



Interaction of theology and political jurisprudence in Velayat-e-Faqih

Ghasem Tarkhan¹

Received: 08/05/2020

Accepted: 16/07/2020

Abstract

Velayat-e-Faqih is a pillar and basic basis in the field of Islamic politics and in fact a universal element of the "Islamic political system". This research, by using the desk research in collecting information and descriptive-analytical method in inferring views and ijthad method in functions and outcomes answered this question that Is Velayat-e-Faqih merely a jurisprudential discussion or should it be considered as an interdisciplinary matter, some aspects of which should be pursued in theology? If the latter possibility is true, what is the interaction between the science of jurisprudence and theology in the issue of Velayat-e-Faqih? The result of examining the aspects of the interaction of theology and jurisprudence in the three areas of the principles of imagination, affirmation and justification has led to the following results: A) In the field of principles, the concept of guardianship in theology is different from guardianship in jurisprudence; also, according to theological and jurisprudential issues, the correct meaning of Velayat-e-Faqih can be provided. B) In the field of the principles of affirmation, the principle and legitimacy of Velayat-e-Faqih is subject to the acceptance of the comprehensiveness of religion and the theory of appointment or totality. Although the explanation of one pillar in the theory of the whole is the responsibility of jurisprudence, the explanation of the other pillar in the recent theory or the whole pillar in the theory of appointment is the responsibility of theology. C) In the field of justification, the role of theology and jurisprudence is obserbale. Theology by referring to the principle of divine forgery and jurisprudence, and jurisprudence (Fiqh) by referring to the actions of the obligees, which are of the do's and don'ts, can use these reasons.

Keyword

Theology, Velayat_e_Faqih, Realm of Religion, Comprehensiveness of Islam, Legitimacy, Absolute Velayat.

1. Associate Professor, research in stitate for Islamic culture and Thought, Qom, Iran. tarkhan@iict.ac.ir

Tarkhan, Gh. (2020). Interaction of theology and political jurisprudence in Velayat_e_Faqih. *Journal of jurisprudence and politics*, 1(1), pp. 95-123. Doi: 10.22081/ijp.2020.69255



تعامل کلام و فقه سیاسی در ولایت فقیه

قاسم ترخان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹

چکیده

ولایت فقیه رکن و مبنای اساسی در حوزه سیاست اسلامی و در واقع عنصر جهان شمول از «نظام سیاسی اسلام» است. پژوهش پیش رو با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه و روش اجتهادی در کارکردها و برایندها به این پرسش پاسخ می‌گوید که آیا ولایت فقیه صرفاً یک بحث فقهی است یا باید آن را از امور بینارشته‌ای به شمار آورد که برخی از وجوه آن را باید در علم کلام پی گرفت؟ اگر احتمال اخیر درست باشد، علم فقه و کلام چه تعاملی در مسئله ولایت فقیه با همدیگر دارند؟ حاصل بررسی وجوه تعامل کلام و فقه در سه حوزه مبادی تصویریه، تصدیقیه و توجیه به نتایج زیر منتج شده است: الف) در حوزه مبادی تصویریه ولایت در کلام با ولایت در فقه متفاوت است؛ همچنین با توجه با مباحث کلامی و فقهی می‌توان معنای درستی از اطلاق ولایت فقیه ارائه کرد. ب) در حوزه مبانی تصدیقیه اصل و مشروعیت ولایت فقیه منوط به پذیرش جامعیت دین و نظریه انتصاب یا مجموعی است. اگرچه تبیین یک رکن در نظریه مجموعی بر عهده فقه است، تبیین رکن دیگر در نظریه اخیر یا تمام رکن در نظریه انتصاب بر عهده کلام است. ج) در حوزه توجیه هم می‌توان نقش کلام و فقه را مشاهده کرد. کلام می‌تواند ناظر به اصل جعل الهی و فقه ناظر به فعل مکلفان که از سنخ باید و نبایدهاست، از این دلایل استفاده کند.

کلیدواژه‌ها

علم کلام، ولایت فقیه، قلمرو دین، جامعیت اسلام، مشروعیت، ولایت مطلقه.

tarkhan@iict.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

* ترخان، قاسم. (۱۳۹۹). تعامل کلام و فقه سیاسی در ولایت فقیه. فصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، (۱) صص ۹۵-۱۲۳.
Doi: 10.22081/ijp.2020.69255

مقدمه

در نگاه اندیشوران شیعی ولایت فقیه رکن و مبنای اساسی در حوزه سیاست اسلامی و در واقع يك مبنای ثابت و عنصر جهان‌شمول از «نظام سیاسی اسلام» است که هر چند شکل تحقق این نظام در خارج و سازکارهای سیاسی متفاوت شوند، این امر همچنان می‌بایست در تمامی آنها محفوظ و دست‌نخورده باقی بماند؛ از این رو تنها آشکالی از حکومت و به تعبیر دیگر سازکارهایی از سوی اسلام قابل پذیرش است که در آنها جایگاه فقیه در عصر غیبت به عنوان رأس هرم تصمیم‌گیری و بالاترین مدیر کشور محفوظ مانده باشد.

پرسش این نوشتار آن است که با چنین اهمیتی، بحث ولایت فقیه آیا صرفاً یک بحث فقهی است یا افزون بر آن به علم کلام نیز مربوط می‌شود و باید آن را از امور بینارشته‌ای به شمار آورد؟ اگر احتمال اخیر درست باشد، علم فقه و کلام چه تعاملی در مسئله ولایت فقیه با همدیگر دارند؟

علم کلام به حوزه اعتقادات مربوط است (ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۳۴-۳۵؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵) و از وجود و صفات خداوند- اعم از صفات ذات و صفات فعل- (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۳-۱۴۵) بحث می‌کند. فقه نیز اگرچه به معنای عام آن شامل همه معارف و دستوره‌های اسلام است، تدریجاً در اصطلاح به فقه الاحکام اختصاص یافت (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۷۰-۷۱). در این معنا، علم فقه از فعل مکلفان (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۳-۱۴۴) بحث می‌کند و احکام شرعی عملی را از ادله تفصیلی به دست می‌آورد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲).

از گذشته مباحث مربوط به ولایت فقیه در فقه مطرح می‌شده و طرح آن در کتب کلامی پیشینه نداشته است؛ زیرا اهل سنت امامت را که ولایت فقیه از فروع آن است، بحثی فقهی به شمار می‌آورده‌اند (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۷؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۹؛ ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، صص ۳۴۴-۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، صص ۹-۱۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۸-۱۳۱).

دانشمندان شیعه نیز اگرچه به برخی جنبه‌های کلامی بحث ولایت فقیه اشاره کرده‌اند، به دلایلی مانند دستیابی آسان مکلفان یا اجابت درخواست حاضران در درس (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۵) این گونه مباحث را به صورت استطرادی (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۷) در کتب فقهی مطرح کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹). این مسئله از سر عدم تفتن به کلامی بودن مسئله نبوده است. علامه حلی با اینکه خود یک متکلم برجسته بوده است، مسائلی مانند شرایط امام (مسئله ۲۳۶)، کیفیت انعقاد امامت (مسئله ۲۳۷) و شرط عصمت (مسئله ۲۳۹) را که از مباحث کلامی است، در کتاب تذکره و در کنار مسائل فقهی - مانند وجوب اطاعت از امامت (مسئله ۲۳۸) آورده است و آن را عادت فقها می‌داند و وجه این کار آنان را دستیابی آسان مکلفان به این گونه مباحث می‌شمارد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، صص ۳۹۳-۴۰۲). در مقابل برخی از اهل سنت با اینکه به فرعی بودن مسئله امامت تصریح کرده‌اند، از باب تأسی به گذشتگان آن را در کتاب‌های کلامی خود مطرح کرده‌اند (ایچی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۴۴). بر این اساس طرح بحث ولایت فقیه در کتاب‌های فقهی را نمی‌توان دلیل بر فقهی بودن آن و مؤید دیدگاهی دانست که این بحث را صرفاً یک بحث فقهی می‌داند یا معتقد است فقها با طرح بحث ولایت فقیه در آثار فقهی خود از اواسط قرن سیزدهم هجری، مسئله ولایت فقیه بر مردم را از مسائل فقهی به شمار آورده‌اند (کدیور، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱). علامه جوادی آملی معتقد است کاری را که امام خمینی علیه السلام انجام داد، این بود که دست «ولایت فقیه» را که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود و در محدوده مسائل فرعی محبوس بود، گرفت و از قلمرو فقه بیرون آورد و در جایگاه اصلی خود یعنی علم کلام نشان داد و سپس این مسئله را با براهین عقلی و کلامی شکوفا ساخت؛ به نحوی که بر همه مسائل فقه سایه افکند و نتایج فراوانی به بار آورد که یکی پس از دیگری شاهد آن بودیم (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸).

