

حکومت نبوی،

مأموریتی الهی یا ضرورتی عقلی یا سیاسی؟*

- محمدحسن اشرافی بجزستانی^۱
- محمدرضا کاظمی گلوردی^۲
- علی اصغر داودی^۳

چکیده

یکی از مباحث پرمناقشه جامعه اسلامی در طول دوره چهارده قرنیه خود، موضوع حکومت اسلامی و حق حکومت و ملاک حقانیت بوده است. از آنجایی که چنین مباحثی را نمی‌توان فارغ از حکومت پیامبر اسلام ﷺ و سنت سیاسی ایشان بررسی نمود، بدین جهت بسیاری از اندیشمندان دینی و سیاسی در مباحثی چون امامت، خلافت، حکومت و... ناگزیر از بررسی حکومت ایشان در مدینه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۹.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (ashrafimh58@gmail.com).
۲. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (mr_kazemigolvardi@yahoo.com).
۳. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (adavoudi@mshdiau.ac.ir).

گردیده‌اند؛ اما توانسته‌اند در خصوص ماهیت شرعی یا سیاسی آن به اتفاق نظر واحد برسند. به نظر می‌رسد برای حل این مسئله، نخست باید به این سؤال پرداخته شود که حکومت شکل گرفته در مدینه‌النبی بعد از هجرت، حاصل کدام یک از استلزامات سیاسی، عقلی یا مأموریت الهی بوده است؟ به طور طبیعی، حاصل بحث، هر یک از صورت‌های پیش گفته شود، می‌تواند نقش مهمی در کارکرد سیاسی دین داشته باشد؛ زیرا بنا بر فرض سوم، دیگر نمی‌توان مرجعیت سیاسی دین و شخص پیامبر ﷺ و نیز لزوم ادامه این مرجعیت را منکر گردید. ولی در فرض اول و دوم، می‌توان در مرجعیت سیاسی دین و شخص پیامبر ﷺ مناقشه کرد. نگارندگان بر این باورند که حضرت رسول ﷺ حسب وظیفه شرعی، اقدام به تشکیل حکومت نموده و ضرورت عقلی و سیاسی، صرفاً مؤید دلیل قرآنی بر لزوم شرعی حکومت اسلامی بوده است و مقاله حاضر با روش تحلیلی به بررسی این موضوع می‌پردازد.

واژگان کلیدی: حکومت نبوی، ملاک حقانیت، استلزامات عقلی، ضرورت شرعی، قدرت.

طرح مسئله

امروزه همه نحله‌های فکری اسلامی پذیرفته‌اند که پیامبر ﷺ دارای حکومت بوده و انکار آن، نادیده انگاشتن یکی از مسلمات تاریخ است و تلاش انکارآمیز برخی (عبدالرزاق، ۱۳۸۰: ۱۳۵) نیز راه به جایی نبرده است. اما اینکه خاستگاه این حکومت چیست و شرع چه مقدار در آن دخالت دارد، از مباحث پرمناقشهٔ مجامع فکری اسلامی گردیده و فهم مسلمانان از سنت را دچار اختلاف نموده است، تا آنجا که ملاک حقانیت در حکومت اسلامی متأثر از تفاوت درک از سنت سیاسی نبوی، دچار اختلاف مبنایی شده است. مباحث کلامی همچون امامت، نبوت و... نیز نتوانسته فصل‌الخطاب این مسئله گردد. حتی در جامعه شیعه که امامت را از مسائل علم کلام می‌داند، این مشکل خودنمایی می‌کند. به نظر می‌رسد برای حل این مسئله قبل از هر چیز باید به این پرسش پاسخ گفت که حکومت نبوی در مدینه‌النبی، حاصل کدام یک از ضرورت‌های سیاسی، عقلی یا مأموریت الهی می‌باشد؟

پاسخ به این پرسش، مبین سه نظریه در این مسئله است؛ یعنی برخی نقش نبوت و امامت پیامبر اسلام ﷺ را واحد دانسته و آن را جدای از مقام حکومت شمرده‌اند

(حائری، ۱۹۹۴: ۲۱۴). پس حکومت ایشان نمی‌تواند خاستگاه تشریحی الهی یابد و در نتیجه، مأموریت الهی نیز نخواهد بود؛ لکن می‌تواند به عنوان ضرورتی سیاسی در بستر اجتماعی آن روزگار باشد؛ زیرا مسلمانان چونان دیگر جوامع، نیازمند سازوکارهای سیاسی - اجتماعی از جمله حکومت می‌باشند. حال اگر اثبات شود که تشکیل حکومت، مأمور به الهی نبوده و صرفاً ضرورتی عقلی (از حیث اصل حکومت) و خصوصاً سیاسی می‌باشد، بحث حکومت دینی موضوعیتش را از دست می‌دهد و نهایت چیزی که می‌توان تصور کرد، حکومت متدینان خواهد بود. در چنین فرضی، انتخاب حاکم از شئون اصلی مردم تلقی می‌شود و پیامبر نیز از آن جهت که در کنار شأن الهی نبوت، مقبولیت اجتماعی داشت، از طرف مسلمانان دارای شأن مردمی حکومت هم‌گردیده است. پس چیزی به نام کارکرد سیاسی دین حتی در دوره خود حضرت وجود ندارد تا بتوان آن را بعد از عمر شریف ایشان در دیگر دوره‌ها به عنوان سنت سیاسی گسترش داد. به عبارت دیگر، مرجعیت سیاسی دین بی‌معنا می‌شود و دین صرفاً بیان‌کننده ارزش‌های اخلاقی و اخروی خواهد بود. مهم‌تر از همه اینکه در چنین فرضی، چنانچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امر نبوت خود مشغول باشد و به تشخیص مردم، شخصی غیر از حضرت به امر حکومت مشغول گردد، امری مشروع و مورد تأیید خداوند خواهد بود. پس وقتی مأموریت الهی برای حکومت وجود ندارد، چیزی به نام انتصاب الهی نیز مطرح نیست تا بخواهد ملاک حقانیت حکومت باشد.

