

مردم سالاری دینی و مسئله مشروعیت*

دکتر محمد حسن حائری

استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: haeri-m @ ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

در این نوشتار، پس از بحث و بررسی مختصر درباره ضرورت بحث پیرامون موضوع و ضرورت حکومت اسلامی، به مبحث منشأ مشروعیت حکومت در دموکراسی لیبرال و جایگاه رأی مردم در آن و نیز منشأ مشروعیت حکومت در نظام و دولت اسلامی از نگاه فقهای اهل سنت و شیعه امامیه پرداخته شده است. نگارنده در این مبحث ضمن تقسیم مشروعیت به اولیه و ثانویه، با استناد به مستندات معتبر سعی کرده است تناقض و تعارضی را که در مردم سالاری دینی بین الهی بودن نظام از یک سو و مردمی بودن آن را سوی دیگر به نظر می‌رسد، بر طرف نماید.

در پایان، دو دسته از کلمات امام علی (ع) در *نهج البلاغه* درباره الهی یا مردمی بودن امامت و حکومت که ظاهراً متعارض به نظر می‌رسند، با توجه به مباحث قبلی مورد بررسی قرار گرفته و با توجیه و توضیح مستند، غیرواقعی بودن این تعارض اثبات گردیده است.

کلیدواژه‌ها: مردم سالاری دینی، حکومت اسلامی، مشروعیت، امامت،

* - تاریخ وصول: ۸۲/۳/۳۱ ؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۳/۱/۲۵

رأی، بیعت، دموکراسی، عصمت، عدالت، اجتهاد.

ضرورت و پیشینه پژوهش

از جمله مسائلی که از آغاز اسلام تاکنون مورد بحث و بررسی قرار گرفته و پس از پیروزی انقلاب اسلامی به طور جدی‌تر در محافل علمی مطرح شده و کندو کاوهایی نیز پیرامون آن صورت گرفته است، مسئله منشأ مشروعیت حکومت اسلامی است. به عبارت دیگر، منشأ، مستند اصلی انعقاد امامت است. پیشینه این مبحث را می‌توان به همان آغاز اسلام منتسب دانست. در مجادله‌ها و گفت و گوهای سقیفه، در شورای شش نفره و در عبارتهای نهج البلاغه، به مناسبت‌های گوناگون - که در متن مقاله به آنها و مآخذشان اشاره خواهد شد - این مسئله مورد بحثها و مناظره‌های نسبتاً گسترده‌ای قرار گرفته است.

پس از رحلت رسول خدا (ص) هیچ یک از مسلمانان در این نکته تردیدی نداشت که جامعه اسلامی به یک نظام و تشکّل، و به عبارت دقیق‌تر به یک دولت، نیاز دارد و این نظام، یک تشکیلات اسلامی بود که می‌باید بر اساس قوانین و احکام اسلامی اداره شود.

همه اختلافها بر سر این بود که: پس از رسول خدا (ص) این نظام چگونه تشکیل شود و چه کسی می‌تواند و باید در رأس آن قرار گیرد؛ فردی که این حق برای او ثابت است و مشروعیت انجام این مسئولیت را دارد، کیست؟ دارای چه ویژگیهایی باید باشد؟ این حق (مشروعیت) از کجا ناشی می‌شود؟ از ناحیه نصب الهی و معرفی توسط رسول خدا (ص) و در مراحل بعدی توسط امام قبلی؟ یا از ناحیه معرفی خبرگان (اهل حلّ و عقد)؟ و اگر چنین است، آیا وظیفه خبرگان تنها معرفی است یا به فرد مشروعیت نیز می‌بخشند و یا فرد منتخب از ناحیه رأی (و بیعت) مستقیم مردم است؟ و اگر چنین است، آیا پیش از این رأی، وجود شرایط و ویژگیهای خاصی در فرد یا افراد منتخب ضرورت دارد یا اینکه همه مشروعیتها از ناحیه مردم حاصل می‌شود؟ در

این موارد و موارد مشابه، هر چند بحثهای مفصلی در طول تاریخ - بویژه در سالهای اخیر - صورت گرفته است، اما همچنان - بخصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی و برقراری جمهوری اسلامی در ایران - مباحثی که در گوشه و کنار حتی در محافل علمی مطرح می‌شود، این باور را تقویت می‌کند که هنوز در این راستا زوایای مبهم و تاریک وجود دارد.

این نیاز پس از کاربرد گسترده اصطلاح «مردم سالاری دینی» بیشتر احساس می‌شود. امروزه به وضوح مشاهده می‌شود که از سنت و سیره رسول گرامی اسلام (ص) و امام علی (ع) برداشتهای کاملاً متناقض صورت می‌گیرد. هدف اصلی این نوشتار (در حدّ مجال)، بررسی همین چالشها و ناسازگاریهاست که بویژه در سیره و بیان امیرمؤمنان (ع) (بخصوص در نهج البلاغه) به چشم می‌خورد. طرح مباحث دیگری که به طور کافی مورد بررسی قرار گرفته‌اند (البته اشاره گونه و به طور خیلی مختصر) برای این هدف اصلی، حکم مقدمه را دارند (برای تفصیل بیشتر، ر ک: حلی، ۲۲۵؛ شبر، ۱۳۶/۱).

ضرورت حکومت اسلامی

بجز دلایل عقلی خاص برای این ضرورت (ر ک: حرّ عاملی، ۹۸/۱۸ - ۱۱۱؛ خمینی، ۴۶۲/۲)، به دلایل زیر نیز می‌توان اشاره کرد:

۱ - تسالم امت اسلامی

بجز گروه (یا گروهک) خوارج که شعار «لا حکم الا لله» سر دادند، و امام علی (ع) فرمود: منظور اینان نفی امارت و حکومت است (نهج البلاغه، خطبه ۴۰)، همه مذاهب و گروههای اسلامی با وجود اختلاف در مصادیق، در ضرورت امامت هیچ تردیدی به خود راه ندادند و چنانکه اشاره شد، پس از رسول خدا (ص) حتی یک نفر مسئله جدایی سیاست و حکومت از دین را مطرح نکرد. افراد و طیفهای گوناگون، هر

یک به دلایلی خود یا گروه خویش را به عنوان شایسته‌ترین معرفی کردند، اما همگی در اصل ضرورت تشکیل حکومت اسلامی اتفاق نظر داشته آن را مسلّم و مفروغ عنه انگاشتند (رک: طبری، ۴۵۵/۲؛ مسعودی، ۲۹۷/۲؛ ابن اثیر، ۳۲۵/۲؛ ابن حجر الهیثمی، ۵).

البته، در عصر حاضر در گوشه و کنار کسانی اصل حکومت اسلامی حتی توسط پیامبر (ص) را انکار کردند. «در تاریخ مسلمانها چیزی به اسم قدرت الهی مجسم شده در روی زمین از آغاز شکل نگرفته و نبوت پیامبر اسلام (ص) فقط نبوت بود نه بیشتر ... بررسی تاریخی نشان می‌دهد که با بیعت اهل مدینه که در مکه با پیامبر (ص) انجام شد مردم مدینه از طریق بیعت، یک پیامبر را حاکم آن قدرت زمین و عرفی و دینی کردند ... پیامبر (ص) هم در دوره حکومت ده ساله در مدینه دعوی نکرد که ماهیت حکومت من عبارت است از یک قدرت روحانی الهی تجسّم یافته بر روی زمین، و در امور مردم با روش عقلانی که در آن عصر متداول بود حکومت می‌کرد. جنگ، غنائم ... پس حاکم شدن پیامبر (ص) حزبی جز این نبود که قدرت عرفی شناخته شده بنا به اعتمادی که به نبی (ص) داشتند به او سپرده شد» (مجتهد شبستری، «راه دشوار مردم سالاری»، ماهنامه فرهنگی آفتاب، صص ۳۱ - ۳۰).

هر چند محور اصلی بحث در این نوشتار پرداختن به مسئله تناقض است که بین الهی و اسلامی بودن حکومت از یک سو و مردمی بودن آن از سوی دیگر ادعا شده است و پرداختن به مبحث ضرورت حکومت اسلامی در همین حد مختصر هم به عنوان مقدمه برای آن محور اصلی است، اما بجز دلایلی که به برخی از آنها در این نوشتار اشاره شده است، در مورد ادعای فوق مبنی بر نفی الهی بودن حکومت پیامبر (ص) چند سؤال جدی مطرح است:

الف) از نگاه قرآن و دین آیا مردم موظف به بیعت با پیامبر (ص) نبودند و حق داشتند با روش عقلایی متداول (قبیلگی) خود شخص دیگری غیر از پیامبر (ص) را بر

حکومت خویش برگزینند؟

ب) درست است که حکومت پیامبر (ص) با بیعت انجام شد (امری که در مبحث مشروعیت ثانویه به ضرورت آن اشاره خواهد شد)، اما کدام «بررسی تاریخی» نشان می‌دهد که این بیعت با پیامبر (ص) به عنوان یک حاکم زمینی و عرفی انجام شد؟

ج) آن همه اجرای حدود الهی و مسائل دینی دیگر در حیطه حکومت در یک حکومت کاملاً جدای از مسائل الهی و دینی چگونه توجیه می‌شود؟ مگر وظیفه پیامبر (ص) تنها به عنوان نبی (ص) جز تبلیغ و تبیین شریعت چیز دیگری نیز هست؟