نویسنده این نوشتار، موضوع ولایت فقیه را یک امر بینارشته‌ای می‌داند و علی‌رغم اینکه فقه را عهده‌دار برخی مباحث مهم این حوزه می‌داند، بر این باور است که پیش از آن باید به مسائل مهم‌تری در علم کلام پاسخ داده شود تا پس از آن فقه بتواند وظیفه مکلف را در این حوزه مشخص نماید.

در ادامه ناظر به مبادی تصویری، تصدیقیه و دلایل (مقام تعریف، تصدیق و توجیه)، مسئله ولایت فقیه را با دو رویکرد کلامی و فقهی مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. ناظر به مبادی تصویری ولایت فقیه

علم کلام و فقه در تعامل با هم می‌توانند معنای درستی از ولایت فقیه و حدود و شرایط آن ارائه کنند.

۱-۱. گونه‌های ولایت در ولایت فقیه

ولایت به معنای سرپرستی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۲-۱۲۵)؛ اما آیا همه جا از ماهیت و سنخ واحدی برخوردار است؟ آیا واژه ولایت در «ولایت فقیه» به معنای ولایت تکوینی است یا تشریحی؟ آیا بین ولایت شرعی فقیه (در موارد خاص و محدود) و ولایت شرعی سیاسی فقیه در اداره جامعه اسلامی فرقی وجود دارد؟ آیا لازمه ولایت سیاسی فقیه محجوردانستن امت اسلامی است؟ آیا با این استدلال که امت اسلامی رشید است نه محجور، می‌توان به نفی ولایت پرداخت (ر.ک: کدیور، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۷) و حاکمیت فقیه را از باب و کالت دانست؟

با نگاهی به مباحث علم کلام و علم فقه این پرسش‌ها پاسخی درخور می‌یابند؛ زیرا آنچه در ولایت فقیه مطرح است، ولایت تکوینی و ولایت بر تشریح و قانون نیست. ولایت تکوینی بالذات و مستقل مخصوص خداوند است و به اذن و مشیت او، در مواردی به اولیای الهی داده می‌شود، خواه از فقها باشد یا نباشد. همچنین ولایت بر تشریح و قانون‌گذاری مختص خداست. پیامبران الهی نقش پیام‌رسانی و ابلاغ شریعت الهی و همچنین امامان نقش ابلاغ و تبیین شریعت الهی را بر عهده داشتند و به طریق اولی امر قانون‌گذاری به فقها تفویض نشده است. بر این اساس مقتضای توحید در تشریح آن است که اولاً و بالذات فقها حق دخالت در امور قانون‌گذاری را ندارند. بله آنان تنها متخصص در شناخت تشریح الهی هستند؛ لذا ولایت فقها در محدوده تشریح است که شامل ولایت بر محجوران و بر جامعه خردمندان می‌شود؛ منتها علم کلام

ولایت بر فرزندگان و علم فقه ولایت بر محجوران را برای فقیه اثبات می کند. روشن است که بین این دو نوع ولایت فقیه - چه از نظر افرادی که بر آنها اعمال ولایت می شود و چه از نظر محدوده و مواردی که ولایت سیاسی شامل آن می شود - تفاوت اساسی وجود دارد.

۱-۲. مطلقه بودن ولایت فقیه

وقتی از ولایت مطلقه فقیه سخن می رانیم، معنای درست و دقیق اطلاق چیست؟ بر اساس مباحث علم کلام و فقه برخی از معانی نادرست و برخی درست می باشند:

(الف) از بند فوق روشن شد که معنای اطلاق در ولایت فقیه برخوردار از ولایت مطلقه تکوینی و تشریحی نیست.

(ب) همچنین اطلاق به معنای بی قید و شرط بودن تصرفات فقیه نیست. کلام شیعه به حسن و قبح عقلی و ذاتی معتقد است. از این جهت این معنا را برای خدا هم ثابت نمی داند تا چه رسد به فقیه. خداوند به حکم اینکه در مقام ذات و فعل، کمال و حق محض است، از هر گونه فعل خلاف حکمت و عدل منزه است. از سوی دیگر در فقه نیز چنین تصرفاتی مجاز شمرده نمی شود.

(ج) به طور یقین مراد از این کاربرد آن نیست که علی رغم تکلیف مردم به اطاعت از فقیه، وی در برابر کارهای نیک مردم هیچ تکلیفی ندارد، مگر اینکه از سر رحمت و رأفت خود را در این باره مکلف بداند (مسئله فقهی)؛ زیرا تنها خداوند مالک و آفریدگار همه چیز است (توحید در مالکیت). بر این اساس تکلیفی در برابر کارهای نیک بندگانش ندارد (مسئله کلامی)؛ در نتیجه ولایت به معنای ذکر شده مخصوص خداست و شامل فقیه نمی شود (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۳۵-۱۳۸).

(د) از آنچه گفته شد، به روشنی می توان استنباط کرد که ولایت به شرع،^۱ مبانی و

۱. آنچه گفته شد با عدم تقیید ولایت به احکام فرعی (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، صص ۴۵۱-۴۵۲) منافاتی ندارد؛ زیرا ترک فروع نیز بر اساس ملاک های شرع از سوی ولی فقیه اعمال می گردد؛ از این رو تعطیلی حج نیز در دایره شرع ارزیابی خواهد شد.

اهداف اسلامی محدود است. اما اطلاق آن در چه چیزی است؟ اگر این مبنای کلامی را بپذیریم که هر آنچه برای معصوم در اداره اجتماع ثابت است، برای فقیه هم ثابت است، اطلاق را باید در دو ناحیه بدانیم: الف) مولی علیهم، یعنی فقیه بر یکایک افراد جامعه اسلامی از مسلمان و غیرمسلمان، مجتهد و عامی، مقلدان خودش و دیگر مجتهدان و بلکه بر خودش ولایت دارد. ب) اموری که در آنها ولایت دارد؛ یعنی فقیه بر تمام شئون اجتماعی جامعه ولایت دارد و می تواند بر اساس موازین در آن حکم کند. به بیانی دیگر فقیه بر احکام غیرالزامی و نیز الزامی ولایت دارد؛ البته در قسم اول ملزم به رعایت مصلحت و در قسم دوم مشروط به رعایت ضوابط و شرایط تزاحم است (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۱۲۰-۱۲۶). روشن است که اطلاق از ناحیه دوم ناظر به اداره جامعه است؛ از این رو هر کس در اداره جامعه همه اقسام نه گانه ولایت (ولایت در پذیرش، ولایت در فتوا، ولایت در تعیین مصادیق موضوعات، ولایت در قضا، ولایت در اجرای حدود، ولایت تصرف در امور مربوط به جان و مال مردم، ولایت در زعامت و رهبری سیاسی، ولایت در امور حسیه و ولایت در اذن و نظارت) را که برای معصوم ثابت است، برای فقیه هم ثابت بداند، به ولایت مطلقه فقیه معتقد است (ر.ک: جهان بزرگی، ۱۳۷۸، صص ۸۴-۹۰ و ۱۱۳-۱۲۳ و جهان بزرگی، ۱۳۸۹، صص ۹-۱۱).

۲. ناظر به مبادی تصدیقیه ولایت فقیه

آنچه در فقه بررسی می گردد، از سنخ «بایدها» است که مبتنی بر «هستها» است. «این هستها» باید پیش از هر چیز در کلام به اثبات برسد تا از آن بتوان به لوازم فقهی آن رسید. به بیانی دیگر اصل ولایت و حاکمیت سیاسی فقیه در علم کلام و لوازم آن حکم کلامی در فقه بررسی می شود. در فقه گفته می شود حال که خداوند به ولی فقیه اعطای ولایت کرده، بر او واجب است این مسئولیت را بپذیرد و بر مردم واجب است از او اطاعت کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۳-۱۴۵؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۲۷). در زیر به برخی از این مبانی اشاره می شود:

۱-۲. جامعیت دین

بی‌گمان در ادوار گذشته به اقتضای سلطه حاکمان جائز بر سرزمین اسلامی و تقیّه فقیهان شیعه در خصوص ارائه مسائل کلان و حکومتی، فقه عمدتاً رویکرد فردی داشته است و اکنون با تشکیل نظام اسلامی، رویکرد حداکثری یافته و اداره جامعه کلان اسلامی را عهده‌دار شده است؛ لذا از اساسی‌ترین پرسش‌ها آن است که چه رابطه‌ای بین دین و سیاست وجود دارد؟ آیا دین در سیاست دخالت می‌کند و آیا اساساً حکومت باید دینی باشد؟

پاسخ به این پرسش‌ها که به بحث گستره و قلمرو دین (یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی) مربوط است، نه تنها رویکرد استنباطی فقیهان با نگرش حکومتی را اعتبار می‌بخشد و شیوه‌های استنباط و ضوابط آن را مشخص می‌کند، نقش اساسی در پذیرش یا عدم پذیرش ولایت فقیه دارد. در بحث گستره شریعت دو رویکرد حداقلی و حداکثری حائز اهمیت است:

۱-۱-۲. رویکرد حداقلی

برخی معتقدند حتی نبوت و امامت ارتباطی با مسئله حکومت ندارد و تشکیل حکومت از سوی آنان صبغه دینی نداشته و صرفاً یک کار عقلایی بوده است (ر.ک: بازرگان، ۱۳۷۴، صص ۴۶-۶۱). در این نگاه به نفی دخالت دین در مسائل اجتماعی و آنچه به دنیا مربوط است، حکم شده است. بر این اساس ولایت فقیه مبنای شرعی ندارد و آموزه اسلامی نخواهد بود.