اما چنانچه حکومت نبوی را محصول ضرورت عقلی بدانیم، برداشتی متفاوت شکل می‌گیرد که خود به دو نوع تقسیم می‌شود: الف- برخی عقل را صرفاً دلیل بر ضرورت وجود اصل حکومت می‌دانند و به عبارت دیگر، آن را مؤید ضرورت سیاسی دانسته، ولی تأثیر آن را بر الهی بودن حکومت نبوی نمی‌پذیرند (همان: ۱۴۳). ب- گروهی دیگر معتقدند که ضرورت عقلی حکومت نبوی، دو کارکرد دارد: نخست، دلالت بر ضرورت اصل وجود حکومت نبوی، که در این بخش با گروه اول اشتراک نظر دارند. دوم، دلالت بر لزوم وجود حکومت دینی؛ زیرا وجود چنین حکومتی، لازمه عقلی اجرایی شدن اراده‌های تشریحی الهی به ویژه در حوزه فرامین سیاسی و اجتماعی خداوند، از جمله قوانین انتظامی اسلام است (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۲۴).

اما نظر سومی هم قابل تصور است. به عبارت دیگر، دو نظریه پیش گفته، هر کدام یکی از شئون حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله را مدنظر قرار داده‌اند، در حالی که می‌توان تصور نمود که حکومت ایشان توأمان ناشی از ضرورت عقلی - سیاسی و هم مأموریتی الهی باشد. بنابراین، حکومت اسلامی مدینه‌النبی، مبین یکی دیگر از احکام امضایی اسلام است؛ زیرا دین اسلام منطبق با فطرت بشر است. یعنی اصل حکومت، ضرورتی عقلی - سیاسی است، ولی ماهیت اهداف، کیفیت اجرایی، ملاک‌های حاکم، امری الهی و ضرورتی شرعی بوده است که عقل نیز مؤید آن است. آنچه تا کنون ذکر شد، در مباحث کلامی شیعه از دیرباز با نام امامت، خلافت، ... و امروزه با عناوین حکومت اسلامی و ... مطرح می‌گردد. به طور کلی از نظر امامیه، نبوت و امامت از جمله امور مربوط به خداوند است؛ به همین دلیل، آن را از مسائل علم کلام قرار داده‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۶۰). هرچند اهل سنت، نبوت را همچون توحید از مسائل علم کلام دانسته‌اند، ولی امامت را از مسائل فقهی تلقی نموده‌اند. از آنجایی که فقه به افعال مکلفان می‌پردازد و امامت از نظر اهل سنت، همان خلافت و حکومت بوده که از امور دنیوی مکلفان است، پس آن را از مسائل علم فقه دانسته‌اند، نه علم کلام که موضوعش امور مربوط به فعل الهی است (ماوردی، ۱۳۸۳: ۲۲).

مقاله حاضر که از نوع کتابخانه‌ای می‌باشد، سعی دارد نظریات مطرح پیرامون پرسش تحقیق را با روش تحلیلی بررسی و در بوته نقد گزارد تا فهم صحیح‌تری از سنت سیاسی پیامبر عظیم‌الشان اسلام صلی الله علیه و آله از حیث خاستگاه حکومت اسلامی نبوی به دست آید.

نظریه اول: حکومت نبوی، ضرورت سیاسی

طرفداران این نظریه معتقدند از آنجایی که انسان موجودی فطرتاً اجتماعی و طرفدار زیست اجتماعی می‌باشد و نیز می‌داند که تأمین نیازهای وی در زندگی فردی و جزیره‌ای ممکن نیست، بلکه تعاون اجتماعی است که بستر لازم را برای اهداف زیستی و نیل به کمالات او مهیا می‌سازد، بدین جهت وجود حکومت را جهت سامان بخشیدن به امور فوق و ایجاد سازوکارهای ارتباطی و همکاری اجتماعی در راستای برقراری عدالت اجتماعی، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کند. به قول ارسطو:

«حکومت لازمه طبیعت بشری است؛ زیرا انسان یک موجود اجتماعی است و بدون وجود حکومت نمی‌تواند اجتماعی بودن خود را حفظ کند» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۹۶).

ژان ژاک روسو که خود صاحب نظریه «قرارداد اجتماعی»^۱ است و آن را خاستگاه اصلی مبنای مشروعیت هر حکومتی می‌داند، معتقد است که تنها حکومت می‌تواند رعایا و هیئت حاکمه را به همدیگر مربوط سازد و اجرای قانون و حفظ آزادی سیاسی را بر عهده گیرد (جونز، ۱۳۸۵: ۳۸۹/۲). طبق نظریه اول، مشروعیت هر حکومتی به قرارداد اجتماعی آن جامعه برمی‌گردد؛ زیرا شهروندان در این قرارداد، حق دفاع از برخی حقوق فردی و جمعی خود را به فردی همچون پادشاه یا هیئتی به نام هیئت حاکمه یا فرمانروایان کشور محول می‌کنند و برای هر چه بهتر انجام دادن این مطلوب، امتیازات مالی و اختیارات کافی و مقدمات دیگر خود را که نیرو و قدرت اجرایی هیأت حاکمه را تضمین کند، در اختیار وی قرار می‌دهند تا او با حکمت و تدبیر بتواند بر سراسر کشور عدالت گسترده‌تری کند و آزادی و استقلال افراد را همگام با امنیت و آسایش آنان تأمین سازد. چنین قراری، همان «قرارداد اجتماعی» نام دارد (حائری، ۱۹۹۴: ۵۹). حائری معتقد است که در عصر پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام نیز همین امر اتفاق افتاده و می‌گوید:

«از سوی دیگر مشاهده می‌کنیم بعضی از پیامبران سلف و علی‌الخصوص پیامبر عظیم‌الشان اسلام حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله علاوه بر مقام والای پیامبری، عهده‌دار امور سیاسی و کشورداری نیز بوده‌اند و حضرت علی علیه السلام نیز علاوه بر مقام امامت و ولایت کلیه الهیه که تنها از سوی خدا و به وسیله وحی فرجام پذیرفته بود، در یک برهه از زمان از طریق بیعت و انتخاب مردم به مقام سیاسی خلافت و امور کشورداری نائل گردید. باید بدانیم این مقامات سیاسی به همان دلیل که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الهی آن‌ها شده و به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان، بدون آنکه خود در صدد باشند، این مقام به آن‌ها عرضه گردیده، به همان جهت نمی‌تواند جزئی از وحی الهی محسوب گردد» (همان: ۱۴۳).

برخی از طرفداران نظریه اول در راستای توجیه ضرورت سیاسی می‌گویند که

1. Social contract.

قدرت سیاسی پیامبر ﷺ، حاصل نظام قبیله‌ای می‌باشد و چون ایشان در رأس قبیله مسلمانان قرار داشت، پس قدرت حضرت و مشروعیت آن نیز به همین موضوع قبیله برمی‌گردد. گرچه طرفداران این نظریه صراحتاً منکر ماهیت حکومت دینی نشده‌اند، ولی سیر تحولی پیدایش جامعه اسلامی، نخست در مکه و سپس در مدینه‌النبی را به گونه‌ای ترسیم می‌نمایند که بر ایند آن، ریاست پیامبر به عنوان رئیس قبیله مسلمانان می‌شود. یعنی این قبیله است که حضرت را با توجه به جایگاه اجتماعی اش (نه نقش الهی وی) به عنوان رأس هرم قدرت پذیرفته و مشروعیت بخشیده است. با این تفاوت که در گذشته یعنی قبل از تشکیل قبیله مسلمانان، سه عنصر خون و نسب، غنیمت و عقیده، رکن‌های قدرت در قبیله جاهلی بود، ولی در بعد از تشکیل قبیله مسلمانان، همین سه عنصر و سه رکن وجود داشت، با این تفاوت که عنصر عقیده در صدر قرار گرفت و دو عنصر دیگر، جایگاه بعدی را به خود اختصاص دادند. یعنی اضلاع قبیله، تفاوت ماهوی پیدا نکرد و صرفاً از نظر شکلی متفاوت شد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۴).

طرفداران این نظریه بر این عقیده‌اند که حتی ضرورت عقلی عملیاتی کردن و اجرای احکام اسلام، دلیل بر سمت الهی حکومت نبوی نیست. بلکه تشکیل آن، ابتکار امت بوده است که در قالب بیعت، زمامدار سیاسی خویش را انتخاب کرده‌اند و حکومت مردمی تحقق یافته است. حکومت از حوزه وحی و پیامبر بیرون است و خداوند صرفاً رضایت خویش را از این سازوکار اعلام نموده است (حائری، ۱۹۹۴: ۱۴۳)؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (فتح/ ۱۸)؛ خدا از مؤمنانی که زیر درخت با تو بیعت کردند، به حقیقت خشنود گشت.

آن‌ها می‌گویند که حکومت پیامبر ﷺ و گفتارهای سیاسی ایشان و نیز آنچه از حضرت علیؑ در خصوص حکومت و کشورداری وارد شده، بسیار ارزنده و ممتاز می‌باشد؛ اما جملگی از مسائل دین و شریعت نیست، بلکه برگرفته از نقش معلمی ایشان به عنوان انسان‌های فرهیخته و شایسته است و شامل آیه شریفه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (نجم/ ۴) نیست؛ یعنی ماهیت شرعی ندارد، بلکه از نوع کارهای خوب اجتماعی است (بازرگان، ۱۳۷۳: ۵۲). آنچه در اینجا به خوبی خودنمایی می‌کند، نوع تعریف طرفداران نظریه اول از امامت است؛ یعنی برای اینکه بتوانند سیاست را تافته جدا بافته از

دین تعریف نمایند که مربوط به امور دنیوی محض بوده و کارکرد دینی ندارد، و به تبع آن حکومت نبوی را هم فاقد مأموریت الهی معرفی کنند، ناگزیر از تعریفی خاص از امامت شده‌اند؛ آنجا که می‌گویند:

«امامت جزئی از مفهوم و ماهیت پیامبری است و مانند نبوت، یک پدیده والای معنوی و الهی است که از سوی خدا بر روی زمین جلوه‌گر شده است و به هیچ وجه وابسته به بیعت و انتخاب مردم نمی‌باشد. از حیث کارکردی نیز امام همچون پیامبر است؛ چون با نفس پیامبر متحد می‌باشد، وحی را که مأموریتش بازگو کردن دانسته‌های تشریحی است از پیامبر گرفته و به مردم جهان با مأموریت از سوی پیامبر بازگو می‌نماید» (حائری، ۱۹۹۴: ۱۷۲).