د) اگر مسائل مربوط به حکومت پیامبر (ص) یک امر کاملاً عرفی و غیر الهی و براساس عرف متداول (قبیلگی) آن روز بوده است، این همه آیات در قرآن کریم درباره غنیمت، دفاع، جهاد، زکات چگونه توجیه می‌شود؟ اموری که از یک سو به عنوان امور دینی و الهی مطرح هستند و از سوی دیگر ارتباط تنگاتنگ و ناگسستنی با حکومت پیامبر (ص) دارند؟

۲- اجماع عملی فقهای امامیه

شاید به نظر برسد که بعضی از فقهای امامیه با تشکیل حکومت اسلامی یا ضرورت آن مخالفت کرده‌اند. هر چند یک سیر اجمالی در فقه امامیه به روشنی خلاف این ادعا را اثبات خواهد کرد. ممکن است فقهای امامیه، به دلیل اینکه در طول تاریخ با مسائل حکومتی کمتر درگیر بوده‌اند، به اندازه اهل سنت به این مسائل نپرداخته باشند، اما در جای جای فقه امامیه و در ابواب گوناگون آن به وضوح مشاهده می‌شود که فقها مسائلی را مطرح کرده‌اند که طرح و بررسی آنها بدون وجود یک دولت و نظام اسلامی کاملاً بی‌معناست. کم نیستند مواردی که در آنها فقها با عبارتهایی چون «اجبره السلطان»، «اجبره الحاکم»، «امر الهی الامام» و ... لزوم تشکیل دولت اسلامی را مسلم و مفروض غنه گرفته‌اند (نراقی، ۱۸۵؛ فاضل مقداد، ۳۲۶/۱؛ محمد بن الحسن

(فخر المحققین)، ۱۹۴/۱ و ...). البته، بجر کسانی چون نراقی و امام خمینی که با صراحت نیز وارد این میدان شده و این مبحث را مستقلاً و مستدلاً نیز مورد بررسی قرار داده‌اند (که بدان اشاره خواهد شد).

۳- ضرورت اجرای احکام

آیا می‌توان جاودانگی و ضرورت اجرای احکام اسلامی را در همه اعصار، حتی در زمان غیبت، انکار کرد؟ اصل «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (مجلسی، ۱۲۴/۱۸؛ ۶۴/۲۰ و ...) از اصول مسلم و غیر قابل انکار است که هیچ مدعی مسلمانی توان انکار و مخالفت با آن را ندارد. احکام الهی برقرارند و تعطیل آنها به دلیل قطعی نیاز دارد.

اینک با توجه به اینکه بخش عمده احکام اسلامی، احکام اجتماعی، اقتصادی، قضایی، جزایی، دفاعی و نظامی و ... است که اجرای آنها بدون وجود یک دولت اسلامی امکان‌پذیر نیست، چه کسی می‌تواند در این ضرورت کمترین تردیدی داشته باشد.

بنابراین، تشکیل حکومت اسلامی از باب مقدمه و ابزار اجرای بخش اعظم از احکام هم که شده، ضرورت غیر قابل انکار پیدا می‌کند و مخالفت با آن مخالفت با یک امر کاملاً بدیهی و ضروری است.

امام خمینی ضمن بیان این مطلب و اشاره به اینکه حفظ نظام و جلوگیری از اختلال امور مسلمانان از اهم واجبات الهی است و نیز اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از تهاجم و استیلای بیگانگان، واجب عقلی و شرعی است و هیچ کدام از اینها بدون تشکیل دولت اسلامی میسر نیست، اظهار داشته است: «ضرورت حکومت اسلامی از واضحات عقل (یعنی قضایای بدیهی) است» (خمینی، ۴۶۱/۲ - ۴۶۲؛ منتظری، ۱۶۱/۱ - ۱۹۴).

شاید به همین دلیل بوده است که در طول تاریخ نیز هر کجا کمترین زمینه‌ای برای دخالت فقها در امور سیاسی و حکومتی پیش آمده، وارد شده‌اند و با وجود اینکه تزکیه نفس و زهد و وارستگی، آنان را نسبت به این امور بی‌رغبت می‌نمود، دخالت کرده و با تصدی ستمهای گوناگون در راستای مساعد کردن زمینه برای اجرای بیشتر احکام و یا دست کم تقلیل ستم، تلاش کرده‌اند. حضور عالمانی چون محقق کرکی (خوانساری، ۳۶۰/۴ و ۴۴۱/۳ - ۴۶۰)، شیخ بهایی (همو، ۵۶/۷)، خواجه نصیرالدین طوسی (همو، ۳۰۰/۶)، در دستگاههای حکومتی وقت و حضور بزرگانی چون شیخ فضل‌الله نوری (ترکمان)، آخوند خراسانی (کسروی، صص ۶۱۴، ۶۱۷، ۷۳۰ و ...)، طباطبایی و بهبهانی (زرگری‌نژاد، ۲۸/۱، ۷۳ و ۱۵۶) و ... در عرصه مشروطیت - هر چند با رویکردهای گوناگون و دیدگاههای متفاوت - شاهدی روشن بر این مدعاست.

مردم سالاری دینی

در مباحث آینده به طور مختصر اشاره خواهد شد که مردم سالاری یعنی دخالت مردم از طریق رأی و انتخاب در امور حکومتی و اداره کشور. به عبارت دیگر، «در مردم سالاری مفهوم مردم باید حفظ شود و مردم یعنی همین افراد و گروههای متکثر از هر جهت.» (مجتهد شبستری، «مردم سالاری دینی»، ماهنامه فرهنگی آفتاب، ص ۵)، سخن این است که آیا تحقق چنین امری در نظام حکومتی اسلام که بر شریعت و قوانین الهی مبتنی است، امکان‌پذیر هست؟ آیا اینکه کسانی گفته‌اند: «مردم سالاری یا دموکراسی یک پدیده سیاسی - اجتماعی جدید است، پانصد سال پیش حکومتی در دنیا به اسم مردم سالاری نداشته‌ایم» (همان، ص ۴) لازمه اش نفی مردم سالاری در نظام دینی است؟

مطلبی که در مبحث «مشروعیت اولیه» و «مشروعیت ثانویه» مورد بررسی قرار گرفته همین است که چگونه مردمی بودن یک حکومت می‌تواند با الهی و اسلامی بودن

آن سازگار باشد. واژه مردم سالاری یا دموکراسی، به هر زمان که مربوط باشد، عمده محتوا و واقعیت آن است.

مشروعیت

برای واژه مشروعیت در باب سیاست و حکومت تعاریف و معانی فراوانی ذکر کرده‌اند از جمله، اعتدال یا عدالت، قانونی بودن، حق حاکمیت داشتن، کارآمدی و ... (حقیقت، صص ۶۲۲ - ۶۲۷؛ اطاعت، ۷۰۵ و ...).

مفهومی که در این نوشتار از واژه مشروعیت مورد توجه و بررسی قرار گرفته، همان «حق» یا «مجاز بودن و حق حاکمیت» است، آن هم حق شرعی. بنابراین، معنای اینکه حاکم دارای مشروعیت است - خواه مشروعیت اولیه یا ثانویه - این است که از ناحیه دین و شریعت، مجاز به برقراری و ادامه حکومت است. به عبارت دیگر، منظور از مشروعیت (در هر دو مورد) یعنی مشروعیت فقهی شرعی، افزون بر مشروعیت عرفی که با رأی و نظر مردم قطعاً حاصل می‌شود. از این رو، حتی در مبحث مشروعیت ثانویه، منظور مشروعیت شرعی (و فقهی) است؛ یعنی پاسخ به این سؤال: «آیا رأی و نظر مردم در این حق شرعی نقشی دارد به طوری که اگر نباشد ولی یا والی حق و مجوز شرعی نداشته باشد و اقدام به تشکیل حکومت بر او حرام باشد؟ اگر چنین است، چگونه با مشروعیت اولیه، یعنی مشروعیتی که منشأ آن از ناحیه نصب الهی است، قابل جمع است؟

مردم سالاری در نظامهای دموکراسی لیبرال

در نظامهای دموکراسی لیبرال، از بُعد نظری تعیین کننده اصلی، رأی و نظر مردم است و همه مشروعیتها از این ناحیه سرچشمه می‌گیرد (کبیر، ۳۶؛ دیوید بیتهم و کوین بویل، ۱۷؛ جان استوارت میل، ۱۲۵).

در ماده ۲۱ اعلامیه حقوق بشر نیز آمده است: «اساس و منشأ قدرت حکومت،

اراده مردم است. این اراده باید به وسیله انتخاباتی ابراز گردد که از روی صداقت و بطور ادواری صورت می‌پذیرد» (بیتهم، دیوید و کویل بویل، مقدمه).

هر چند بدون تردید، در هر نظامی هر کس بخواهد خود را در معرض آرای مردم قرار دهد و کاندیدا شود، بالاخره باید واجد شرایط و ویژگیهایی باشد که همین خود به معنای ضرورت کسب نوعی مشروعیت قبل از رأی مردم است؛ مشروعیتی که اگر نباشد رأی مردم هم نمی‌تواند کار ساز و مشروعیت بخش باشد. اما نظر این است که تعیین‌کننده اصلی رأی مردم است که اگر باشد مشروعیت هست و اگر نباشد، نیست. البته، چون اتفاق آرا عملاً امکان‌پذیر نیست، رأی اکثریت مطلق یا نسبی، به عنوان بهترین راه ممکن، ملاک و ضابطه قرار می‌گیرد. نتیجه و خلاصه منشأ مشروعیت در حکومت‌های لیبرال همین است (ابراهیمی و دیگران، ۳۲۸/۱).

