمستقیم. اکثر دموکراسی‌های امروزی، دموکراسی نمایندگی یا حکومت اکثریت‌اند که مردم از طریق شرکت در انتخابات در قدرت سهیم می‌گردند. در دموکراسی‌های نمایندگی، معیار رأی اکثریت است و هر نظامی که بر اساس آرای عمومی شکل گرفته باشد، نظام دمکراتیک خواهد بود.

در این گونه دموکراسی‌ها، گرچه ملاک رأی اکثریت به حساب می‌آید، در عمل نخبگان جامعه‌اند که حکومت می‌کنند. شومپتر در این باره می‌گوید: «دموکراسی روشی است برای حکومت کردن، نه دادن قدرت به اکثریت مردم. چون دموکراسی بستری است که در آن انتقال قدرت بین رهبران سیاسی به آرامی صورت می‌گیرد. پس دموکراسی حکومت سیاست‌مدار است، نه حکومت مردم، منتها رهبران سیاسی برای جلب آرای مردم، مجبورند به خواست آنان توجه کنند و این امر باعث می‌شود تا آنان از حکومت مستبدانه اجتناب نمایند.» (همان: ۵۷).

سیر تاریخی دموکراسی در غرب

دموکراسی از نظر تاریخی به یونان باستان برمی‌گردد و این شیوه از حکومت در برخی از دولت‌شهرهای یونان باستان وجود داشت. اما آن دموکراسی که در یونان باستان رواج داشت، از نوع دموکراسی مستقیم و نخبه‌گرایانه بود. دانشمندان یونان باستان همانند افلاطون و ارسطو مخالف حکومت توده مردم بودند و حکومت را از آن نخبگان و اقلیت می‌دانستند. به همین جهت، در دموکراسی‌های یونان باستان برخی افراد جامعه، مانند بردگان، مهاجران، خارجی‌ان و زنان، از حق رأی و حق سیاسی مساوی با دیگر گروه‌های جامعه محروم بودند. در این گونه دموکراسی‌ها که دموکراسی مستقیم و مشارکتی نامیده می‌شود، مردم به طور مستقیم در تصمیمات

اداری جامعه حضور دارند.

ماکس وبر معتقد است، دموکراسی مشارکتی مخصوص جوامع کوچک است و با افزایش جمعیت و گسترش قلمرو دولتها، این شیوه از دموکراسی دیگر ممکن نیست، زیرا اداره یک جامعه بزرگ و پیچیده نیازمند تخصص و دانش است و مشاغلی که نیازمند تخصص است نمی‌تواند انتخابی باشد؛ چون افرادی که مهارت و تخصص دارند، می‌توانند تصمیمات پیچیده بگیرند و سیاستها را با دقت طرح کنند (همان: ۵۳).

دموکراسی نمایندگی در قرن هجدهم و بعد از انقلاب کبیر فرانسه، انقلابهای آمریکا و انگلستان و جنبشهای کارگری در اروپا به وجود آمد. در این گونه دموکراسیها قدرت اصلی از مردم است، زمامداران را نمایندگان مردم انتخاب می‌کنند و حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی مردم در این نوع دموکراسی پدید می‌آید. ظهور دموکراسی در غرب مدرن، در ضدیت با دین و حاکمیت کلیسا شکل گرفت و این روند در غرب به ویژه بعد از قرارداد وستفاليا در سال ۱۶۴۸ و رفرم مذهبی یا جنبش اصلاح دینی در اروپا اوج گرفت و کلیسا به عنوان حاکم مطلق جایگاه خود را از دست داد. در غرب امروزی و مدرن، کلیسا هیچ نقشی در اداره جامعه ندارد، درست بر خلاف قرون وسطی که کلیسا بر تمام امور جامعه سلطه کامل داشت.

تعامل دین و دموکراسی

فرایند دموکراسی در غرب، این ذهنیت را در میان روشنفکران مسلمان به وجود آورد که دموکراسی ماهیتاً با دین سازگاری ندارد و اگر جامعه بخواهد توسعه یابد و پیشرفت کند، باید از دین و سنت فاصله بگیرد؛ همان راهی که دنیای غرب پیمود. اما به نظر می‌رسد، چنین برداشتی راجع به دین مسیحیت درست باشد؛ آن هم به سبب تحریفهایی که در آیین حضرت مسیح(ع) صورت گرفته است. اما این تلقی

از دین اسلام دور از حقیقت است. اگر مسیحیت نتوانست در مقابل حرکت‌های اصلاحی جایگاه اجتماعی خود را حفظ کند، به سبب عمل بد کشیشان و آموزه‌های غیرعقلانی آن دربارهٔ اجتماع و مردم بود. اما اسلام که دین کامل و جاویدانی است، این قابلیت را دارد تا ضمن فراهم نمودن زمینه‌های توسعه و پیشرفت جامعه، سعادت دنیا و آخرت مردم را تأمین کند. بر این اساس، در رابطه با تعامل اسلام و دموکراسی، دو دیدگاه مطرح می‌شود:

الف - یک برداشت این است که اسلام در ضدیت کامل با دموکراسی قرار دارد و نمی‌توان این دو را جمع کرد. برخی از نظریه‌پردازان مسلمان، از زوایای مختلف بر متمایز بودن اسلام پای فشرده‌اند و در واقع وجود هر گونه رابطه‌ای را میان مفهوم دموکراسی با اسلام انکار می‌کنند و معتقدند دموکراسی دستاورد افراد بشر است و این با اسلام که قوانین مافوق بشری است و سرمنشأ الهی دارد، سازگار نیست.

شیخ تقی الدین نبهانی در این زمینه می‌گوید: ضروری است که بر انواع نظام‌هایی که خودمان فراهم آورده ایم، چیره شویم و از همهٔ نظام‌های موجود در جهان دست برداریم و حکومت اسلامی را به عنوان نظام برتر انتخاب کنیم. سعی نکنیم نظام اسلامی را با دیگر نظام‌های حکومتی موجود مقایسه نماییم و مطابق میل خود، تفسیر کنیم تا مطابق و مشابه دیگر نظام‌های دنیا شود. زیرا ما نمی‌خواهیم که نظام حکومتی اسلام را بر اساس مشکلات امروز خود مطرح کنیم، بلکه می‌خواهیم مشکلات روزگار خویش را با نظام حکومتی اسلام چاره‌اندیشی نماییم؛ چون نظام شایسته، همانا نظام اسلامی است (نبهانی، نظام الحکم فی الاسلام ۱۹۵۳: ۹).

ب - برداشت دیگر آن است که بین دموکراسی و اسلام ضدیت کامل وجود ندارد، بلکه در برخی موارد بین آموزه‌های اسلام و دموکراسی تفاوت‌هایی وجود دارد. استاد شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: در اسلام، آزادی فردی و دموکراسی وجود دارد، ولی با تفاوتی که میان بینش اسلامی و بینش غربی راجع به آزادی وجود دارد. اساساً مفهوم آزادی به آن معنا که در فلسفه‌های اجتماعی غرب مطرح

شده، با آزادی به آن معنا که در اسلام مطرح است، تفاوت عمده و اساسی دارد. در غرب، ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواهشهای انسانی می‌دانند و آنجا که از اراده انسان سخن می‌گویند، در واقع، فرقی میان تمایل و اراده قائل نمی‌شوند. آنچه آزادی فردی را محدود می‌کند، آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایلات او را محدود کند. آزادی به این معنا که مبنای دموکراسی غرب قرار گرفته است، نوعی حیوانیت رها شده است. اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و دموکراسی بدانیم، همان‌چیزی به وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی غربی شاهد آن هستیم.

در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان است، اما این آزادی انسان در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود. اینکه می‌گوییم در اسلام دموکراسی وجود دارد، به این معناست که اسلام می‌خواهد آزادی واقعی در بند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت را به انسان بدهد (مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی بی‌تا: ۱۰۰ به بعد).

درباره دموکراسی دو برداشت وجود دارد: دموکراسی به عنوان روش و شیوه‌ای برای حکومت و دموکراسی به عنوان مکتب و فلسفه سیاسی. اگر مراد از دموکراسی مکتب و فلسفه سیاسی باشد، در این صورت هیچ تعاملی بین دولت در اسلام و دموکراسی وجود ندارد، زیرا در این فرض اراده عمومی حقیقت می‌آورد و هر قانونی مردم وضع کنند، الهام‌آور است. چنین برداشتی از دموکراسی قطعاً با دین سازگاری ندارد، زیرا از دیدگاه اسلام حق قانونگذاری و تشریح مختص به خداوند است و تنها خداست که حق حاکمیت دارد و انسانها در مقابل قوانین الهی، باید مطیع و فرمانبردار باشند: «و ما کان المؤمن و لا مؤمنة إذا قضی الله و رسوله أمراً أن یکون لهم الخیرة من أمرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضلّ ضلالاً مبیناً (حزاب: ۳۶)؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم

بدانند، اختیاری از خود (در برابر فرمان خدا) داشته باشد، و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است.»
بر این اساس، دموکراسی به معنای مکتب و اعتبار رأی اکثریت مردم نسبت به حکم خداوند؛ هیچ اعتبار و ارزشی ندارد. اگر دموکراسی به معنای نوع حکومتی باشد که مردم در چارچوب احکام الهی و قوانین شرعی در سرنوشت خود نقش داشته باشند و در رسیدن به حق، گزینش مسئولان و نحوه اجرای قوانین الهی طرف مشورت قرار گیرند، نه تنها با دین مخالفتی ندارد، بلکه این برداشت از آیه «و أمرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۸). نیز استفاده می‌شود. زیرا منظور از مشورت با مردم در آیه، چنان‌که علامه طبرسی در تفسیر مجمع البیان می‌فرماید، گفت‌وگو پیرامون موضوعی است تا حق ظاهر گردد. مؤمنان در هر کاری با دیگران مشورت می‌کنند. ایشان حدیثی را نیز از از پیامبر خدا(ص) روایت کرده است که آن حضرت فرمودند: «هر شخصی با دیگری مشورت کند، به راه نیک راهنمایی می‌گردد» (طبرسی، مجمع البیان ۱۳۷۲: ۵۱).

جایگاه مردم در نظام اسلامی و دموکراسی

در زمان حاضر آرای عمومی اهمیت بسیاری دارد به گونه‌ای که بیشتر نظامهای دموکراتیک موجود در جهان آن را به عنوان یک اصل اساسی پذیرفته‌اند. آرای عمومی نه تنها در نظامهای دموکراسی معیار مقبولیت به شمار می‌رود، بلکه ملاک مشروعیت آن نیز دانسته می‌شود. در قانون اساسی بسیاری از نظامهای دموکراتیک و حتی حکومتهای اسلامی، منشأ حاکمیت را تحت تأثیر فضای موجود، مردم می‌دانند.^(۲)

اما در تثبیت حکومت اسلامی نیز آرای عمومی مؤثر است، منتها نقش مردم بیشتر به فعلیت نظام اسلامی بستگی دارد نه در مشروعیت‌دهی آن. زیرا تا وقتی مردم وارد صحنه نشوند و حاکم اسلامی را انتخاب نکنند، حکومت تحقق خارجی،

مقبولیت و کارآمدی پیدا نخواهد کرد. همان‌گونه که حضرت علی(ع)، حضور مردم در صحنه را زمینه‌ساز پذیرش حکومت از طرف خود اعلام می‌کند و می‌فرماید: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر... لا لقیتم حبلا علی غارها و لسقیت آخرها بکأس أوها (نهج‌البلاغه: خطبه ۳)؛ اگر حضور بیعت‌کنندگان نبود و یاران حجت بر من تمام نمی‌کردند... رشته این کار(حکومت) را از دست می‌گذاشتم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می‌داشتم.» در حکومت علوی مردم جایگاه ویژه داشتند و حضرت به کارگزارانش توصیه می‌کرد که با مردم مشورت کنند و با آنان برخورد نرم داشته باشند. در عهدنامه مالک اشتر آمده است:

«و اشعر قلبك الرحمة للرعية و المحبة لهم و اللطف بهم و لا تكونن علیهم سباً ضارياً تغتتم اكلهم، فانهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظيراً لك في الخلق (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳)؛ مهربانی به رعیت و دوست داشتن آنها و لطف در حق ایشان را شعار دل خود ساز. چونان حیوان درنده مباش که خوردنشان را غنیمت شماری، زیرا آنان دو گروه‌اند: یا همکیشان تو هستند یا همانندان تو در آفرینش.»

برتری اراده الهی بر اراده اکثریت

با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود که نظام سیاسی دولت در اسلام منشأ و حیانی دارد، بر خلاف دموکراسی که متکی بر آرای اکثریت مردم است. مقایسه بین اراده الهی و اراده انسانی نیز خلاف واقع می‌باشد و اگر بخواهیم مقایسه انجام دهیم، اراده الهی قطعاً بر خواست انسانی برتری دارد، زیرا خداوند خالق انسان است و بر تمام کائنات احاطه دارد و نیازهای انسان را خوب می‌داند: «والله من ورائهم محیط» (بروج: ۲۰)؛ و «ان الله بكل شیء علیم» (انفال: ۷۵). پس قانونی که از منشأ الهی سرچشمه می‌گیرد، به سبب احاطه علم خداوند، به واقعیت نزدیک‌تر

است تا دموکراسی که بر عقل ناقص بشر اتکا دارد. برای اثبات این مطلب، ذکر چند امر لازم است:

۱. سقوط مسیحیت در غرب به معنای حقانیت رأی اکثریت نیست. زیرا اگر کلیسا نتوانست در مقابل رفرم مذهبی جایگاه خود را حفظ کند، به سبب آموزه‌های غیرعقلانی آن دربارهٔ اجتماع و مردم بود. اما اسلام که دین کامل و جاودانی است و در آن حوزهٔ فردی و اجتماعی کاملاً از هم تفکیک شده است، می‌تواند در عرصهٔ اجتماع بهترین شکل حکومت را ارائه کند و سعادت جامعه را تأمین سازد.

۲. در دموکراسیهای امروزی، برای در بند کردن انسانها از رأی اکثریت به عنوان ابزار و وسیله سوء استفاده می‌شود و به رأی مردم هیچ توجهی صورت نمی‌گیرد. جنایات و فجایع انسانی که امروزه توسط نظامهای سیاسی و دموکراسی تحت عنوان خواست اکثریت در کشورهای مختلف جهان انجام می‌گیرد، گواه روشن بر این واقعیت است.

الکسی دوتوکویل، اندیشمند فرانسوی، با این سخن که دموکراسی حکومت اکثریت است موافق است، ولی اعتقاد دارد که حکومت اکثریت، نوعی ظلم بر اقلیت به شمار می‌آید، حال آنکه اکثریت حق ندارد به اقلیت زور بگوید. او می‌گوید: از نظر من هیچ اصلی نفرت‌آورتر و نامشروع‌تر از آن نیست که قبول کنیم اکثریت در یک ملت به سبب حاکمیتی که دارد، حق دارد هر آنچه را بخواهد انجام دهد.

توکویل با انتقاد از برخورد آمریکاییان با سیاهان و سرخ‌پوستان در مهد لیبرال دموکراسی، می‌گوید: من شاهد بودم که چگونه با بومیان برخوردهای ناشایست صورت می‌گرفت و دارایی و چراگاههای آنان توسط سفیدپوستان به غارت می‌رفت. در اثر همین رفتارهای ظالمانهٔ زمامداران آمریکایی است که توکویل پیش‌بینی می‌کند: روزی که اروپاییان تا سواحل اقیانوس پیش روند و استقرار یابند، دیگر اثری از نژاد بومی باقی نخواهد بود (توکویل، دموکراسی در آمریکا ۱۳۴۶: ۶۰).

برخلاف دمکراسیهای غربی، در اسلام با وجودی که اراده الهی حاکمیت دارد، در عین حال رأی مردم به عنوان یک واقعیت مورد تکریم قرار گرفته است. امام خمینی(ره) درباره جایگاه رأی مردم در نظام اسلامی می‌فرماید: «میزان؛ رأی ملت است. ملت یک وقت خودش رأی می‌دهد. یک وقت یک عده‌ای را تعیین می‌کند که آنها رأی بدهند» (امام خمینی، صحیفه نور ۱۳۸۶: ۸/۱۱۳۳).

خداوند در قرآن، مشورت و نظرخواهی حاکم اسلامی از مردم را به عنوان یک اصل مطرح کرده است: «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران: ۱۵۹).

رسول خدا(ص) درباره جایگاه نظرخواهی در اسلام می‌فرماید: «إذا کان امراءکم خیارکم، و اغنیاءکم سمحائکم، و امرکم شوری بینکم، فظهر الارض خیر من بطنها. و إذا کان امرائکم شرارکم و اغنیاءکم بخلاءکم و لم یکن امرکم شوری بینکم، فبطن الارض خیر من ظهرها» (میبدی، کشف الاسرار و عده الابرار ۱۳۷۱: ۲/۳۲۴)؛ هنگامی که زمامداران شما، نیکان شما باشند و توانگران شما سخاوتمندان و کارهایتان به مشورت انجام گیرد، در این هنگام روی زمین از زیر زمین برای شما بهتر است، ولی اگر زمامدارانتان، بدان، و ثروتمندان، افراد بخیل باشند و در کارها مشورت نکنید، در این صورت، زیر زمین از روی آن برای شما بهتر است.»

۳. بین خواست اکثریت مردم با حقانیت ملازمه نیست، زیرا این امکان وجود دارد که اکثریت حکومتی را بخواهند، ولی آن حکومت حقانیت نداشته باشد. به همین جهت، در اندیشه سیاسی اسلام حقانیت با آرای افراد انسانی مقایسه نمی‌شود تا کمیت تعداد پیروان، دلیل بر حق بودن و مشروعیت داشتن یا نداشتن یک نظام سیاسی بوده باشد. چنان‌که حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «أیها الناس لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقله أهله فإن الناس قد اجتمعوا علی مائدة شعبها قصیر و جوعها طویل» (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۰۱)؛ در پیمودن مسیر حق و صراط مستقیم هدایت

هرگز از کمی تعداد پیروانش هراس نکنید. زیرا مردم در اطراف سفره‌ای اجتماع کرده‌اند که مدت سیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است.»

قرآن کریم نیز معیار برتری را «رأی اکثریت» نمی‌داند و می‌فرماید: «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه» (زمر: ۱۸)؛ مؤمنان حقیقی کسانی هستند که هرگاه سخنانی را می‌شنوند، از نیکوترین و بهترین آنها پیروی می‌کنند.»

علامه طباطبایی در ذیل این آیه فرموده است: در این آیه شریفه، خدا بندگان خود را توصیف فرموده که از قول «احسن» پیروی می‌کنند. معنای آیه این است که مؤمنان طالب حقیقت‌اند. اگر امر بین حق و باطل و رشد و گمراهی دایر شود، حق و رشد را انتخاب می‌کنند. پس حق و رشد، مطلوب بندگان خداست. آنان به هر سخنی که گوش دهند، بدین امید گوش می‌دهند که در آن حقی بیابند و می‌ترسند که در اثر گوش ندادن به آن، حقی از ایشان فوت شود (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن ۱۴۱۷: ۱۷/ ۲۵۰).

در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که مردم را از پیروی اکثریت منع کرده و آن را بر خلاف حقیقت و عقلانیت دانسته است: «أكثرهم لا یعلمون» (انعام: ۳۷)؛ «أكثرهم لا یشکرون» (یونس: ۶۰)؛ «أكثر الناس لا یؤمنون» (رعد: ۱)؛ «أكثرهم لا یعقلون» (مائده: ۱۰۳)؛ «أكثرکم للحق کارهون» (زخرف: ۱۷۱). خداوند پیامبر خود را از پیروی اکثریت به شدت منع می‌کند و می‌فرماید: «وإن تطع أكثر من فی الأرض یضلوك عن سبیل الله إن یتبعون إلا الظن و إن هم إلا یخرون» (انعام: ۱۱۶)؛ اگر از اکثر مردم روی زمین پیروی کنی، تو را از راه (درست) خدا گمراه می‌کنند، زیرا آنها تنها از گمان پیروی می‌کنند و تخمین و حدس می‌زنند.»

در نتیجه، حکومت اسلامی که مبتنی بر اراده الهی است، بر تمام نظامهای متکی به آرای انسانی برتری دارد. در عین حال اسلام نهایت احترام را بر آرای مردم قائل است و مسئولیت اصلی دولت اسلامی را تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان می‌داند.

لذا پذیرش مبنای مشروعیت الهی، هرگز به معنای بی‌اعتنایی به رأی مردم نیست، بلکه مردم نیز در برقراری نظام اسلامی نقش دارند، ولی نقش آنان بیشتر مربوط به عینیت بخشیدن به دولت اسلامی و کار آمدی آن است.

انحصار حاکمیت خداوند

در فلسفه سیاسی اسلام، حاکمیت از منبعی سرچشمه می‌گیرد که حاکمیت مطلق در اختیار اوست. خداوند تنها کسی است که حاکمیت مطلق دارد و تمام امور به او برگشت می‌کند: «لله ما فی السماوات و ما فی الأرض و إلى الله ترجع الأمور (آل عمران: ۱۰۹)؛ آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، از آن اوست، و کارها به سوی او باز می‌گردد و به فرمان اوست.»

از نظر اسلام، منبع ذاتی مشروعیت تنها خداوند است. و از این رو حق انحصاری حاکمیت و قانونگذاری به تمام و کمال مختص اوست: «إن الحكم إلا لله» (انعام: ۵۷). در بیش از اسلامی هیچ کس بر دیگری حق سلطه و ولایت ندارد. ولایت در انحصار خداوند و کسی است که از جانب خداوند به این منصب برگزیده شده است. آیات بسیاری به این مطلب اشاره دارد که به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. قرآن کسانی را که غیرخدا را ولیّ و سرپرست خود انتخاب کرده‌اند، نکوهش می‌کند: «أم اتخذوا من دونه أولیاء فالله هو الولی (شوری: ۹)؛ آیا آنها غیرخدا را ولیّ خود برگزیدند، در حالی که ولیّ تنها خداوند است.»

۲. خدا تنها ولیّ و سرپرست کسانی است که به او ایمان آورده‌اند: «الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلى النور و الذین کفروا أولیاءهم الطاغوت (بقره: ۲۵۷)؛ خداوند ولیّ کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنها را از ظلمتها به سوی نور هدایت می‌کند و کسانی که (به خدا) کافر شده‌اند، اولیای آنان طاغوت است.»

در آیه دیگر می‌فرماید: «و الله ولیّ المؤمنین (آل عمران: ۶۱)؛ خداوند سرور و

سرپرست مؤمنان است.»

۳. هیچ کس در مقابل قوانین الهی، اختیاری از خود ندارد: «و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضی الله و رسوله أمراً أن یكون لهم الخیرة من أمرهم (احزاب: ۳۶)؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری از خود (در برابر فرمان خدا) داشته باشد.»

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌فرماید: مؤمنین و مؤمنات حق ندارند در جایی که خدا و رسول او در کاری از کارهای ایشان دخالت می‌کنند، باز خود را صاحب اختیار بدانند و فکر کنند: آخر کار مال ماست و منسوب به ما و امری از امور زندگی ماست، چرا اختیار نداشته باشیم. آن وقت چیزی را اختیار کنند که مخالف اختیار و حکم خدا و رسول او باشد، بلکه بر همه آنان واجب است پیرو خواست خدا و رسول باشند و از خواست خود صرف‌نظر کنند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن ۱۴۱۷: ۱۶/۳۳۳).

۴. حاکمیت در اصل از آن خدا و کسانی است که خداوند به آنها اذن داده است: «قل اللهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء (آل عمران: ۲۶)؛ بگو: بارخدا، تویی که فرمانروایی؛ به هر کس بخواهی فرمانروایی بخشی، و از هر که خواهی، فرمانروایی را بازستانی.»

از آیات فوق استفاده می‌شود که حاکمیت مطلق و انحصاری بر جهان هستی و انسانها از آن خداوند است و احدی غیر از خدا دارای چنین حقی نیست. از آنجا که اراده الهی بر این تعلق گرفته تا از میان خود انسانها حاکمانی برگزیند، خداوند حاکمیت خود را به رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) واگذار نمود و آنان را «خلیفه» خود در روی زمین قرار داد: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ فی الأرض خلیفةً (بقره: ۳۰)؛ هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان فرمود: من در زمین جانشینی قرار می‌دهم.»

بنابراین، انسانهای صالح خلیفه خدا در زمین و عهده‌دار استقرار حاکمیت خدا و وارث نهایی زمین‌اند. آنان در صورتی می‌توانند این مقام را احراز کنند که از علم، کمالات نفسانی، شایستگی و لیاقت بهره‌مند باشند، تا بتوانند از امکانات مادی و معنوی در راه استقرار حاکمیت الهی بر زمین استفاده کنند.

دیدگاه‌های مشروعیت در اسلام

در میان فرق اسلامی این اتفاق نظر وجود دارد که پیامبر(ص)، علاوه بر منصب رسالت و منصب قضاوت، منصب تشکیل حکومت و رهبری سیاسی جامعه اسلامی را نیز از سوی خداوند بر عهده داشته است. پیامبر اکرم(ص) از سوی خود چیزی نمی‌گوید و هرچه فرموده، از جانب خداوند است. لذا آنچه آن حضرت در مورد نصب حاکم اسلامی فرموده نیز از سوی خداوند است. «و ما ینطق عن الهوی، إن هو إلا وحیٌ یوحی» (نجم: ۳-۴). پیروی از پیامبر(ص)، همان‌گونه که قاضی عضدالدین ایجی گفته، بر همه امت واجب است (ایجی، شرح مواقف ۱۳۲۵: ۳۴۵).

در میان شیعه و اهل سنت این اختلاف وجود دارد که مبنای مشروعیت حکومت پس از پیامبر(ص)، به نص است یا به امت واگذار شده است. به طور کلی در اینجا دو دیدگاه وجود دارد: علمای اهل سنت امامت را از امور عامه می‌دانند و استدلال می‌کنند که انتخاب امام بعد از پیامبر به مردم واگذار شده است. ولی شیعه امامت را بعد از آن حضرت نیز به نص می‌دانند و اعتقاد دارند، پیامبر با اذن خداوند برای خود جانشین تعیین کرده است. تفصیل این دو دیدگاه را در پی می‌آوریم:

الف - اهل سنت

اهل سنت معقدند مشروعیت حکومت پس از پیامبر اکرم(ص)، به دلیل حدیث «لایجتمع امتی علی الخطاء» به مردم واگذار شده است. از نظر اهل سنت، امر حکومت پس از پیامبر(ص) در زمره مصالح عامه قرار دارد و مردم حق دارند حاکم

را انتخاب نمایند. بر این اساس، از نظر علمای اهل سنت مشروعیت دولت از چند طریق به دست می‌آید:

۱. نص: یعنی تعیین امام از سوی خدا توسط پیامبر(ص) برخی از علمای اهل سنت مثل قرطبی و ابوالحسن بصری می‌گویند: پیشوایی امت جایز است که به نص معین شود، ولی چون نص درباره‌ی شخص نیامده است، امت به اختیار خود رها شده‌اند تا پیشوای خود را انتخاب کنند (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۱۳۶۴: ۲۶۸).

۲. تعیین امام از سوی خلیفه قبلی.

۳. انتخاب اهل حل و عقد.

۴. استقرار امامت از طریق غلبه و زور.

قاضی ابویعلی درباره‌ی انعقاد امامت با غلبه و زور، از احمد روایت می‌کند: اگر کسی با قهر و زور سلطه پیدا کند، امامت او برای امت ثابت می‌شود (ابویعلی، الاحکام السلطانیة ۱۴۱۴: ۲۸).

ماوردی، یکی دیگر از فقهای بزرگ اهل سنت، درباره‌ی شیوه‌ی دوم و سوم می‌گوید: «امامت از دو طریق منعقد می‌گردد: انتخاب اهل حل و عقد و تعیین از سوی امام قبلی. اما کسانی که می‌گویند امامت از سوی اهل حل و عقد منعقد می‌شود، در این مسئله اختلاف دارند که تعداد این افراد چند نفر باشد.

عده‌ای می‌گویند: امامت وقتی منعقد می‌شود که تمام افراد اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند، تا رهبری او فراگیر باشد و همه تسلیم اوامر او باشند. اما این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با ابوبکر نقض می‌گردد، زیرا افراد حاضر منتظر افراد غایب نماندند.

دسته‌ای دیگر می‌گویند: کمترین تعدادی که امامت با رأی و بیعت آنان منعقد می‌شود، پنج نفر است. این پنج نفر باید شخصی را به عنوان امام انتخاب نمایند، یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر، انعقاد امامت را به عهده گیرد. برای این نظریه دو استدلال وجود دارد: یکی بیعت ابوبکر که توسط پنج نفر انجام گرفت

و آنگاه بقیه مردم از آنان متابعت کردند. آن پنج نفر عبارت بودند از: عمر بن خطاب، ابو عبیده جراح، اسید بن حضیر، بشر بن سعد و سالم مولی ابی حذیفه. دیگری کاری بود که عمر انجام داد و تعیین خلافت را به شورای شش نفره واگذار کرد تا با رضایت پنج نفر دیگر، یکی را از بین خود به عنوان خلیفه تعیین کنند. این نظر اکثر فقها و متکلمان بصره است.

اما علمای اهل کوفه می‌گویند: امامت با حضور سه نفر از اهل حل و عقد که یکی از آنان با رضایت دو نفر دیگر خلافت را به عهده بگیرد منعقد می‌شود. در این صورت، یکی از آنان حاکم و دو نفر دیگر شاهد است، چنان‌که عقد نکاح با حضور ولی و دو شاهد صحیح است.

گروه دیگر گفته‌اند: امامت با بیعت یک نفر نیز منعقد می‌شود، زیرا عباس به علی(ع) گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا(ص) با پسر عموی بیعت کرد و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت یک حکم است و حکم یک نفر هم کافی است» (ماوردی، الاحکام السلطانیة ۱۴۱۰: ۳۳ - ۳۴).

ب - شیعه

علمای شیعه منصب امامت را الهی و منصوص از طرف خداوند می‌دانند و اعتقاد دارند امام باید با نصب خداوند از طریق پیامبر(ص) تعیین گردد. آن حضرت نیز بر اساس حدیث الدار، حدیث ولایت، حدیث غدیر، حدیث منزلت و... بعد از خود حضرت علی(ع) را به عنوان خلیفه معین کرده است (بحرانی، کشف المهم فی طریق خبر غدیر خم بی تا: ۲۶؛ میلانی، الامامه فی اهم الکتاب الکلامیه ۱۴۱۳: ۹۱). خواجه نصیرالدین طوسی، از عالمان بزرگ شیعه، در کتاب **کشف المراد** درباره ضرورت نصب امام از سوی خداوند می‌گوید: وجود امام لطف است. پس نصب او به خاطر حصول غرض بر خداوند واجب است. ایشان

در امام دو شرط را معتبر می‌داند: **الف**) عصمت و معصوم بودن از هر گونه خطا و اشتباه؛ **ب**) افضلیت و برتر بودن از دیگران. سپس می‌گوید: معصوم بودن امام اقتضا دارد که امام به نص شارع معین گردد.

علامه حلی برای اثبات این نظریه، این گونه استدلال می‌کند: اولاً، عصمت امری خفی است و جز خداوند کسی دیگر نمی‌تواند بر آن اطلاع پیدا کند. لذا بر خداوند لازم است که با نص آن را برای بندگان مشخص نماید. ثانیاً، پیامبر (ص) به مردم مهربان‌تر از پدر و نیز به مصالح آنان آگاه‌تر است. لذا لازم است بعد از خود، رهبری جامعه اسلامی را نیز با اذن خداوند و به نص تعیین کند (طوسی، کشف المراد ۱۳۶۷: ۳۸۱ - ۳۹۳).

بنابراین، در زمان حضور امام معصوم (ع)، علمای شیعه به اتفاق مشروعیت دولت را به نصب از جانب خداوند می‌دانند و معتقدند، مشروعیت بدون نصب الهی امکان‌پذیر نیست. کاشف‌الغطا در این باره می‌فرماید: «شیعه امامت را همانند نبوت منصب الهی می‌داند. پس، همچنان که خداوند سبحان کسی یا کسانی را از میان بندگان خود به نبوت و رسالت برمی‌گزیند و او را به معجزاتی که همانند نص از جانب خداوند است تأیید می‌نماید، برای امامت نیز آنکه را می‌خواهد بر می‌گزیند و به پیامبرش دستور می‌دهد امامت او را با نص خاص تصریح نماید و او را برای انجام وظایف رهبری مردم پس از پیامبر به امامت منصوب نماید» (فیرحی، نظام سیاسی دولت در اسلام ۱۳۱۵: ۱۷۶).

مشروعیت دولت در عصر غیبت

عالمان و دانشمندان شیعه، در زمان غیبت نسبت به تشکیل و مشروعیت حکومت دچار اختلاف شده‌اند:

الف - بعضی اندیشمندان شیعه (شیخ الطایفه و آیت‌الله خویی) بر این عقیده‌اند که تشکیل حکومت و تصدی آن در عصر غیبت توسط فقها جائز نیست، زیرا تصدی

حاکمیت جامعه اسلامی بدون اذن خاص از صاحبان این حق، که پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) باشند، نوعی تعدی به «ولایت» است.

نظریه فقهای اوایل عصر غیبت در دفن حقوق اقتصادی دولت اسلامی، مانند دفن سهم امام(ع) و اسقاط بعضی از مصارف زکات که مربوط به حاکمیت اسلامی بوده است، به این دلیل که امام(ع) در بین ما حضور ندارد، گواهی واضح بر نفی تصدی ولایت فقیه است.

شیخ الطایفه در کتاب *النهایه* درباره دفن سهم امام می‌فرماید: «قال قوم: يجب أن يقسم الخمس ستة أقسام: فثلاثة أقسام للإمام يدفن أو يودع عند من يوثق بأمانته» (طوسی، *النهایه بی تا*: ۲۰۱). ایشان در همین کتاب درباره سقوط برخی مصارف زکات که از شئون دولت اسلامی است، می‌فرماید: «إذا لم يكن الإمام ظاهراً، ولا من نصبه الإمام حاصلًا، فرقت الزكاة في خمسة أصناف ... و يسقط سهم المؤلفه قلوبهم وسهم السعاة وسهم الجهاد، لأن هؤلاء لا يوجدون إلا مع ظهور الإمام» (همان: ۱۸۵). وی در کتاب *المبسوط* می‌فرماید: «وللمؤلفة سهم من الصدقات كان ثابتاً في عهد النبي(ص) وكل من قام مقامه عليه جاز له أن يتألفهم مثل ذلك... و لا يجوز لغير الإمام القائم مقام النبي(ص)، وسهمهم مع سهم العامل ساقط اليوم» (طوسی، *المبسوط فی فقه الامامیه* ۱۳۷۸: ۲۴۹).

از مجموع کلام این بزرگوار استفاده می‌شود که در زمان غیبت سهم «مؤلفه قلوبهم» و سهم عاملان امر زکات و مجاهدان اسلام ساقط است، زیرا این سه گروه فقط در زمان امام معصوم و ظهور آن حضرت یافت می‌شوند و در زمان غیبت به سبب عدم ولایت فقها و نبود حکومت اسلامی سهمشان ساقط است.

از فقهای معاصر، آیت‌الله خویی(ره)، تصدی حاکمیت از طرف فقها را رد می‌کند و می‌فرماید: ما دلیلی برای اثبات ولایت برای فقیه در عصر غیبت نداریم و ادله‌ای

که برای اثبات ولایت فقیه، اقامه شده تمام نیست. بنابراین، ولایت مطلقه مختص به پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) است و آنچه از روایات استفاده می‌شود، قضاوت و حجیت فتوای فقیه در مرافعات است. حتی ولایت فقیه بر اموال صغار بی‌سرپرست و نظایر آن از باب امور حسبه و ضرورت است (غروی تبریزی، *التنقیح فی شرح العروه الوثقی* ۱۴۱۰: ۴۲۱-۴۲۲؛ بروجردی، *مستند العروه الوثقی* ۱۴۰۷: ۱۲/۲).

با توجه به آنچه ذکر شد، تمام کسانی که ولایت فقیه در عصر غیبت را نپذیرفته‌اند، اصل تشکیل حکومت را از باب «حسبه» و «ضرورت» امری لازم برای جامعه می‌دانند.

ب. عده کثیری از علمای شیعه، در نحوه تشکیل حکومت اسلامی با هم تفاوت‌هایی دارند، اما اصل ولایت را برای فقیه امری مسلم می‌دانند. در این نظریه تحولات بسیاری پدید آمده و برخی بر این عقیده‌اند که تشکیل حکومت بر فقها در حد امکان واجب کفایی است.

امام خمینی(ره) در این باره می‌فرماید: «مجتهدین هیچ وقت با نظام مملکت و با استقلال ممالک اسلامی مخالفت نکردند. فرضاً که این قوانین را بر خلاف دستورات خدایی بدانند و حکومت را جائزانه تشخیص دهند، باز مخالفت با آن نکرده و نمی‌کنند» (امام خمینی، *کشف الاسرار بی تا (ب)*: ۱۱۷).

ایشان در کتاب بیع می‌گوید: تشکیل حکومت اسلامی بر فقها واجب کفایی است و آنان موظف به انجام این امرند و در صورتی که یک نفر از فقها قادر به تشکیل حکومت نباشد، باید مجموعه‌ای از فقها این امر مهم را به انجام رسانند و حکومت اسلامی را تأسیس نمایند (امام خمینی، *کتاب بیع* ۱۴۱۰: ۲/۴۶۵).

امام در کتاب *تحریر الوسيله* می‌فرماید: تکفل امور سیاسی تنها در صلاحیت امام معصوم و کسی است که امام او را به این امر نصب کرده باشد. در عصر غیبت امام عصر(عج)، نواب عام آن حضرت (فقهای جامع شرایط فتوا و قضا) جانشین آن

حضرت در اجرای سیاسات و باقی امور هستند. بر آنها واجب کفایی است که در صورت بسط ید، از حاکمان ظالم نترسند و به هر اندازه که ممکن است به امور سیاسی قیام کنند (امام خمینی، تحریر الوسیله بی تا (الف): ۴۱۲/۱).

حضرت علی (ع) در زمینه ضرورت حکومت در جامعه، می فرماید: «لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر و يبلغ الله فيها الأجل و يجمع به الفیء و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح بر و یستراح من فاجر» (نهج البلاغه: خطبه ۴۰)؛ مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند، و کافر بهره خود برد، تا آنگاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه حکومت او مال و دیوانی را فراهم آورند، با دشمنان پیکار کنند، و راهها را ایمن سازند، و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند، و از گزند تبه‌کار در امان ماند.»

بنابراین، در اصل ضرورت حکومت بین فقهای شیعه اتفاق نظر وجود دارد و اختلاف تنها در تصدی حکومت در عصر غیبت است. بر اساس نظر آن دسته از دانشمندان شیعه که تصدی حکومت را در زمان غیبت از وظایف فقها می‌دانند، درباره مشروعیت دولت دو نظریه ارائه شده است:

۱. مشروعیت الهی

بر اساس این نظریه، فقها به نص عام از سوی خداوند منصوب‌اند. امام خمینی به عنوان یک نظریه‌پرداز در عصر حاضر، در کتاب ولایت فقیه و در مقام ارائه نظریه و قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، مشروعیت الهی حکومت را مطرح می‌کند و می‌فرماید: «حکومت اسلامی حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون

اسلام یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم (ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند. اگر رسول اکرم (ص) خلافت را عهده‌دار شد، به امر خدا بود، خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است. «خليفة الله في الارض». نه اینکه به رأی خود حکومتی تشکیل دهد و بخواهد رئیس مسلمین شود. همچنین بعد از اینکه احتمال می‌رفت اختلافاتی در امت پدید آید، خدای تعالی از راه وحی رسول اکرم (ص) را الزام کرد که فوراً وسط بیابان رفته امر خلافت را ابلاغ کند» (امام خمینی، ولایت فقیه ۱۳۱۵: ۴۴).

پس، در عصر غیبت فقها به نیابت از امام معصوم (ع) می‌توانند به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نمایند و مردم در این دیدگاه هیچ خاستگاهی در اعطای مشروعیت حکومت ندارند.

۲. مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی

این نظریه را ملاصدرا مطرح کرده است. منظور ایشان از مشروعیت الهی و مردمی این است که «مبنای مشروعیت حاکم اسلامی نصب از سوی خداوند متعال است، چه این حاکم پیامبر باشد، چه امام و چه مجتهد. اما تشکیل حکومت و تأسیس نظام سیاسی بدون پشتوانه مردمی ممکن نیست. درست است که پیامبر، امام و مجتهد سرور عالمیان هستند، اما این مربوط به مقام ثبوت است، سروری ظاهری وابسته به مقبولیت مردمی و اقبال عمومی است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم نظام سیاسی مورد نظر ملاصدرا، دوپایه یا دو رکن دارد: یک. رکن و پایه الهی که مربوط به مشروعیت و نصب حاکمان و رهبران از سوی خداست.

دو. رکن و پایه مردمی که مربوط به تأسیس نظام سیاسی و حکومت اسلامی است» (لک‌زایی، اندیشه سیاسی صدر المتألهین ۱۳۸۱: ۱۴۴).

با توجه به آنچه بیان شد، این مطلب به دست می‌آید که رأی مردم فقط مربوط به تحقق حکومت است، زیرا در اجرای احکام شرعی و به دست گرفتن قدرت سیاسی، باید مقبولیت مردمی وجود داشته باشد. اگر مقبولیت و پذیرش مردمی نباشد، حکومت نمی‌تواند بر شهروندان اعمال اقتدار نماید. «از این رو، بیشتر ائمه (ع) نیز در زمان خود چون شرط رضایت عمومی برای آنان فراهم نشده بود به اعمال ولایتی در حد پایین‌تر از تصدی حکومت می‌پرداختند» (سروش، فصلنامه علوم سیاسی ۱۳۷۸).

حضرت امام خمینی (ره) در آغاز امر بر مشروعیت الهی حکومت پافشاری می‌کند، ولی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان یک فقیه آگاه به مسائل اسلامی و سیاسی، به جایگاه و نقش مردم در تشکیل حکومت اسلامی اهمیت می‌دهد. ایشان درباره جایگاه رأی مردم در حکومت می‌فرماید: «حکومت مستند به قانون الهی و آرای ملت است. این طور نیست که با قلداری آمده باشد که بخواهد حفظ کند خودش را، با آرای ملت می‌آید و ملت او را حفظ می‌کند و هر روز هم که بر خلاف آرای ملت و قانون عمل بکند، قهراً ساقط است» (امام خمینی، صحیفه نور ۱۳۱۶: ۵/۳۴).

«اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هرطور رأی داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملتمان چیزی را تحمیل کنیم» (همان: ۱۱/۳۴).

اگرچه در ابتدای امر به ذهن می‌رسد که امام (ره) مشروعیت الهی و مردمی حکومت را پذیرفته است، ولی در واقع نظر ایشان آن است که رأی مردم در ثبوت ولایت برای فقیه هیچ نقشی ندارد، اما اثبات ولایت در مقام عمل و کارایی منوط به پذیرش مردم است. همان‌گونه که ایشان درباره این سؤال که در چه صورت فقیه جامع شرایط ولایت بر جامعه اسلامی دارد، می‌فرماید: «ولایت در جمیع صور

دارد، لکن تولى امور مسلمين و تشكيل حكومت بستگى دارد به آراى اكثريت مسلمين كه در قانون اساسى هم از آن ياد شده است و در صدر اسلام تعبير مى شده به بيعت با ولى مسلمين» (همان: ۲۰/۴۵۹).

امام على(ع) درباره نقش مردم در به فعليت رساندن حكومتش مى فرمايد: «و بسطتم يدى فكففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداككتم على تداك الابل الهيم على حياضها يوم وردها حتى انقطعت النعل و سقط الرداء و وطئ الضعيف و بلغ من سرور الناس ببيعتهم اى ان ابتهج بها الصغير و هدج إليها الكبير و تحامل نحوها العليل و حسرت إليها الكعاب (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۰)؛ شما دستم را گشوديد، من آن را بستم، شما دستم را كشيديد، من جمع كردم، آنگاه شما به من هجوم آورديد، همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خويش هنگام خوردن آب تا جايى كه كفش از پاى در آمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زير دست و پا ماندند و شادمانى مردم از بيعت با من تا آنجا رسيد كه كودكان به وجد آمده و افراد مسن، خرامان براى بيعت به راه افتادند و افراد عليل و دردمند از جا حركت كردند و دختران نوجوان از شوق، بدون روبند براى بيعت شتافتند.»

از اين سخن حضرت به خوبى استفاده مى شود كه مردم در پذيرش ولايت و كارآيى آن نقش دارند. زيرا ما بر اين عقیده ايم كه پيامبر(ص) به دستور خداوند آن حضرت را به عنوان خليفه مسلمانان تعيين کرده بود. پس معلوم است كه منظور امام(ع) از اين سخنان، اعطای خلافت از ناحیه مردم نيست، بلكه امام مى خواهد بگويد: ولايت و رهبرى حق من بود و شما با پشت كردن به حقيقت تاكنون از اعمال ولايت الهى تعلق كرديد. حال كه به طرف من هجوم آورده ايد و خلافت من را پذيرفته ايد و آمادگى خود را اعلام مى داريد، من نيز بيعت شما را قبول مى كنم.

نتیجه

از آنچه بیان گردید به این نتیجه می‌رسیم که مشروعیت حکومت در اسلام منشأ الهی دارد. درباره حکومت پیامبر اکرم(ص) بین جمیع مسلمانان، این اتفاق نظر وجود دارد که خداوند حق حاکمیت را به آن حضرت تفویض کرده و اعمال حاکمیت صرفاً توسط او و اوصیای او مشروع است.

اما در عصر بعد از پیامبر و غیبت، بین شیعه و اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد. اهل سنت حکومت را بعد از رسول خدا از آن مردم می‌دانند. علمای شیعه نیز درباره حکومت در عصر غیبت دچار اختلاف شده‌اند، ولی بیشتر آنان اعتقاد دارند که در عصر غیبت نیز هر حکومتی غیر از حکومت فقیهان جامع شرایط که با واسطه از جانب خداوند منصوب‌اند، غیر مشروع و غیرقانونی است. مردم نیز در تشکیل حکومت اسلامی نقش دارند، ولی نقش آنان مربوط به پذیرش و مقبولیت حکومت است، نه اعطای حکومت. لذا فقها در عصر غیبت وظیفه دارند تا در صورت امکان و آمادگی مردم، حکومت اسلامی را تشکیل دهند.

پی‌نوشت‌ها

(۱). در ماده ۴ قانون اساسی افغانستان آمده است: «حاکمیت ملی در افغانستان به ملت تعلق دارد که به طور مستقیم یا توسط نمایندگان خود آن را اعمال می‌کند.»



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابویعلی، الاحکام السلطانية، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۴. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران، انتشارات مروارید، پنجم، ۱۳۷۸.
۵. امام خمینی، (ب)، کشف الاسرار، بی جا، بی تا.
۶. امام خمینی، تحریر الوسیلة، قم، دارالکتب العلمیة، بی تا.
۷. امام خمینی، صحیفه‌ی نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چهارم، ۱۳۸۶.
۸. امام خمینی، کتاب البیع، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چهارم، ۱۴۱۰ق.
۹. امام خمینی، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی، سیزدهم، ۱۳۸۵.
۱۰. ایچی، عضدالدین، شرح مواقف، شارح: سید شریف علی بن محمد جرجانی، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، کشف المهم فی طریق خبر غدیر خم، بیروت، مؤسسه احیاء تراث، بی تا.
۱۲. بنخشی، علی آقا، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، نشر چاپار، ۱۳۸۳.
۱۳. برسفورد، مایکل، خداوندان اندیشه‌ی سیاسی، مترجم: جواد شیخ الاسلامی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۸.
۱۴. بروجردی، شیخ مرتضی، مستند العروة الوثقی، کتاب الصوم، تقریرات خارج فقه آیت الله خویی، قم، دارالهادی، ۱۴۰۷ق.
۱۵. پارکین، فرانک، ماکس وبر، مترجم: شهناز مسمی پرست، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴.
۱۶. تنسی، استیون، مقدمات سیاست، مترجم: هرمز همایون پور، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.

۱۷. حلی، حسن بن یوسف، *الباب الحادی عشر، شرح السیوری، تحقیق مهدی محقق، مشهد، آستان قدس رضوی، سوم، ۱۳۷۲.*
۱۸. دو توکویل، الکسی، *دمکراسی در آمریکا، مترجم: رحمت الله مقدم مراغه‌ای، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۶.*
۱۹. سروش، محمد، «*حاکم اسلامی نصب یا انتخاب*»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۵، تابستان ۱۳۷۸.
۲۰. صبور، منوچهر، *جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، انتشارات سخن، اول، ۱۳۸۱.*
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم، ۱۴۱۷ق.*
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲.*
۲۳. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۷ق.*
۲۴. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *النهایه، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا.*
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، *کشف المراد، قم، انتشارات شکوری، ۱۳۶۷.*
۲۶. عالم، عبدالرحمان، *بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی، ۱۳۷۳.*
۲۷. غروی تبریزی، میرزا علی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی، کتاب الاجتهاد و التقليد (تقریرات خارج فقه آیت الله خویی)، قم، دارالهادی، سوم، ۱۴۱۰ق.*
۲۸. فیرحی، داود، *نظام سیاسی دولت در اسلام، تهران، سمت، سوم، ۱۳۸۵.*
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.*
۳۰. کاتوزیان، ناصر، *مبانی حقوق عمومی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۳.*
۳۱. لکزایی، نجف، *اندیشه‌های سیاسی صدرالمؤمنین، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱.*
۳۲. ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد، *الاحکام السلطانیة، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.*
۳۳. مطهری، مرتضی، *پیرامون انقلاب اسلامی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، بی تا.*

۳۴. مک کالوم، جرالدهی، فلسفه‌ی سیاسی، مترجم: بهروز جندقی، قم، مؤسسه طه، ۱۳۸۳.
۳۵. میبیدی، احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۳۶. میلانی، سید علی حسینی، الامامة فی اهم الكتب الکلامیة، قم، مهر، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. نبهانی، تقی الدین، نظام الحکم فی الاسلام، دوم، ۱۹۵۳.
۳۸. هیوود، اندرو، مقدمه‌ی نظریه‌ی سیاسی، مترجم: عبدالرحمان عالم، تهران، قومس، ۱۳۸۳.
۳۹. وینست، اندرو، نظریه‌های دولت، مترجم: حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.