پیامدهای نظریه اول

۱- طبق بیان و تعریف بالا از امامت، هم امامت و هم نبوت هر دو مرتبه‌ای انتصابی از سوی خداوند متعال هستند؛ ولی امام شأنی به غیر از کارایی و شأن پیامبر ندارد. تفاوت آن‌ها فقط از دو جهت است: ۱- پیامبر وحی را مستقیماً از خدا می‌گیرد، اما امام وحی را از پیامبر دریافت می‌کند؛ ۲- پیامبر از جانب خدا مأمور است، اما امام از جانب پیامبر، و امام فاقد مأموریت الهی می‌گردد و حال آنکه طبق صراحت و نص روایات، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دیگر معصومان إِنَّمَا بُرِّئُوا، امام مستقیماً از جانب خدا منصوب و مأمور می‌گردد و پیامبر جز نقش ابلاغ این انتصاب و مأموریت، نقش دیگری در موضوع امامت ندارد. شاید مهم‌ترین و صریح‌ترین روایت از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همان خطبه غدیر باشد که حضرت صراحتاً می‌فرماید:

«معاشر الناس! إنَّه إمام من الله». (طبرسی، ۱۴۱۶: ۱۴۱)؛ ای مردم! او [علی إِبْرَاهِيمَ] پیشوایی از جانب خداست.

و در ابتدای خطبه می‌فرماید:

«لا إله إلا هو، لأنه قد أعلمني أنني إن لم أبلغ ما أنزل إليَّ في حقِّ عليٍّ فما بلغت رسالته... فأوحى إليّ: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [مائده/ ۶۷] في عليٍّ يعني في الخلافة لعليٍّ بن أبي طالب»؛ معبودی جز او نیست. او به من اعلام فرمود که اگر آنچه در حق علی بر من وحی شده، به مردم نرسانم، رسالت او را ابلاغ نکردم. پس خداوند بر من وحی فرمود: به نام خداوند بخشنده مهربان، «ای پیامبر!

ابلاغ کن آنچه را از سوی پروردگارت بر تو نازل شده» درباره علی، یعنی درباره خلافت علی بن ابی طالب.

حتی حضرت در مقام اجراسازی حدیث غدیر هنگامی که از مردم خواست تا بیعت کنند، صراحتاً فرمود:

«أَنَا أَخَذَكُمْ بِالْبَيْعَةِ لَهُ عَنِ اللَّهِ ﷺ» (همان: ۱۵۵)؛ من از طرف خدا از شما برای علی بیعت می‌گیرم.

۲- از آنجایی که کارکرد امامت و نبوت طبق تعریف طرفداران نظریه نخستین، تفاوت ماهوی ندارد و ماهیتاً جز دریافت و ابلاغ وحی نیست، پس امامت پیامبر ﷺ هم بی‌معنا می‌گردد؛ چون وظایف امامت، همان وظایف نبوت شد و دیگر دلیلی ندارد که پیامبر علاوه بر عنوان نبی، عنوان دیگری یعنی امام را هم داشته باشد؛ زیرا تحصیل حاصل است و این خلاف حکمت خداست. از طرف دیگر ناگزیریم همانند اهل سنت، صراحت آیه قرآن را در خصوص انتصاب حضرت ابراهیم عليه السلام به مقام امامت (در حالی که قبلاً مقام نبوت را هم دارا بود)، نپذیریم و در آن دخل و تصرف کنیم و بگوییم که منظور از امام، همان پیامبر است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۷/۴)؛ آنجا که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره/۱۲۴)؛ من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم.

۳- طبق سخن نظریه ضرورت سیاسی، امامت هیچ ربطی با حکومت و سیاست ندارد؛ همچنان که نبوت نیز چنین می‌باشد. لازمه این سخن آن است که اولاً امامت حضرت علی عليه السلام، نقشی در مشروعیت حکومت حضرت نداشته و تمام مشروعیت حکومت ایشان از بیعت مردم می‌باشد. پس جریان غدیر با تمام قیود مندرج در خطبه غدیر (طبرسی، ۱۴۱۶: ۱۳۹)، هیچ نقشی در مشروعیت الهی حکومت ایشان ندارد؛ زیرا تمام آن‌ها دلیل بر امامت علی عليه السلام می‌باشد و امامت ربطی به سیاست و حکومت ندارد. ثانیاً تعارض‌های رخ داده بعد از جریان غدیر، در اصل، تعارض دو بیعت سیاسی نبوده، یعنی بیعتی که در غدیر برای امامت علی عليه السلام شکل گرفت و پیامبر ﷺ مجری آن بود، جنبه حکومتی نداشت و صرفاً برای امامت فارغ از سیاست بود و با بیعتی که در سقیفه (بر فرض تحقق) شکل گرفت، چون برای تعیین خلیفه و حاکم اسلامی بود،

تعارضی ندارد. پس خلیفه اول کاملاً حکومتی مشروع داشته و ادعاهای حکومتی علی‌الایشیلا و فاطمه زهرا (علیها السلام) هیچ مبنای شرعی و الهی ندارد. ثالثاً طبق این نظر، تمام احتجاجات و مناشدات (سوگندها) امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خصوص حقانیت الهی ایشان به حکومت به دلیل انتصاب حضرت در غدیر به ولایت و امامت مسلمانان بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله)، نعوذ بالله نوعی عوام‌فریبی و به اصطلاح امروزی، تاکتیک سیاسی برای کسب قدرت بوده است.