اینک به این حقیقت نمی‌پردازیم که: نخست، در هر انتخاباتی ممکن است از طرف قدرتهای اقتصادی، سیاسی و ... چنان اعمال نفوذ شود که عملاً کاندیدا یا کاندیداهای حزب و طیف خاصی که قوی‌تر است برگزیده شوند و مردم تنها ابزاری باشند برای توجیه قدرت طلبی و قدرت نمایی آن حزب و طیف؛ دوم، با توجه به واجد شرایط رأی نبودن حدود نیمی از مردم و به صحنه نیامدن درصد بالایی از واجدان شرایط و رأی ندادن درصد بالایی از رأی دهندگان به فرد یا افراد منتخب، عملاً افراد برگزیده به طور متوسط آرای بیش از ۲۵٪ کل جمعیت را در پشت سر خود نخواهند داشت و گاه خیلی کمتر از این مقدار نیز هست.

این ایراد بزرگ، و شاید بزرگترین ایراد، مشکلی غیرقابل حل است که بر دموکراسی لیبرال وارد است و توجیه آن هم این است که بالاخره حکومت دموکراسی با وجود آن نقیضه، بدون شک، از حکومت‌های استبدادی و غیر مستظهر به آرای مردم بهتر است.

حق هم همین است اگر امر دایر بین حکومت استبدادی و دموکراسی بدین معنا

باشد و شقّ سومی وجود نداشته باشد، هیچ کس نمی‌تواند در ترجیح مطلق نظام دموکراسی بر حکومت استبدادی تردید کند.

اهل سنت و مردم سالاری دینی

ممکن است امروزه بسیاری از علاقه‌مندان این مباحث، چنین تصور کنند که دیدگاه اهل سنت در مسأله حکومت و امامت، دیدگاهی نظیر دموکراسی لیبرال است. این تصور وقتی شدت می‌گیرد که دیدگاه امامیه درباره امامت و خلافت مطرح می‌شود؛ یعنی نظریه نصب امام از جانب خدای متعال و معرفی وی توسط پیامبر (ص). با طرح این دیدگاه، در مقابل این نکته مطرح می‌شود که پس اهل سنت که به نصب اعتقاد ندارند معتقد به انتخاب توسط مردم هستند. آیا واقعاً چنین است؟ برای روشن شدن این مسئله، به عنوان مقدمه‌ای مفید (بلکه لازم) برای هدف اصلی مقاله، دیدگاه کلی اهل سنت به طور خلاصه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در منشأ مشروعیت و انعقاد امامت و حکومت از دیدگاه اهل سنت، یا توجه به آنچه در منابع و مآخذ قدیمی و اصلی اهل سنت آمده است، سه منشأ را می‌توان ذکر کرد:

۱ - معرفی خیرگان امت

البته، تعبیری که در مآخذ آمده «اهل حلّ و عقد» است. هرگاه این گروه فردی را به عنوان حاکم، صالح تشخیص دهد و او را به مردم معرفی کند، مردم موظف و ملزم به بیعت و رأی دادن به او (و پیروی از او) هستند (ماوردی، ۶؛ ابویعلی، ۲۳؛ ابن حجر الهیثمی، ۵).

هم در متون اهل سنت و هم در سیره خلفا آمده است که متخلفان از بیعت با اکراه هم شده ملزم به بیعت خواهند شد (ابن اثیر، ۳۲۵/۲؛ طبری، ۲۰۳/۳). امام علی (ع) در پاسخ به نامه معاویه این مطلب را با صراحت تأیید کرده و آن را از مظلومیتهای خویش

به شمار آورده است (نهج البلاغه، نامه ۲۸).

۲ - معرفی توسط امام (حاکم) پیشین

معرفی توسط امام قبلی یکی دیگر از راههای انعقاد امامت و مشروعیت حکومت از نگاه اهل سنت است. اگر امام قبلی فردی را به عنوان امام معرفی نماید یا برای تعیین حاکم راهکاری را تعیین نماید، بیعت با آن فرد و به کار بستن آن راهکار واجب شرعی است (ماوردی، ۶؛ ابویعلی، ۲۳، ابن حجر الهیثمی، ۵). نمونه روشن انتخاب توسط امام پیشین، انتخاب عمر توسط ابوبکر؛ و نمونه تعیین راهکار، تعیین شورای شش نفره برای تعیین خلیفه توسط عمر می باشد. (ابن اثیر، ۶۵/۳)

حتی امروز، اهل سنت مهمترین دلیل مشروعیت این راهها را عملکرد صحابه در صدر اسلام می دانند به این دلیل که همه صحابه بدون استثنا عادل هستند و قول و فعل آنان برای همگان حجت شرعی است. آنان عدالت صحابه را اجماع امت می دانند (رک: ابن حجر عسقلانی، ۱۰/۱؛ ابن اثیر، ۱۰/۱).

۳ - تغلب

از احمد بن حنبل - از ائمه چهار گانه اهل سنت - نقل شده است که تغلب را نیز مواردی می داند که موجب انعقاد و منشأ مشروعیت امامت و جواز حکومت برای حاکم خواهد شد (ابویعلی، ۲۳). توجیه آن هم این است که؛ وقتی فردی زمام امور را، هر چند با زور و استفاده از قدرت خویش، به دست گرفت و در جامعه اسلامی نظم برقرار نمود و به آن سر و سامان داد، بر مسلمانان واجب است از او پیروی کنند و با نافرمانی خویش موجبات ایجاد اختلال در نظام و جامعه اسلامی را فراهم نسازند، زیرا برقراری نظم و امنیت در جامعه اولویت خاصی دارد و از مهمترین ضرورت‌های زندگی بشر است.

ناگفته نماند، این ایده در مواردی که امر، دایر بین هرج و مرج و بی‌دولتی و بین

وجود یک جائر غالب باشد که کشور را سر و سامان می‌دهد، ایده‌ای غیرقابل توجه نیست.

شاید بتوان این مطلب را از عبارتهای امام علی (ع) در *نهج البلاغه* که فرمود: «لابدٌ للناس من امیرٍ برٍّ او فاجرٍ» (*نهج البلاغه*، خطبه ۴۰) نیز برداشت کرد. البته، در شرایط حاد و استثنایی هم لزوم رعایت نظم و ممنوعیت ایجاد اختلال هرگز به معنای مشروعیت بخشیدن به همه کارهایی که نظام حاکم انجام می‌دهد یا مشروعیت اصل نظام نیست. به عبارتی، می‌توان گفت، این مورد در حقیقت دفع افسد به فاسد است که یک مسئله پذیرفته شده شرعی و عقلانی است.

دو نوع مشروعیت

در مبحث امامت و حکومت اسلامی در فقه اسلامی (امامیه و اهل سنت) دو نوع مشروعیت مطرح است: مشروعیت اولیه و مشروعیت ثانویه. در این مقاله به دنبال مطالب گذشته که تقریباً در حکم مقدمه بود، این دو نوع مشروعیت به طور مختصر بررسی خواهد شد. روشن شدن این مبحث به حل مشکل تعارض و ناسازگاری بین الهی بودن منشأ مشروعیت از یک سو و مردمی بودن آن از سوی دیگر و نیز به حل ناسازگاری ظاهر در سیره و سنت بویژه عبارتهای امیر مؤمنان در *نهج البلاغه*، کمک شایانی خواهد کرد.

مشروعیت اولیه

منظور از مشروعیت اولیه، مشروعیتی است که بر ویژگیهای خاصی مبتنی است که اگر نباشند هیچ رأی و بیعتی نمی‌تواند مشروعیت ساز باشد و در نتیجه به هیچ وجه حق زعامت و امارت برای کسی ایجاد نخواهد شد.

از منظر همه علما و فقهای (همه مذاهب) اسلام، هر کس بخواهد به عنوان امام و حاکم تشکیل حکومت دهد و زمام امور کشور اسلامی را در دست خود بگیرد، در

صورتی این حق را داراست و این مشروعیت را خواهد داشت که بجز شرایط عمومی (همچون بلوغ، عقل و ...) شرایط ویژه‌ای نیز داشته باشد؛ شرایطی که اگر در فرد یا افرادی محقق باشد، مشروعیت اولیه را داراست و گرنه فاقد مشروعیت اولیه است و در نتیجه زمینه مشروعیت ثانویه هم در مورد وی به طور کلی متفی خواهد بود. برای بررسی دقیق‌تر، می‌توان این مبحث را در سه بخش به شرح زیر مورد بررسی قرار داد:

۱ - اهل سنت و مشروعیت اولیه

چنانکه در منابع اصلی اهل سنت آمده است، فقهای اهل سنت برای فرد انتخاب شونده به عنوان حاکم و زعیم کشور اسلامی شرایط ویژه‌ای را قائلند که در صورت تحقق آنها، فرد با معرفی امام پیشین یا خبرگان (اهل حلّ و عقد) واجد مشروعیت اولیه خواهد شد، بدیهی است، لازمه اشتراط این شرایط، به معنای عدم وجود مشروعیت برای کسی است که فاقد آنهاست هر چند مستظهر به بیعت و رأی مردم نیز باشد. در این مورد می‌توان به چهار شرط اساسی اشاره کرد:

الف) قرشی بودن: از شرایطی که اعلام اهل سنت در مآخذ اصلی خود به آن تصریح کرده‌اند، قرشیت است. مستند آنها روایتهای متعدد بلکه مستفیض و شاید متواتری است که رسول خدا (ص) فرمود: *قدموا قریشاً و لا تقدّموها* (ماوردی، ۶؛ ابویعلی، ۲۰). ماوردی این شرط را اجماعی دانسته است (ماوردی، ۶).

