

رسول الله ای اشهداء اکرم علی الله عز و جل قال: رجل قام الی وال جائر فامرہ بالمعروف و نہاء عن المنکر فقتله علی ذلک فذلک الشہید منزلتہ فی الجنہ بین حمزہ و جعفر» (غزالی، ۱۹۳۹، ص ۲۳۷)

حدیث فوق نہ تنها بر حساسیت و اہمیت «امر بہ معروف و نہی از منکر» در مقابل سلطان ظالم و جائر تأکید می کند بلکہ خطرات جانی و مالی و حتی قتل و خونریزی کہ بر آن مترتب است را گوشزد می کند کہ در ہر حال می بایست متحمل آن شد و کسانی کہ در این راہ جان می بازند بہ فضیلت شہادت کہ بہترین فضایل است نائل می شوند. بنابراین تغلب و استیلای حاکم فاسق و ستمگر نہ تنها منشأ مشروعیت حکومت وی نیست بلکہ منشأ و باعث جواز و حتی وجوب مبارزہ و مقاومت و خلع وی از حکومت می باشد.

مبنای سوم: استخلاف یا انتصاب امام قبلی

بہ نظر اہل سنت استخلاف یا انتصاب امام سابق یکی دیگر از طرق انعقاد امامت و راہہای مشروعیت حکومت است. استدلال اہل تسنن بر صحت این طریق، عمل ابوبکر خلیفہ اول نسبت بہ خلیفہ دوم است؛ کہ ابوبکر عمر را بہ عنوان خلیفہ و جانشین پس از خود تعیین کرد. و این انتصاب طی مکتوبی کہ ابوبکر بہ هنگامی بیماری منجر بہ موت، املاء کردہ بودہ، رسمیت یافت. اجمال واقعہ از این قرار است کہ در هنگام املاء و تقریر حکم، ابوبکر از ہوش رفت و عثمان کہ کاتب بود، نام عمر را بہ عنوان خلیفہ برگزیدہ ابوبکر نوشت. ابوبکر بہ ہوش آمد و وقتی عمل عثمان را دید، خطاب بہ وی گفت، آیا ترسیدی کہ در بیہوشی بمیرم و کار مسلمانان بہ اختلاف کشد؟ (طبری، ۱۹۳۹، ص ۴۲۸) سپس ابوبکر دستور داد عہدنامہ را بر مردم بخوانند و خود بہ مردم متذکر شد کہ کسی از خویشاوندانش را بر آنها خلیفہ نکرده و از آنان خواست کہ از عمر اطاعت کنند.

این روش یعنی انتخاب عمر از سوی ابوبکر خلیفہ اول، مہم ترین سرمشق و اسوہ تاریخی در ایجاد حق انتخاب خلفا نسبت بہ خلیفہ قبلی بود و بر ہمین اساس ابوالحسن ماوردی می گوید:

امامت به دو صورت منعقد می‌شود: ۱- انتخاب اهل حل و عقد ۲- نصب امام سابق (ماوردی، ۱۹۷۳، ص ۶)

و حتی از نظر ماوردی نصب امام قبلی بر انتخاب مردم نیز مقدم و مرجح است چرا که در استخلاف، هم انتخاب شونده و هم انتخاب‌کننده شخصیت‌های استثنایی هستند و خلیفه بهتر از هر کسی شخص شایسته را تشخیص می‌دهد و تصمیمش مطمئن‌تر و به مصلحت نزدیکتر است و بنابراین یک خلیفه می‌تواند خلیفه یا خلفای بعدی خود را نصب کند.

فضل الله روزبهان خنجی در طرق مشروعیت حکومت می‌گوید: طریق دوم استخلاف است. [یعنی] امام سابق [در حیات خود] کسی را که شرایط امامت در او جمع شده باشد برگزیند و امامت عمر فاروق رضی الله عنه بدین طرق ثابت شد که حضرت صدیق در حیات خود او را خلیفه ساخت و کتاب استخلاف او نوشت و سربسته بیرون فرستاد که بیعت کنند کسی را که در این کتاب نام او مذکور است و جمیع اصحاب بیعت کردند. (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۸۰)

موفق الدین عبدالله بن قدامه حنبلی (۶۲۰-۵۴۱ ه.ق) در این خصوص می‌نویسد: «فشرده کلام آنکه کسی را که مسلمانان بر امامتش اتفاق و اجماع نمایند امامتش ثابت و تصرف او واجب می‌شود... و به همین گونه است کسی که امامتش به وسیله نصب پیامبر (ص) یا امام سابق ثابت شده باشد. پس امامت ابوبکر به وسیله اجماع و بیعت صحابه با وی ثابت می‌شود و عمر امامتش با نصب ابوبکر و اجماع صحابه بر قبول این نصب ثابت می‌شود. (ابن قدامه حنبلی، ۱۹۲۹، ج ۱۰، ص ۵۲)

چنانکه گفته شد این روش (استخلاف) بعد از انتصاب عمر به خلافت توسط ابوبکر شهرت یافت و به عنوان رایج‌ترین روش انتخاب خلیفه در بین خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس تثبیت شد. هر چند که بعداً روش استخلاف و ولایتعهدی با تحدید آن در خاندانهای بخصوص و تأثیرپذیری از سنت‌های سیاسی ایرانیان در مجموع حالت موروثی یافت.

قابل ذکر است که خلفای عباسی برای مشروعیت دادن به موروثی شدن حکومت و انحصار آن در عباسیان بعداً به احادیثی از پیامبر اکرم(ص) استناد می‌کردند که این میراثی است که از پیامبر(ص) برای آنها به جای مانده است و لذا وراثت بود که آنان را به مثابه شایستگان تصدی خلافت جلوه‌گر می‌ساخت.

مهمترین روایت مورد استناد عباسیان، روایتی است که پیامبر به عباس عموی خود و عده آن را داده بود که خلافت به اخلاف وی خواهد رسید.

نقد و بررسی

۱. همچنان که در مبحث گذشته گفته شد قائلان به این نظریه برای اثبات مدعای خود هیچ‌گونه دلیلی از کتاب و سنت و یا از عقل ارائه نمی‌کنند بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر(ص) است در صورتی که عمل و سیره صحابه و خلافت عمر مسلم و مورد قبول نیست بلکه اصل اختلاف در همانجاست و برای درستی و اثبات صحت خود به دلیلی از عقل و نقل نیازمند است.