۴- در اینکه در عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، قبیله و ارتباطات درون‌قبیله‌ای در تکوین قدرت و اعمال آن، جایگاه خاص خود را داشت، هیچ گونه تردیدی نیست. رسول الله (صلی الله علیه و آله) نیز با توجه به شرایط زمانی و مکانی خود، از آن بهره برده است و همین طور دیگر مسلمانان. ولی نگاه مسلمانان صدر اسلام به حضرت، نگاه قبیله‌ای نبود و حضرت را به عنوان ولی الله و نبی الله می‌دیدند. چه بسا در جاهایی که حضرت دستوری صادر می‌کردند که خوشایند طبع بعضی از مسلمانان نبوده، ولی چون به عنوان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور می‌داد، می‌پذیرفتند؛ مثلاً بعد از جنگ طائف و بهره‌مندی زیاد اصحاب قریشی از غنائم به امر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، و بهره کم انصار از آن و اعتراض اولیه آن‌ها، ولی بعد از بیان حضرت در رد نگاه قبیله‌گرایانه در تقسیم غنائم، انصار (به رغم نقش مادی بالای غنائم در فرهنگ قبیله) حکم رسول خدا را پذیرفتند (ابن هشام، ۱۹۷۵: ۱۵۰/۲). حضرت همواره سعی در اعمال ملاک ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ (حجرات/۱۳) (گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست) داشت. انتخاب برخی فرماندهان نظامی یا نقش‌آفرینان تربیتی از بین مؤمنان فقیر اصحاب صفه چون سلمان، مقداد و ابن مسعود، گواه موضوع است (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۵: ۲۲). در دوره حضور ایشان در مدینه، قانون اخوت اسلامی و هم‌زیستی دینی، مهم‌ترین ملاک ارتباطات مردمی و تشکلهای قدرت در حکومت نبوی بود (ابن هشام، ۱۹۷۵: ۱۴۷/۲-۱۵۰).

نظریه دوم: حکومت نبوی، ضرورتی عقلی

گرچه ضرورت عقلی وجود اصل حکومت در هر جامعه‌ای و از جمله جامعه مسلمانان مدینه‌النبی در عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، مورد قبول تمام اندیشمندان دینی، سیاسی و

اجتماعی می‌باشد، اما برخی متفکران امامیه ضرورت عقلی را دلیل بر لزوم حکومت دینی پیامبر صلی الله علیه و آله نیز دانسته‌اند و می‌گویند: همان گونه که ضرورت عقلی اصل حکومت، بنفسه در جامعه انسانی قابل تردید نیست، عقل به ضرورت درمی‌یابد: اولاً انسان دارای حب ذات نمی‌تواند بشخصه برنامه‌نویس و قانون‌گذار تمام‌عیار و کامل باشد؛ زیرا محدودیت‌های متعددی که او را احاطه کرده است، وی را فاقد صلاحیت تعیین قوانین کامل برای زندگی سعادت‌مندان می‌سازد. در همین راستا، اصل دین که مطابق با فطرت بشر و عالم تکوین است، تشریح گردید تا این مهم را بر عهده گیرد. ثانیاً صرف برنامه‌نویسی و قانون‌گذاری، بشر با ویژگی‌های فوق را مقید به رعایت آن‌ها نمی‌سازد؛ بلکه لازمه آن، وجود قوه قهریه‌ای می‌باشد که ضامن اجرای برنامه‌ها و قوانین گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۳). امام خمینی در این باره می‌گوید:

«مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست؛ برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر، به قوه اجراییه و مجری احتیاج دارد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ۲۵).

و در جایی دیگر این گونه متذکر می‌شود:

«احکام اسلامی اعم از قوانین اقتصادی، سیاسی و حقوقی، تا روز قیامت باقی و لازم‌الاجراست... این بقاء و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می‌کند که اعتبار و سیادت این احکام را تضمین کرده، عهده‌دار اجرای آن شود» (همان: ۲۶).

طرفداران این نظریه بر این عقیده‌اند که آیات فراوانی از قرآن که امر به اطاعت از خدا و رسول نموده، یا آیات قوانین دفاعی، اجتماعی و انتظامی اسلام مانند قوانین دیات، قصاص، جهاد، زکات، امر به معروف و نهی از منکر...، جملگی مؤیدات این ادله عقلی می‌باشند (قاضی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۳۳-۱۳۵).

به نظر می‌رسد طرفداران نظریه اول و دوم هر کدام از یک بعد به موضوع پرداخته‌اند و حال آنکه هر دو، اصل حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله را پذیرفته‌اند و نیز قبول دارند که ایشان در حکومت خود، مجری احکام دین بوده است، نه قوانین خودساخته بشری. بنابراین، دو نظریه پیش گفته در عین اینکه مکمل یکدیگرند، نمی‌توانند دلیل و مبنای اصلی حکومت نبوی باشند. حتی نظریه دوم، نهایت نتیجه‌ای که دارد، اثبات نقش حکومتی شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است و نمی‌تواند بیانگر اراده تشریعی خداوند در حکومت دینی نبوی گردد.