ب) اجتهاد: ماوردی در این باره اظهار داشته است: «و الثانی العلم المؤدی الی الاجتهاد فی النوازل و الاحکام» (همان، ۶).

ج) عدالت: عدالت نیز از شرایطی است که اهل سنت هم در اعضای خبرگان معتبر دانسته‌اند و هم در کسانی که کاندیدای زعامت و امارت هستند (همان، ۶).

د) کفایت و تدبیر: چهارمین شرط اساسی که اهل سنت برای امام و زعیم

ضروری دانسته‌اند، مدیریت و تدبیر است. ماوردی یادآور شده است: «و الخامس الرأى المفضى الى سياسة الرعية و تدبير المصالح»؛ البته، شرایط دیگری را نیز مانند شجاعت، سلامت اعضا و ... ذکر کرده‌اند (همان، ۶).

اما در اینجا این چهار شرط اصلی مطرح شد که تا روشن شود ضرورت وجود مشروعیت اولیه و لزوم احراز آن از سوی کاندیدای زعامت و امامت، از جمله اموری است که به شیعه امامیه اختصاص ندارد و قاطبه اهل سنت نیز به آن معتقد و پایبندند.

۲ - شیعه امامیه و مشروعیت اولیه در زمان حضور

از امتیازهای شیعه امامیه در برابر اهل سنت، اعتقاد آنان در مسئله امامت است که می‌گویند برای احراز مشروعیت اولیه سه ویژگی اساسی معتبر است:

الف) نصب دوازده نفر با نام و مشخصات از جانب خدای متعال و معرفی آنها توسط پیامبر (ص) و امام قبلی (علامه حلی، صص ۲۲۵ - ۲۴۹؛ شبّر، ۱۳۶/۱ - ۲۱۱؛ شهابی خراسانی، ۳۰۵/۱؛ امین، ۲۰/۱).

ب) علم لدنی: از عقاید مسلم شیعه اثنی عشری یکی همین است که امام معصوم باید از علم لدنی برخوردار باشد. علمای امامیه، علم امام را علم عادی و اکتسابی، به معنای متعارف آن، نمی‌دانند (همان).

ج) عصمت: مصونیت از گناه، فکر گناه و خطا، شرط دیگری است که شیعه امامیه برای امام اصل قائل هستند (همان).

هر چند به اعتقاد شیعه امامیه، اختیارها و مسئولیت امام معصوم (ع) به تشکیل حکومت و رهبری دولت خلاصه نمی‌شود و این کار تنها بعدی از ابعاد و شأنی از شئون امامت است، اما به هر حال، امام در صورتی دارای مشروعیت اولیه است و می‌تواند بر اساس آن زعیم و رئیس دولت باشد که منشأ این مشروعیت (ویژگیهای سه

گانه) را دارا باشد. بدون وجود این مشروعیت، هیچ منشأ دیگری (مانند بیعت و رأی) موجب مشروعیت برای وی نخواهد بود. به عبارت دیگر، شرط لازم برای تحقق مشروعیت اولیه، وجود این ویژگیهاست.

۳- شیعه امامیه و مشروعیت اولیه در زمان غیبت

دیدگاه امامیه در این مورد، تقریباً مشابه دیدگاه اهل سنت است؛ هر چند در مواردی تفاوتی مشهود است. امامیه قرشی بودن را در حاکم و ولی امر در زمان غیبت شرط نمی‌دانند. تفاوت‌های دیگری هم وجود دارد؛ از جمله، شیعه دوازده امامی بودن، ادله اثبات ولایت و ... اما در ضرورت سه شرط اساسی یعنی اجتهاد، عدالت و مدیریت و تدبیر، اهل سنت و امامیه اتفاق نظر دارند؛ هر چند در مفهوم و مصداق اجتهاد، عدالت و ... نیز ممکن است اتفاق نظر نداشته باشند.

هر عالم و فقیهی که به ضرورت حکومت اسلامی در زمان غیبت معتقد است، تحقق این سه شرط را برای کسی که کاندیدای ولایت و زعامت است، ضروری و نبود آنها را فاقد مشروعیت اولیه برای تشکیل حکومت اسلامی می‌داند؛ یعنی فقیه عادل، مدیر و مدبر. (النجفی، صص ۲۲ - ۱۹۶؛ خمینی، ۴۶۴/۲؛ نراقی، ۱۸۵).

مشروعیت ثانویه

احراز مشروعیت اولیه برای تصدی مقام امامت و زعامت، شرط لازم هست اما کافی نیست. برای تصدی این مقام، به مشروعیت ثانویه نیز نیاز است که منشأ آن رأی و بیعت و آمادگی مردم برای حمایت و پشتیبانی و فرمانبری از نظام و حکومت است؛ واقعیتی عقلانی که ممکن است از آن به مقبولیت تعبیر شود اما در حقیقت نوعی مشروعیت است.

از این رو، این سخن که «مشروعیت که با شرعیت بسی متفاوت است، فراتر از مقبولیت قرار دارد و بر خلاف پندار معتقدان به ولایت، قسیم آن به شمار نمی‌رود بلکه

مقبولیت جزئی از مشروعیت است و قانونیت نیز جزء دیگر آن محسوب می‌شود» (آقاجری، ۲۹۴) با این توضیح قابل توجیه است که جزء دیگر مشروعیت در نظام اسلامی و الهی مشروعیت اولیه است که در کنار مشروعیت ثانویه، مشروعیت کامل را شکل می‌دهد.

توضیح

برای روشن شدن مشروعیت ثانویه و منشأ آن، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. تحقق مشروعیت اولیه، خواه برای امام معصوم با تحقق آن ویژگی‌های سه گانه (علم الهی، عصمت و نصب) یا غیر معصومی که (در زمان غیبت) واجد شرایط باشد، برای مردم ایجاد وظیفه می‌کند. پس از آنکه امام معصوم توسط پیامبر (ص) یا امام پیشین و غیر معصوم واجد شرایط توسط خبرگان و کارشناسان یا هر راه مطمئن دیگر مشخص گردید، مردم به عنوان یک وظیفه شرعی مکلف به رأی بیعت و پیروی هستند. در لزوم شرعی پیروی از امام و حاکم واجد شرایط بین مذاهب اسلامی، اهل سنت (ابویعلی، ۲۴؛ ماوردی، ۷) و شیعه امامیه (النجفی، ۱۹۶/۲۲ - ۱۹۷؛ خمینی، ۴۶۶/۲) و دست کم بین کسانی که به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی تصریح کرده‌اند، اختلافی وجود ندارد.

از این رو، اگر مردمی آگاهانه از بیعت و اطاعت سر باز زدند، مرتکب گناهی بزرگ شده‌اند؛ گناه نافرمانی از امام عادل. در این فرض، اگر نافرمانی مردم به دلیل ناآگاهی و جهل مرکب آنان باشد و این ناآگاهی و جهل از روی قصور باشد، و نه تقصیر، گناه آن به طور مضاعف بر گردن کسانی است که باعث این جهالت شده و مانع آگاهی مردم گردیده‌اند. این مطلب، لازمه انفکاک ناپذیر و جوب بیعت با حاکم واجد شرایط است که بحث آن گذشت.

تأکید امام خمینی نیز بر اینکه شرکت در انتخابات یک تکلیف است، ناظر به این حقیقت است.

۲. مردم، ضمن اینکه از نظر شرعی و فقهی موظف و مکلف به رأی (و بیعت) هستند، آزادند؛ درست مانند خواندن نماز که بر همه مکلفان واجب است و اگر ترک کنند گناهی بزرگ حتی در حد کفر مرتکب شده‌اند (حرّ عاملی، ۲۸/۳ - ۲۹) اما کسی حق ندارد تفحص و جستجو کند که آیا فلانی مثلاً نماز خوانده یا نه و اگر نخوانده چرا نخوانده است یا مأمورانی را بگمارند برای اینکه مردم به خواندن نماز وادار کنند.

در مسئله بیعت و رأی نیز قضیه از همین قرار است. چنانکه گذشت، بر مردم واجب شرعی است، واجبی که گناه ترک آن چه بسا از ترک نماز بیشتر و بزرگتر نیز باشد اما رأی و بیعت بر کسی تحمیل نمی‌شود. کسی را برای گرفتن بیعت و رأی به اجبار و زور بر مردم نمی‌گمارند و کسی را به دلیل رأی ندادن مؤاخذه نمی‌کنند، بلکه یک تکلیف شرعی است که ترک آن گناهی بزرگ است.

در سیره و سنت رسول خدا (ص)، امیر مؤمنان (ع) و امام مجتبی (ع)، موردی که در آن کسی را به بیعت مجبور کرده باشند، دیده نمی‌شود، بلکه به عکس مواردی را می‌بینیم که کسانی با امام (ع) بیعت نکردند و حضرت متعرض آنان نگردید؛ افرادی چون عبدالله بن عمر، سعد بن ابی وقاص، حسان بن ثابت و ... (ابن اثیر، ۱۹۱/۳). پس این عبارت که «حکومت حق ندارد به طور تحمیلی مردم را به اطاعت خود در قلمرو عمومی وادارد» (علوی تبار، ۵) قابل قبول و توجیه است، زیرا بیعت اختیاری است و لزوم اطاعت پس از آن هم لازمه این بیعت اختیاری است که در هر نظام آزادی وجود دارد.