مشکل اساسی این مبنای عدم ارائه تحلیلی صحیح از مسئله خاتمیت و همچنین پذیرش مبنای تفکیک قلمرو علم و دین با تأثیرپذیری از تفکر سکولاریستی است. این مبنای در ادامه بحث، ضمن بیان دیدگاه جامع‌نگر مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۲-۱-۲. رویکرد جامع‌نگر و حداکثری

اندیشه ولایت فقیه بر این مبنای دین‌شناختی استوار است که قلمرو دین منحصر در

حوزه‌های فردی، عبادی و آخرتی نیست و علاوه بر آن شامل حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و دنیایی هم می‌شود. به نظر می‌رسد تحلیل درست مسئله خاتمیت دین اسلام که در کلام صورت‌بندی می‌شود، مجالی را برای طرح جدایی دین از سیاست و دیدگاه حداقلی باقی نمی‌گذارد.

دین مجموعه‌ای از احکام، عقاید و ارزش‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت بشر و تأمین سعادت دنیا و آخرت او بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است. آنچه ضرورت دین مرسل را توجیه می‌کند، ناکافی بودن فطرت خداجویی و عقل به‌تنهایی برای هدایت انسان و دستیابی به تمام حق است. دین مرسل از آنجایی که در زمان و مکان خاصی و برای مخاطبان خاصی نازل می‌شده، حاوی عناصر موقعیتی بوده است؛ لذا به جهت محدودیت پیامبران و مخاطبان، همه عناصر جهان شمول دین نفس‌الامری^۱ در ادیان نیامده است. علاوه بر اینکه ادیان در گذر زمان دستخوش تحریف می‌شدند؛ لذا سلسله تکمیل و تصحیح ادیان ادامه داشت تا اینکه دین اسلام ظهور کرد. دین اسلام نیازی به تکمیل توسط دین جدید ندارد؛ زیرا به جهت عدم محدودیت در ناحیه پیامبرش در دریافت همه پیام الهی و نیز در ناحیه مخاطبش^۲ در بردارنده همه آن چیزی است که بشر برای هدایت واقعی به آن نیازمند است. همچنین در پرتو مصونیت منبع اصلی شناخت آموزه‌های دین یعنی قرآن از تحریف و وجود سنتی که مفسر قرآن است و روش معیاری که اهل بیت برای فهم معارف دین پایه‌ریزی کردند. که از آن به روش اجتهاد تعبیر می‌کنیم. نیازی به دینی جدید برای تصحیح نیست (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴-۶۲).

۱. آنچه از عناصر جهان‌شمول در علم الهی برای هدایت انسان به سوی رستگاری وجود دارد.
۲. این ادعا که اسلام در ناحیه مخاطب محدودیت نداشته است، به این معنا نیست که بشر در پرتو هدایت‌های اسلام (با ترویج تعقل و دانش تجربی) وارد دورانی شد که نیازی نیست دوباره پیامبری بیاید (اقبال لاهوری، بی‌تا، صص ۱۴۳-۱۴۷). یا مردم به بلوغی می‌رسند که مستغنی از دین می‌شوند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۵). یا آموزش دین همگانی می‌شود و مردم بی‌نیازی محمود نسبت به دین پیدا می‌کنند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۳-۱۴)؛ زیرا این تحلیل‌ها که مدعای لیبرالیسم (Liberalism) و سکولاریسم (Secularism) است، نفی دیانت را نتیجه خواهند داد، بلکه به این معناست که در مجموع مردمانی که دین برای آنان ظهور کرده، قابلیت حفظ موارث دین وجود دارد.

اما چگونه ممکن است دینی به تمام نیازهای بشر تا انتهای تاریخ پاسخ دهد؟ این همان پرسش و اشکال اساسی است که موجب شد برخی سرّ خاتمیت را بی‌نیازی بشر از هدایت الهی بر اثر تکامل عقلی و فکری بدانند^۱ و زمانی دین متکامل را مطرح کرده و اصل دین را ثابت و مقدس دانسته‌اند که در خلوتخانه خویش همواره دست‌نیافتنی باقی می‌ماند و معرفت دینی را متغیر و همپای معارف بشری در تکامل یا بگویند از آنجایی که دین امری مقدس است و امور مقدس ثابت و بدون تغییرند و دنیا دائم در حال تغییر و تحول است و مناسبات موجود در آن پیوسته دگرگون می‌شود، دین در اداره دنیا کارایی ندارد و این نشان از آن دارد که اساساً دین برای آباد کردن دنیای انسان‌ها نیامده است؛ یعنی باید قلمرو دین و دنیا را از همدیگر جدا کرد و در امر مدیریت دنیا به دانش تجربی روی آورد نه فقه که نمی‌تواند پاسخگوی تمام نیازها و پرسش‌ها باشد. این تفکیک و جداسازی این اثر را نیز خواهد داشت که قداست دین را حفظ می‌کند.

۱۰۳

فقه
سیاسی

تعامل کلام و فقه سیاسی در ولایت فقیه

این گونه توجیهاات با همه تنوعش، قلمرو حداقلی را برای دین تصویر کرده است. ریشه این گونه تصورات هم آن است که این دیدگاه نتوانسته است ارتباط درستی را بین بقای دین و تحولات عالم و آدم ایجاد کند و راز خاتمیت را دریابد. اما دیدگاه حداکثری با تلقی صحیح از مبانی انسان‌شناختی، جهان‌شناختی و دین‌شناختی بر این باور است که:

اول. هر یک از دین، دنیا و انسان دارای ابعادی ثابت و متغیر هستند و هر بخش از دین ناظر به بخش متناظر از آن در دنیا و انسان می‌باشد. به عبارت دیگر الف) انسان از دو بُعد ثابت و متغیر برخوردار است، بُعد ثابت او را فطرت الهی (روم، ۳۰) و طبیعت مادی - که به سمت مادیات گرایش دارد - (معراج، ۱۹) تشکیل می‌دهد؛ یعنی در ورای پوسته متفاوت انسان‌ها (انسان سنتی و مدرن) هویت، خصلت‌ها و کشش‌های ثابت و باطن

۱. درحالی که قرآن محدودیت ابزار ادراکی انسان را دلیل نیاز آدمی به دین می‌داند (عَلَمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) (بقره: ۲۳۹) و این یعنی هیچ‌گاه بشر به نقطه‌ای نمی‌رسد که از دین بی‌نیاز شود. شاهد این مطلب تاریخ معاصر بشر است که علی‌رغم عصیان در برابر دین، بیش از هر زمان دیگر خود را بیشتر نیازمند دین احساس می‌کند.

واحدی وجود دارد که انسان‌ها را در طول تاریخ به همدیگر پیوند می‌دهد. آنچه در پی تبدیل فرهنگ‌ها تغییر می‌یابد، شکل روابط و پوسته زندگی آدمی است؛ درحالی که لب این حقیقت و ذات این هویت همچنان دست‌نخورده باقی می‌ماند. ب) دنیا نیز این‌گونه نیست که هیچ امر ثابتی در آن وجود نداشته باشد و تمام هویت آن در گذر ایام دستخوش دگرگونی شود. دنیا نیز به تبع انسان دارای جلوه ثابت و ماندنی است که جوهر روابط موجود در آن را تشکیل می‌دهد و افزون بر این از بُعدی متحول برخوردار است که مرتبط به شکل روابط است. ج) دین هم از دو بخش ثابت و متغیر - آن دسته از عناصر دینی که به شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وابسته است - برخوردار است. بخش جهان‌شمول ادیان الهی ناظر به بخش ثابت هویت انسان و دنیا و بخش متغیر آن متوجه جنبه متحول و متغیر عالم و آدمی است. از رهگذر تبیین ارتباط این دو بخش می‌توان معضل ارتباط بین علم و دین را حل کرد.