نظریه سوم: حکومت نبوی، مأموریت الهی و الزامی شرعی

به نظر نگارندگان، خداوند در قرآن صراحتاً پیامبر ﷺ را مأمور ایجاد تشکل سیاسی اجرایی در حد وسیع می‌سازد و تمام ادله دو نظریه بالا در راستای تأیید همین دلیل قرآنی است. قبل از ورود به ذکر ادله، یک مقدمه بیان می‌شود:

قدرت و سیاست

امروزه تمام اندیشمندان صاحب‌نظر در علوم سیاسی بر این نکته اتفاق نظر دارند که «قدرت از مهم‌ترین مؤلفه‌های سیاست می‌باشد و سخن گفتن از علوم سیاسی فارغ از قدرت و اقتدار و آنچه برخاسته از قدرت است، ممکن نیست» (علی‌بابایی، ۱۳۸۲: ۴۲۱). تجلی قدرت سیاسی در تشکیل حکومت و ایجاد سازوکارهای حکومتی است (مدنی، ۱۳۷۲: ۶۴/۱). مبرهن است که هر حکومتی متناسب با اهداف کلان خود، سیاست‌های اجرایی خویش را سازماندهی می‌کند و هر چه این اهداف بلندتر باشد، لزوم وجود قدرتی متناسب با آن را بیشتر می‌طلبد.

طبق آنچه که خداوند متعال در قرآن کریم بیان فرموده، هدف نهایی مکتب توحیدی، هدایت تمام و کمال بشر توسط انبیاست. لازمه عقلی این هدف، رفع موانع هدایت می‌باشد و حکومت‌های طاغوتی از مهم‌ترین آن‌ها هستند که هدفشان به بندگی کشیدن عبادالله است. لذا دستور سرپیچی از طاغوت صادر شد. قرآن می‌فرماید: ﴿أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل/۳۶)؛ خدا را پرستید و از طاغوت پرهیز کنید.

فرمان الهی بر فراهم‌سازی قدرت: برای حذف موانع پیش‌گفته، داشتن قدرت متناسب با این هدف بزرگ، شرط عقل است و همان‌گونه که بعداً در بیان امام رضا علیه‌السلام می‌آید، حکمت خدا اقتضا می‌کند که امامانی برای جامعه اسلامی در نظر بگیرد و به حکومت گمارد. در همین راستا، خداوند متعال صراحتاً از پیامبر می‌خواهد که اقدام به آماده‌سازی قدرت نماید؛ قدرتی که از طرفی در خور شأن رسول الهی بوده و از طرف دیگر بتواند با تمام هیمنه شرک، کفر، نفاق و طاغوتیان نه تنها هم‌اوردی کند، بلکه موجب شود که آن‌ها حتی جرئت هم‌اوردی به خود ندهند و در این راستا می‌فرماید: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾

(انفال / ۶۰)؛ و [ای مسلمانان!] آماده کنید برای [کارزار با] ایشان هر چه را می‌توانید از قدرت و از اسبان بسته‌شده که بترسانید با آن دشمن خدا و دشمن خود را.

در این آیه، کلمه «قوة» مطلق آمده و هیچ نوع قیدی برای آن ذکر نشده است؛ بلکه با توجه به عبارت «ما استطعتم» اشاره دارد که هر آنچه در توان (جسمی، فکری، روحی، نظامی، سیاسی، ...) شماست و موجب قدرت شما می‌گردد، باید مهیا سازید. در آیه شریفه با استفاده از کلمه «ترهون» که از ماده «إرهاب» به معنای ترساندن است، می‌خواهد نقش این «قدرت» و «قوت» را بیان کند؛ یعنی قدرتی فراهم آورید که هیبت و جلال آن جنبه بازدارندگی داشته باشد، به گونه‌ای که دشمن جرئت فکر کردن درباره حمله و مقابله با شما را نداشته باشد. علامه طباطبایی در خصوص دو واژه «إعداد» و «قوة» می‌گوید:

«إعداد» به معنای تهیه کردن چیزی است تا انسان با آن چیز به هدف دیگری که دارد، برسد، که اگر قبلاً آن را تهیه ندیده بود، به مطلوب خود نمی‌رسید؛ و کلمه «قوة» به معنای هر چیزی است که با وجودش کار معینی از کارها ممکن می‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۱۵/۹).

طبق این آیه، مسلمانان عموماً و پیامبر ﷺ به عنوان امام‌المسلمین خصوصاً مأمور ایجاد تمامی سازوکارهای قدرتی برای بهره‌مندی از آن‌ها در مسیر اهداف نبوت بود که مهم‌ترین آن‌ها همان حکومت است؛ زیرا بدون داشتن حکومت که تبلور قدرت سیاسی است، چگونه حضرت می‌توانست قدرتی بازدارنده داشته باشد؟ پس باید سازوکاری حکومتی وجود می‌داشت که بتواند از نظر نظامی لشکرسازی نماید، از جهت اقتصادی و ترابری آن را پشتیبانی کند، از نظر دیپلماسی ارتباطات سازنده با هم‌پیمانان دولت اسلامی برقرار سازد، و همزمان به اوضاع داخلی مسلمانان هم سامان بخشد و جامعه اسلامی را در مسیر ارتقاء همه‌بعدی مدیریت کند. اگر چنین شد، دشمن از هم‌آوردی با مسلمانان می‌ترسد. به همین جهت بود که حضرت در اولین فرصت، اقدام به تشکیل حکومت نبوی در مدینه کرد و موجب شد که عمده جنگ‌ها بعد از شکل‌گیری حکومت صورت گیرد. ولی اگر دشمن آن‌ها را فاقد سازماندهی کامل ببیند، نه تنها نمی‌ترسد، بلکه در مال و جان و... آن‌ها طمع می‌کند. وقتی