بنابراین، این که گفته‌اند «حکومت انتصابی در هیچ مرحله‌ای نمی‌تواند به انتخابات دموکراتیک متوسل شود و به هر میزان از این شیوه انتخاب کند از مبانی خود فاصله گرفته است. آنچه مهمتر از ممسک به رأی اکثریت است پذیرش مبانی مردم سالاری است؛ این مبانی در تضاد کامل با حکومت انتصابی است» (کدیور، ۴۵)؛ اگر منظور از مردم سالاری و دموکراتیک، توجه کردن به رأی و دخالت مردم در حکومت و

سرنوشت خویش است، گذشت که این معنا در حکومت دینی بر اصول صحیح شرعی حاصل مبتنی است؛ حقیقتی که درباره آن با عنوان منشأ مشروعیت ثانویه بحث شد. ظاهراً منظور از مبانی دیگر مردم سالاری هم، اموری چون آزادیهای گوناگون فردی و اجتماعی است که در شریعت به طور مطلق وجود ندارد و دارای محدودیتهایی است، اما نمی‌توان انکار کرد که هیچ نوع از آزادی در هیچ نظامی (دموکراتیک و جز آن) مطلق نیست و دارای حدود و قیود است. و پاسخ این ادعا که «قبول اعتبار شرعی آرای اکثریت مردم در حوزه عمومی، حتی به منزله جزء العله مشروعیت به منزله پشت پا زدن به مبانی ولایت انتصابی فقیه است که آیه الله خمینی در آخرین سال عمر نیز نه تنها به اعتبار آن گواهی داد بلکه به توسعه قلمرو آن نیز قائل شد». (تاجزاده، ۱۲) نیز روشن است. هر چند منظور اصلی در این نوشتار، به هیچ وجه طرح «ولایت فقیه» و استدلال بر آن نیست اما بر فرض اثبات ولایت فقیه و پذیرش آن در اینجا به عنوان اصل موضوعی، با توضیح مشروعیت اولیه و ثانویه روشن شد که انتصابی بودن به عنوان شرط لازم به هیچ وجه با اعتبار آرای شرعی اکثریت مردم در حوزه عمومی، ناسازگار نیست و به چگونگی نفس این آرا در مشروعیت شرعی نیز اشاره شد.

نتیجه اینکه، مذهبی و دینی بودن حکومت، به هیچ وجه با مشروعیت مردمی آن منافات ندارد و اینکه «هیچ بنایی برای قدرت و دولت جز مردم و مشروعیت مردمی نمی‌تواند وجود داشته باشد، حتی اعتقاد به ولایت فقیه و استمرار مدنی آن، جز بر بنیاد رأی مردم و رضایت عامه، شدنی و مقبول نیست» (یوسفی اشکوری، ۲۵) اگر منظور، قبول نقش و دخالت مردم در تحقق حکومت باشد، قابل انکار نیست اما این نتیجه که «از این رو هیچ حکومتی نمی‌تواند مذهبی و دینی باشد و نیست» (همان، ۲۵) به هیچ وجه بر آن مترتب نخواهد بود. زیرا گذشت که حکومت الهی، حتی نوع انتصابی آن، با دخالت دادن رأی و نظر مردم و قبول اعتبار آن به عنوان منشأ مشروعیت ثانویه، قابل تصور و تحقق است. حتی این مطلب که مردم در کنار آزادی خود، تکلیف و وظیفه

شرعی هم دارند با بیان فوق ناسازگار نیست زیرا این تکلیف نیز از اعتقاد یا اعتقادهایی نشأت گرفته است که مردم با آزادی کامل آن را برگزیده‌اند.

یادآوری چند نکته

الف) رأی و بیعت یک قرارداد لازم دو طرفه است که نقض آن بدون جهت و مجوز مشروع نیست (اصفهانی؛ ابن اثیر، *النهایه*، ماده «بیع») در لسان العرب آمده است: «بیعت عبارت است از معاقد و معاهده، گویی هر یک از طرفین آنچه در نزد اوست به صاحبش می‌فروشد و خلوص نفس و فرمانبری را در برابر او تعهد می‌نماید» (ابن منظور، ماده «بیع»؛ منتظری، ۱/۵۲۳-۵۲۹).

ب) کسانی که بیعت نکرده‌اند باید توجه داشته باشند که (دست کم از دیدگاه کسانی که حکومت اسلامی را در زمان غیبت با صراحت لازم می‌شمارند) بین خود و خدا مرتکب گناهی بسیار بزرگ شده‌اند (خمینی، ۲/۴۶۶). ثانیاً، این رأی ندادن مجوزی برای کارشکنی و مخالفتهای عملی با نظام اسلامی نیست، لذا به هیچ وجه حق توطئه و شورش و فعالیت‌های براندازی را نخواهند داشت که اگر جز این عمل کنند نظام اسلامی (عقلاً و شرعاً) حق برخورد مناسب با آنان را دارد. برخورد امام علی (ع) با ناکثین بصره و مارقین نهروان، شاهد این مدعاست.

ج) در دیدگاه اهل سنت، و حداقل مستفاد از سیره خلفا، این است که پس از تحقق مشروعیت اولیه و ایجاد تکلیف و وظیفه برای مردم، این آزادی وجود ندارد و می‌توان متخلفان را به رأی و فرمانبری ملزم ساخت و حتی با اکراه از آنان بیعت گرفت؛ عملکردی که در سیره خلفا از جمله خلیفه اول نسبت به متخلفان از بیعت مانند علی بن ابی طالب و ... مشاهده شده است (*نهج البلاغه*، نامه ۲۸؛ طبری، ۳/۲۰۳؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲/۳۲۵).

۳. حاکم و زعیمی که مشروعیت اولیه را داراست، با تحقق مشروعیت ثانویه،

مشروعیت کامل می‌شود و به اصطلاح دارای مشروعیت مطلق می‌شود، زیرا از یک طرف واجد شرایط است، پس مشروعیت اولیه را داراست؛ و از سوی دیگر با اقبال مردم، دستش باز است و قدرت اداره حکومت را دارد، پس مشروعیت ثانویه را دارد. در این صورت، نه تنها زعامت و امارت برای او جایز است، بلکه ممکن است از باب واجب کفایی یا (و در بعضی موارد) عینی بر او واجب هم باشد. (نهج البلاغه، خطبه ۳؛ خمینی، ۴۶۱/۲ - ۴۶۲).

۴. کسی که مشروعیت اولیه را دارا باشد اما از مشروعیت ثانویه برخوردار نباشد، به نوعی فاقد مشروعیت است، هر چند تعبیر محترمانه‌تر آن «عدم مقبولیت» است.

توضیح با یک مثال روشن

پس از رسول خدا (ص)، مردم (به هر دلیلی) با حضرت علی (ع) بیعت نکردند. مطابق باور امامیه، با بیانی که گذشت، آنان که از بیعت خودداری کردند گناهی بزرگ و کسانی که زمینه‌ساز این تمرد بودند، گناهی بزرگتر مرتکب شدند، اما در هر حال علی (ع) ۲۵ سال منزوی شد و در این مدت با اینکه بدون هیچ تردیدی مشروعیت اولیه را دارا بود، دست به تشکیل حکومت نزد، چرا؟ بدون شک، دلیل جز عدم حضور مردم نبود، وگرنه (چنانکه در خطبه ۳ نهج البلاغه نیز آمده است) پس از حضور مردم، امام (ع) نیز به صحنه آمد و زمام امور را در دست گرفت.

پرسش دیگر این است: آیا در این مدت کار مشروع جز کاری است که امام (ع) انجام داد؟

قطعاً پاسخ منفی است، این کار، یعنی تشکیل حکومت (با وجود تحقق مشروعیت اولیه)، غیر مشروع است و این عدم مشروعیت هیچ ارتباطی به امام و شخصیت ایشان نداشته و منشأیی جز نافرمانی و عدم رأی مردم ندارد؛ یعنی اگر مردم آمده بودند این مشروعیت بود، اکنون که نیامده‌اند نیست. بنابراین، رأی مردم نیز به نوعی

مشروعیت آور است، بلکه منشأ مشروعیت است. هر چند این رأی دادن، بر آنان به عنوان یک تکلیف، واجب مسلّم شرعی است و عدم رأی آنان، موجب نوعی عدم مشروعیت است، و این رأی ندادن از جانب آنان، گناهی است بسیار بزرگ. پوشیده نیست که این مسئله در حقیقت مسئله‌ای فکری و عقلانی است که مورد تأیید سیره و سنت معصومان (ع) می‌باشد.

۵. کسی که فاقد مشروعیت اولیه باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند از مشروعیت ثانویه برخوردار شود. به عبارت روشن‌تر، اگر همه مردم هم با کسی که از مشروعیت اولیه برخوردار نیست، بیعت کنند (و به او رأی دهند)، کمترین مشروعیتی پیدا نخواهد کرد؛ زیرا تحقق مشروعیت اولیه به منزله رکن اساسی است و تحقق آن برای مشروعیت کامل، شرط لازم است، در نتیجه فقدان آن مساوی با فقدان هر نوع مشروعیت و مجوز برای تشکیل حکومت است.

به عنوان مثال، در همان سالی که مردم از پیروان امام مجتبی (ع) پراکنده شدند و امام (ع) به همین دلیل مجبور به کناره‌گیری از حکومت گردید، مردم به هر دلیل و انگیزه‌ای که بود با معاویه بیعت کردند و به فرمانبری او تن دادند، حتی می‌توان گفت، بجز عده‌ای اندک (از اهل بیت (ع) و ...) مردم عملاً حکومت معاویه را پذیرفتند (طبری، ۱۲۵/۴؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۴۰۴/۳؛ امین، ۵۶۹/۱)، اما این اجماع و شبه اتفاق آراء، کمترین مشروعیت و حقی برای معاویه به بار نیاورد.

امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) بر اساس پیمانی که با معاویه داشتند عملاً با او به جنگ برخاستند، اما هرگز به هیچ وجه مشروعیتش را مورد تأیید قرار ندادند، بلکه در فرصتهای مناسب عدم مشروعیت وی را گوشزد کردند و به اطلاع مردم رساندند (ابن اثیر، ۴۰۹/۳؛ امین، ۵۸۳/۱).

پرسشی که ممکن است مطرح شود این است که: اگر رأی مردم بدون تحقق مشروعیت اولیه کارساز نیست و موجب کمترین مشروعیتی نمی‌شود، چرا (حداقل)

بسیاری از اهل سنت، برای معاویه و افراد دیگری مشروعیت قایلند و حکومت آنها را به عنوان خلافت اسلامی به رسمیت می‌شناسند؟

پاسخ این است که: این اختلاف امامیه با اهل سنت یک اختلاف کبروی نیست، بلکه اختلافی صغروی است. همگی در اینکه حاکم اسلامی قبل از هر چیز باید واجد مشروعیت اولیه باشد اتفاق نظر دارند. و کسی را در این جهت تردیدی نیست؛ اختلاف در مصادیق است. اهل سنت به دلیل دیدگاه و مبنایی که، بویژه در مورد صحابه دارند و بدون استثنا همه آنها را عادل می‌نامند (ابن حجر عسقلانی، ۱۰/۱؛ ابن اثیر، *أسد الغابۃ*، ۱۰/۱)، معاویه و امثال او را فاقد مشروعیت اولیه نمی‌دانند، در نتیجه با اضافه شدن رأی و فرمانبری مردم، او را دارای مشروعیت کامل می‌دانند.

خلاصه

چکیده این بررسی این است که: حاکم اسلامی برای اینکه مشروعیت کامل داشته باشد، باید از ویژگیهای خاصی را دارا باشد تا واجد مشروعیت اولیه باشد و از سوی دیگر لازم است رأی و طاعت مردم را نیز با خود داشته باشد تا از مشروعیت ثانویه برخوردار باشد. بدون مشروعیت اولیه هیچ حقی ندارد، هر چند همه آرای مردم را داشته باشد؛ و بدون رأی مردم مشروعیت ثانویه را ندارد، هر چند مشروعیت اولیه را با احراز ویژگیهای لازم به کامل‌ترین وجه دارا باشد.

تأکید روی این نکته ضروری به نظر می‌رسد که مشروعیت بخش بودن رأی مردم، هرگز به معنای آزادی شرعی آنها در رأی دادن نیست. رأی دادن به کسی که واجد مشروعیت اولیه است، تکلیف و وظیفه الهی است و ترک آن گناهی بزرگ است، ضمن اینکه کسی را هم به رأی دادن (و بیعت کردن) مجبور نمی‌کنند.

پایان بخش این پژوهش، بررسی مختصر دو دسته از عبارتها و بیانهای امام علی (ع)، در *نهج البلاغه* است که ظاهراً متعارض و ناسازگار به نظر می‌رسند.

دسته اول عبارتهایی اند که بر امامت به عنوان یک منصب الهی و یک حق دلالت دارند که با نصب و معرفی پیامبر (ص) تحقق پیدا می‌کند و منعقد می‌شود. دسته دوم، عبارتهایی اند که از آنها خلاف این مطلب را استفاده کرده و حتی در زبانها و گوشه و کنار از آنها چنین برداشت می‌شود که مشروعیت حکومت اسلامی، صد در صد، به رأی و بیعت وابسته است.

در این قسمت، نخست نمونه‌های روشن‌تر از هر یک از این دو دسته نقل خواهد شد. در مرحله بعد (بویژه با توجه به سیره پیامبر و امام علی (ع)) این نکته بررسی خواهد شد که آیا اصلاً میان این دو دسته از بیانه‌های امام (ع) تعارضی هست یا خیر؟ اگر هست ترجیح با کدام دسته است و اگر تعارض نیست، توجیه و وجه جمع بین آنها چیست؟

• دسته اول: عبارتهایی که بر امامت به عنوان یک منصب الهی دلالت دارند. امام (ع) در موارد متعددی از **نهج البلاغه**، با عبارتهای گوناگون، از خلافت و حکومت به عنوان حقی که به ستم از ایشان دریغ داشته‌اند، یاد کرده‌اند؛ که چند مورد از آنها به عنوان نمونه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱ - «به خدا سوگند، فلان، جامه خلافت را پوشیده و می‌دانست که جایگاه من نسبت به آن چون محور آسیا به (سنگ) آسیاست.» (خطبه ۳).

۲ - در پاسخ شخصی که در روز شورا به او گفت: «فرزند ابوطالب! نسبت به خلافت حریص می‌باشی!» فرمود: «به خدا سوگند! شما با اینکه (از پیامبر اسلام (ص)) دورترید، حریص‌تر می‌باشید، اما من شایسته‌تر و نزدیک‌تر (به پیامبر (ص)) هستم، همانا من تنها حق خود را مطالبه می‌کنم که شما بین من و آن حایل شدید و دست رد بر سینه‌ام زدید.» (خطبه ۱۷۲).

۳ - امام (ع)، در پاسخ شخصی که پرسید: «چگونه شما را از مقام امامت که سزاوارتر از همه بودید، کنار زدند، فرمود:

«این یک خودخواهی بود، گروهی بخیلانه به کرسی خلافت چسبیدند و گروهی سخاوتمندانه (به خاطر مصالح اسلام) از آن چشم پوشیدند و داور خداست و بازگشتگاه روز جزاست.» (خطبه ۱۶۲).

۴ - در پاسخ معاویه که حضرت را سرزنش کرده بود که تو را به زور برای بیعت می‌بردند، فرمود: «و گفتمی مرا چون شتری بینی مهار کرده (به اکراه) می‌برند تا بیعت کنم. به خدا خواستی نکوهش کنی، ستودی؛ خواستی رسوا سازی، خود را رسوا نمودی.»

مسلمان را چه باک که مظلوم واقع شود مادام که در دین خود تردید ندارد و در یقین خود شک نکند.»

دلالت و صراحت این عبارتها و عبارتهای مشابه آن بر اینکه حضرت، خلافت و حکومت را حقّ مسلم خود می‌دانسته که به ستم از وی دریغ داشته‌اند، قابل انکار نیست؛ حقی که منشأ آن نه رأی مردم که نصب الهی و معرفی وی از جانب رسول خدا (ص) می‌باشد.

تردیدی نیست که منظور حضرت از این حقّ به یغما رفته، همان خلافت و حکومت است نه امانت تکوینی و منزلت والای معنوی امامت که در حقیقت منشأ مشروعیت اولیه است، زیرا آن مقام و مکانت به هیچ وجه قابل غصب شدن، توسط بندگان، نمی‌باشد.

• دسته دوم: عبارتهایی است که بر حکومت به عنوان جایگاهی که از ناحیه رأی مردم یا خبرگان امت مشروعیت می‌یابد، دلالت دارند. به عنوان نمونه:

۱ - امام (ع) در نامه‌ای به معاویه فرمود:

«مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، به همان صورت با من بیعت کردند؛ پس کسی که حاضر است نتواند دیگری را خلیفه گیرد و آن که غایب است نتواند کرده حاضران را نپذیرد. شورا از آن مهاجران و انصار است، پس اگر گرد مردی

فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند خشنودی خدا را خریدند.» (نامه ۶).

در این بیان روی دو محور تأکید شده است:

الف) بیعت مردم و نقش آن در مشروعیت حکومت که حضرت آن را به رخ معاویه کشیده و به عنوان حجت و دلیلی علیه او مورد استناد قرار داده است.

ب) مشروعیت بخشی شورای مهاجران و انصار. امام (ع) در این عبارت شورای مهاجر و انصار را به عنوان منشأ مشروعیت حاکم مسلمانان مطرح فرمود؛ شورایی که انتخاب آن، هم موجب خشنودی خداوند است و هم برای مردم ایجاد وظیفه می‌کند؛ وظیفه پیروی از امام منتخب آن شورا.

۲ - امام (ع) هنگامی که مردم، پس از کشته شدن عثمان، خواستند با او بیعت کنند فرمود:

«مرا واگذارید و دیگری را به دست آرید ... و بدانید که اگر من درخواست شما را پذیرفتم، با شما چنان کار می‌کنم که خود می‌دانم؛ و اگر مرا واگذارید، همچون یکی از شمایم برای کسی که کار خود را بدو می‌سپارید و شاید بهتر از دیگران فرمانبردار و شنوا باشم. من اگر وزیر شما باشم بهتر است برای شما تا امیر شما باشم.» (خطبه ۹۲).