اجمال مسئله این است که عناصر ثابت در دین خاتم، در هر حوزه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی بشر در قالب يك مکتب و نظام هماهنگ ارائه شده و می‌بایست این مکتب و نظام از منابع اسلامی به استناد شیوه‌ای که اهل بیت علیهم‌السلام پایه‌گذاری کرده‌اند، استخراج شود. در بخش ثابت هویت انسان و استخراج ثوابت دین بدون شك هیچ دانشی غیر از دانش‌های دینی به کار فقیه نخواهد آمد، هر چند در آنجا ممکن است برخی از دانش‌های غیردینی پرتوی فراراه فقیه بیفکنند و به او این امکان را دهد که بتواند يك عنصر ثابت دینی را استخراج کند؛ اما هیچ‌گاه هیچ عنصری از عناصر علوم غیردینی در متن استدلال یا جست‌وجوی يك فقیه به کار نخواهد آمد. اما بخش متغیر کاملاً مرتبط به دانش‌ها و علوم روز است؛ زیرا در بخش متغیر برای تصمیم‌گیری و تعیین مسیر و نشان‌دادن راه می‌بایست موقعیت و شرایط را شناخت؛ چه این شرایط از گونه اقتصادی باشد، چه تربیتی، چه فرهنگی و چه سیاسی. اینجاست که دانش‌های غیردینی در استخدام يك فرایند و عمل دینی قرار می‌گیرند؛ به این معنا که فقیه در پرتو عناصر ثابت و با کمک متخصصان علوم، به خصوص در حوزه علوم انسانی می‌تواند به طراحی عناصر متغیر پردازد (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، صص ۳۸۳-۴۰۴).

دوم. موطن اصلی آنچه امروزه در جهان اسلام به اشکال مختلف بروز و ظهور دارد، جهان غرب و بستر فرهنگی‌اش یعنی تفکر مسیحی است. مسیحیت که از آغاز دچار تحریف شده بود (ر.ک: ناس، ۱۳۷۲، ص ۶۱۷)، با معضلات اعتقادی و تاریخی زیادی مواجه شد. قبل از نوزایی (Renaissance) رجال دین مسیحی جایگاه مهمی در سیاست یافتند و با معرفی خود به عنوان واسطه بین خدا و مردم برای خویش حقوق اختصاصی خاصی را ادعا کردند که یکی از آنها سلطه و حاکمیت بر مردم و لزوم تبعیت مردم از آنها بود. این گروه برای اداره امور به وضع قوانین دینی اقدام کردند و کوشیدند کاستی مسیحیت در حوزه شریعت را با قوانینی که خود وضع می‌کردند و آن را دینی می‌شمردند، جبران کنند. به مرور در دوران نوزایی، اصلاح‌گری (Reformation) و روشنگری (Enlightenment) به جهت وجود مفاهیم متعارض با یافته‌های علوم تجربی، این نتیجه به دست آمد که مسیحیت نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای اجتماعی-سیاسی جدید باشد؛ از این رو اعلام کردند که دین تنها برای ارتباط انسان با خدا و آخرت آمده است و ضرورتی ندارد در امور اجتماعی یا سیاسی به آن مراجعه شود؛ لذا سکولاریسم فرزند مشروع تمدن غرب است که در بستر تفکر مسیحی رشد کرد؛ اما در اسلام نه کاستی در ناحیه فقه و شریعت وجود داشته است و نه به دلیل آموزه‌های تحریف‌شده، تعارضی بین دین و دانش مشاهده می‌شود. از این جهت مدیریت فقهی که به معنای اداره جامعه در مسیر آرمان‌های اسلام است، منافاتی با مدیریت علمی-اگر مدیریت علمی را به معنای بهره‌برداری از علم بگیریم- ندارد.

سوم. از نظر اسلام، آخرت باطن دنیاست و دنیا جایی است که انسان آخرت خود را در آن می‌سازد. پس اگر دین برای آخرت آمده است، نمی‌تواند برای دنیا برنامه نداشته باشد.

چهارم. اگر با عدم دخالت در امور دنیایی، قداست دین حفظ می‌شود، چرا پیامبر عظیم‌الشان اسلام ﷺ با تشکیل حکومت در مدینه بر خلاف مصلحت اسلام عمل کرد و توجهی به حفظ قداست اسلام نداشت؟

اینها همه دلیل آن است که جدایی دین از سیاست از آموزه‌های اسلام نیست و

اسلام برای اجتماع و سیاست برنامه دارد. بر این اساس ولایت فقیه می‌تواند یک مبنای مهم در نظام سیاسی اسلام تلقی شود.

۲-۲. مشروعیت حکومت و ولایت فقیه

واژه مشروعیت (Legitimacy) از قدیم‌الایام در فلسفه و کلام سیاسی و از قرن نوزدهم در جامعه‌شناسی سیاسی مورد توجه بوده است. مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی ناظر به کارآمدی، دوام و مقبولیت و رضایت مردمی است و در فلسفه سیاسی و کلام به حق حاکمیت است (اینکه چه کسی باید حکومت کند و آیا نوع حکومت و یا شخص حاکم، حق است یا غاصبانه). حقانیت به مقام ثبوت و نفس‌الامر نظر دارد و مقبولیت به مقام اثبات و خارج؛ لذا نسبت بین این دو معنا عام و خاص من وجه است؛ به این معنا که در جایی که حاکم و نوع حکومت حق و مورد رضایت مردم باشد، هر دو معنا تحقق یافته است؛ اما اگر حاکم و نوع حکومت مشروعیت فلسفی و کلامی (حقانیت) نداشته، ولی مقبولیت مردمی داشته باشد یا بالعکس، یک معنا محقق شده است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۷۷، صص ۱۱۳-۱۱۷؛ موسویان، ۱۳۸۱، صص ۷۹-۸۹).

بر اساس آموزه‌های کلامی، خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت است؛ زیرا توحید ربوبی گستره وسیعی دارد و شامل توحید در حاکمیت، توحید در طاعت و توحید در تشریح می‌شود. از آنجایی که او مالک ملک است و از این جهت بر دیگران ولایت تکوینی دارد، حق حاکمیت از آن خداست و تنها باید از او اطاعت شود و تنها او حق قانون‌گذاری را داراست (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۸ق، صص ۶۷-۷۳) و هیچ انسانی بر انسانی دیگر حق حاکمیت ندارد، مگر اینکه دلیلی خاص، افرادی را از تحت این اصل خارج کند. این مطلب مورد اتفاق همه متکلمان شیعه است که انبیا و اوصیا از تحت آن اصل اولی خارج شده‌اند و آنان به اذن الهی از حق حاکمیت در روی زمین برخوردار بودند. این حاکمیت که از جنبه‌های آن نفی طواغیت است، در طول حاکمیت خداوند و تحقق‌بخش آن بوده است. آنان برای هدایت انسان‌ها باید موانع را کنار می‌زدند. مدیریت جامعه از سوی طواغیت از سوی مانعی در هدایت انسان‌ها و از سوی دیگر با

توحید در حاکمیت الهی سازگاری نداشته است. در عصر غیبت هم بهترین دلیل بر اخراج فقیه از تحت اصل اولی آن است که گفته شود: توحید در حاکمیت همین را اقتضا دارد؛ یعنی مبنای مشروعیت ولایت فقیه آن است که در عصر غیبت هم نمی‌توان گفت حلال و حرام را فقها بگویند و مدیریت جامعه از آن طواغیت باشد؛ زیرا این دوگانگی با روح توحید در حاکمیت خداوند منافات دارد. مؤید این برداشت روایاتی است که از آنها اذن الهی نسبت به حاکمیت فقیه استفاده می‌شود. با این حال دیدگاه‌های متفاوتی درباره مشروعیت حکومت وجود دارد که در وهله اول حاکی از تنوع مبانی کلامی در این حوزه است. بر اساس کلام شیعه دیدگاه مشروعیت تکوینی^۱ و نظریه تغلیب^۲ با نقدهای جدی مواجه می‌باشند و سه نظریه انتخاب، انتصاب و مشروعیت دو گانه از اهمیت برخوردارند:

۱. نظریه انتخاب خود به دیدگاه‌های مختلفی تقسیم می‌شود: الف) نظریه مشروعیت مردمی محض معتزله^۳ و لیبرال‌دمکرات‌ها که می‌گویند مقبولیت مردمی حقانیت را هم به دنبال دارد. ب) ولایت شأنی فقها: برخی از فقها معتقدند اگرچه مفاد اصلی و اولی روایات، نظریه انتصاب و ولایت بالفعل فقیه جامع شرایط است، به جهت اشکال در مقام ثبوت باید این اخبار را بر خلاف ظاهرشان حمل بر صلاحیت و شأنت نمود و گفت شارع در این روایات به این نکته پرداخته است که فقها صلاحیت زمامداری جامعه اسلامی را دارند؛ اما اینکه چه کسی زمام امور را به دست می‌گیرد، در این روایات بیان نشده و تعیین آن به انتخاب مردم و نهاد شده است (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۴۰۸-۴۱۵). این دیدگاه اگرچه معتقد است ولایت و حاکمیت انحصاری از آن خداست و ولایت به اذن الهی می‌تواند در مراتب بعدی به دیگران واگذار شود، در

۱. جبریه معتقد بودند مردم صاحب هیچ فعل اختیاری نیستند و خداوند حاکم را خود به صورت تکوینی در رأس جامعه قرار می‌دهد.
۲. برخی از اشاعره بر این اعتقادند که هر کس بر سر کار بیاید ولو با زور و قوه قهریه مشروعیت دارد (ر.ک: موسویان، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۳۳).
۳. اینان معتقدند خدا انسان را آفریده و اختیار حکم، حکومت و قانون را به خود او سپرده است.

زمان غیبت، مشروعیت حکومت را مستند به مردم می‌داند؛ البته مردم حق ندارند غیر از واجدان شرایط معتبر شرعی را انتخاب کنند. بر این اساس امت حق تفویض شده از جانب خداوند را به فقیه واگذار می‌کند (ر.ک: کواکبیان، ۱۳۷۸، صص ۷۰ و ۸۸-۸۹). لذا این نظریه علی‌رغم ادله فوق‌الذکر که همگی از انتصاب فقیه به عنوان «ولی» حکایت دارند، باید ثابت کند خداوند تعیین حاکم را به مردم تفویض و واگذار کرده است؛ مطلبی که به باور ما ادله نظریه انتخاب، توان اثبات آن را ندارد (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۵۷-۱۷۰؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۱۰۲-۱۱۰).

۲. مشروعیت الهی: این نظریه که اصطلاحاً از آن به نظریه انتصاب تعبیر آورده می‌شود، از طرفداران بیشتری در میان فقهای شیعه برخوردار است. این دیدگاه بر اساس مبانی و ادله کلامی پیش‌گفته معتقد است الف) هیچ کس بر دیگری سلطه ندارد، مگر خدا و آن کسی که از طرف او مأذون است. ب) خداوند حق حاکمیت خود را به پیامبر و امام واگذار کرده است (دلیل ارسال رسول و نصب امام). ج) فقها در زمان غیبت کبری به عنوان نایبان عام مأذون به اذن عام هستند و این یعنی اینکه ولایت و حکومت فقیه نیز به نصب و تعیین الهی است (انتصاب به وصف نه به اسم).^۱ از این جهت مشروعیت (حقانیت) ولی فقیه از طرف مردم نیست؛ اگرچه مردم نقش محوری دارند و می‌توان نقش آنان را تنها در کارآمدی نظام و اجرای منویات رهبر خلاصه نکرد و کشف مصداق ولی امر و زمامدار جامعه را از آنان خواست؛ یعنی آنان فقیه حائز شرایط ولایت را می‌یابند نه اینکه از میان حائزان شرایط، با انتخاب خود ولی را تعیین کنند.

خدا حاکم مورد نظر خود را نصب کرده است و مردم حق ندارند از دیگری اطاعت کنند؛ اما مردم تحقق و فعلیت بخش حاکمیت او هستند نه اینکه مشروعیت به معنای

۱. امام خمینی علیه السلام در ۱۶ بهمن ۱۳۵۷ در انتصاب بازرگان به نخست‌وزیری فرمودند: «من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب‌الاطیاع است، ملت باید از او اِتباع کند... مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۵۹).

حقانیت حکومت از رأی مردم باشد. لذا اگر حاکمی رأی اکثریت را در حمایت از خود نداشته باشد، موجب نمی‌شود برحق نباشد و لازم نیست رفتارندوم برگزار کند، اگرچه باید تلاش کند مقبولیت مردمی را کسب کند تا کارآمد شود (ر.ک: جهان‌بزرگی، ۱۳۸۹، صص ۱۹-۲۲).

۳. نظریه مجموعی یا مشروعیت دوگانه: این دیدگاه معتقد است خداوند در عصر غیبت امام زمان (عج)، صرفاً فقیه واجد شرایطی را که مورد رجوع مردم است، برای مقام ولایت امر و رهبری امت منصوب فرموده است (ر.ک: کواکیان، ۱۳۷۸، صص ۶۲-۹۳؛ کدیور، ۱۳۷۶).

می‌توان دیدگاه‌های ذکرشده را به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف) دیدگاه‌هایی که نقشی برای مردم در مشروعیت به معنای حقانیت قائل نیستند، مانند دیدگاه دوم. ب) دیدگاه‌هایی که برای مردم نقشی در مشروعیت به معنای یادشده قائل‌اند، مانند دیدگاه اول و سوم. با تحلیل هر یک از این دیدگاه‌ها می‌توان شاهد تعامل علم کلام و فقه بود؛ برای نمونه بر اساس نظریه انتصاب با امور پنج‌گانه انتصاب موضوعی، انتخاب موضوعی، انتصاب موردی، کشف موردی و انتخاب و بیعت (ر.ک: جهان‌بزرگی، ۱۳۸۹، صص ۴۸-۵۴) مواجهیم:

۱. از بین حکومت‌های مختلف، خداوند موضوعاً حکومت اسلامی را جعل کرده است (انتصاب موضوعی).

۲. اگر مردم نیابند و حکومت اسلامی را از بین حکومت‌های مختلف انتخاب نکنند، موضوعاً حکومت اسلامی تحقق پیدا نمی‌کند (انتخاب موضوعی).

۳. خداوند فردی را برای رأس حکومت منصوب کرده است (انتصاب موردی).

۴. در عصر پیامبر و امام و عصر غیبت، مردم باید افراد منصوب را کشف کنند (کشف موردی).

۵. بعد از همه مراحل چهارگانه مذکور، مردم در زمان حضور معصوم باید با آنان بیعت کنند و در زمان غیبت باید فقهای را که کشف کرده‌اند و بالقوه حاکم‌اند انتخاب کنند تا در مقام تحقق، یکی از فقها حاکم حکومت اسلامی شود (بیعت و انتخاب).

بی گمان تبیین مورد اول و سوم بر عهده کلام و مورد چهارم و پنجم بر عهده علم فقه می‌باشد. همچنین بر اساس نظریه مشروعیت دوگانه می‌توان تعامل فقه و کلام را در موارد زیر دانست:

الف) با تفکیک مقام تشریح و مشروعیت الهی (ر.ک: ذوعلم، ۱۳۸۵، صص ۴۲-۴۶ و ذوعلم، ۱۳۸۱، صص ۳۲-۳۹) نسبت به مقام تشریح و قانون‌گذاری کلام روشن می‌کند که مردم هیچ‌گونه دخالتی در این حوزه ندارند؛ اما شارع مقدس می‌تواند در درستی و صحت احکام، رأی مردم را جزء شرایط آنها لحاظ کند؛ مثلاً نماز جمعه حکم الهی است، با این حال برگزاری و اقامه آن بدون حضور پنج یا هفت نفر مشروعیت ندارد (خمینی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۳۱-۲۳۲) یا مالکیت از آن خداست، در عین حال تصرف در اموال مردم بدون رضایت آنان مشروع نیست. روشن است که تبیین اینکه چه چیزی در شرایط حکم و تشریح تعبیه شده و خدا آن را تعیین کرده است، بر عهده علم فقه می‌باشد.

ب) با استفاده از آموزه‌های کلامی پیش‌گفته و آنچه فقه در تبیین شرایط می‌گوید، می‌توان به عدم مشروعیت حکومتی که در رأس آن فقیه آگاه، اسلام‌شناس، عادل، مدیر و مدبر نباشد، حکم کرد.

تبیین اینکه مردم مکلف‌اند برای استقرار و دفاع از چنین حکومتی تلاش کنند و همچنین فقهی که به جعل الهی برای این منصب قرار داده شده است، مجاز نیست برای برپایی و استقرار حکومت از هر راهکاری استفاده کند، بر عهده فقه است؛ یعنی در فقه روشن می‌شود که مردم علاوه بر نقش اطاعت، از این نقش هم برخوردارند که بدون اقدام آنها فقیه حق ندارد از هر وسیله‌ای به تشکیل حکومت اقدام کند، لذا چنین حکومتی مشروع نیست.

نتیجه اینکه علاوه بر نقش مباحث کلامی و فقهی در انتخاب هر یک از نظریه‌های پیش‌گفته در باب مشروعیت حکومت و ولایت فقیه، در تحلیل هر یک از عناصر و اجزای نظریه نیز تعامل این دو علم آشکار است.

۳. ناظر به مقام توجیه ولایت فقیه

بی‌گمان کلامی بودن یک مسئله به عقلی بودن آن و فقهی بودن آن به بهره‌مندی از ادله نقلی نیست. در مسائلی مانند وجوب اطاعت از خداوند، یا بطلان نماز در مکان غصبی با اینکه از مسائل فقهی‌اند، از دلیلی عقلی استفاده می‌شود و در مسائلی مانند صفات پیامبران و تفصیلات معاد با اینکه از مسائل کلامی‌اند، از ادله نقلی بهره برده می‌شود. با این مقدمه باید گفت که دلایل متعددی را می‌توان بر ولایت فقیه اقامه کرد و تعامل کلام و فقه را در این حوزه به نظاره نشست. این دلایل به سه بخش تقسیم می‌شوند:

۳-۱. دلایل عقلی محض

دلیل عقلی محض به دلیلی گفته می‌شود که هر دو مقدمه آن عقلی باشد. این دلیل مبتنی بر قاعده لطف یا دلیل حکمت است که تبیین هر دو بر عهده علم کلام می‌باشد:

الف) قاعده لطف: متکلمان عدلیه، وجوب نبوت و متکلمان امامیه، وجوب نصب امام از جانب خداوند را بر پایه این برهان با دو مقدمه زیر اثبات می‌کنند:

مقدمه اول: وجود حکومت صالح، امام و حاکم عادل در صلاح معنوی جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. مقدمه دوم: مقتضای لطف الهی - به عنوان یکی از صفات فعل خداوند - این است که آنچه را در رشد و هدایت معنوی جامعه مؤثر است، در اختیار بشر قرار دهد.

از آنجایی که نصب پیامبر (درباره وجوب بعثت، ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸) و امامی معصوم و پس از آن رهبری صالح که با عدالت و پارسایی همراه است، مصداق لطف الهی است، تعیین آن واجب است؛ بنابراین مجتهدان عادل و پارسا همان‌گونه که در عصر غیبت مسئولیت فتوا و بیان احکام و مسایل دینی را بر عهده دارند، عهده‌دار مسئولیت رهبری سیاسی و اداره حکومت اسلامی نیز می‌باشند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۱-۱۴۴).

برخی بدون تحقیق و تفحص تنها دلیل عقلی را قاعده لطف دانسته، بی‌توجه به

اشکالاتی که از قرن‌ها پیش بر آن وارد شده - مانند اعتراضات فخر رازی - گمان کرده‌اند که خود نخستین منتقد این قاعده هستند و با رد آن باب استدلال عقلی را بسته‌اند (ر.ک: حائری یزدی، ۱۹۹۵م، صص ۱۷۳-۱۷۶)؛ اما با فرض قبول اشکالات وارده بر قاعده لطف، باز می‌توان برای اثبات ولایت فقیه از دلیل عقلی محض دیگری با عنوان دلیل حکمت بهره جست. بر این اساس حتی اگر قاعده لطف ناکافی باشد، باب استدلال عقلی بسته نیست.

ب) دلیل حکمت: عقل پس از اثبات باری تعالی و عالم غیرمادی و معاد برای انسان، نتیجه می‌گیرد که هرچه در این دنیا از افراد بشر سر می‌زند، می‌تواند تأثیری ماندگار بر حیات اخروی او داشته باشد. عقل، خود را در کشف این تأثیرات و تمیز موارد آن عاجز می‌یابد؛ از این رو حکمت خداوند متعال که این عالم و آدم را آفریده، حکم می‌کند که به گونه‌ای راه سعادت را بر انسان‌ها بنمایاند و فرستادگانی به سوی آدمیان اعزام کند. از سوی دیگر برای تأمین هدف از ارسال رسل که همان هدایت مردم است، این پیامبران باید معصوم و مبرّای از خطا در تلقّی و دریافت دستورات الهی و ابلاغ آن به مردم باشند. سپس عقل با تحلیل مسئله عصمت به این نتیجه می‌رسد که عصمت در تلقّی و ابلاغ وحی، با عصمت در تمام شئون، حتّی نسبت به خطا و نسیان ملازمه دارد؛ پس رسول می‌بایست در تمام امور معصوم باشد. آن‌گاه عقل حکم می‌کند که بنا بر اقتضای حکمت الهی، زمام امور جامعه می‌بایست به معصوم سپرده شود. حال اگر عقل به مقام امامت توجّه کند و امام را مفسّر پیام الهی نبوی بیابد، با شیوه‌ای مشابه به نتیجه‌ای همسان می‌رسد. بنابراین عقل پس از اثبات عصمت برای رسول و امام، مقتضای حکمت الهی را در واگذاری زمامداری جامعه به شخص آنان می‌بیند و از این راه «ولایت» به معنای اداره جامعه را برای آنان اثبات می‌کند (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۶۰-۶۴).

عقل به شیوه‌ای مشابه ضرورت زمامداری فقیه جامع‌الشرایط را در زمان غیبت اثبات می‌کند؛ زیرا ولایت امامان در امتداد ولایت پیامبر ﷺ و ولایت فقها ادامه ولایت امامان علیهم‌السلام است. علاوه بر این از آنجایی که دین وظیفه حکومت را صیانت از ارزش‌های الهی و احکام شرعی می‌داند، عقل حکم می‌کند که بر قله چنین حکومتی می‌بایست

کسی قرار گیرد که به احکام الهی و وظایف دینی آگاهی داشته باشد. اگر معصوم در میان مردم باشد، عقل او را سزاوار این منصب می‌داند؛ ولی اکنون که او نیست، فقیهان عادل قادر بر اداره جامعه را لایق این مقام معرفی می‌کند.

۲-۳. دلایل عقلی غیرمحض

دلیل عقلی غیرمحض آن است که کبرای قیاس (قیاس از دو مقدمه صغری و کبری تشکیل شده است) عقلی باشد. این روش به گونه‌های مختلف در کلمات دانشمندان تقریر شده است که جهت اختصار تنها به دو بیان اشاره می‌شود:

بیان اول متضمن دو مقدمه است که تبیین آنها بر عهده علم کلام و فقه است:

مقدمه اول: وجود حکومت اسلامی در عصر غیبت یک ضرورت عقلی و واجب دینی است (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۱۵-۶۲۲). این یک مسئله فقهی است که از موارد زیر منتج می‌شود: الف) احکام اسلام نسخ نشده و تا قیامت برقرار است (آموزه کلامی). ب) لذا لازم است احکامی مثل حدود و دیات اجرا شود (حکم فقهی). برقراری امنیت و حفظ نظام اجتماعی از واجبات مؤکد اسلامی بوده و حفظ مرزهای مسلمانان از تجاوز عقلا و شرعاً واجب است. ج) تحقق این امور بدون تأسیس حکومت امکان‌پذیر نیست و اجرای آنها متوقف بر دراختیارداشتن قدرت حکومت است.

مقدمه دوم: از آنجایی که این حکومت اسلامی است، عهده‌دار امر حکومت در عصر غیبت، باید کارشناس دین و مجتهد در احکام اسلامی باشد و این همان ولایت فقیه است. به عبارت دیگر حکومت اسلامی به معنای حکومت قانون الهی است. بدیهی است که حاکم و والی مسلمانان باید شرایطی مثل علم به قانون الهی، عدالت، کفایت سیاسی و توان مدیریتی را دارا باشد (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۲۲-۶۲۷). بر این اساس امر ولایت و حکومت در عصر غیبت از شئون و وظایف فقیه عادل است.

بیان دوم مقدمه اول: حتی اگر ادله خاصه و روایاتی که به آنها بر ولایت فقیه استناد شده است، از نظر سند یا دلالت کافی نباشد، این مسئله مورد اتفاق فقهاست که شارع ولایت بر امور حسیه را به فقها واگذار کرده است. از سویی دیگر حکومت از مهم‌ترین

و برجسته‌ترین مصادیق امور حسبه است. پس اگر شارع اهمال در امر قاصر و غایب را نمی‌پسندد، باید به طریق اولی اهمال در امر جامعه را روا ندارد و به ازدست‌رفتن منافع مهم‌تر راضی نباشد (مسئله کلامی). مقدمه دوم: از آنجایی که فقیه از موازین و احکام اسلامی آگاه است و روش و آیین حکومت اسلامی را می‌داند، این مقام برای وی ثابت است و اوست که باید در رأس این قدرت قرار گیرد (مسئله فقهی) تا اراده الهی تحقق یابد (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷ق، صص ۷۰-۷۱).

۳-۳. دلایل نقلی محض

برای اثبات ولایت فقیه به روایات فراوانی استناد شده است. اهم این روایات به شرح زیر است:

الف) مقبوله عمر بن حنظله: «... فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲).
ب) مشهوره ابی‌خدیجه: «إِيَّاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ أَنْظَرُوا إِلَيَّ رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۱۱).

ج) روایت امیرالمؤمنین عليه السلام: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ خُلَفَاؤُكَ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَزُوُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۲۰).
د) امام حسین عليه السلام: مَجَارِي الْأُمُورِ وَ الْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمَنَاءِ عَلَى حَالِهِ وَ حَرَامِهِ (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۸).

ه) توقیع شریف: أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَيَّ رُوَاةَ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۴).
فارغ از بحث سندی^۱ درباره دلالت این روایات به صورت خلاصه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. روایت اول اگرچه در باره مشروعیت قضاوت فقیه است، تعلیل امام عام است و

۱. برای آگاهی از سند و دلالت این روایات، ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۹۵-۱۰۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۸-۱۵۷.

شامل همهٔ مسائلی که سلاطین و زمامداران به حل و فصل آن می‌پردازند، می‌شود (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۳۸-۶۴۲).

۲. روایت دوم اگرچه به جای لفظ حاکم لفظ قاضی را دارد، جمله «و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضاً الی اهل الجور» بیانگر حکم کلی است و شامل همهٔ خصوصت‌هایی می‌شود که میان مردم رخ می‌دهد. این درگیری‌ها اختصاص به مسائل مالی ندارد و گاهی مربوط به حقوق و مناصب اجتماعی است که امام علیه السلام از رجوع به سلاطین جور نهی و رجوع به فقیه را بر آنان واجب کرده است.

۳. در روایت سوم از خلیفه و جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله یاد شده است. از آنجایی که در این روایت از شأن خاصی یاد نشده است، استفاده می‌شود که فقها در تمام شئون نبی اکرم - رسالت (تبلیغ آیات الهی و رساندن احکام شرعی و راهنمایی مردم)، قضاوت و ولایت و زمامداری جامعهٔ اسلامی - جانشین آن حضرت هستند.

از جمله «الذین یأتون و من بعدی یروون حدیثی و سنتی» هم به دست می‌آید که راویان و محدثان، جانشینان آن حضرت نیستند؛ زیرا راوی تنها نقل حدیث می‌کند. او نمی‌تواند تشخیص دهد آنچه را نقل می‌کند روایت و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است یا نه؟ این کار تنها از عهدهٔ کسی که به مقام افتا و اجتهاد رسیده و فقیه است، بر می‌آید.

۴. از روایت چهارم استفاده می‌شود که مجاری همهٔ امور (ال در «الامور» برای استغراق است) اعم از امور فردی، اجتماعی و زمامداری مسلمین، به علمای آگاه و عادل واگذار شده است.

۵. توقیع (نامه) مبارک دلالت دارد در مورد حوادثی که در زمان غیبت پیش خواهد آمد - احکام مربوط به حوادث و نیز حل و فصل آنها از جنبهٔ سیاسی و حکومتی - باید به راویان حدیث رجوع شود^۱ که اینان حجت امام بر مردم هستند.

حجیت قول فقها به معنای آن است که اگر مردم به گفته فقها عمل نکنند، خدا به

۱. در فقرات پیشین توضیح داده شد که چرا مقصود از راویان احادیث، کسانی نیستند که صرفاً ناقل حدیث‌اند و مجتهد در فهم معنای آن نمی‌باشند.

همان گفته فقیه علیه مردم احتجاج می کند و این یعنی تفویض ولایت و رهبری به ولی فقیه است.

نتیجه اینکه در این روایات به جنبه کلامی بحث ولایت فقیه اشاره شده است؛ زیرا سخن از جعل الهیه است و در واقع مفاد این احادیث همان مفاد دلیل عقلی است. از سویی دیگر در فقه نیز می توان از باب اطلاق به این ادله تمسک کرد همان طوری که فقها برای احکام مکلفان یعنی ناظر به عمل یا کلیاتی که ناظر به عمل است، از این ادله در متون فقهی خود استفاده کرده اند.

نتیجه گیری

در پاسخ به این پرسش اساسی که علم کلام و فقه بر چه ابعادی از مسئله ولایت فقیه تأثیر می گذارند؟، به سه محور اساسی مبادی تصوریه، مبادی تصدیقیه و توجیه اشاره شد:

در محور مبادی تصوریه کلام ولایتی را ثابت می کند که متفاوت با ولایت در فقه است؛ همچنین با توجه با مباحث کلامی می توان معنای صحیحی از اطلاق ولایت فقیه ارائه کرد. بر این اساس ولایت مطلقه به معنای ولایت در تکوین و تشریح یا بی قید و شرط و... نیست، بلکه به معنای آن است که در اداره اجتماع هر آنچه برای معصوم ثابت است، برای فقیه هم ثابت است.

در محور مبادی تصدیقیه:

۱. دین اسلام قلمرو حداکثری دارد و پذیرش ولایت فقیه فرع بر پذیرش این مبنای کلامی است.

۲. مبنای مشروعیت حکومت بر اساس ادله کلامی نظریه انتصاب است؛ اما حقانیت ولایت فقیه از ناحیه خدا و اذن اوست؛ از این رو در برخی فروع مانند نظریه مجموعی فقه نیز باید دخالت کند.

در محور دلایل (توجیه):

سه گونه دلیل کلامی (دلیل عقلی محض، دلیل عقلی غیر محض و دلیل نقلی) می توان بر ولایت فقیه اقامه کرد. در هر یک از این دلایل جنبه کلامی یعنی جعل و

نصب الهی مورد تأکید است. از سوی دیگر می‌توان از اطلاق برخی از ادله در مباحث ناظر به فعل مکلفان که از سنخ باید و نبایدهاست بهره برد که فقه متکفل آن می‌باشد. در هر حال تبیین مباحث مطرح شده در فقه، به چگونگی ارزیابی نگاه اسلام نسبت به خدا، جهان و انسان وابستگی تام دارد. استحصال این‌گونه مباحث در حوزه سیاست، سلسله‌ای از مباحث کلامی و فلسفی را شکل می‌دهد که پایه و اساس پذیرش و ارزیابی مباحث گفته شده خواهد شد.

به بیانی دیگر فقه در صورتی می‌تواند در حوزه سیاست و حکومت دخالت کند که مباحثی مانند جامعیت، دین حداکثری، انتظار بشر از دین، خاتمیت، عقلانیت، کارآمدی، روزآمدی، نظام‌وارگی دین، نفی سکولاریسم، ربوبیت الهی، نظام خلافت و ولایت، و... طرح شوند که فقه حکومتی بر چنین شالوده‌ای بنا می‌شود. اینها می‌توانند به مثابه مبانی کلامی ولایت فقیه به عنوان مهم‌ترین بحث فقه حکومتی نیز تلقی شوند.

از سوی دیگر برخی از مباحث حوزه ولایت فقیه ناظر به وظایف و حقوق شرعی فقیه و سایر مکلفان در باب حکومت است. اموری چون بایستگی اطاعت از ولایت فقیه و لزوم حمایت مردم از ولایت فقیه، عدم مشروعیت خروج در مقابل آن، وجوب دفاع از بیضه اسلام، وجوب اطاعت از قوانین صادره از سوی حاکم، لزوم تمکین در برابر منصوبان از جانب وی، ضرورت مجازات متخلفان از قوانین، راهکارهای اعمال حاکمیت وی در عرصه سیاسی، کیفیت احکام اولیه، ثانویه، حکم حکومتی و... در فقه باید تبیین شوند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۱۳ق). غایة المرام فی علم الکلام (چاپ اول)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمة (محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم). تهران: اسلامیة.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (مترجم/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۵. اقبال لاهوری، محمد. (بی‌تا). احیاء فکر دینی در اسلام (مترجم: احمد آرام). تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
۶. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات (چاپ اول، ط - الحدیثة). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۷. ایجی، میرسید شریف. (۱۴۱۲ق). شرح المواقف (مصحح: بدرالدین نعلانی، چاپ اول)، قم: الشریف الرضی.
۸. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا. ماهنامه کیان، ش ۲۸، صص ۴۶-۶۱.
۹. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (محقق/نگارنده مقدمه و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، ج ۵، چاپ اول). قم: الشریف الرضی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه (محقق: محمد محرابی، چاپ چهارم). تهران: مرکز فرهنگی رجاء.
۱۱. جهان‌بزرگی، احمد. (۱۳۷۸). درآمدی بر نظریه دولت در اسلام (چاپ اول). تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۲. جهان‌بزرگی، احمد. (۱۳۸۹). مردم‌سالاری اسلامی، «ولایت فقیه». تهران: پژوهشکده امام باقر العلوم علیه السلام.

۱۳. حائری یزدی، مهدی. (۱۹۹۵م). حکمت و حکومت. (بی جا): انتشارات شادی.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۷). مشروعیّت «حکومت ولایّی». کتاب نقد، (۷)، صص ۱۱۳-۱۱۷.
۱۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب بیع (چاپ یکم). ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. خمینی، سیدروح الله. (بی تا). تحریر الوسیلة (چاپ یکم). قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۱۸. ذوعلم، علی. (۱۳۸۱). سیاست (چاپ یکم). تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۹. ذوعلم، علی. (۱۳۸۵). تجربه کارآمدی حکومت ولایّی (چاپ دوم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). دین و دولت (چاپ سوم). قم: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل (ج ۴، چاپ سوم). قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۲۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۸ق). محاضرات فی الالهیات (مخلص: علی ربانی گلپایگانی، چاپ یازدهم). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). ریشه در آب است: نگاهی به کارنامه کامیاب انبیا. ماهنامه کیان، ش ۲۹، صص ۵-۱۴.
۲۴. شهید ثانی. (۱۴۱۶ق). تمهید القواعد (چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه بقم المقدسه.
۲۵. صافی گلپایگانی، علی. (۱۴۱۷ق). الدلالة الی من له الولاية. قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۲۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء (چاپ اول، ط - الحدیثة). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح/ محقق/ نگارنده مقدمه و تعلیقات: آیت الله حسن زاده آملی، چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۸. غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ق). الاقتصاد في الاعتقاد (چاپ یکم). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). شوارقُ الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد. اصفهان: انتشارات مهدوی اصفهان.
۳۰. کدیور، محسن. (۱۳۷۶ش). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
۳۱. کدیور، محسن. (۱۳۷۸ش). حکومت ولایی (ج ۱، چاپ دوم). تهران: نشر نی.
۳۲. کواکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه (چاپ اول). (بی جا): مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، ط الإسلامیة). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). آشنایی علوم اسلامی (ج ۳، چاپ هجدهم). تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة. قم: مرکز العالمی الدراسات الاسلامیة.
۳۶. موسویان، ابوالفضل. (۱۳۸۱). مبانی مشروعیت حکومت (چاپ اول). تهران: موسسه نشر و محققات ذکر.
۳۷. ناس، جان بی. (۱۳۷۲). تاریخ جامع ادیان (مترجم: علی اصغر حکمت، چاپ پنجم)، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (علمی فرهنگی).
۳۸. نراقی، ملا احمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام (چاپ یکم). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۹. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۷۷ش). مبانی کلامی اجتهاد. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۴۰. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۲). باورها و پرسش‌ها (چاپ سوم). قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۴۱. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۹). ولایت و دیانت. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

References

* The Holy Quran

1. al-Kulayni. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Ed., 4th ed.). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
2. Allamah al-Hilli. (1413 AH). *Kashf al-murad fi sharh tajrid al-i tiqad* (H. Hasanzadeh Amoli, Ed., 4th ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
3. Allamah al-Hilli. (1414 AH). *Note to the jurists*. (1st ed.). Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
4. al-Shahid al-Thani. (1416 AH). *Preparation of rules* (1st ed.). Islamic Media School in the Field of Science in the Holy Land. [In Arabic].
5. Amadi, S. (1413 AH). *The end of ideals in the science of theology* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
6. Ansari, M. (1415 AH). *al-Makasib* (1st ed.). Qom, World Congress in Honor of Sheikh Ansari. [In Arabic].
7. Ayatollah Khomeini. (1421 AH). *Kitab al-bay'* (1st ed.). C2, Tehran, Imam Khomeini Publishing House. [In Arabic].
8. Ayatollah Khomeini. (2010). *Sahifa Imam* (5th ed.). Tehran: Imam Khomeini Publishing House. [In Persian].
9. Ayatollah Khomeini. (n.d.). *Tahrir al-Wasila* (1st ed.). Qom: Dar Al-Alam Press Institute. [In Arabic].
10. Bazargan, M. (1374 AP). *The Hereafter and God, the goal of the resurrection of the prophets*. Kian, (28), pp. 46-61. [In Persian].
11. Eiji, Mir Sharif Sharif. (1412 AH). *Explanation of the positions* (B. Nasani, Ed., 1st ed.), Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Arabic].
12. Fayyaz Lahiji, A. R. (n.d.). *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. Isfahan: Mahdavi Publications of Isfahan. [In Arabic].
13. Ghazali, A. H. (1409 AH). *Economics in Belief* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Elamiya. [In Arabic].
14. Hadavi Tehrani, M. (1389 AP). *Wilayat and religion*. Qom: Khaneh Kherad Cultural Institute.

15. Hadavi Tehrani, M. (1998). *Theological principles of ijihad*. Qom: The Home Farming Institute is small.
16. Hadavi Tehrani, M. (2003). *Beliefs and Questions* (3rd ed.). Qom: Khaneh Kherad Cultural Institute.
17. Haeri Yazdi, M. (1995). *Wisdom and government*. n.p.: Shadi Publications. [In Persian].
18. Ibn Shu'ba al-Harrani. (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
19. Iqbal Lahori, M. (n.d.). *Revival of religious thought in Islam* (A. Aram, Trans.). Tehran: Islamic Publishing and Research Center. [In Arabic].
20. Jahanbozorgi, A. (1378 AP). *An Introduction to the Theory of Government in Islam* (1st ed.). Tehran: Young Thought Center. [In Persian].
21. Jahanbozorgi, A. (1389 AP). *Islamic Democracy, "Velayat-e-Faqih"*. Tehran: Imam Baqer al-Uloom Research Institute. [In Persian].
22. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Velayat-e-Faqih* (M. Mehrabi, Ed., 4th ed.). Tehran: Raja Cultural Center. [In Persian].
23. Kadivar, M. (1378 AP). *Hokomat-e Wilaei* (2nd ed., Vol. 1). Tehran: Nashr-e Ney.
24. Kadivar, M. (1997). *The view of the state in Shiite jurisprudence*. Tehran: Nashr-e Ney.
25. Kavakebiyan, M. (1378 AP). *Fundamentals of legitimacy in the system of Velayat-e-Faqih* (1st ed.). n.p.: Oruj Publishing House.
26. Khosropanah, A. H. (1998). The legitimacy of the "Hokomat-e Wilaei". *Book Review*, Vol 7, pp113-117.
27. Montazeri, H. A. (1408 AH). *Studies in the jurisprudence and jurisprudence of the Islamic state*. Qom: The World Center of Islamic Studies.
28. Motahhari, M. (1997). *Introduction to Islamic Sciences* (18th ed., Vol. 3). Tehran: Sadra.
29. Mousavian, A. (2002). *Fundamentals of Government Legitimacy* (1st ed.). Tehran: Zikr Publishing and Research Institute.
30. Naraqi, M. A. (1417 AH). *Revenues of the days in the expression of the rules*

of the rules (1st ed.). Qom- Iran: Qom Seminary Islamic Propaganda Office Publications.

31. Nas, J. B. (1372 AP). *Comprehensive History of Religions* (A. A. Hekmat, Trans., 5th ed.), Tehran: Publications and Education of the Islamic Revolution (Scientific and Cultural). [In Persian].
32. Rabbani Golpayegani, A. (1381 AP). *Religion and Government* (3rd ed.). Qom: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
33. Safi Golpayegani, A. (1417 AH). *al-Dalala ila min lah al-Wilaya*. Qom, Islamic Education Publishing Office. [In Arabic].
34. Sheikh al-Saduq. (1395 AH). *Kamal al-Din wa Tamam Al-Ni'mah* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.). Tehran: Islamieh. [In Arabic].
35. Sheikh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
36. Sobhani, J. (1412 AH). *Theology on the guidance of the book, the Sunnah and the intellect* (3rd ed., Vol. 4.). Qom: World Center for Islamic Studies. [In Persian].
37. Sobhani, J. (1428AH). *Lectures on theology* (A. Rabbani Golpayegani, Ed., 11th ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian].
38. Soroush, A. K. (1375 AP). The root is in the water: a look at the successful record of the prophets. *Kian*, No. 29, pp. 5-14
39. Taftazani, S. (1409 AH). *Explanation of intentions* (A. R. Amira, Ed., 1st ed., Vol. 5). Qom: al-Sharif al-Razi. [In Arabic].
40. Zooelm, A. (2002). *Politics* (1st ed.). Tehran: Cultural Institute of Contemporary Knowledge and Thought. [In Persian].
41. Zooelm, A. (2006). *Experience of the efficiency of the provincial government* (2nd ed.). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].