خداوند امر به قدرت‌سازی می‌کند، چون حکومت هم قدر متیقن و تجلی از قدرت همه‌جانبه می‌باشد و هم لازمه عقلی آن است (زیرا امر به شیء، امر به لوازم عقلی آن هم هست)، پس حکومت حضرت، مأمور به الهی است. در این راستا، خداوند فرامین مجزای قرآنی زیر را صادر می‌فرماید تا گام‌های لازم و استحکام‌بخش برای مأموریت الهی پیامبر ﷺ را فراهم سازد:

اول: آیاتی که پیامبر را صاحب اختیار بخش اقتصادی جامعه اسلامی می‌کند. این آیات در راستای ایجاد قدرت اقتصادی وی می‌باشد؛ مانند آیه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (انفال / ۱)؛ ای پیامبر از تو درباره غنائم جنگی می‌پرسند، بگو غنائم جنگی اختصاص به خدا و رسول او دارد.

آیات مربوط به دستور دریافت صدقه و زکات (توبه/ ۱۰۳) توسط پیامبر نیز در همین راستا می‌باشد.

دوم: آیات دال بر قدرت امر و اختیار پیامبر. یکی از مهم‌ترین راه‌های قدرتمندسازی در حکومت و سازوکارهای اجتماعی و سیاسی، این است که جامعه یا بخشی از افراد جامعه، اختیار تصمیم‌گیری در تمام یا بخشی از شئون خود را به شخصی خاص واگذار نمایند؛ زیرا اختیارداری و قدرت لازم و ملزوم یکدیگرند. در این راستا خداوند می‌فرماید:

۱- ﴿...الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب/ ۶)؛ پیامبر نسبت به مومنان از خودشان سزاوارتر است.

در این آیه، خداوند صراحتاً اختیارداری پیامبر را بر تمام مؤمنان و از همه جهات زندگی رسماً اعلام می‌فرماید، و این یعنی قدرت اختیار حضرت در همه شئون فردی و اجتماعی و از جمله، ولایت و سرپرستی (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۲۳۸).

در آیه مذکور، چه کلمه «أولی» را به معنای سزاوارتر بگیریم و یا به معنای سرپرستی، در هر صورت حق اختیار به پیامبر داده شده است؛ زیرا اگر به معنای سزاوارتر بگیریم، یعنی به دلیل اطلاق آیه (زمخشری، ۱۳۹۲: ۳/۳۵۲)، اولویت حضرت در همه امور می‌باشد که سرپرستی جامعه هم از آن جمله است. اگر هم به معنای تعیین در سرپرستی بگیریم، معنا دیگر کاملاً واضح است. در هر صورت با این دستور، خداوند

قدرت اختیارداری امت را به پیامبر می‌دهد (قمی، ۱۴۰۴: ۱۷۵/۲). البته برخی کلمه «اولی» را به معنای اولویت بر صغار و مجانین گرفته‌اند (حائری، ۱۹۹۴: ۲۲۰)، که هم مخالف شأن نزول و هم مخالف روایات ذیل آیه و نظر غالب مفسران و از همه مهم‌تر بر خلاف اطلاق آیه است (قاضی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

آیه دیگری که «قدرت» را به گونه‌ای در اختیار پیامبر قرار می‌دهد که هیچ کس دیگر، حتی حق اعتراض به تصمیم پیامبر را هم ندارد، عبارت است از:

۲- ﴿مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (احزاب/ ۳۶)؛ هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم می‌داند، اختیاری داشته باشد.

با توجه به اینکه در این آیه، «قضی» به خدا و پیامبر اسناد داده شده است و احتمال سه نوع قضا (قضای تکوینی، قضای داوری و تحکیم، قضای حکومتی و تشریح) در آن هست، با دقت در آیه مشخص می‌شود که قضای تکوینی موضوعیت ندارد؛ چون این کار، تمام‌عیار به دست خداست و نفی اختیارداری در آن برای بندگان، خلاف کلمه «مِنْ أَمْرِهِمْ» می‌باشد. از طرف دیگر، چون این «قضا» به خداوند هم نسبت داده شده، نمی‌تواند قضاوت و داوری بین مسلمانان منظور باشد؛ زیرا شأن خداوند بالاتر از این حرف‌هاست. پس فقط قضای تشریحی و حکومتی باقی می‌ماند که هم شامل امور فردی و هم جامعه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۲۱/۱۶).

آیه بعدی دستوری است که در آن خداوند حق فرمان و دستور را به طور مطلق برای پیامبر، و لزوم اطاعت را برای مؤمنان مقرر می‌دارد؛ آنجا که می‌فرماید:

۳- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای خود را اطاعت کنید. امام خمینی در این خصوص می‌گوید که پیامبر در خصوص اوامر الهی و قرآنی، از خود امری ندارد؛ بلکه صرفاً ابلاغ‌کننده آن می‌باشد. پس مراد از اوامر رسول، چیزی غیر از اوامر مولوی قرآنی خداست و منظور، دستورات شخص پیامبر است؛ مانند فرامین حکومتی و نظامی و... که مردم ملزم به اطاعت آن می‌باشند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۵۰). داشتن حق فرمان و امر، یکی از مظاهر قدرت پیامبر ﷺ است؛ خصوصاً زمانی که