اگر حضرت خلافت را یک منصب الهی می‌داند، چه معنا دارد که از مردم بخواهد او را واگذارند، یا تصریح کند که اگر مرا واگذارید من هم مانند یکی از شما نسبت به امامی که بر می‌گزینید فرمانبردارترم، و در پایان بفرماید که: «من وزیر شما باشم بهتر است تا امیر شما باشم.»

۳ - حضرت در بیانی درباره زبیر که گفته بود: «من با دست بیعت کرده‌ام نه با دل» فرمود: «فقد اقر بالبيعة و ادعى الوليجه: فليأت عليها بأمر يعرف والا فليدخل فيما خرج منه.» (خطبه ۸).

در این بیان، گویی حضرت تلویحاً تأیید کرده است که اگر بیعت کسی قلبی نبود (یا بیعت نکرد) وظیفه‌ای ندارد و حق مخالفت دارد.

۴ - در نامه‌ای به طلحه و زبیر اظهار داشته است:

«به جانم سوگند! شما از دیگر مهاجران در تقیّه و کتمان سزاوارتر نبودید، اگر در آغاز بیعت، کنار می‌رفتید (و بیعت نمی‌کردید)، آسان‌تر بود که بیعت کنید و سپس به بهانه سرباز زنید.» (نامه ۵۴)

در این بیان حضرت، تعهد در برابر امام مسلمانان را از ناحیه بیعت آنان دانسته است، به طوری که اگر بیعتی نبود وظیفه‌ای هم نخواهد بود. اینها نمونه‌هایی بودند از این دو دسته از بیانهای امام علی (ع) در نهج البلاغه که سعی شد از میان هر دو دسته، روشن‌ترین و گویاترین آنها برگزیده شود، و اینک بررسی آنها به طور مختصر.

برای توضیح و توجیه و جمع بین این دو دسته از کلام امام (ع)، فعلاً با ادله عقلی و نقلی امامت که در علم کلام و عقاید مورد بررسی قرار می‌گیرد کاری نداریم؛ ادله‌ای چون حکمت الهی (علامه حلی، صص ۲۲۵ به بعد؛ شبّر، ۲۳۶)، لطف (علامه حلی، ۲۲۷ و ...)، آیه ولایت (طوسی، ۵۵۹/۳؛ سیوطی، ۲۹۳/۲؛ واحدی، ۲۰۱)، حدیث غدیر (حسینی فیروزآبادی، ۵۱/۱ و ۳۹۱، از ترمذی، ابن ماجه و حاکم نیشابوری)، حدیث‌دار (طوسی، ۶۷/۸) حدیث منزلت (بخاری و مسلم و ترمذی، به نقل از منصور علی ناصف، ۳۳۲/۳) و حدیث قلم و دوات.

در این جا، دو دسته از کلمات امام با توجه به مضامین و محتوایشان در دو مرحله مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱. آنچه در مرحله اول و بطور کلی درباره این کلمات به ظاهر متعارض می‌توان گفت این است که، ابتدا لازم است یک تأویل و جمع عرفی قابل قبول بین آنها صورت گیرد زیرا: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» (انصاری، ۷۵۳/۲).

در مورد این دو دسته از کلمات، اگر به ظاهر دسته دوم اخذ شود، باید دسته اول که با صراحت یا (حداقل) ظاهری بین، بر مشروعیت الهی امامت دلالت دارند، طرح و

طرد شوند. زیرا، چنانکه گذشت، دلالت دسته اول صریح (و حداقل ظاهر) است و قابل توجیه و تأویل نیستند، به طوری که با ظاهر دسته دوم نیز ناسازگار نباشند. بنابراین، باید دسته دوم را توجیه و تأویل نمود و توجیه آن بطور کلی این است که بگوییم، در همه این موارد، حضرت به دو مطلب اساسی نظر داشته است:

الف) جدل و الزام خصم به آنچه خود معتقد است. امام (ع) به طرفهای خود مانند معاویه، طلحه، زبیر و ... یادآور شده است که: اگر مدرک و ضابطه مشروعیت را موافقت شورای مهاجر و انصار یا بیعت مردم می‌دانید، این امر درباره من به صورت روشن صادق است، پس حرف حساب شما چیست؟

ب) منظور امام (ع) از همه این بیانه‌ها، اشاره به مشروعیت ثانویه است و بیان این واقعیت که، من هم قبول دارم که بدون رأی و اطاعت مردم و حمایت مهاجر و انصار توان ادامه زمامداری را ندارم و برای تحقق این مشروعیت به بیعت و اطاعت نیاز دارم، که آن را دارا هستم، چنانکه گذشتگان آن را داشتند و با تکیه بر آن حکومت می‌کردند. بنابراین، با توجه به این توجیه، حضرت فعلاً نظری به مشروعیت اولیه و اینکه از چه راهی حاصل می‌شود، ندارد.

۲ - مرحله دوم، بررسی تک تک بعضی از جملات آن حضرت در دسته دوم است که عمل به ظاهر آنها به هیچ وجه ممکن نیست و به توجیه و توضیح قابل قبول نیاز دارد تا با دسته اول ناسازگار نباشند، مانند:

الف) با توجه به اینکه در زمان حکومت امام (ع) دایره و گستره قلمرو کشور اسلامی در حدی شگفت‌آور گسترش پیدا کرده بود به طوری که جمعیت بیعت کننده با خلفای پیشین، بویژه خلیفه اول، در مقایسه با آن جمعیت میلیونی، اقلیتی ناچیز را تشکیل می‌دادند، جای این پرسش اساسی هست که: این جمعیت اندک (مهاجر و انصار) چه ویژگی‌ای دارند که اگر بیعت کردند هیچ حاضر و غایبی حق مخالفت و انتخاب جز آن را ندارد؟

ب) مهاجر و انصاری که قطعاً باقی ماندگان آنها از مهاجران و انصار اولیه هم کمتر بود، چه خصوصیتی داشتند که شورای آنان سرنوشت‌ساز و مشروعیت‌آور باشد؛ به طوری که اتفاق نظر و انتخابشان، همان انتخابِ موجبِ خشنودی خداوند است و کسی را حقّ مخالفت با آن نیست؟ این تعداد اندک چه ولایتی بر میلیونها مسلمان در سراسر کشورهای اسلامی عصر امام علی (ع) داشته‌اند؟ اگر به این دو پرسش پاسخ قانع‌کننده داده شود، پاسخ بقیه موارد روشن است.

در مورد پرسش اول، می‌توان همان پاسخ گذشته را مطرح کرد که: نوعی جدال احسن است. حضرت در حقیقت یادآور شده است که، اگر کسی مرا امام و معصوم و واجب‌الاطاعه می‌داند، که باید اطاعت کند و حق تمرّد ندارد؛ و اگر هم مشروعیت را از ناحیه بیعت به این صورت می‌داند، این امر درباره من نیز انجام شده، لذا حقّ مخالفت و نافرمانی برای کسی باقی نمی‌ماند.

همین پاسخ را در مورد پرسش دوم، یعنی شورای مهاجر و انصار نیز می‌توان مطرح کرد. لذا می‌بینیم حضرت در جنگهای خود از بزرگان مهاجر و انصار به عنوان فرمانده استفاده می‌کرد (ابن اثیر، ۲۹۴/۳)، و حتی در جنگ صفین ۲۵ نفر از صحابه به شهادت رسیدند (مسعودی، ۳۵۲/۲).

در مورد شورای مهاجر و انصار، توجیه دیگری نیز قابل طرح است و آن اینکه: واژه «المهاجرین» و «الانصار» جمع دارای الف و لام و مفید عموم است (آخوند خراسانی، ۳۳۴/۱؛ حسینی فیروزآبادی، ۲۴۵/۲) و همه مهاجر و انصار، حتی خود حضرت امام علی (ع) را بدون استثنا در بر می‌گیرد. روشن است که اگر درباره کسی چنین اجماعی تحقق یابد، این اجماع به لحاظ اینکه امام معصوم (ع) را نیز در خود دارد، از حجیت مطلق برخوردار است و مصوبات چنین شورایی، به حق، موجب خشنودی خدای متعال است و کسی را حقّ مخالفت با آن نیست؛ نظیر آنچه علمای امامیه درباره حجیت اجماع می‌گویند (محقق اول، ۶؛ انصاری، ۲۸۱/۱).

اما اینکه در بعضی از این عبارتها، امام (ع) بیعت را معتبر شمرده و به آن استناد کرده است، به همان دلیلی است که در مباحث گذشته اشاره شد؛ یعنی مشروعیت ثانویه، که هر حکومتی به این مشروعیت که برخاسته از رأی و بیعت مردم است، نیاز دارد.

درباره عبارتهایی که بر اختیاری بودن بیعت دلالت می‌کند نیز که بیعت کردن و رأی دادن ضمن اینکه یک تکلیف و واجب شرعی است و تخلف از آن گناهی بزرگ به شمار می‌رود، اما مستفاد از سیره و سنت این است که کسی به بیعت و رأی مجبور نمی‌شود هر چند اجازه توطئه و شورش، علیه نظام را هم به او نمی‌دهند.

درباره آن دسته از عبارتهایی که مضمونشان این بود که «مرا واگذارید و دیگری را برگزینید ... من وزیر باشم برای شما بهتر است تا اینکه امیر باشم و ...» می‌توان گفت: این بیانه‌ها نیز به نوعی به همان مشروعیت ثانویه باز می‌گردد. امام (ع) اگر بخواهد حکومت کند، باید مردم در کنار حضرت و پشت سر وی باشند و از او فرمان ببرند؛ در غیر این صورت، حکومت شکل نخواهد گرفت.

به عبارت دیگر، امام (ع) نوعی اتمام حجت می‌کند، لذا حضرت در همان خطبه ۹۲ به فتنه‌ها و دگرگونی اوضاع و شرایط اشاره فرموده است، گویی حضرت هشدار می‌دهد که، اگر قرار است تسلیم این فتنه‌ها و توطئه‌های رنگارنگ شوید و توان ادامه راه و کار را نداشته باشید و در وسط کار همه چیز را رها کنید و یا بدتر از آن (همانند خوارج و ناکتین) رفتار نمایید، چه بهتر که از همین آغاز مرا و خود را رها کنید.

در حقیقت امام (ع) به مردم یادآور می‌شود که اگر قصد متابعت و فرمانبرداری و وفای به بیعت ندارید و یکی از دو راه را در نظر دارید؛ یکی از اول نیامدن و بیعت نکردن و دیگری آمدن و بیعت کردن و آن را شکستن و نیمه کاره رها کردن، در دوران امر، بین این دو راه همان راه اول مناسب‌تر است، چه بهتر که از اول نیایید.

در پی این بیان، کسانی که باز هم بر بیعت اصرار دارند، بیعتشان بدین معناست که

ما راه سومی را که همان پایداری و وفای به بیعت است بر می‌گزینیم، وگرنه معنا ندارد که پس از اتمام حجت، باز هم بر همان راه افسد پای بفشردند، هر چند ممکن است پس از بیعت عملاً بسیاری از آنها به همان مسیر (افسد) در افتند و در آن راه قرار گیرند. در غیر این صورت، اگر امر مردم دایر بین دو راهی باشد که یکی بیعت نکردن است و دیگری بیعت کردن و وفادار و پایدار ماندن نسبت به آن، آیا می‌توان تصور کرد که امام (ع) با آن همه تظلم‌هایی که در موارد گوناگون دارد و حکومت و خلافت را با صراحت حق مسلم خویش دانسته، که از وی دریغ داشته‌اند، به مردم بگوید: از این دو راه، راه اول را برگزینید و به سراغ من نیایید، با من بیعت نکنید و از من پیروی ننمایید؟

نتیجه‌گیری

در حکومت علوی، حاکم و زعیم جامعه اسلامی دارای دو مشروعیت (اولیه و ثانویه) است. مشروعیت اولیه در امام معصوم، از ناحیه نصب الهی و با وجود ویژگی‌های عصمت و علم الهی است و در غیر امام معصوم، مشروعیت اولیه حاکم ناشی از اجتهاد و عدالت و تدبیر و مدیریت (و البته به نوعی نصب عام) می‌باشد. مشروعیت ثانویه هم در هر دو مورد از ناحیه رأی و اطاعت مردم از نظام و حکومت است.

بنابراین:

۱. رأی مردم موجب مشروعیت ثانویه برای حاکم اسلامی خواهد شد.
۲. عدم رأی مردم، موجب عدم مشروعیت ثانویه (نه عدم مشروعیت اولیه) برای حاکم اسلامی است.
۳. با وجود مشروعیت اولیه، مردم شرعاً مکلف به رأی دادن و بیعت کردن و محقق کردن مشروعیت ثانویه هستند.
۴. مردم ضمن اینک شرعاً موظف و مکلف به پیروی و رأی دادن هستند، آزادند و کسی آنها را به رأی و بیعت مجبور نخواهد کرد؛ هر چند تخلف از آن، گناه است.

۵. رأی مردم برای کسی که فاقد مشروعیت اولیه است، ایجاد مشروعیت نخواهد کرد.

منابع

- نهج البلاغه.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ *کفایة الاصول* (۲ جلدی)، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- آقاجری، هاشم؛ «جمهوریت، ولایت و مشروعیت، جمهوریت و انقلاب اسلامی»، *جمهوریت و انقلاب اسلامی*، (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، تهران، ۱۳۷۷.
- ابراهیمی، محمد و سید علیرضا حسینی؛ *اسلام و حقوق بین المللی عمومی*، سازمان سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- ابن اثیر، علی بن محمد؛ *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، اسماعیلیان، تهران، بی تا.
- _____؛ *الکامل فی التاریخ*، دار الفکر للطباعة و النشر، بیروت، ۱۳۹۹ق.
- ابن اثیر، المبارک بن محمد؛ *النهائة*.
- ابن حجر عسقلانی؛ *الاصابة فی تمییز الصحابه*، المكتبة التجاریة، قاهره، ۱۳۵۸ق.
- ابن حجر الهیثمی؛ *الصواعق المحرقة*، بی تا، قاهره، ۱۳۱۲ق.
- ابن منظور؛ *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ابو یعلی، محمد بن الحسن؛ *الاحکام السلطانیة*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، بی تا.
- اصفهانی، راغب؛ *المفردات*، دار الکاتب العربی، بی تا.
- اطاعت، جواد؛ «مشروعیت، مقبولیت و مشارکت سیاسی در نظام مبتنی بر ولایت نیایی»، *جمهوریت و انقلاب اسلامی*، تهران، ۱۳۷۷.
- افندی، میرزا عبدالله؛ *ریاض العلماء*، مطبعة الخیام، قم، ۱۴۰۱ق.
- امین، سید محسن؛ *اعیان الشیعه*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳.
- انصاری، مرتضی؛ *فرائد الاصول*، چاپ دوم، انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین)، قم، ۱۴۱۷.
- بیتهم، دیوید و کوین بویل؛ *دموکراسی چیست*، ترجمه شهرام نقش تبریزی، چاپ اول، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۷۶.

- تاجزاده، مصطفی؛ «امام پرچمدار جمهوریت در ایران»، *ماهنامه فرهنگی آفتاب*، سال دوم، شماره ۱۵.
- ترکمان، محمد؛ *رسائل* (شیخ شهید، فضل الله نوری)، مؤسسه خدمات فرهنگی، ۱۳۶۲ق.
- جان استوارت میل؛ *تأملاتی در حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، چاپ اول، نشر نی، تهران، ۱۳۶۹.
- حسینی عاملی، سید محمد جواد؛ *مفتاح الکرامه*، چاپ اول، بیروت، دار التراث، ۱۴۱۷ق.
- حسینی فیروزآبادی، سید مرتضی؛ *عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول*، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۲ق.
- _____؛ *فضائل الخمسه من الصحاح الستة*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱.
- حقیقت، سید صادق؛ «مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه»، *جمهوریت و انقلاب اسلامی* (مجموعه مقالات)، تهران، ۱۳۷۷.
- خمینی، (امام) روح الله؛ *کتاب البیع*، مطبوعه مهر، قم، بی تا.
- زرگری نژاد، غلامحسین؛ *رسائل مشروطیت*، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر؛ *الدرر المثنور فی التفسیر بالمأثور*، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
- شبر، سید عبدالله؛ *حق الیقین*، کانون انتشارات عابدی، تهران، بی تا.
- شهابی خراسانی، محمود؛ *الاسلام و الشیعه الامامیه فی اساسها التاریخی و ارکانها الاعتقادی*، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- طبری، محمد بن جریر؛ *تاریخ طبری*، مطبوعه الاستقامه، قاهره، ۱۳۵۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیین فی تفسیر القرآن*، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- علامه حلّی (حسن بن یوسف بن مطهر)؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.
- فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله)؛ *التفیح الرائع*، قم، ۱۴۰۴ق.
- فخرالمحققین (محمد بن حسن)؛ *ایضاح الفوائد*، چاپ اول، مؤسسه اسماعیلیان، قم،

۱۳۸۱.

- کبیر، همایون؛ *العلم و الديمقراطية و الاسلام*، ترجمه عثمان نویه و محمد مصطفی حلمی، ناشر وزارة الثقافة و الارشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة.
- کدیور، محسن؛ «کشف ولی امر»، *ماهنامه فرهنگی آفتاب*، سال دوم شماره ۵.
- کسروی، احمد؛ *تاریخ مشروطه ایران*، چاپ دوازدهم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵.
- الماوردی، علی بن محمد؛ *الاحکام السلطانية*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، بی تا.
- مجتهد شبستری، محمد؛ «راه دشوار مردم سالاری»، *ماهنامه فرهنگی آفتاب*، سال سوم، شماره ۲۲.

- _____؛ «مردم سالاری دینی»، *ماهنامه فرهنگی آفتاب*، سال اول، شماره ۷.
- مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- محقق اول (جعفر بن حسن)؛ *المعتبر فی شرح المختصر*، چاپ سنگی، رحلی.
- محقق ثانی (علی بن حسین)؛ *جامع المقاصد*، چاپ اول، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۸ق.
- مسعودی، حسین بن علی؛ *مروج الذهب*، دار الاندلس، بیروت، ۱۹۶۵م.
- منتظری، حسینعلی؛ *دراسات فی ولاية الفقیه*، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۰۹ق.
- موسوی خوانساری، محمدباقر؛ *روضات الجنات*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ق.
- ناصف، منصور علی؛ *التاج الجامع للاصول*، چاپ سوم، المكتبة الاسلامیه، قاهره، ۱۳۸۱ق.
- نراقی، احمد؛ *عوائد الایام*، چاپ سنگی.
- واحدی، علی بن احمد؛ *اسباب النزول*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- یوسفی اشکوری، حسن؛ «مردم سالاری دینی»، *ماهنامه فرهنگی آفتاب*، سال سوم، شماره ۲۲.