۲. بر فرض مشروع بودن زمامدار حاکم و حقانیت او برای اداره جامعه شرعاً و عقلاً چنین حقی به وی واگذار نشده که برای پس از خود نیز شخص دیگری را مشخص کند و نصب وی هیچ‌گونه حجیتی ندارد. مگر اینکه منصوص از طرف پیامبر(ص) باشد که (ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی) یعنی اگر خلافت او با اختیار و انتخاب مردم انعقاد یافته باشد، مردم مقام زعامت و امامت را برای خود او و در زمان حیاتش پذیرفته‌اند و به او رای موافق داده‌اند. و هیچ‌گاه رای مردم برای حکومت و امامت بعد از او نبوده است و چنین اختیاری را نیز به او نداده‌اند که برای مردم بعد از خود جانشین تعیین کند. بلکه همانگونه که به او رای داده‌اند و باعث مشروعیت حکومت او شده‌اند، حاکم بعدی را نیز با رای خود، انتخاب و تعیین خواهند کرد. و اگر خلافت و حکومت این شخص با زور و غلبه بوده است که اساساً خود وی نیز نامشروع بوده و حق انتخاب خلیفه را نخواهد داشت بنابراین حاکم حق تعیین خلیفه بعد از خود را ندارد بویژه در

شرایطی که فرد تعیین شده واجد شرایط و ویژگیهای خاص رهبری نباشد. آیات و روایاتی هم که بر وجوب اطاعت اولی الامر دلالت دارد. اینگونه نیست که در تمام تصمیم‌گیری‌ها حاکم حتی در تعیین خلیفه پس از خود واجب الاطاعة باشد. بلکه مقصود در آیه اطاعت از کسی است که حق ولایت برای او ثابت شده باشد و آن هم در خصوص مواردی است که امر آن به وی واگذار شده است.

۳. ممکن است گفته شود که در مذهب شیعه نیز هر امامی بعد از وفاتش امام و جانشین بعد از خود را انتخاب و به مردم معرفی می‌کنند در پاسخ باید گفت استخلاف در شیعه با استخلاف در دیدگاه اهل سنت به کلی متفاوت است که ذیلاً به برخی از نکات اشاره می‌شود:

الف: در شیعه اساساً امام قبلی براساس ابلاغ الهی امام بعدی را معرفی می‌کند و تعیین آنان بیانگر تعیین امام بعدی از جانب خداوند تبارک و تعالی است. طبق عقیده شیعه، ائمه دوازده‌گانه (ع) در روایات مختلف از طریق شیعه و سنی با نام و نشان از طرف پیامبر اسلام (ص) یکجا اعلام و معرفی شده‌اند. آنان از طرف خداوند برای امامت منصوبند و هر امامی نیز در موقع وفاتش ضمن ابلاغ حکم الهی امام بعد از خود را معرفی می‌کند. امام صادق (ع) می‌گوید: «شما گمان می‌کنید که هر کس از ما امامان که وصیت می‌کند به هر کسی می‌خواهد وصیت می‌کند؟ لا والله و لکن عهد من الله و رسوله (ص) لرجل فرجل حتی ینتهی الامر الی صاحبه. نه به خدا، چنین نیست، بلکه امر امام عهد و فرمانی است از جانب خدا و رسولش (ص) برای مردی (از خانواده ما) تا به صاحبش برسد». (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵)

لذا در متون مقدس روائی شیعه در مقابل «ولایتعهدی» اسلام اهل تسنن «عهد من الله» مطرح می‌باشد و این از ضروریات مذهب شیعه است. همانطور که امام صادق (ع) می‌فرماید: «ان الامامة عهد من الله عزوجل معهود الرجال مسمین، لیس للامام ان یزوبها عن الذی یکون من بعده». (کلینی، ج ۲، صص ۲۶ و ۲۵) یعنی امامت عهد و پیمانی است از جانب خدای عزوجل که برای مردانی نامبرده بسته شده است، امام حق ندارد آن را از امام بعد از خود دور دارد و بگرداند.

روشن است که در این دیدگاه مشروعیت رهبری و حکومت به ولایتعهدی نیست بلکه از جانب خداوند و در گرو تعیین و نصب ذات مقدس اوست.

در حدیثی دیگر هم ابوبصیر می‌گوید: در خدمت امام صادق(ع) سخن از اوصیا به میان آمد من نام اسماعیل پسر بزرگ امام صادق(ع) را به عنوان جانشین امام ششم بردم حضرت فرمودند: «ای ابا محمدا تعیین امام به اختیار ما نیست این کار تنها به دست خداست که درباره هر یک پس از دیگری فرو می‌فرستد».(کلینی، ج ۲، ص ۲۵) پس وصیت امامان از دیدگاه تشیع جعل نیست بلکه کشف است. بدین صورت که عهد خداوند را با وصیت به مردم ابلاغ می‌کند.

بنابراین ولایتعهدی از نظر شیعه هیچ مشروعیتی ندارد. شیعه برای این ادعا به نص صریح قرآن تمسک می‌جوید که هیچ جای شک و شبهه‌ای وجود ندارد که منشأ مشروعیت امامت تنها از جانب خداوند است.

وإذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین.(بقره، آیه ۱۲۴)

در این آیه به صراحت امامت را عهد و پیمانی الهی دانسته است که خود خداوند برای افراد جعل می‌کند.

ب: از باب آنکه ائمه طاهربین(ع) معصوم از خطا و مصون از هر عیب و لغزشی هستند می‌توان به روش و عمل آنها استناد و استدلال کرد و عمل آنان را برای خود حجت شرعی دانست. اما روش و عمل خلیفه اول و یا خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس که به اعتقاد خود اهل سنت معصوم نبوده و راه هر گونه خطا و اشتباه به روی آنان گشوده و ممکن است راه را به خطا رفته باشند چگونه می‌توان حجت دانست و به آن تمسک کرد.

۴. و اگر کسانی انتقال حکومت از حاکمی به حاکم بعدی و ولایتعهدی را نوعی میراث می‌دانند، در این باره نیز حکم شرع کاملاً روشن است. زیرا خلافت و امامت، نوعی مالکیت نیست که به ارث برسد و به شخص منتسب به خلیفه انتقال پیدا کند. بلکه نوعی مسئولیت و انجام وظیفه برای شخص واجد شرایط است و پذیرش تعهدی دو جانبه است که میان مردم از یک طرف و شخص والی از طرف دیگر برقرار می‌شود و تا

پایان عمر والی - با فرض وجود باقی شروط - استمرار دارد و پس از مرگ وی خود به خود ملغی می‌گردد.

مبنای چهارم: انتخاب و اجماع اهل حل و عقد (بیعت)

یکی دیگر از منابع مشروعیت امامت و حکومت در اندیشه سیاسی اهل سنت انتخاب مردم است. دانشمندان و فقهای اهل سنت بر این باورند که امامت و حکومت برای حاکم به صورت فعلی و قطعی با بیعت جمعی از اهل حل و عقد که نماینده اراده بخش وسیعی از امت هستند و یا با بیعت مستقیم بخشی بزرگی از امت با کیفیت و کمیت قابل ملاحظه‌ای که در چنین مواردی شارع آن را به اراده عامه مردم مرتبط دانسته منعقد می‌شود.

ابوالحسن ماوردی می‌نویسد: امامت به دو گونه منعقد می‌گردد: یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد (خبرگان) و دیگری توسط امام قبلی. اما در بین کسانی که می‌گویند امامت توسط اهل حل و عقد منعقد می‌شود اختلاف است که تعداد این افراد (خبرگان) به چند نفر باید برسد؟ دسته‌ای می‌گویند: امامت منعقد نمی‌گردد مگر اینکه تمام افراد و جمهور اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند و این بدان جهت است که رهبری او همه‌گیر باشد و امت از سر رضا و به اتفاق، تسلیم دستورات او باشند. اما این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با ابوبکر نقض می‌گردد. چرا که افراد حاضر در سقیفه یا در مدینه، منتظر افراد غایب نماندند.

دسته‌ای دیگر می‌گویند: کمترین تعدادی که امامت با رأی و بیعت آنان منعقد می‌شود پنج نفر است که هر پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند. یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر انعقاد امامت را برعهده بگیرد. و برای صحت این نظریه به دو مطلب استدلال کرده‌اند: یکی به بیعت ابوبکر که با بیعت پنج نفر محقق گردید و آنگاه دیگران از آن پنج نفر متابعت کردند و آن پنج نفر عمر بن خطاب، ابوعبیده ابن جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم مولی ابی حذیفه بودند. و دیگری عمل عمر که شورای خلافت را بین شش نفر قرار داد تا با رضایت پنج

نفر دیگر، خلافت برای یکی از آنها استقرار یابد و این نظر اکثر فقها و متکلمین بصره است.

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

گروهی دیگر گفته‌اند: امامت با بیعت یک نفر نیز منعقد می‌شود، چرا که عباس بن علی (ع) گفت: دستت را بده با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا (ص) با پسر عموی خود بیعت کرد و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت خود یک نوع قضاوت است و قضاوت با حکم یک نفر نیز نافذ و مورد قبول می‌باشد. (ماوردی، ۱۹۷۳، صص ۶ - ۷)

ابوعبدالله قرطبی (وفات ۶۷۱ ه) می‌گوید:

راه سوم برای اثبات امامت، اجماع اهل حل و عقد است و این زمانی است که امام جماعتی در شهری از شهرهای مسلمین بمیرد و امام قبلی هم کسی را جانشین خود قرار نداده باشد، اهل آن شهر اجتماع نموده و با رضایت کامل کسی را به امامت بر می‌گزینند در این صورت بر بقیه مسلمین نیز لازم است که در اطاعت آن امام اگر فسق و فساد او علنی نباشد داخل شوند. و هیچ کس حق مخالفت ندارد، چون وجود دو امام باعث اختلاف کلمه و فساد ذات‌البین می‌گردد. وی همچنین می‌گوید: اگر یک نفر از اهل حل و عقد امامت را منعقد ساخت، امامت ثابت می‌شود و بر دیگران لازم است که بیعت کنند. البته عده‌ای دیگر مخالف این نظرند و می‌گویند امامت با بیعت جمعی از اهل حل و عقد منعقد می‌شود و امام ابوالمعالی گفته است: کسی که امامت او با عقد یک نفر منعقد شده لازم‌الاطاعه است و بدون تغییر و تحولی، خلع او جایز نیست و این امری اجماعی است. (القرطبی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۲۶۹ - ۲۶۸)

نقد و بررسی

همانطوری که از کلمات فقهای اهل سنت در کتب آنها استفاده می‌گردد، آنها گرفتار وضع موجود بوده و تمام همشان این است که خلافت خلیفه اول را که بدین صورت منعقد شده اثبات کرده و شرعی قلمداد نمایند، در صورتی که:

۱. دلیل آنها عین مدعا است و اصل بحث در این است که امامت و خلافت به طور مطلق با چه کیفیتی برای شخص منعقد می‌گردد حتی خلافت خلفا؟ آنان خلافت خلفا را مسلم گرفته و سپس برای امامت و رهبری دیگران به خلافت آنان استدلال می‌کنند. حال آنکه اشکال و بحث اصلی و ریشه‌ای در همان خلافت اولیه است. ولی فقهای اهل سنت در مقام استدلال به واقعه خلافت ابوبکر استدلال می‌کنند (طاهری، ۱۳۷۲، صص ۱۷۵ - ۱۷۰) با توجه به اینکه آنان را معصوم ندانسته و از اشتباه و خطا مصون نمی‌دانند. وقتی انتخاب شونده و انتخاب‌کننده هیچ‌کدام معصوم نبودند چگونه فقهای اهل سنت عمل آنان را حجت دانسته و مسئله امامت و عددی که در انعقاد آن دخالت داشته است را نصب‌العین خود قرار داده‌اند و همه جا بدان استناد و استدلال می‌کنند. به عبارت دیگر آنچه در استدلال علمای اهل سنت به طور عموم و وفور مشاهده می‌شود وجود دور و مصادره به مطلوب و به قول منطقیون اثبات شیء بنفیسه می‌باشد. آنها برای بیان مشروعیت و حجیت اجماع اهل حل و عقد به وقوع آن در بیعت ابوبکر استناد می‌کنند و بدان وسیله مشروعیت آن را احراز می‌کنند در حالی که قبلاً مشروعیت بیعت ابوبکر را مستند به مشروعیت بیعت و اجماع اهل حل و عقد کرده بودند و برای مشروعیت آن نیز دلیلی از منابع فقه ارائه نکرده بودند که این همان «دور» می‌باشد که عقلاً باطل است.

۲. درباره استدلال علمای اهل سنت به بیعت ابوبکر باید گفت که چنین استدلالی نمی‌تواند مورد قبول باشد زیرا طبق اعتراف عمر (خلیفه دوم)، بیعت با ابوبکر (خلیفه اول) (فلته) و بطور حساب نشده و بدون فکر انجام گرفت. وی بالای منبر گفت «همانا بیعت و انتخاب ابوبکر امر حساب‌نشده‌ای بود و تمام شد؛ اینچنین انجام شد و لیکن خداوند مردم را از شر آن مصون نگه داشت.» (بخاری، ۱۴۰۷، ق، ج ۴ - ص ۱۸۰) از این

کلام نتیجه می‌گیریم که این نوع بیعت که خداوند جلو شر آن را گرفت در نزد وی براساس و قاعده‌ای بنا نشده بود و خود وی نمی‌خواست که اینگونه بیعت به صورت یک قاعده و سنت مورد قبول، برخلاف آنچه که اینان می‌پنداشته‌اند پابرجا بماند و حتی تکرار شود و مسلمین، دیگر حق ندارند اینچنین خلیفه انتخاب کنند.

حضرت علی (ع) نیز اینگونه بیعت را قبول نداشت و لذا در برابر اصحابش می‌گوید: «لم تکن بیعتکم ایای فلتة» یعنی بیعت شما با من ناگهانی و بدون فکر و اندیشه نبود بلکه همه اجتماع کرده از روی فکر و اندیشه درست اقدام بر این امر نمودید، پس نباید هیچ یکی از شما نقض بیعت کرده یا پشیمان شوید و این مانند بیعت با ابی‌بکر نبود که بی‌اندیشه انجام دادید. (فیض الاسلام، صص ۴۱۸-۴۱۷)

۳. این موضوع نه تنها مورد طعن و اعتراض دانشمندان شیعه قرار گرفته است بلکه بعضی از دانشمندان اهل سنت نیز بدان اعتراض داشته و آن را مخالف دموکراسی بلکه نوعی استیلا یا قهر و غلبه می‌دانند علی عبدالرازق می‌گوید: «اگر ملاحظه کنی که چگونه بیعت برای ابی‌بکر تمام یافت و امر حکومت وی استقرار پذیرفت. برای تو روشن می‌شود که این بیعت یک بیعت سیاسی از نوع شاهنشاه بود که بر آن مارک دولت و روش نو پدید خورده شد و اینگونه حکومت نظیر سایر حکومتها براساس زور و شمشیر بنا شد.» (عبدالرازق، ۱۹۸۸، ص ۱۱۱)

چنانکه عبدالکریم خطیب در کتاب الخلافه و الامامه می‌نویسد:

«ما بی‌تردید دریافتیم آنان که با اولین خلیفه مسلمانان - ابوبکر - بیعت کردند، از اهل مدینه تجاوز نمی‌کردند و بسا چند نفر از اهل مکه نیز بودند. اما همه مردم جزیره العرب در این بیعت مشارکت نداشتند و شاهد و ناظر آن نیز نبودند و در آن رایبی نداشتند خبر وفات پیامبر اکرم (ص) با خبر خلافت ابوبکر یک جا به آنان رسید، آیا اینگونه بیعت و این اسلوب می‌تواند واقعاً حاکی از رأی و نظر مردم در انتخاب رهبران خود باشد.» (خطیب، ۱۹۷۵، ص ۲۷۲)

۴. حال صرفنظر از اصل انتخاب آنجا که انتخاب را با چند نفر ولو یک نفر جایز و معتبر می‌دانند جای هیچ‌گونه توجیه و منطقی را باقی نمی‌گذارد. نفوذ نظر تعدادی

اندک نظیر پنج نفر و سه نفر و حتی یک نفر در حق مردم و وجوب متابعت از آنان عقلاً و شرعاً نمی‌تواند مورد قبول باشد چرا که اینگونه بیعت و این اسلوب واقعاً نمی‌تواند حاکی از رای و نظر جمهور مسلمین در انتخاب رهبران خود باشد و به حکومت مشروعیت ببخشد.

حضرت علی(ع) نیز دقیقاً همین ایراد را بر نحوه انتخاب ابوبکر وارد دانسته و از قلت بیعت‌کنندگان با ابوبکر و عدم حضور مهاجر و انصار و اصحاب رای و مشورت در هنگام انتخاب خلیفه اول سخن به میان آورده است حضرت(ع) چنین می‌فرماید: «فان كنت بالشورى ملكت امورهم فكيف بهذا والمشىرون غيب» (فیض الاسلام، ص ۱۱۷۳) یعنی اگر تو [ابوبکر] به سبب شوری و اجماع امت زمام کارهای مردم را بدست گرفتی پس چگونه به این رسیدی که اصحاب رای و اندیشه (مهاجر و انصار) غایب بودند.

۵. قابل ذکر است که هیچ یک از سخنانی که از بزرگان اهل سنت در مورد تئوری انتخاب نقل شد مبنای عقلی و نقلی نداشته و مستند به نص صریح قرآن و سنت پیامبر نمی‌باشد. در کتاب خدا و سنت صحیحه پیامبر(ص) هیچ نمی‌یابیم که ولایت کسی را که مسلمین وی را با شورای اهل حل و عقد آنان یا بیعت پنج یا سه یا یک نفر از اهل حل و عقد و انتخاب کرده باشند اذن و اجازه داده باشد، بنابراین عالمان و فقهای اهل سنت عموماً برای بیان علت و مشروعیت طرق و شیوه‌های تعیین حاکم و خلیفه اسلامی از دیدگاه خود، به سیره خلفای راشدین و حتی صحابه پیامبر(ص) و عمل و قول ایشان استناد می‌کردند نه به قرآن، سنت یا عقل (یعنی منابع فقه) و این در حالی است که مشروعیت عمل، قول و سیره خلفای راشدین و یا صحابه پیامبر خود محتاج دلیل از کتاب، سنت، عقل و یا اجماع است. مخصوصاً موقعی که در یابیم به نظر ایشان هیچ کدام از خلفا و صحابه پیامبر(ص) معصوم از خطا، اشتباه و گناه نیستند. محسن کدیور در همین رابطه می‌گوید:

«نکته اساسی که همواره در نظریه‌های اهل سنت به چشم می‌خورد و باید بدان توجه نمود تجلیل از سیاست حاکم به جای استنتاج رأی شرعی و تحلیل آن است. اگر تحلیلی بیان شود تحلیلی تجلیلی در توجیه عملکرد زمامداران است. از این رو

نظریه‌های اهل سنت نظریه‌های پس از وقوع می‌باشند و پس از پیاده شدن در جامعه نگاشته شده‌اند.» (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۷۶)

لذا در مکتب اهل سنت شکل خلافت واحد نبوده و از پیش هم معلوم نبود، خلافت و تئوری آن براساس واقعگرایی فراهم آمده و نظام خلافت توجیه ماقوع و حوادث گذشته بود و از قبل طراحی نداشته است. ضرورتهای اجتماعی این چهار نوع خلافت را اختراع کرد و بعد واژه‌سازی شده است.

۶. نکته قابل توجه دیگر اینکه ما در صورتی حق داریم به انتخاب امام بپردازیم که دستور صریحی برخلاف آن از مقام وحی نرسیده باشد و در غیر این صورت هیچ نوع انتخابی (یک نفر - پنج نفر - اجماع اهل حل و عقد، شورا یا اکثر امت) نمی‌تواند در برابر نص الهی موثر واقع گردد، بنابراین در صورت تعیین امام از جانب خدا برای مردم، چنین انتخابی مصداق سبقت و پیشی گرفتن بر خدا و پیامبر او خواهد بود که قرآن از آن نهی می‌کند. (حجرات، آیه ۱)

۷. و اما در خصوص اجماع اهل حل و عقد و لفظ اجماع باید گفت: اهل سنت برای استناد به حجیت اجماع متوسل به روایت لاتجمع امتی علی خطاء می‌شوند. اولاً این سؤال مطرح است که این روایت بر فرض صحت سند دلالت دارد بر آنکه امت اجتماع بر خطا نمی‌کند نه آنکه اهل حل و عقد اجتماع بر خطا نمی‌کند. در کدام آیه یا روایت یا کتاب می‌توان مطالبی پیدا کرد که بحث امت به اهل حل و عقد تفسیر و تعبیر شده باشد. ثانیاً این روایت نفی اجتماع امت را بر خطا می‌نماید نه نفی خطا را از اجتماع امت. در صورت اول بدان معناست که تمام امت اتفاق بر امری که آن امر خطا باشد نخواهند نمود و این قول شیعه است زیرا در تمام ازمنه امام معصوم وجود دارد. و بر فرض دوم معنا چنین می‌شود که در اجتماع آنها خطایی نیست و این معنا صحیح به نظر نمی‌رسد. (حسینی طهرانی، ۱۴۰۱ ق، صص ۵۲ - ۵۳)

ثالثاً اجماعی معتبر است که کاشف از قول و رأی معصوم باشد. محمدرضا مظفر می‌گوید: «براستی اجماع از آن جهت که اجماع است هیچ قیمت و ارزش علمی‌ای نزد امامیه مادام که کاشف از قول معصوم نباشد ندارد. پس هنگامی که از روی قطع و یقین

کاشف از قول معصوم بود در آن صورت در حقیقت آنچه حجت است، همانا منکشف (یعنی سنت) است نه کاشف (یعنی اجماع) پس در آن هنگام اجماع داخل در سنت می‌شود، نه آنکه دلیلی مستقل در مقابل آن باشد.

رابعاً در خصوص امامت و جانشینی حضرت رسول آیات و احادیث زیادی از جمله حدیث غدیر خم وجود دارد که جای هیچ گونه شک و شبهه‌ای را بر ولایت بلافصل علی بن ابیطالب (ع) باقی نمی‌گذارد. لذا اجماع معنایی ندارد و دلیلی برای تمسک به اجماع وجود ندارد.

خامساً آنچه از تعریف اهل سنت درباره اجماع فهمیده می‌شود اتفاق نظر تمامی امت اسلامی و یا تمامی مجتهدین صاحب فتوا و متخصصین علوم دینی حداقل در یک عصر لازم است تا اجماع تحقق یابد و حجیت پیدا کند. امام محمد غزالی می‌گوید: «اجماع عبارت است از اتفاق امت محمدی (ص) بر امری از امور دینی» (غزالی ۱۹۳۷ ج ۱، ص ۱۸۰) دکتر صبحی صالح در تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع عبارت است از اتفاق نظر تمامی دانشمندان اسلامی در یک عصر بر یک حکم شرعی» (صالح، ۱۹۷۷، ص ۴۶) و در تعریف دیگر آمده است: «اجماع عبارت است از اتفاق نظر تمامی مجتهدان امت اسلامی، بعد از زمان رسول الله (ص) بر یک حکم شرعی که قابل اجتهاد باشد.» (صالح، ۱۳۹۶، ص ۲۳۶)

بنابراین طبق این تعاریف اگر حتی یک نفر از ایشان (امت یا مومنین امت) از این اتفاق خارج شد، دیگر اجماع تحقق پیدا نمی‌کند. از این رو تحقق اجماع چیزی در حد محال عادی است، لذا آنچه عادتاً امکان‌پذیر نیست، نمی‌توان به عنوان یک طریقه درست مطرح باشد و از طرفی با اتفاق نظر عده‌ای معدود از امت و یا اهل حل و عقد نیز لفظ اجماع تعلق نمی‌گیرد.

سادساً اگر به ریشه تاریخی اجماع نظری بیفکنیم متوجه سستی و بی‌بنیادی اجماع خواهیم شد. چنانچه شیخ محمدرضا مظفر می‌نویسد: برای آنکه به ریشه تاریخی و علت اتخاذ اجماع از طرف علمای اهل سنت به عنوان یکی از منابع فقه پی ببریم لازم است ابتدا به گذشته بازگردیم و به اولین اجماعی که در تاریخ مسلمین به عنوان دلیل اتخاذ

شد، رجوع کنیم و آن اجماعی است که ادعا شود بر بیعت ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمین صورت پذیرفته است. پس از آنکه بیعت او تحقق یافت اهل سنت برای تصحیح مشروعیت آن چون از قرآن، سنت و عقل دلایل کافی نداشتند به اجماع روی آوردند و آن را مستند به اجماع ساختند ... سپس پا را از این فراتر گذاشته اجماع را به طور مستقل به عنوان یک دلیل در جمیع مسائل شرعی فرعی معتبر دانستند. (مظفر، ۱۴۰۵،

ج ۲، صص ۹۰ - ۸۹)

سابقاً در نظریه کلی اهل سنت اجماع اهل حل و قد نقاط ابهام فراوانی به چشم می‌خورد. اینکه مراد از اهل حل و عقد، عالمان دینی و تخصصاً فقه است و یا ریش سفیدان جامعه و یا همه مردم در تمام شهرهای جامعه اسلامی و یا در مرکز اجماع و اتفاق وجود ندارد و اختلاف آرا بسیار است، و از آن رو که بر منبع دینی استواری بنا نشده است در مقام عمل هر کس به نوعی طبق سلیقه خود عمل کرده است.

۸. سابقه تاریخی بیعت‌های پس از پیامبر(ص) به جز بیعت مردم با حضرت علی(ع) نشان می‌دهد که با رضایت و انتخاب مردم همراه نبوده است. بیعت امری اختیاری نبوده و مردم موظف بوده‌اند نزد فرد منتصب یا حداکثر منتخب چند نفر از مهاجر و انصار سر تسلیم فرود آورند.

حتی در شورای سقیفه هم رگه‌هایی از برخورد تحکم‌آمیز در گرفتن بیعت دیده می‌شود و در روایات تاریخی آمده است که در سقیفه، سعد بن عباده که راضی به واگذاری خلافت به ابوبکر نبود، در هجوم جمعیت مورد آزار قرار گرفت. عمر در خطبه معروفش در این باره می‌گوید: ما به طرف سعد هجوم بردیم. مردی از ایشان گفت: سعد را کشتید. گفتم خدا سعد را بکشد. بعد از سقیفه هم علی(ع) و پیروانش که در خانه وی گرد آمده بودند برای بیعت با ابوبکر تحت فشار قرار گرفتند. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۶، ص ۱۱)

بنابراین بیعت‌های منعقد شده در تاریخ اسلام عموماً رضایت آحاد ملت را دربر نداشت و فاقد ویژگی آزادی و انتخاب واقعی بود؛ به نحوی که ماوردی از فقهای نامور سیاسی اهل

سنت در کتاب الاحکام السلطانیه مجبور می‌شود اساساً شرط رضایت را از مفهوم بیعت حذف کند. وی می‌نویسد:

«قول صحیح آن است که: شرط رضایت در بیعت معتبر نمی‌باشد و بیعت اهل حل و عقد با امام بدون رضایت هم منعقد می‌شود و دارای اعتبار است برای اینکه بیعت عمر متوقف بر رضایت صحابه نبود.» (ماوردی، ص ۱۰)

در دوران پس از خلفای راشدین نیز معنای بیعت و اجماع اهل حل و عقد به کلی از مفهوم خود تهی شد تا جایی که نه تنها مردم عادی بلکه شخصیت‌های بزرگی همچون حسین بن علی (ع) فرزند رسول الله (ص) را بطور علنی با زور شمشیر و سلاح و ارباب و اادار به بیعت و اطاعت از سلاطین جور می‌کردند. بر همین مبنا است که عبدالرحمن خلیفه می‌نویسد:

«ما یک بیعت انعقاد داریم و آن توسط اهل حل و عقد می‌باشد و بیعت دیگر بیعت اطاعت است که مردم فقط با بیعت خویش اطاعت خود را ابراز می‌کنند. در تئوری خلافت مهاجر و انصاری ذی‌حقند ولی وظیفه مردم بیعت است. بنابراین بیعت مردم آن هم آن تعدادی که حضور دارند نقش تاییدی دارد نه تعیینی.» (خلیفه، ۱۹۹۰، ص ۱۸۸)

فقط در مورد خلافت علی (ع) که توده‌های مردم از جمله اکثر مهاجر و انصار و همچنین نمایندگانی از سراسر جهان اسلام با امام (ع) بیعت کرده و امامت مسلمین را بر عهده ایشان گذاردند؛ بیعت نقش تعیینی داشت.

۹. در اسلام بالاصاله حاکمیت و ولایت چه در تکوین و چه در تشیع منحصر به ذات پاک خداوند است و هیچ کس در این حاکمیت شریک او نیست، هدایت همه موجودات به دست اوست و تنها اوست که می‌تواند در تمام شئون مخلوقات خویش تصرف نماید و یا قانونگذاری کند. و بر انسان است که در مقابل این خالق بی‌نیاز و شریعت آسمانی و دستورات عادلانه و حکیمانه وی، در تمام مراحل زندگی سر تسلیم فرود آورد و این چیزی است که بر صحت آن عقل فطری انسان همواره حکم می‌کند. (منتظری، ۱۳۶۷،

و لذا نظریاتی که این حق را به انسانها می‌دهد برخلاف منطق توحیدی است و اصولاً انسانها دارای حق ذاتی برای حاکمیت نیستند که آن را از طریق قرارداد اجتماعی یا بیعت به دیگری واگذار کنند. آنان اگر حقی داشته باشند حقی است که خداوند به ایشان عطا فرموده است.

علامه طباطبایی در خصوص حاکمیت خداوند می‌نویسد:

معنای استقلالی حکم مختص خداوند است چه حکم در حقایق تکوینی و چه در شرایع و احکام وضعی و اعتباری. اما در عین حال چه بسا که خداوند حکم را مخصوصاً حکم تشریعی را در قرآن به غیر خدا هم نسبت داده است مانند آیه ۲۶ از سوره ص یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق، آیاتی که حکم را به اذن خداوند تعالی به غیر خدا نسبت می‌دهد، اختصاص به حکم وضعی و اعتباری دارند والا در حکم تکوینی آیه‌ای که آن را به غیر خدا نسبت دهد وجود ندارد.

(طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷ صص ۱۱۸-۱۱۷)

ابوالاعلی مودودی نیز می‌گوید: اصل اساس سیاست اسلامی این است که انسانها چه به صورت فرد و چه به صورت جمع باید از وضع خود سرانه قانون و اعمال قدرت بر دیگران دست بردارند. هیچ کس نباید اجازه داشته باشد از پیش خود احکامی را تصویب و یا فرامینی را صادر کند و نیز هیچ کس نمی‌باید تعهد اجرای چنین احکامی را بپذیرد و چنین دستوراتی را اطاعت نماید تنها الله است که حق وضع قانون را دارد. (مودودی، بی تا، ص ۲۷)

بنابراین حق حاکمیت و ولایت مطلقه (تکوینی و تشریعی) مخصوص خداوند است و هیچ کس ولایت و حاکمیتی بر کسان دیگر ندارد (مگر در مواردی که در قرآن آمده) پس هر نوع ولایتی بدون اذن خداوند، ولایت حرام بوده و از طرف خداوند ممنوع است. خداوند می‌فرماید:

«و ما لکم من دون الله من ولی و لائنصیر» (بقره، آیه ۱۷)، «و ان الحکم الا الله» (یوسف، آیه ۴۰ و انعام، آیه ۵۷)

بنابراین طبق آیات فوق هیچ کس غیر از خداوند بر خود و بر دیگران ولایت و حاکمیت شرعی ندارند. و لذا از آنجا که ولایت و حکومت تنها در خدا متصور است و از آن اوست تنها او می تواند آن را به دیگران تسری دهد و مرتبه‌ای از ولایت خود را با نصی صریح به دیگران واگذار کند. و مردم نمی توانند و حق ندارند ولایت را به کسی اعطاء کنند و اگر چنین کنند آن ولایت حرام و غیر مشروع است.

بر اساس کتاب و سنت، ذات باری تعالی مرتبه‌ای از این ولایت را به برخی از پیامبران گذشته و پیامبر اکرم (ص) و به ائمه معصومین (ع) واگذار نموده است که ذیلاً اشاره می شود.

در آیه شریفه انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون اصلاة و یؤتون الزکوة و هم راکعون. (مائده، آیه ۵۵)

ولایت به جز خداوند به رسول وی و کسانی که ایمان آورده‌اند و در حال رکوع هستند - که منظور حضرت علی بن ابیطالب می باشد - اعطاء شده است.

همچنین در آیه کریمه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (احزاب، آیه ۶) خداوند بالصراحه ولایت و حکومت را به پیامبر اسلام (ص) اعلام کرده است.

در این آیه معنای اولویت این است که اراده رسول الله (ص) بر اراده مؤمنین تقدم دارد و این تقدم به طور واضح از صیغه افعال التفضیل که در آیه آمده، یعنی اولی استفاده می شود. این تقدم در صورتی صحیح است که هر دو اراده یعنی اراده حاکم و اراده محکوم تزامم کنند و در این هنگام است که اراده رسول الله بر اراده مؤمنین مقدم می شود. بنابراین اولویت همان ولایتی است که از جانب خداوند برای رسول الله (ص) بر مردم آمده است و هیچ کس تاکنون برای اولویت معنایی غیر از ولایت و برای ولایت رسول الله بر امت معنایی غیر از اولویت ذکر نکرده است. (آصفی، ۱۹۵۵، ص ۷۲)

این اولویت، جوهر و حقیقت حاکمیت است و حاکمیت کسی بر دیگری، معنایی جز این ندارد که در موقع تزامم اراده‌ها، حاکم بر اراده محکومیت مقدم داشته شود. این نوع ولایت برای امامان بعد از پیامبر هم به موجب نص صریح غدیر ثابت شده است پیامبر (ص) در حجه الوداع از مسلمانان پرسید:

الست اولی بکم من انفسکم؟ قالو: بلی قال: من کنت مولاه فهذا علی مولاه. آیا من برای شما بهتر از خود شما نیستم؟ گفتند: بلی. پس پیامبر گفت: هر کس من مولای او هستم این علی (ع) مولای اوست.

روشن است که این ولایت که رسول الله (ص) آن را برای علی (ع) بعد از خود جعل و اثبات می کند همان ولایتی است که خداوند متعال در آیه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم آن را برای حضرت پیامبر (ص) بخشیده است.

پس اگر بخواهیم ولایت و حکومت انسانی را بر دیگری و یا مردم ثابت کنیم باید حجت و دلیل قطعی داشته باشیم بر اینکه ولایت و حکومت از جانب خداوند و یا پیامبرش از طریق نص عام یا نص خاص، برای شخص جعل شده است زیرا اگر این ولایت مستند به خداوند نباشد، ولایت و حکومت غیر خدایی است که خداوند آن را تحریم کرده و بندگان را از قبول آن منع کرده است.

نتیجه گیری

مفهوم مشروعیت یکی از اساسی ترین مفاهیم علوم سیاسی و بنیادی ترین مسائل حکومت و دولت به شمار می رود که از دیر باز توجه دانشمندان را به خود جلب کرده است. محور تحقیقات و بررسی ها نیز حول این پرسش اساسی بوده است که چگونه اعمال قدرت به نام دولت و حکومت موجه و بر حق می باشد و اصولاً حکومت بر چه مبنایی حق دارد به مردم امر و نهی کند و در شئون اجتماعی و سیاسی آنها تصرف و مقدرات عمومی را هدایت نماید؟

در این نوشتار علیرغم تعاریف زیادی که از مشروعیت ارائه شده است نگارنده به این نتیجه می رسد که مسأله مشروعیت همان پرسش از حق حاکمیت فرمانروایان می باشد. و از نکات مهم و قابل تأکید آنکه خداوند متعال منشأ ذاتی مشروعیت حکومت در اسلام است و از آنجا که چنین نیست که خود به جامه انسانها درآید و بر آنان حکم راند حتماً مرتبه ای از ولایت خود را از طریق پیامبرانش به خود پیامبر و به دیگر انسانها تفویض کرده است. غالب مسلمانان معتقدند که در زمان حضور پیامبر خداوند حق

حاکمیت را به پیامبر(ص) واگذار کرده است ولیکن اختلاف عمده بر سر منبع یا منابع مشروعیت حکومت پس از پیامبر(ص) می‌باشد. بطوری که این موضوع باعث انشعاب در اسلام و پیدایش دو گروه شیعه و سنی در تاریخ اسلام شد. شیعه اعتقاد به مشروعیت الهی حکومت و نصب امام طی نص از جانب خداوند دارد و لیکن اهل سنت معتقد است که امامت و حکومت از راههای گوناگونی از جمله زور و غلبه، بیعت و انتخاب مردم، ولایتعهدی و استخلاف امام سابق منعقد می‌شود.

در این مقاله همه منابع و مصادری که فقها و علمای اهل سنت در خصوص مشروعیت حکومت آورده‌اند به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت. نگارنده بر این باور است که به دلیل تساوی ابتدای بشر و نیز به دلیل آنکه ولایت مطلقاً و بالذات از آن خداوند است اگر بخواهیم ولایت انسانی را بر دیگری و یا مردم بپذیریم باید دلیل منطقی داشته باشیم بر اینکه ولایت و حکومت از جانب خداوند و یا پیامبرش از طریق نص عام یا نص خاص برای شخصی جعل شده است. بنابراین حکومت و ولایت بدون استناد به خداوند نامشروع است. و از آنجا که نظریه‌ها و آرای فرق اهل تسنن هیچ کدام مستند به آیات قرآن و سنت پیامبر نیست بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر(ص) است که اصل اختلاف نیز در همان جا است و به تعبیری دلیل عین مدعا است لذا نمی‌توان استدلالهای آنها را پذیرفت و هر کدام از مشروعیتهای مبنی بر زور و یا ولایتعهدی و یا مردمی را مورد قبول قرار داد.

منابع و مآخذ

۱. آذری قمی، احمد، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مکتبه ولایت فقیه، ۱۳۷۴
۲. آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۴
۳. آندرووینست، نظریه‌های دولت، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱
۴. ابن‌هشام، سیرت رسول الله، ترجمه رفیع‌الدین اسحق محمد بن همدانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
۵. جعفریان، رسول، تاریخ تحول دولت و خلافت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳
۶. جمعی از نویسندگان زیر نظر آیت الله مکارم، تفسیر نمونه، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳
۷. جونز، ویلیام تامس، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶
۸. حسینی حائری، سیدکاظم، بنیان حکومت در اسلام، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۴
۹. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ولایت فقیه در حکومت اسلامی، تهران، موسسه ترجمه و نشر، ۱۴۱
۱۰. حلبی، علی‌اصغر، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۰
۱۱. خنجی‌اصفهانی، فضل‌الله، سلوک الملوک، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲
۱۲. رازی، ابوالفتح، تفسیر ابوالفتح رازی، مقدمه و ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۸
۱۳. سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸
۱۴. صدوق، ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۳
۱۵. طاهری، حبیب‌الله، تحقیقی پیرامون ولایت فقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۹
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه گروهی از نویسندگان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳
۱۷. طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸
۱۸. عنایت، حمید، تفکر نوین سیاسی، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲
۱۹. کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶

۲۰. لمبتون، ان.کی.اس، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه محمد مهدی فقیهی، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۴
۲۱. معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، قم، انتشارات التمهید، ۱۳۷۷
۲۲. مودودی، ابوالاعلی، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمد مهدی صدرپور، تهران، انتشارات بعثت، بی تا
۲۳. فیض الاسلام، ترجمه و شرح نهج البلاغه، بی تا.

منابع عربی

۱. آصفی، محمد مهدی، ولایة الامر، تهران، مرکز عالمی للبحوث و التعليم الاسلامی ۱۹۹۵ م
۲. آل بحر العلوم، سید محمد، بلغة الفقیه، تهران، منشورات مکتبه الصادق ۱۹۸۴ م
۳. آلوسی بغدادی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
۴. ابن ابراهیم، علی، تفسیر قمی، تصحیح طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب للطباعة و النشر، ۱۳۸۷
۵. ابن ابی الحدید، عزالدین بن عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، دار احیاء الکتب العربیه ۱۳۸۶
۶. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، مصر، مطبعة الکبری الامیریه، ۱۳۲۱
۷. ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵
۸. ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، بیروت، دار الجلیل، بی تا
۹. ابویعلی محمد حسین بن فراء، الاحکام السلطانیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲
۱۰. ابن قدامه حنبلی، موفق الدین، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۲
۱۱. امینی نجفی، عبدالحسین، الغدیر، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۳
۱۲. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۱
۱۳. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷
۱۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی التفسیر القرآن، قم، موسسه اسماعیلیان، بی تا
۱۵. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بی جا، مطبعة الحاج محرم افندی، ۱۳۰۵
۱۶. جوینی، ابراهیم بن محمد، فرائد السمطین، بیروت، موسسه المحمودی للطباعة و النشر، ۱۹۷۸
۱۷. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، مستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
۱۸. [علامه] حلی، حسن یوسف، الالفین، تبریز، دارطباعه فخر الحاج حاج ابراهیم، ۱۲۹۸
۱۹. خطیب، عبدالکریم، الخلافه و الامامه، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۷۵
۲۰. [امام] خمینی، روح الله، المکاسب المحرمه، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹

۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۰
۲۲. صالح، صبحی، النظم الاسلامیه، بیروت، دارالعلم، ۱۹۹۳
۲۳. صالح صبحی، المبادئ الشریعه و القانونیه، بیرون، دارالعلم للملایین، (۱۱۹۷)
۲۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، قاهره، مطبه الاستقامه، ۱۹۳۹
۲۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بیروت، دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۳
۲۶. ابن قدامه، حنبلی، موفق الدین، المغنی فی شرح المختصر الخرقی، تعداد جلد ۴، قاهره، ناشر ۴، (۱۹۲۹)
۲۷. عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول الحکم، الجزائر، موقم للنشر، ۱۹۸۸
۲۸. غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، مطبعه مصطفی البابی، ۱۹۳۹
۲۹. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا
۳۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵
۳۱. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، قم، مرکز العالمی للدراسات، ۱۴۰۹
۳۲. و هبه زحیلی، الفقه اسلامی و ادلته، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴

مجلات و نشریات

۱. آیت الله مهدوی کنی، محمدرضا، دین و دموکراسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳ بهار ۱۳۸۰
۲. آیت الله محمد مهدی آصفی، بیعت از منظر فقه تطبیقی، کیهان اندیشه، شماره ۶۲
۳. آیت الله محمد مهدی آصفی، دو قرائت از اندیشه سیاسی اسلام، فصلنامه سراج، شماره ۸، سال دوم
۴. دوگان، ماتی، سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، ترجمه پرویز پیران، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۴
۵. سیمو ر.م. لیپست، مشروعیت و کارآمدی، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