خداوند نام رسمی و اقتداری ایشان یعنی «رسول» را می‌آورد که بیان‌کننده اتصال قدرت وی به قدرت خداست و اطاعت از او در ردیف اطاعت خدا آورده می‌شود. روایات فراوانی هم که صراحتاً یا تلویحاً دستورات حکومتی و یا شاخص‌های حکومت اسلام و نیز ویژگی‌های امام مسلمانان را بیان می‌کنند، اگر نگوییم همه آن‌ها دلیل بر الزام شرعی حکومت نبوی هستند، حداقل مؤیدات غیر قابل انکار حکومت الهی حضرت می‌باشند. روایت صحیح و صریح و بلند امام رضا علیه السلام یکی از مهم‌ترین آن‌هاست که می‌فرماید:

«خدا حدود و قوانینی برای زندگی بشر تعیین فرموده و به مردم فرمان داده است که از آن حدود و قوانین تجاوز نکنند؛ چون فساد و تباهی برای آنان به ارمغان می‌آورد. اجرای این قوانین و رعایت حدود شرعی محقق نمی‌شود، مگر آنکه خداوند زمامداری امین برایشان بگمارد تا آنان را از تعدی از حدود و ارتکاب محرمات بازدارد... از این رو خداوند برای مردم سرپرستی تعیین فرموده است تا ایشان را از فساد و تباهی بازدارد و احکام و قوانین اسلام را در میان آن‌ها اقامه کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۸۲).

حضرت در این روایت به چند نکته اشاره می‌فرماید: ۱- ضرورت اصل حکومت دینی و وجود قدرت؛ ۲- الزام شرعی بر اجرایی کردن قوانین الهی؛ ۳- انتصابی بودن حاکم در حکومت دینی؛ ۴- مساوی بودن فقدان قدرت دینی با فساد و تباهی و معطل ماندن دستورات الهی. در این بخش حضرت با ظرافت به شئون اجرایی، اجتماعی و دینی امام تصریح می‌کند و تعیین امام را لازمه حکمت خدا می‌داند.

نتیجه‌گیری

برای درک صحیح از سنت سیاسی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اسلام، دانستیم که باید نخست به این پرسش پاسخ داده شود که حکومت حضرت، نتیجه کدام یک از استلزامات سیاسی، عقلی و یا مأموریت الهی است. به طور کلی، گروهی از اندیشمندان آن را حاصل ضرورتی سیاسی، و گروهی دیگر محصول ضرورت عقلی دانسته و هر کدام با کارکردی متفاوت مبنای حکومت مدینه‌النبی را ترسیم نموده‌اند.

اما مقاله حاضر، نظام سیاسی حضرت را منبعث از اراده تشریعی الهی معرفی نموده

که حضرت به صورت مستقیم در قالب فرامین، به آن مأمور شده است؛ زیرا خداوند در آیه ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (انفال / ۶۰)، پیامبر ﷺ را مأمور آماده‌سازی و به دست گرفتن قدرت می‌نماید. مظهر و مصداق اصلی قدرت به اعتراف اندیشمندان علم سیاست، همانا حکومت است. هیمنه این قدرت به امر الهی باید در حدی باشد که بتواند از حیث کارایی، نه تنها هر نوع توطئه سیاسی، اقتصادی، نظامی و... دشمن را نابود سازد، بلکه جلال و شکوهش مانع از طراحی هر نوع دشمنی گردد و به اصطلاح امروزی، جنبه بازدارندگی داشته باشد؛ به همین دلیل فرمود: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ﴾. جغرافیای این قدرت، برابر است با جغرافیای عدو الله؛ یعنی منحصر در مدینه نیست. از حیث نوع و میزان قدرت نیز با تراز ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾، استثنایی در آن شکل نگرفته است؛ زیرا کلمه «قوة» به صورت نکره آمده و از نظر ادبیاتی، فراگیری هر نوع قدرتی را شامل می‌شود. آیات دیگری که به پیامبر ﷺ حق فرمان بلامنازع می‌دهد یا او را صاحب اختیار امور مسلمانان یا اختیاردار امور اقتصادی اسلام می‌سازد، جملگی در راستای تحقق قدرت و تشکیل حکومت الهی نبوی است. پس حکومت نبوی، حاصل فرمان و اراده تشریحی خداوند است و بنفسه حکمی شرعی است که ضرورت‌های سیاسی و عقلی، مؤید آن می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک بن هشام بن ایوب حمیری معافری بصری، *السيرة النبوية*، بیروت، دار الجیل، ۱۹۷۵ م.
۳. ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
۴. بازرگان، مهدی، «مرز میان دین و سیاست»، *ماهنامه کیان*، سال چهارم، شماره ۲۱، شهریور و مهر ۱۳۷۳ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، «نقد نقد»، *حکومت اسلامی*، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۵ ش.
۶. همو، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت*، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۷. جوز، ویلیام تامس، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۵۸ ش.
۸. حائری، مهدی، *حکمت و حکومت*، انگلستان، شادی، ۱۹۹۴ م.
۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، لبنان، دار الفکر، ۱۳۹۲ ق.
۱۰. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، *متن و ترجمه کتاب شریف احتجاج*، ترجمه بهزاد جعفری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. عبدالرزاق، علی، *اسلام و مبانی قدرت*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه علی شیروانی، چاپ سوم، قم، دار العلم، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. فیرحی، داود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، چاپ سوم، تهران، نی، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. قاضی زاده، کاظم، *سیاست و حکومت در قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. ماوردی، علی بن محمد، *آیین حکمرانی*، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. مدنی، سیدجلال‌الدین، *مبانی و کلیات علوم سیاسی*، تهران، پایدار، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم، التمهید، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *شئون و اختیارات ولی فقیه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۲۱. همو، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی