

به رسمیت شناختن حکومت غیر منصوب^۱

سید مسعود نوربخش^۲

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران،
تهران، ایران.

چکیده

از ابتدای دوره فقهی، سؤالی که فقهای شیعه درباره حکومت با آن روبه‌رو بودند، محدود بود به این که آیا عملکرد عادلانه برای مشروعیت یک حکومت کافی است یا ضرورتاً نصب یا اذن امام معصوم لازم است؟ با آغاز اصلاحات دینی و پیدایش انقلاب صنعتی در اروپا و به دنبال آن تحولات سیاسی و اجتماعی و پیدایش مفاهیم و ملاک‌های جدید برای مشروعیت حکومت‌ها مانند اگزیستانسیالیسم و دموکراسی، دینداران مسلمان با چالشی سخت روبه‌رو شدند. موضع دین نسبت به این تحولات چیست؟ در گفتمان دینی عده‌ای این مفاهیم جدید را معارض با نظریه ولایت و نصب از طرف شارع یافتند و حکم به عدم مشروعیت آن‌ها داده و در نتیجه به نظام‌های برآمده بر اساس این مبانی همچنان نام حکومت جور نهادند. در طرف مقابل برخی فقها با برداشت‌های متفاوت از دین سعی کردند تعارض بین این مفاهیم و آموزه‌های دینی را برطرف کرده و حداقل آن‌ها را به رسمیت بشناسند. بالاتر آن‌که گروهی مدعی استنباط همین مبانی از منابع دینی شده و حکم به مشروعیت آن‌ها دادند. اما نظریه آیت‌الله مهدی حائری یزدی، «وکالت زمامداران از طرف شهروندان» با استدلالی که هم از منبع نقل استفاده می‌کند و هم قواعد عقلی را به کار می‌گیرد- با تبیین محدوده دخالت وحی در این باب- از ابتدا راه ایجاد تعارض بین علم و دین را می‌بندد. علامه طباطبایی نیز با استناد به محکمت قرآنی مانند فطرت، تسلط هر فرد دیگری بر سرنوشت انسان‌ها را نفی می‌کند.

واژگان کلیدی: حکومت، مشروعیت، رسمیت، مقبولیت، ولایت، وکالت، بیعت، شورا، دموکراسی، فقه سیاسی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۲/۷؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۲/۱۴

۲. پست الکترونیک: masoud.noorbakhsh@gmail.com

مقدمه

مکاتب سیاسی بر اساس مبانی و عقاید خود، حکومت مطلوب را تعریف کرده و نام «مشروع» بر آن می‌نهند. از دیدگاه فقهی نیز حاکم جائر مشروعیت ندارد؛ اما حاکم جائر کدام است و چه نظام سیاسی مشروعیت دارد؟ در ابتدای دوران فقهی شیعه و در آغاز غیبت کبری، حاکم جائر مفهومی مجمل، سلبی و متصلب داشت؛ به این معنا که فقها معتقد بودند حاکم باید امام معصوم باشد، در غیر این صورت جائر است. اما به مرور زمان به این نتیجه رسیدند که حد وسطی نیز می‌توان قائل شد و به صورت تفصیلی بیان کردند که حاکم یا امام معصوم است یا نایبان او و در غیر این صورت اگر اذن نداشته باشند، جائر هستند؛ یعنی به تدریج مفهوم حاکم جائر در میان فقها با تحول روبه‌رو شد و به دلیل تحرها و شرایط اجتماعی-سیاسی، رفته رفته به مفهومی مبسوط تبدیل شده و باعث گردید زندگی سیاسی شیعه از حاشیه و انزوا به متن جامعه بیاید. از آنجا که دانش فقه، تحول را از تحرک‌های بیرونی می‌گیرد، در راستای تحلیل و حل موضوعات پدید آمده، بسط می‌یابد، از اجمال به تفصیل می‌گراید و با فروع مختلفی در یک موضوع فرض شده، روبه‌رو می‌شود. در نهایت فقها به این نتیجه رسیدند که در زمان غیبت نیز می‌توان از حکومت عدل سخن گفت و خود به خود مفهوم حاکم جائر تغییر کرد و به تدریج به مفهومی مفصل و دارای فروع مختلف تبدیل شد. سید ابن طاووس وقتی با مغولان و به خصوص هولاکوخان مواجه شد، حکومت کافر عادل را بر حکومت مسلمان جائر ترجیح داد. وی به خط خود می‌نویسد: «الکافر العادل افضل من المسلم الجائر». (سید ابن طاووس، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸ و ۱۴۱۳ق، ص ۶۵ و ابن الطقطقی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۱) از این موضع‌گیری می‌توان نتیجه گرفت که در نظر ایشان عادل بودن منحصر در معصوم نیست و در دوران غیبت نیز امکان حکومت عدل وجود دارد. همچنین ملاک در عادل بودن حکومت تنها نصب نیست، بلکه عملکرد نیز مؤثر است. بنابراین سید ابن طاووس رویکرد جدیدی ارائه کرد که عدالت به معنی عدم ظلم و ستم بر مردم است و حاکمی عادل است که بر مردم ستم روا ندارد. جائر کسی نیست که مآذون نباشد، بلکه کسی است که بر مردم ظلم کند اگرچه مسلمان باشد. همچنین شیخ طوسی سلطان عادل را بر اساس عملکرد توصیف می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵۶) و یکی از صفات وی را رضایت مردم می‌داند. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۲۶۳)

از کاربرد کلمات «امام»، «حاکم»، «سلطان»، «والی»، «زعیم» و... در روایات و کلام فقهای شیعه، معلوم می‌شود آنان به غیر از حکومت حق و مشروع (امام معصوم یا حاکم

منصوب از طرف ایشان) حاکمیت دیگری را نیز به رسمیت می‌شناسند و آن را معادل حکومت جور به حساب نمی‌آورند. موضوع، حکومتی است که بر اساس نصب، به قدرت سیاسی نرسیده، ولی ظالمانه عمل نمی‌کند. چنانچه این حاکمیت مورد قبول مردم باشد، با استناد به ادله‌ای مانند وکالت، بیعت و شورا می‌توان برای آن حظی از مشروعیت قائل شد تا تعارضی بین مقبولیت و مشروعیت از دیدگاه فقه سیاسی شیعه وجود نداشته باشد. نقطه آغازین این مقاله از آنجا بود که نگارندگان به عباراتی در احادیث و عبارات فقها برخورد کردند که حکم در آنها به امام، والی، سلطان، حاکم یا مانند آنها معلق شده است و نمی‌توان آنها را فقط به امام معصوم یا منصوب از طرف ایشان حمل نمود. بلکه گاهی به معنای عام به هر شخصی که عهده‌دار اداره‌ی جامعه است، اطلاق شده‌اند. (منتظری، ۱۳۸۰ش، ص ۵۹) از دیدگاه اهل تسنن - با توجه به عدم شرطیت نصب و عصمت در حاکم - مسأله آسان‌تر است. اگر گفته شود، از نظر مذهب شیعه، مشروعیت حکومت بر مبنای نصب معصومین از جانب خداوند و پیامبر است. و با فرض این که ملاک مشروعیت در دوران غیبت نیز نصب عام فقها از طرف شارع مقدس است، آیا پذیرش حکومتی دیگر، با آن اعتقاد منافات و تعارض ندارد؟ آیا ملاک مشروعیت در دوران غیبت نیز نصب است؛ که در نتیجه هر حکومتی به غیر از نایب امام معصوم، در فقه سیاسی شیعه حکومت جور محسوب شده و باید با آن مقابله کرد؟ گروهی به این سؤال جواب مثبت داده و فقها را - به عنوان نایبان امام - منصوب از طرف شارع می‌دانند. ولی گروه دیگری از شیعیان «نصب» را به منظور اداره‌ی جامعه به طور کلی و گروه دیگری در دوران غیبت منتفی دانسته و ملاک‌های مختلفی برگزیده‌اند. در این مقاله آرای آن دسته از فقهای شیعی که به غیر از نصب، ملاک‌های دیگری را برای به رسمیت شناختن یک حکومت پذیرفته‌اند، جمع‌آوری و بررسی شده است.

در جامعه‌ی اسلامی هیچ موضوعی به اندازه‌ی موضوع «نظام حکومت در اسلام» و ماهیت این نظام دستخوش اختلاف نظر و گروه‌بندی نشده است. هر عقیده‌ای میان خاصه و عامه‌ی مردم هواخواهانی یافته است که نسبت به آن عقیده تعصب ورزیده و آشکار و نهان به تبلیغ آن پرداخته و مردم را به آن دعوت کرده‌اند. طلیعه‌ی این اختلاف که از روز اول پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) بر صحنه‌ی سیاسی جهان اسلام آشکار شد، مهم‌ترین عامل شکاف و جدایی مسلمانان به شمار می‌آید. شهرستانی می‌گوید: «اختلاف در باره‌ی امامت بزرگ‌ترین اختلاف میان امت بوده است، در تاریخ اسلام بر هیچ نهاد دینی تیغ برکشیده نشد که برای امامت». (شهرستانی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۲۲) در جهت حفظ وحدت جهان اسلام هیچ چالشی سخت‌تر از نظام حکومت در اسلام، ماهیت و راه رسیدن به آن نبوده

است. چه بسا ممکن است عامل اختلاف، فهم نادرست کتاب و سنت در باره‌ی حکومت باشد. با دخالت سیاست در علم، فاصله‌ها عمیق‌تر شد؛ چه به قول گوستاولوبن «وظیفه‌ی دانشمند از بین بردن اوهام و خرافات است و وظیفه‌ی سیاست‌پیشه استخدام اوهام و خرافات» (پاشا، ۱۹۲۲م، ص ۷۴)

شرح مفردات

مشروعیت: در اصطلاح علوم سیاسی (به معنای عرفی آن) حق حاکمیت فرمانروایان است. این ترجمه واژه‌ی «Legality» است که در اشتقاق آن «شرع» به معنای دین لحاظ نشده است، بلکه منظور قانونی بودن قدرت سیاسی است که مورد قبول مردم باشد. رسمیت: پذیرفتن یک حکومت در اعمال حاکمیت خودش بدون اجبار؛ مانند پرداخت مالیات، رجوع به محاکم قضایی، انجام مراسم حج تحت سرپرستی آن و عدم مقابله جهت براندازی آن. نصب: منظور از نصب در اینجا حکومت امام معصوم و جانشینان ایشان اعم از نایب خاص و نایب عام است. نایبان خاص، افرادی هستند که مستقیماً توسط امام معصوم (ع) به یک مقام حکومتی نصب شده‌اند و نایبان عام از منظر معتقدان به آن یعنی فقهای عادل در دوران غیبت.

شواهدی از متون فقهی

چنانچه همایی در مقدمه‌ی نصیحه الملوک غزالی می‌نویسد: «منظور از سلطان در عبارات فقها، اعم است از سلطان غالب و منصوب و منتخب.» (غزالی، ۱۳۱۷ش، ص ۴) در این گفتار برخی عبارات و فتاوی فقها که حکم در آنها به امام، والی، سلطان، حاکم یا مانند آنها معلق شده است و نمی‌توان آنها را منحصرأ به امام معصوم یا منصوب از طرف ایشان حمل نمود، به عنوان شاهد نقل می‌شود.

در باب امر به معروف و نهی از منکر: «و قد یكون الأمر بالمعروف بالید بأن یحمل الناس علی ذلك بالتأدیب و الردع و قتل النفوس و ضرب من الجراحات، إلا أن هذا الضرب لایجب فعله إلا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسه... إما الجراح أو الأکم أو الضرب، غیر أن ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسب ما قدّمناه. فمتی فقد الإذن من جهة اقتصر علی الإنکار باللسان و القلب.» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۰) مرتبه‌ی «ضرب» در امر به معروف و نهی از منکر مشروط به اجازه‌ی سلطان است. محقق حلی: «و لو افتقر إلى الجراح أو القتل

هل يجب قيل نعم و قيل لا إلا بإذن الإمام و هو الأظهر.» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۴۳) اگر امر به معروف و نهی منوط به جراحت یا قتل باشد، اجازه‌ی امام لازم است. ارتباط با حاکمان غیر منصوب: «انّ الاجتماع مظنّه النزاع و مثار الفتن غالباً و الحکمه موجبہ حسم ماده الهرج و قطع نائره الاختلاف و لن یستمرّ الآ مع السلطان.» (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۰) در جامعه زمینه درگیری و بی‌نظمی وجود دارد؛ بنابراین حکومت و سلطان لازم است و گر نه اجتماع انسانی ادامه پیدا نمی‌کند. این استدلال، پذیرفتن یک حکومت را منحصر به دوران حضور معصوم نمی‌داند و ملاک آن را عملکرد بر اساس برطرف کردن اختلاف و هرج و مرج معرفی می‌کند. ایشان نفوذ زیادی در دربار مغولان پیدا کرد و به فرمان محمد جوینی، حاکم بغداد کتاب «المعتبر» را نگاشت و در مقدمه، آنان را چنان می‌ستاید که نشان دهنده‌ی تأیید حاکم بدون نصب است. آیا می‌توان گفت وی به حکومتی غیر مشروع رسمیت داده است؟! آیا صفاتی که ایشان برای این حاکمان ذکر می‌کند نشان دهنده‌ی حکومتی غیر مشروع است؛ اوصافی مانند پناه مسلمانان، عالم عادل، ستون اسلام و مسلمانان، نور دین و گسترش دهنده‌ی عدل. (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰)

نجفی، صاحب جواهر: ایشان در باره وضعیت تملک زمین‌ها و ساختمان‌ها، اجرائیات شاه را مشروع می‌شمارد: «أو کان من فعل سلطان الجور الذی قد أمرنا بإمضاءه علی حاله حتی یظهر الحق» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، صص ۲۸۲ و ۳۹۰) و حتی در تولی عقد صلح که فقط در حیطة‌ی اختیارات امام معصوم و نایب ایشان است، تصدی شاه ظالم را معتبر می‌داند: «لا کلام فی أن ذلک من وظائف الإمام(ع)، إلا أن الظاهر قیام نائب الغیبه مع تمکنه مقامه فی ذلک لعموم ولایته، بل لا یبعد جریان الحکم علی ما یقع من سلطان الجور المعد نفسه لمنصب الإمامه كما أوماً إليه الرضا(ع)... و لعل ما یقع من نائبه الخاص بل العام كذلك أيضاً، بل یمکن جریانه فیما یقع من الجائر الغاصب» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، صص ۲۸۲ و ۳۱۲ و ۳۱۳)

آیت‌الله بروجردی: رسمیت دادن به حاکم غیر منصوب: «اتفق العامه و الخاصه علی انه یلزم فی محیط الاسلام وجود سائس و زعیم یدبر امور المسلمین، بل هو من ضروریات الاسلام و إن اختلفوا فی شرائطه و خصوصیاته و أن تعیینه من قبل رسول الله (ص) أو بالانتخاب العمومی.» (منتظری، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴) شیعه و سنی اتفاق نظر دارند که در جامعه اسلامی وجود رهبری سیاسی و زعیمی که به تدبیر امور مسلمانان بپردازد، لازم و این مطلب از ضروریات اسلام است. این مبنا دوران غیبت را نیز شامل می‌شود.

شیخ طوسی، باب عمل السلطان و أخذ جوائزهم: «تولّى الأمر من قبل السلطان العادل الأمر بالمعروف و التّاهی عن المنکر الواضع الأشياء مواضعها، جائز مرغّب فیه. و ربّما بلغ حدّ

الوجوب... و متى ما تولّى شيئا من أمور السلطان من الإمارة و الجباية و القضاء و غير ذلك من أنواع الولايات، فلا بأس أن يقبل على ذلك الأرزاق و الجوائز و الصلات. فإن كان ذلك من جهة سلطان عادل، كان ذلك حلالا له طلقا. و إن كان من جهة سلطان الجور، فقد رخص له في قبول ذلك من جهتهم، لأن له حقا في بيت المال... لا بأس بأخذ الأجر و الرزق على الحكم و القضاء بين الناس من جهة السلطان العادل حسب ما قدّمناه. فأما من جهة سلطان الجور، فلا يجوز إلاّ عند الضرورة أو الخوف.» (طوسی، ۱۴۰۰ق، صص ۳۵۶ و ۳۵۷ و ۳۶۷) وقتی از سلطان عادل سخن می‌گویند او را با صفاتی مانند «آمر به معروف و ناهی از منکر» و «الواضع الأشياء مواضعها» معرفی می‌کند. ایشان با قبول ملاک عملکرد، مفهوم عرفی عدالت را پذیرفته‌اند. پذیرش سمت‌های دولتی از جانب سلطان عادل و دریافت دستمزد و جایزه نیکو است و از طرف حاکم جور در صورت ضرورت جایز است. بدیهی است که منظور ایشان از سلطان، امام معصوم نیست چه آن که در پذیرش عملی از طرف ایشان چنین مباحثی مطرح نمی‌شود. محقق حلی: «الولاية من قبل السلطان العادل جائزة و ربما وجبت كما إذا عينه إمام الأصل» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۷) در این عبارت سلطان عادل منحصر در امام معصوم نشده است. عملکرد محقق و تأیید او نشان می‌دهد غیر از نصب، حکومت‌های دیگری هم ممکن است مشروع باشند یا به رسمیت شناخته شوند.

در کتاب تجارت: «و متى ضاق على الناس الطعام، و لم يوجد إلاّ عند من احتكره، كان على السلطان أن يجبره على بيعه، و يكرهه عليه.» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۴) وظیفه‌ی سلطان است که محتکر را مجبور به فروش کند.

«و أن يكون البائع مالكا أو ممن له أن يبيع عن المالك كالأب و الجد للأب و الوكيل و الوصي و الحاكم و أمينه... يجبر المحتكر على البيع و لا يسعر عليه و قيل يسعر و الأول أظهر.» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۸) در صورت احتکار، حاکم از طرف مالک، بیع را منعقد می‌کند.

در باب وکالت: «وينبغي للحاكم أن يوكل عن السفهاء من يتولى الحكومة عنهم.» (حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۸) شیخ طوسی: «و للناظر في أمور المسلمين و لحاكمهم، أن يوكل على سفهائهم و أيتامهم و نواقص عقولهم، من يطالب بحقوقهم، و يحتجّ عنهم و لهم.» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۱۷) حاکم یا ناظر در امور مسلمانان می‌تواند برای سفیهان و ایتام وکیل تعیین نماید.

در کتاب وصیت: «فإن ظهر من الوصي بعده خيانه، كان على الناظر في أمر المسلمين أن يعزله و يقيم أمينا مقامه. و إن لم تظهر منه خيانه، إلاّ أنه ظهر منه ضعف و عجز عن القيام بالوصية، كان للناظر في أمر المسلمين أن يقيم معه أمينا ضابطا يعينه.» (طوسی، ۱۴۰۰ق،

ص ۶۰۷) اگر وصی اصلی فاسق شود، خیانت کند، ناتوان شود یا وصی وجود نداشته باشد، ناظر یا حاکم وصی تعیین می‌کند.

در کتاب نکاح: «و متى لم يقيم الرجل بنفقه زوجته و بكسوتها، و كان متمكنا من ذلك، أزمه الإمام التّفقه أو الطّلاق إن لم يكن متمكنا.» (طوسی، ۴۰۰ق، ص ۴۷۵) امام، مرد را به پرداخت نفقه‌ی همسر یا طلاق الزام می‌کند. «و إن تزوّجت المرأة برجل علی أنه صحیح، فوجدته خصیّا، كانت بالخيار... و علی الإمام أن يعزّره لئلا يعود الی مثل ذلك.» (طوسی، ۴۰۰ق، ص ۴۸۸) امام، مرد را در صورت دروغ گویی باید تعزیر کند.

در کتاب طلاق: «و لو لم يكن له ولی طلق عنه السلطان أو من نصبه للنظر فی ذلك.» (حلی، ۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴) شیخ طوسی: «فإن طلق الرجل امرأته، و هو زائل العقل بالسكر أو الجنون أو المرّة أو ما أشبهها، كان طلاقه غیر واقع... فإن لم يكن له ولیّ، طلق عنه الإمام أو من نصبه الإمام.» (طوسی، ۴۰۰ق، ص ۵۰۹) در صورت جنون مرد یا... و فقدان ولی، سلطان یا منصوب از طرف او طلاق را انجام می‌دهد.

در باب احیاء موات: «و لو اقتصر علی التحجیر و أهمل العماره أجبره الإمام علی أحد الأمرین إما الإحیاء و إما التخلیه بینها و بین غیره و لو امتنع أخرجها السلطان من یده لئلا يعطلها.» (حلی، ۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۱۹) اگر شخصی زمین را تحجیر کند ولی آباد نکند، امام یا سلطان او را اجبار به احیاء یا تخلیه می‌کنند.

در باب مزارعه و مساقاه: «و من أخذ أرضاً ميته فأحياها، كانت له، و هو أولى بالتصرف فیها، إذا لم يعرف لها ربّ، و كان للسلطان طسق الأرض.» (طوسی، ۴۰۰ق، ص ۴۴۳) سلطان، حق دارد مالیات زمین‌های احیا شده را بگیرد.

در باب لقطه: «افتقر الملتقط فی الإنفاق علیهِ الی إذن الحاكم... عاقله اللقيط الإمام إذا لم يظهر له نسب... و فی خطئه الدیه علی الإمام» (حلی، ۴۰۸ق، ج ۳، صص ۲۲۶-۲۳۴) انفاق چیزی که پیدا شده است، نیاز به اجازه‌ی حاکم دارد. اگر نسب بچه‌ی پیدا شده معلوم نشود، عاقله‌ی او امام است و در جنایت خطایی، دیه بر عهده‌ی امام است. اگر صاحب آن یافت نشود، آن را به حاکم می‌دهد و... .

در کتاب شهادت: «و ینبغی للإمام أن يعزر شهود الزور و يشهرهم فی أهل محلّتهم، لکی یرتدع غیرهم عن مثله فی مستقبل الأوقات.» (طوسی، ۴۰۰ق، ص ۳۳۶) امام باید شاهدان دروغگو را تعزیر کرده و به مردم معرفی نماید تا اینکه دیگران آن را تکرار نکنند.

در کتاب حدود: «و إذا زنی اليهودیّ أو النصرانیّ بأهل ملّته، كان الإمام مخیراً بین إقامه الحدّ علیهِ بما تقتضیه شریعه الإسلام، و بین تسلیمه الی أهل دینه أو دین المرأة، لیقیموا علیهم

الحدود علی ما یعتقدونه... و من بَنجَ غیره، أو أسکره بشيء احتال علیه فی شربه أو أکله، ثم أخذ ماله، عوقب علی فعله ذلك بما یراه الإمام، و استرجع عنه ما أخذ... و المحتال علی أموال الناس بالمکر و الخدیعه و تزویر الکتب و الشّهادات الزّور و الرّسالات الکاذبه و غیر ذلك، یجب علیه التّأدیب و العقاب، و أن یغرّم ما أخذ بذلک علی الکمال، و ینبغی للسلطان أن یشهره بالعقوبه لکی یرتدع غیره عن فعل مثله.» (طوسی، ۱۴۰۰ق، صص ۷۰۰ و ۷۲۲) اجرای حد زنا نسبت به اهل کتاب در اختیار امام است. امام بعد از شهود، رجم می کند. تعزیر کسی که مردم را فریب دهد یا شهادت دروغ دهد به عهده‌ی امام یا سلطان است و باید وی را به مردم معرفی نمایند.

در کتاب دیات: «و إذا أمر إنسان حرّاً بقتل رجل، فقتله المأمور، و جب القود علی القاتل دون الأمر، و کان علی الإمام حبسه ما دام حیّاً... و إذا قتل الذّمی مسلماً عمداً، دفع برّمته هو و جمیع ما یملکه إلى أولیاء المقتول. فإن أرادوا قتله، کان لهم ذلك. و یتولّى ذلك عنهم السلطان...» (طوسی، ۱۴۰۰ق، صص ۷۴۷ و ۷۴۸) امام باید سبب قتل را زندانی کند. سلطان، از طرف مقتول مسلمان، قاتل ذمی را قصاص می کند.

در کتاب خمس: در بحث «قسمه الأخماس» می نویسد: «و لا ینبغی أن یعطى إلا من کان مؤمناً أو بحکم الإیمان، و یکون عدلاً مرضیاً.» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۲۶۳) رضایت مردم را از صفات حکومت عدل می شمرد.

شواهدی از احادیث

پیامبر(ص): «و من تَوَلَّى عِرَافَه قَوْمٍ حَبَسَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی شَفِیرِ جَهَنَّمَ بِکُلِّ یَوْمٍ أَلْفَ سَنَهٍ وَ حُشِرَ یَوْمَ الْقِیَامَه وَ یدَاهُ مَعْلُولَتَانِ إِلَى عُنُقِهِ فَإِن قَامَ فِیهِمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَطْلَقَهُ اللَّهُ وَ إِن کَانَ ظَالِمًا هُوَیَ بِهِ فِی نَارِ جَهَنَّمَ.» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳۳) هر که رئیس قومی شود خدای عز و جل او را به هر روزی هزار سال در کنار دوزخ نگهدارد و دست به گردن بسته محشور شود در قیامت اگر به دستور خدا میان آنان کار کرده خدا او را آزاد کند و اگر ستم کرده او را به آتش دوزخ فرو برد. در این روایت، با ملاک عمل به امر خدا، هر حکومتی تأیید شده است.

امام صادق(ع): «من ولی شیئا من أمور المسلمین فضیعهم، ضیععه الله عزّ و جلّ.» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۵، ص ۳۴۵) کسی که ولایت امری از امور مسلمانان داشته باشد، و کار ایشان را ضایع و تباه کند، خدای بزرگ او را تباه خواهد کرد. بر اساس مفهوم شرط و اطلاق و عموم موصول، اگر امور مسلمانان را به خوبی انجام دهد، محذوری وجود ندارد و شامل دوران غیبت نیز می شود.

امام هشتم (ع): «المُعْرَمُ إِذَا تَدَيَّنَ أَوْ اسْتَدَانَ فِي حَقِّ الْوَهْمِ مِنْ مُعَاوِيَةَ أَجَلَ سَنَةٍ فَإِنْ اتَّسَعَ وَ إِلَّا قَضَىٰ غَنَهُ الْإِمَامُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۷) امام از بیت المال دین بدهکار را می‌پردازد.

در کتاب حج: «رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ قَدْ حَجَّ فَوْقَ الْمَوْقِفِ فَلَمَّا دَفَعَ النَّاسُ مُنْصَرِفِينَ سَقَطَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ بَعْلِهِ كَانَ عَلَيْهِمَا فَعَرَفَهُ الْوَالِي الَّذِي وَقَفَ بِالنَّاسِ تِلْكَ السَّنَةَ وَ هِيَ سَنَةُ أَرْبَعِينَ وَ مِائَةٍ فَوَقَفَ عَلَىٰ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَا تَقِفْ فَإِنَّ الْإِمَامَ إِذَا دَفَعَ بِالنَّاسِ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَقِفَ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۹۹) در روایت لفظ «امام» بر امیر حاجیان اطلاق شده است با اینکه او از طرف سلطان زمان خودش منصوب شده است. از اخبار روشن می‌شود تعیین امیرحاج از طرف سلطان در آن عصور معمول بوده و اعمال حج تحت نظر او انجام می‌شده. ائمه و اصحابشان نیز در این زمینه از آنان متابعت داشته‌اند و با آنان همانند حاکمان حق تعامل می‌کردند. به عنوان مثال مالیات و زکات و خمس را به آنان پرداخت می‌کردند و جوایز آنان را می‌پذیرفتند. مسعودی در آخر کتاب مروج الذهب اسامی امیران حج را از سال ۸ تا ۳۳۵ هجری گردآوری کرده است.

در باب حجر و وصیت: «عن ابی الحسن (ع):... قَالَ لَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ السُّلْطَانُ قَدْ قَسَمَ بَيْنَهُمُ الْمَالَ فَوَضَعَ عَلَىٰ يَدِ هَذَا النِّصْفَ وَ عَلَىٰ يَدِ هَذَا النِّصْفَ أَوْ يَجْتَمِعَانِ بِأَمْرِ السُّلْطَانِ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۱۹) اگر برای فردی که از دنیا رفته دو وصی وجود داشته باشد، بدهکار باید با اجازه‌ی سلطان بدهی خود را به یکی یا هر دو بدهد.

در باب نکاح: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَىٰ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ... فَإِنْ تَزَوَّجَتْ وَ هِيَ بِكَرٍّ فَرَعَمَتْ أَنَّهُ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا فَإِنَّ هَذَا تَعْرِفُ النِّسَاءَ فَلْيَنْظُرْ إِلَيْهَا مَنْ يُوثِقُ بِهِ مِنْهُنَّ فَإِذَا ذَكَرْتَ أَنَّهَا عَذْرَاءُ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُؤَجِّلَهُ سَنَةً فَإِنْ وَصَلَ إِلَيْهَا وَ إِلَّا فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۲۳۳) درحالت مذکور، امام طلاق را اجرا می‌کند.

در باب نکاح و طلاق: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْمَفْقُودِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِأَمْرِهِ قَالَ مَا سَكَتَتْ عَنْهُ وَ صَبَّرَتْ يُخَلِّي عَنْهَا فَإِنْ هِيَ رَفَعَتْ أَمْرَهَا إِلَى الْوَالِي أَجَلَهَا أَرْبَعِ سِنِينَ... وَ إِنْ أَبِي (الْوَالِي) أَنْ يُنْفِقَ عَلَيْهَا أَجْبَرَهُ الْوَالِي عَلَى أَنْ يُطَلِّقَ...» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۴۷ و طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۷۹ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴۸) مردی که گم شده است، زنش چه باید بکند؟ فرمود: تا مادامی که ساکت است و صبر می‌کند که کاری با وی ندارند، و چنانچه

به والی مراجعه نمود، والی او را تا چهار سال امر به صبر می‌کند... و اگر ولی از دادن نفقه دریغ نمود، والی او را وادار می‌کند که از جانب شوهر آن زن را در حال پاکی طلاق دهد.

نقش بیعت و شورا

«بیعت همانند لفظ بیع مصدر است و به یک معنا هستند. همان‌گونه که بیع معامله‌ی مخصوصی است که نتیجه‌ی آن تبادل دو مال است، در بیعت نیز بیعت کننده (مبایع)، مال و امکانات خود را به تصرف حکومت (مبایع‌له، بیعت شونده) در می‌آورد و حاکم (یا حاکمان) نیز در مقابل متعهد می‌شوند در اداره‌ی امور و تأمین مصالح بیعت کنندگان بکوشند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۷۴) در حقیقت بیعت وسیله‌ای است برای ایجاد و تحقق رهبری جامعه؛ البته بعد از آن که رضایت از دو طرف حاصل شده باشد. طبق عقاید شیعه، پیامبر و ائمه - قبل از بیعت مردم - از طرف خداوند به عنوان «ولی»، منصوب شده‌اند؛ اما این نکته منافاتی با بیعت ندارد و از آنجا که ارتکاز ذهنی در عرف و فرهنگ آن مردمان، ثبوت زعامت و رهبری از طریق تفویض و بیعت مردم امکان پذیر بوده است (مانند انتخاب رئیس قبیله)، پیامبر نیز از مردم طلب بیعت کرد. به عبارت دیگر از آنجا که بیعت، بهترین و مطمئن‌ترین وسیله برای ایجاد و تحقق حکومت از نظر عرفی بوده است، پیامبر نیز مطابق با همان رفتار می‌کرد و برای خود و حتی حضرت علی (ع) از مردم بیعت گرفت.» (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۷) دکتر مهدی حائری یزدی نیز با تفکیک ولایت معنوی و حکومت می‌نویسد: «آنچه به معنای مملکت‌داری و مدیریت است، بر اساس بیعت است و مشروعیت آن نیز با بیعت است.» (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، صص ۱۴۰-۱۴۴) حتی حکومت پیامبر این‌گونه بود و خداوند بیعت مردم را تأیید می‌کند: لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (فتح ۱۸) خدا از مؤمنان آن هنگام که در زیر درخت با تو بیعت کردند، خشنود گشت و دانست که در دلشان چه می‌گذرد. پس آرامش بر آنها نازل کرد و به فتوحی نزدیک پاداششان داد. یعنی آغاز امامت دنیوی پیامبر با بیعت بود. این نظریه ریشه در مکتب قم دارد و پدر ایشان، شیخ عبدالکریم حائری یزدی و آیت‌الله منتظری در نظام الحکم فی الاسلام نیز همین عقیده را دارند. در نجف نیز آیت الله میرزا حسن بجنوردی در کتاب قواعد فقهیه بیعت را در فقه تعریف حقوقی می‌کند. اینک شواهدی از آیات، روایات و رویدادهای تاریخی ذکر می‌شود.

إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (فتح ۱۰) در حقیقت، کسانی که با تو بیعت

می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند؛ دست خدا بالای دست‌های آنان است. پس هر که پیمان‌شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان می‌شکند، و هر که بر آنچه با خدا عهد بسته وفادار بماند، به زودی خدا پاداشی بزرگ به او می‌بخشد.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعِهِنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (ممتحنه ۱۲) ای پیامبر، چون زنان باایمان نزد تو آیند که (با این شرط) با تو بیعت کنند که چیزی را با خدا شریک نسازند و دزدی نکنند و زنا نکنند، و فرزندان خود را نکشند، و بچه‌های حرام‌زاده‌ای را که پس انداخته‌اند با بهتان و حيله به شوهر نبندند، و در کار نیک از تو نافرمانی نکنند، با آنان بیعت کن و از خدا برای آنان آمرزش بخواه، زیرا خداوند آمرزنده مهربان است.

امام صادق فرمود: «لَمَّا فَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَكَّةَ بَايَعَ الرَّجَالَ ثُمَّ جَاءَ النِّسَاءُ يُبَايِعُهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ...» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۷) در هنگام فتح مکه پیامبر با مردان و سپس با زنان بیعت کرد و آن‌گاه آیه‌ی فوق نازل شد. وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (شوری ۳۸) و کسانی که (ندای) پروردگارشان را پاسخ مثبت داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند.

حق حاکمیت، حقوق ملت: کلمه‌ی «امر» در آیه و روایات منصرف به حکومت یا قدر متیقن از آن است. اطلاق آیه اقتضاء دارد در اصل تعیین والی نیز مشورت انجام شود. اضافه‌ی کلمه‌ی «امر» به امت دلالت بر اینکه اختیار امر (حکومت) به دست مردم است و مشورت راهی است برای ثبوت آن. اکثر مسلمانان شوری را اساس خلافت بعد از پیامبر می‌دانند. شیعه نیز گرچه با وجود نص، در آن مناقشه می‌کند ولی در صورت عدم وجود نص (دوران غیبت) به مقتضای عموم آیات و روایات، آن را می‌پذیرد. حضرت علی(ع) در جامعه‌ای که فرهنگ قبیله‌ای بر آن حکمفرما بود و سخن گفتن از حقوق فرد در مقابل حکومت معنی نداشت، چون به حکومت می‌رسد از حقوق حاکم و حقوق ملت سخن می‌گوید و می‌کوشد مردم را با حقوق خود آشنا کند. در صفین ضمن خطابه‌ای درباره حقوق والی و حقوق مردم تصریح می‌کند؛ خدا برای من به خاطر حکمرانی بر شما حقی قرار داد و برای شما نیز حقی است بر عهده من. در این خطبه سخن گفتن از حق یک جانبه را که حکومت‌ها ترویج می‌کردند، مردود می‌شمرد و تاکید می‌کند؛ «کسی را حقی نیست جز آنکه بر عهده او نیز حقی است و بر عهده او حقی نیست جز آنکه او را نیز حقی بر دیگری است و اگر کسی را حقی بود که حقی بر او نبود، خدای سبحان

است نه دیگری از آفریدگان.» ایشان صریحاً از حقوق دوجانبه سخن می‌گوید؛ «حقّی بر کسی واجب نیست مگر حقّی که برابر آن است گزارده شود و بزرگ‌ترین حق‌ها که خدا واجب کرده است حق حکمران است بر افراد و حق افراد است بر حکمران.»

حقوق متقابل رهبری و مردم - امام علی (ع): «أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بُولَايَهُ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ... فَجَعَلَهَا نِظَامًا لَأَلْفَتِهِمْ وَ عِزًّا لِدِينِهِمْ... فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ... فَلَا تَكْفُفُوا عَن مَقَالِهِ بِحَقِّ أَوْ مَشُورِهِ بِعَدْلِ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ وَ لَا أَمْنُ ذَلِكَ مِن فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِن نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶) پس از ستایش پروردگار، خداوند سبحان، برای من، بر شما به جهت سرپرستی حکومت، حقّی قرار داده، و برای شما همانند حق من، حقّی تعیین فرموده است... و آن را عامل پایداری پیوند ملت و رهبر، و عزّت دین قرار داد... پس با من چنانکه با پادشاهان سرکش سخن می‌گویند، حرف نزنید... پس، از گفتن حق یا مشورت در عدالت خودداری نکنید، زیرا خود را برتر از آن که اشتباه کنم و از آن ایمن باشم نمی‌دانم، مگر آن که خداوند مرا حفظ فرماید.

در ذی الحجه سال ۲۳ هجری، در روز شورا آن هنگام که مردم به ناحق، برای بیعت کردن با عثمان جمع شدند، فرمود: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِن غَيْرِي وَ وَاللَّهِ لَأَسْلِمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَيَّ خَاصَّةً التَّمَاسًا لِأَجْرِ ذَلِكَ وَ فَضْلِهِ.» همانا می‌دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت من هستم. سوگند به خدا! به آنچه انجام داده‌اید گردن می‌نهم، تا هنگامی که اوضاع مسلمین رو براه باشد، و از هم نپاشد، و جز من به دیگری ستم نشود، و پاداش این گذشت و سکوت و فضیلت را از خدا انتظار دارم. (نهج البلاغه، خطبه ۷۴)

عبارت «ما سلمت امور المسلمین» در عبارت فوق‌الذکر انگیزه‌ی علی (ع) را از مشی مسالمت‌جویانه‌ی خویش نشان می‌دهد. او تصریح می‌کند اگر حکومت برای جامعه مفید باشد و تنها به من اجحافی صورت گرفته باشد از حق خود می‌گذرم. چنانچه بخواهیم این عبارت را در فرهنگ سیاسی امروز ترجمه کنیم می‌توان گفت مادامی که حکومتی منافع ملی یا مصالح کلی جامعه یا سعادت ملت را تامین می‌کند، علی (ع) از حق شخصی خود می‌گذرد و به آن حکومت تن می‌دهد (آن را به رسمیت می‌شناسد) و از حق مسلم خود به خاطر آن می‌گذرد. در نهایت ایشان پذیرش آن حکومت را به عنوان فضیلت معرفی می‌کنند. این درحالی است که برخی منافع ملت را برای مصالح شخصی و گروهی قربانی می‌کنند. این نکته برای پیروان ایشان و سایر فرق اسلامی جای تأمل بیشتری دارد که به رغم عشق به ایشان، از رویه‌های

عملی ایشان سرمشق نمی‌گیرند. چرا علی(ع) نام سه تن از پسرانش را که در دوران خلفا به دنیا آمدند، عمر و عثمان گذاشت که بعدها در کربلا همراه حسین(ع) به شهادت رسیدند. امام حسن(ع) نیز نام فرزندش را ابوبکر گذاشت. این فرهنگ نشان می‌دهد رویه‌ی آنان خصومت و نفی مطلق و کینه توزی نبوده است؛ رویه‌ای که گاه پیروان از یاد می‌برند.

نحوه برخورد حضرت علی(ع) با حکومت عمر؛ عمر برای شرکت در جنگ با رومیان در سال ۱۵ هجری با ایشان مشورت کرد، آن حضرت فرمود: «إِنَّكَ مَتَى تَسِيرَ إِلَى هَذَا الْعَدُوِّ بِنَفْسِكَ فَتَلْقَهُمْ فَتُنَكِّبَ لَا يَكُنْ [تَكُنْ] لِلْمُسْلِمِينَ كَانْفَه دُونَ أَقْصَى بِلَادِهِمْ لَيْسَ بَعْدَكَ مَرْجِعٌ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ فَأَبْعَثْ إِلَيْهِمْ رَجُلًا مِحْرَبًا وَ أَحْفِزْ مَعَهُ أَهْلَ الْبَلَاءِ وَ النَّصِيحَةَ فَإِنْ أَظْهَرَ اللَّهُ فَذَاكَ مَا تُحِبُّ وَ إِنْ تَكُنِيَ الْآخِرَى كُنْتَ رَدَاءً لِلنَّاسِ وَ مَثَابَهُ لِلْمُسْلِمِينَ.» هرگاه خود به جنگ دشمن روی و با آنان رو به رو گردی و آسیبی بینی، مسلمانان تا دورترین شهرهای خود، دیگر پناهگاهی ندارند و پس از تو کسی نیست تا بدان رو آورند. مرد دلیری را به سوی آنان روانه کن، و جنگ آزمودگان و خیرخواهان را همراه او کوچ ده، اگر خدا پیروزی داد چنان است که تو دوست داری، و اگر کار دیگری مطرح شد، تو پناه مردمان و مرجع مسلمانان خواهی بود. (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۴) و در جای دیگر می‌فرمایند: «جایگاه رهبر چونان ریسمانی محکم است که مهره‌ها را متحد ساخته به هم پیوند می‌دهد. اگر این رشته از هم بگلسد، مهره‌ها پراکنده و هر کدام به سویی خواهند افتاد و سپس هرگز جمع‌آوری نخواهند شد... زیرا اگر تو از این سرزمین بیرون شوی، مخالفان عرب از هر سو تو را رها کرده و پیمان می‌شکنند.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶)

نحوه برخورد حضرت علی(ع) با حکومت عثمان: «يَا ابْنَ عَبَّاسٍ... وَاللَّهِ لَقَدْ دَفَعْتُ عَنْهُ حَتَّى خَشِيْتُ أَنْ أَكُونَ أَيْمَانًا.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۴۰) به خدا سوگند، آنقدر از او دفاع کردم که ترسیدم گناهکار باشم! آیا حضرت حکومت عثمان را مشروع می‌دانست؟

عن الباقر(ع): «وَوَ كَذَلِكَ أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْبَيْعَةَ لِعَلِيٍّ بِالْخِلَافَةِ.» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۶) پیامبر برای علی(ع) از مردم بیعت گرفت.

مشروعیت و خشنودی خداوند بر اساس بیعت مردم؛ نامه‌ی امام علی(ع) به معاویه: «إِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ عَلَيَّ مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَ لَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ وَ إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَيَّ رَجُلًا وَ سَمَوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا.» (نهج البلاغه، نامه ۶) همانا کسانی با من بیعت کرده‌اند که با ابابکر و عمر و عثمان، با همان شرایط بیعت کردند، پس آن که در بیعت حضور داشت نمی‌تواند خلیفه‌ای دیگر انتخاب کند، و آن کس که غایب بود نمی‌تواند بیعت مردم را نپذیرد. همانا شورای مسلمین از آن مهاجرین و انصار است، پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند، و او را امام خود

خواندند، خشنودی خدا هم در آن است. در کتاب «نظام الحکم فی الاسلام» صدور این گونه روایات از باب جدل یا تقیه بررسی و نفی شده است. (منتظری، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶۷)

تأیید ملاک بیعت: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّكُمْ بَايَعْتُمُونِي عَلَى مَا بُوِيَغَ عَلَيْهِ مَنْ كَانَ قَبْلِي.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۳) و از سخنان حضرت علی (ع) است آنگاه که گروهی از بیعت با او سرباز زدند مانند عبدالله پسر عمر بن خطاب، سعد وقاص، محمد بن مسلمه، حسان بن ثابت (شاعر معروف) و اسامه بن زید. این سخن را شعبی روایت می‌کند: آنگاه که سعد و کسان دیگری که نام بردیم از بیعت با ایشان سرباز زدند و خود را به یک سو کشیدند علی (ع) در میان مردم بپاخاسته حمد و ثنای پروردگار را بجای آورد سپس فرمود: ای گروه مردم شما با من بیعت کردید بر آنچه با مردمان پیش از من بیعت نمودید. استدلال حضرت برای مشروعیت حکومتش، بیعت مردم است و به نصب اشاره‌ای نمی‌کند.

نامه‌ی علی (ع) به شیعیان: «وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَهْدًا إِلَيَّ غَهْدًا فَقَالَ: يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ وَلَاؤُا أُمَّتِي فَإِنْ وُلَّوْكَ فِي عَافِيَةٍ وَاجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرَّضَا فَنَمَّ بِأَمْرِهِمْ، وَ إِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَذَعِبْهُمْ وَ مَا هُمْ فِيهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَيَجْعَلُ لَكَ مَخْرَجًا.» (ابن طاووس، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴۹) رسول اکرم (ص) با من عهد کرد و فرمود ای پسر ابو طالب ولایت امر من با تست. پس اگر با عافیت و سلامت ولایت را به تو واگذاشتند و به اتفاق بر آن رضا دادند به آن کار قیام کن اما اگر اختلاف کردند آن را و آنچه را بآن سرگردمند واگذار و رها کن چه بسا به زودی خدای تعالی برای تو راه بیرون شو ایجاد کند و گشایش رساند. اگرچه ولایت علی (ع) در نزد شیعه با نصب محقق است، ولی از روایت معلوم می‌شود که سرپرستی دادن و واگذاری ولایت از طرف مردم نیز دارای اثر شرعی است. (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۴)

از خطبه‌های آن حضرت است چون پس از کشته شدن عثمان خواستند با او بیعت کنند: «دَعُونِي وَ التَّمِسُوا غَيْرِي... لَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَ أَطَوِّعُكُمْ لِمَنْ وَّلَّيْتُمُوهُ أَمْرُكُمْ وَ أَنَا لَكُمْ وَزِيرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيرًا.» (نهج البلاغه، خطبه ۹۲) پس از قتل عثمان مردم به سوی خانه علی (ع) هجوم بردند و اعلام کردند او را مناسب‌ترین شخص برای خلافت می‌شناسند. به طور طبیعی حضرت علی با توجه به حقانیت و صلاحیت خود باید از این امر استقبال کرده و حتی منتظر مردم ننشیند بلکه خود اقدام به تصرف خلافت کند اما ایشان نظری دیگر داشت و به مردم گفت؛ مرا واگذارید و از دیگری بخواهید. اگر مرا واگذارید من مانند یکی از شما خواهم بود و قطعاً برای کسی که شما او را به ولایت امری برگزینید شنواترین و مطیع‌ترین شما خواهم بود. من وزیر و مشاور باشم برای شما بهتر است تا اینکه امیر باشم. اگر ایشان حکومت بر مردم را یک وظیفه شرعی و تکلیفی از جانب خداوند می‌دانست، آیا چنین بیانی می‌فرمود؟ آیا هیچ‌یک از شارحان

نهج البلاغه در توضیح این جملات احتمالات مجاز، تعارفات مرسوم، شکسته‌نفسی یا تاکتیک سیاسی و... را مطرح کرده‌اند؟ مردم اصرار کردند که کسی غیر ایشان را شایسته این مقام نمی‌دانند. حضرت علی درباره ازدحام آن روز مردم می‌گوید؛ چنان جمعیت فشرده بود که بیم کشته شدن کسی زیر دست و پا می‌رفت. سرانجام ایشان با مشاهده اصرار مردم حاضر گفت بیعت باید به صورت اعلام شده و آشکار باشد. نمی‌شود این طور در خانه بیعت کرد. فردا در مسجد گرد می‌آییم. فردا مردم فوج فوج برای بیعت علی(ع) به مسجد آمدند. همه گروه‌های انصار و مهاجرین با ایشان بیعت کردند. تنها چند نفر از شخصیت‌های انصار و مهاجرین مثل سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر بیعت نکردند. آنها هم به رغم داشتن رای مخالف هیچ‌گاه در دوران حکومت علی(ع) کسی متعرض‌شان نشد. حضرت علی درباره علت پذیرفتن امر خلافت خود توضیح داده است؛ اگر حضور مردم و تعهدی که آگاهان در برابر خداوند دارند که بر ظلم سکوت نکنند، نبود هرگز این امر را نمی‌پذیرفتم. به هر حال عبارت دلالت دارد بر اینکه تولیت حکومت بدست مردم است. در کتاب نظام الحکم فی الاسلام صدور این گونه روایات از باب جدل یا تقیه بررسی و نفی شده است. (منتظری، ۱۴۱۷ق، صص ۱۷۲ و ۱۸۷)

در تاریخ طبری ماجرای اصرار صحابه به علی(ع) از قول محمد حنفیه آمده است و حضرت در جواب فرمودند: «ففی المسجد، فإن بیعتی لاتکون خفیاً (یا حفیاً)، و لاتکون إلا عن رضا المسلمین.» (طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲) امامت را ناشی از رضایت مردم می‌داند. بیعت مخفی را نیز نمی‌پذیرد؛ یعنی ظهور خارجی نیز از نظر ایشان دارای تأثیر است. در بیان عقاید شیعه نمی‌توان این عوامل را نادیده گرفت.

امام حسین(ع) خطاب به مردم کوفه قبل از حرکت: «وَإِنِّي بَاعْتُ إِلَيْكُمْ أَخِي وَابْنَ عَمِّي وَثِقَّتِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَإِنْ كَتَبَ إِلَيَّ أَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ رَأْيُ مَلَائِكُمْ وَ ذَوِي الْحِجَا وَالْفَضْلِ مِنْكُمْ عَلَيَّ مِثْلَ مَا قَدِمْتُمْ بِهِ رُسُلَكُمْ وَ قَرَأْتُ فِي كُتُبِكُمْ أَقْدَمَ عَلَيْكُمْ وَشِيكَا.» (مفید، کتاب الإمام الحسین(ع) إلى أهل الكوفة، ج ۲، ص ۳۹) اینک من برادر و پسر عمو و مطمئن‌ترین افراد خانواده‌ام مسلم بن عقیل را بسوی شما می‌فرستم هرگاه او به من نامه نوشت که همه شما یک رأی و یک جهتید و خردمندان و دانایان شما همان عقیده را دارند که نامه‌هاشان حاکی از آنند و من یک یک آنها را از پیش نظر دقیق خود گذراندم، به زودی و با خواست خدا به سوی شما خواهم آمد.

آیات و روایات متواتر (اجمالی) دلالت دارند بر اینکه پیامبر و علی(ع) و دیگر ائمه به بیعت- که معاهده‌ای بین رئیس و مردمش است- اهتمام فراوان داشته‌اند. بنابراین تنها راه پذیرش ولایت، نصب از طرف بالا نیست. همچنین آنچه از تاریخ و فرهنگ آن جامعه بدست می‌آید، آن

است که بیعت از تأسیسات اسلام نبوده بلکه در عادات و رسوم عرب (و حتی دیگر امت‌ها) وجود داشته است و اسلام نیز آن را امضاء کرده. در کتاب و سنت نیز به لزوم وفاداری به آن تأکید شده است.

۵- دلیل عقلی

آیت الله مهدی حائری یزدی حکومت را در فلسفه‌ی سیاسی خود چنین تحلیل می‌کند: «حکومت به معنای فن‌کشورداری، همان حکمت و علم تصدیقی به مسائل سیاسی و اقتصادی مملکت است. این است که کشورداری و سیاست مدن از شاخه‌های حکمت و عقل عملی محسوب است و به معنای فرماندهی و سلطنت و حاکمیت بر زیر دستان نمی‌باشد، تا چه رسد به معنای ولایت و قیومیت. ایشان در ریشه‌یابی معنای حکومت آن را از حکم به معنای فرمان دادن و صدور اوامر از سوی مقام برتر به مقام پایین‌تر و کهتر، نمی‌دانند که در این صورت مردم باید بدون چون و چرا فرمان‌برداری کنند و هر گونه آزادی و استقلال از آنها سلب شود. این حکومت با حکومتی که از حکمت نشأت یافته و به معنای تدبیر اندیشمندانه و عادلانه و تمشیت صمیمانه‌ی امور داخلی و خارجی شهروندان یک پهنای سیاسی جغرافیایی است، تفاوت بسیار دارد. حکومت نه یک واقعیت مابعدالطبیعه که بر طبق تئوری مثال‌های افلاطونی بر روی زمین نور افشانی کرده و نه یک پدیده‌ی برتر عقلانی است. بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسان‌ها در مجاورت و همسایگی یکدیگر و انتفاع و هم‌یاری با هم به ذهن فرود آمده و نام حکومت و آیین کشورداری و سیاست را به خود گرفته است. حکومت، یک وکالت و نظارتی از سوی مردم بر روابط میان شهروندان و بر روابط برون مرزی میان کشورها بیش نیست. و این روابط در قلمرو عقل عملی و عمومی انسانها قرار دارند و از جمله موضوعات متغیر محسوب می‌شوند. لذا خود حکومت و لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهند بود و در رده‌ی احکام «لایتغیر» الهی به شمار نمی‌آیند. به علاوه چون حکومت و تدبیر امور مملکتی از قدیم الایام از شاخه‌های عقل عملی فلسفه قلمداد شده است... سیاست مدرن به طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه‌ی الهی خارج است» (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، صص ۶۴ و ۶۵).

در بررسی مباحث مهدی حائری یزدی گرایشی مشاهده می‌شود که مباحث و انگاره‌های اندیشه‌ی سیاسی را از بستر فقه سیاسی به سمت فلسفه سیاسی انتقال می‌دهند. ایشان فکر را با فلسفه منطبق کرد و معتقد بود اجتهاد یک کار عقلایی است نه یک کار نقلی. گرچه فقه جزو علوم نقلی است، ولی خود استنتاج، عقلایی است. ایشان در کتاب حکمت و حکومت بر اساس

پایه‌های عقلانی حکومت را توجیه عقلانی می‌کند. به امامتی اعتقاد دارند که مفهومی معنوی است از طرف خداوند. امامت مانند نبوت به معنای ولایت معنوی منصوب از طرف اوست. قرآن کریم در آیه شریفه ۳۸ سوره شوری می‌فرماید: «وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ» یعنی امور دنیایی و حوادث روزمره مردم که سیاستمداری و آیین کشورداری از جمله آنهاست کلاً به عهده خود مردم است، به عبارت دیگر امور مردمی باید از طریق مشاورت و رایزنی خود آنها با یکدیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، صص ۸۰ و ۸۱) از آیه ۲۵ سوره حدید «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» نیز برمی‌آید که قیام عدل و اجرای عدالت و انتظامات (که دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسئول برای تدبیر امور مملکتی است) به عهده خود مردمان واگذار شده است و وظیفه اجرائی آن در شأن و مقام و منزلت رفیع پیامبران الهی نیست. زیرا مرحله اجرای تکالیف عدل که همان سیاست و تدبیر امور و آیین کشورداری است مطلبی نیست که بتوان از تجزیه و تحلیل ماهیت نبوت و امامت به دست آورد یا از لوازم ذاتی آنها استنباط نمود... سیاست مدن و آیین کشورداری از موضوعات و رخدادهای فرعی‌اند که شأن انبیاء و مرسلین و امامان و به طریق اولی نمایندگان خصوصی و عمومی آنها نیست که مداخله و تعیین موضوع نمایند... اما اینکه بعضی از پیامبران به خصوص پیامبر اسلام علاوه بر مقام والای پیامبری عهده‌دار امور سیاسی و کشورداری نیز بوده‌اند و حضرت علی(ع) نیز علاوه بر مقام امامت و ولایت کلیه الهیه که تنها از سوی خدا و به وسیله وحی فرجام پذیرفته بود در یک برهه از زمان از طریق بیعت و انتخاب مردم به مقام سیاسی خلافت و امور کشورداری نائل گردیدند، باید بدانیم که این مقامات سیاسی به همان دلیل که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الهی آنها شده و به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان بدون آن که خود در صدد باشند این مقام به آنها عرضه گردیده است، به همان جهت نمی‌توانند جزئی از وحی الهی محسوب باشند. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، صص ۱۴۰-۱۴۴)

اگرچه برخی منابع فقهی و کلامی منصب امامت را به صورت ریاست عالی بر امور دین و دنیا تعریف کرده‌اند، بسیاری از شیعیانی که در دوره حضور امامان شیعه (مانند دوران امام باقر یا امام صادق) گرد ایشان بودند، با مفهوم امامت به شکل امروزی آن آشنا نبودند و ایشان را امام معصوم منصوص نمی‌دانستند ولی به هر حال خلافت را حق خاندان پیامبر می‌دانستند و ایشان را بزرگ و رئیس آن خاندان می‌شناختند. چنین متفاهم از تشیع در آن روزگار بسیار شایع بود (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۲) که برای امامان تنها نوعی مرجعیت علمی قائل بوده و آنان را دانشمندانی صالح، عالم به قرآن و سنت، پاک و پرهیزکار (علما ابرار)

می‌دانستند و منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت و علم غیب در آنان بودند. (صدوق، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۵۴ و ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۱، ص ۴۲۹ و ۴۳۰ و تستری کاظمی، ۱۳۱۷ ش، ص ۲۰۰، و طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۱۸۱ و ج ۴، ص ۳۱۷ و مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۴۵۳ و جزایری، ۱۳۷۸ ش، ج ۳، ص ۱۳۱ و ج ۴، ص ۳۵-۴۰ و بحر العلوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۱۹ و ۲۲۰ و ابوعلی، ۱۴۱۶ ق، ص ۴۵) برخی از محدثان قم نیز مشابه چنین نظری را در مورد امامان داشته‌اند (مفید، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۱۹ و ۲۱۸ و مامقانی، ۱۳۸۰ ش، مقدمه ص ۲۱۲ و ج ۵، ص ۸۴ و ۲۴۰) گویا نوبختیان نیز چنین می‌اندیشیدند. (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۸۴ تا ۸۴) موضوع احقیق امیرالمؤمنین علی (ع) نسبت به این مقام، دست کم از روزگار عثمان رسماً به وسیله طرفداران حضرتش علیه خلیفه شاغل مطرح می‌شد. در اعصار بعدی بسیاری از مسلمانان، از جمله بسیاری از اهل سنت، معتقد بودند که ائمه اهل بیت احق از خلفا همزمان خود نسبت به مقام خلافت بوده‌اند. (ذهبی، ۱۹۹۸ م، ج ۱۳، ص ۱۲۰ و خلّال، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۳۸)

شیعیان اعتقاد داشتند که هر وقت شرایط و مقتضیات فراهم شود و زمان مناسب فرا رسد، امام آن دوره شمشیر برگرفته و قیام خواهد کرد و غاصبین مقام خلافت را رانده، حق تزییع شده خود را باز پس خواهد گرفت. (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۳ و رساله حسن بن محمد ابن حنفیه در باب ارجاء، ص ۲۴) معمولاً شیعیان در هر دوره انتظار داشتند که این موضوع در روزگار آنان روی دهد. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۶۹ و ج ۸، ص ۸۱ و نعمانی، ۱۳۹۷ ق، ص ۲۶۶، ۲۸۸، ۲۸۷) از طرف دیگر از اواخر قرن اول هجری انتظار و اعتقاد به ظهور یک منجی و رهایی‌بخش انقلابی از دودمان پیامبر (ص) که در آینده نزدیک ظهور کرده و نظام فاسد ظلم و ستم را در هم ریخته و حکومت عدل و قسط را پی‌ریزی خواهد نمود در همه قشرهای جامعه اسلامی وجود داشته است. (مادلونگ، ماده مهدی، ۱۹۶۷ م) این منجی رهایی‌بخش را شیعیان با نام قائم می‌شناختند. در نخستین سال‌های قرن دوم هجری که کار نارضایتی عمومی از بنی‌امیه بالا گرفته و نظام خلافت اموی رو به ضعف نهاده بود، بسیاری از مردم امید داشتند که رئیس خاندان پیامبر در آن عصر، امام محمد باقر (ع) رهبری نهضت را به دست گرفته و قیام خواهد کرد. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ص ۱۷۳ و کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۸۰ و ۳۴۱ و خصیبی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۴۲ و ۲۴۳) اما امام به این انتظار و توقع عمومی پاسخ مثبت نداد. این عکس‌العمل، شیعیانی را که در ذهنیت آنان، امام حق از خاندان پیامبر در صورت فراهم شدن شرایط مناسب باید بی‌درنگ برای احقاق حق خود و برپا کردن نظام عدل و قسط به پا می‌خواست، دچار حیرت کرد. هنگامی که از امام سؤال شد چرا وی علی‌رغم خیل عظیم

طرفدارن خود در عراق دست به قیام موعود و مورد انتظار عمومی نمی‌زند، حضرت پاسخ داد که وی قائم منتظر نیست و قائم در آینده هنگامی که زمان کاملاً مناسب فرا رسد، ظهور خواهد کرد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۳۴۲ و ۳۶۸ و ۵۳۶ و نعمانی، ۱۳۹۷ق، صص ۱۶۷-۱۶۹ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۳۷ و صدوق، ۱۳۹۵ق، صص ۳۲۵ و اشعری، ۱۳۶۰ش، صص ۷۵ و مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۴۰۰) دو دهه بعد از آن، فرزند او امام صادق (ع) نیز در شرایطی که بسیاری آن را عالی‌ترین فرصت برای اقدام امام در راه به دست آوردن حق غضب شده خاندان پیامبر (ص) می‌دانستند از هر گونه اقدامی خودداری فرمود. شوک حاصله از این سکوت و عدم اقدام موجب شد که شیعیان در نظرات و ذهنیات قدیم خود که برای سال‌های طولانی بدان اندیشیده بودند، تجدید نظر کنند. در سال‌های اواخر دهه‌ی سوم که مسلمانان در سرزمین اسلامی علیه حکومت جائزانه صد ساله‌ی اموی برخاسته و جامعه شاهد یک انقلاب عظیم و قیام عمومی بود، امام صادق (ع) محترم‌ترین فرد از خاندان پیامبر در نظر تمامی مسلمانان از شیعه و سنی بود. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۶۰ و ذهبی، ۱۹۶۰م، ج ۱، صص ۲۰۹) همه جامعه به وی به عنوان روشن‌ترین و شایسته‌ترین نامزد احراز خلافت می‌نگریستند و بسیاری انتظار داشتند که او برای به دست گرفتن آن و ایفاء نقش سیاسی خود قدم پیش نهد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۳۰۷) عراق مالمال از هواداران او بود. یک شیعه با حرارت به او خبر می‌داد که نیمی از جهان هوادار او هستند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۲۴۲ و ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶م، ج ۳، صص ۳۶۲ و قاضی مغربی، ۱۳۸۵ق) مردم کوفه تنها منتظر دستور او بودند تا شهر را از دست اردوی اموی مستقر در آنجا بگیرند و آنان را اخراج کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۳۳۱ و کشی، ۱۴۹۰ق، صص ۳۵۳ و ۳۵۴) حتی عباسیان که سرانجام قدرت را به دست گرفتند، بر اساس روایات تاریخی در آغاز به او به مثابه اولویت نخست برای رهبری معنوی قیام می‌اندیشیدند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۲۷۴ و ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶م، ج ۳، صص ۳۵۵ و ۳۵۶ و شهرستانی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، صص ۱۷۹) امتناع امام از دخالت و بهره‌برداری از موقعیت، عکس‌العمل‌های گوناگونی را در میان مردم به وجود آورد: عده‌ای از هواداران وی بی‌مجامله می‌گفتند که در آن وضعیت، سکوت و عدم قیام برای او حرام است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۲۴۲) دیگران فقط اظهار یأس و ناامیدی می‌کردند که با وجود چنین موقعیت مناسب، روزگار رهایی و دوران طلایی موعود شیعیان همچنان دور به نظر می‌رسد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۳۶۸ و نعمانی، ۱۳۹۷ق، صص ۱۹۸ و ۲۸۸ و ۲۹۴ و ۳۳۰ و طوسی، ۱۳۵۵ش، صص ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۶۵) اما امام نه تنها خود مطلقاً از درگیری سیاسی دوری جست، (اصفهانی، ۱۹۶۵م، صص ۲۷۳ و کشی، ۱۴۹۰ق، صص ۳۶۲ و ۳۶۵ و طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۷، صص ۶۰۳) بلکه پیروان خود را

نیز به شدت از آن منع کرد (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۸۰ و صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۱۰) و دستور فرمود که شیعیان حق ندارند به هیچ‌یک از گروه‌های مسلح فعال پیوسته (کشی، ۱۴۹۰ق، صص ۳۳۶ و ۳۸۳ و ۳۸۴، و نجاشی، ۱۴۰۷ق، صص ۱۴۴ و ۱۴۵) یا تبلیغات شیعی کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۲۲۱-۲۲۶ و ۳۶۹-۳۷۲) یا با استفاده از شرایط و جو موجود اجتماع که شعار آن طلب رضایت از اهل بیت پیامبر بود، در صدد جذب افراد جدید به حلقه پیروان مکتب تشیع جعفری باشند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۶۵ تا ۱۶۷ و برقی، ۱۳۷۱ق، صص ۱۷۳) در حالی که چنین فعالیت‌هایی در آن زمان وجود داشت. (صفار، ۱۴۰۴ق، صص ۲۴۴) روایاتی که نشان می‌دهد حضرت صادق(ع) مایل نبودند خود را امام بخوانند- با اینکه این مسأله جای تواضع نیست- شاید در همین روند بوده است. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، صص ۲۸۸ و ۲۸۹ و عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، صص ۳۲۷ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۸۱ و کشی، ۱۴۹۰ق، صص ۲۸۱ و ۳۴۹ و ۴۱۹ و ۴۲۱ و ۴۲۲ و ۴۲۳) وی به شیعیان خود صریحا می‌فرمود که در روزگار زندگی و امامت او تغییری در وضع سیاسی جامعه شیعه روی نخواهد داد. (طوسی، ۱۳۵۵ش، صص ۲۶۳) چنین عکس‌العملی از امام کاظم(ع) نیز روایت شده است. (کشی، ۱۴۹۰ق، صص ۲۸۳) برخی از شیعیان در نتیجه ادامه این روش به شاخه حسنی دودمان پیامبر که از نظر سیاسی فعال‌تر و بلندپروازتر بود روی آوردند و به شورش نظامی محمد ابن عبدالله نفس زکیه پیوستند.

بسیاری از شیعیان در این دوره البته چنین مشکلی نداشتند زیرا ذهنیت آنان از امام، مستلزم تصدی مقام سیاسی یا تلاش برای استقرار حکومت عادل نبود. آنان امام را به عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر(ص) که وظیفه اساسی وی تعلیم حلال و حرام و تفسیر شریعت و تزکیه و تربیت اخلاقی جامعه است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۷۸ و صدوق، ۱۳۹۵ق، صص ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۹) می‌شناختند و اطاعت می‌کردند. در ذهنیت این گروه‌های شیعه در آن عصر، احتیاج جامعه به امام برای آن بود که مردم مشکلات مذهبی خود را به وی ارجاع دهند؛ پس وی بالاترین مرجع و منبع دانش مذهبی برای اخذ تفسیر صحیح شریعت و معنی درست و حقیقی قرآن و سنت پیامبر (ص) بود، تا اختلافی نیز در جامعه مؤمنین پدید نیاید. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۷۰ و ۱۷۲ و ۱۷۸ و صدوق، ۱۳۹۵ق، صص ۲۰۳ و ۲۰۵ و ۲۲۳ و ۲۲۱ و ۲۲۸ و ۲۸۱ و صفار، ۱۴۰۴ق، صص ۳۳۱ و ۳۳۲) حتی برای آن گروه‌ها که بر نقش سیاسی امام در جامعه اسلامی تکیه می‌کردند، خودداری امام صادق(ع) از درگیر شدن در درگیری‌های سیاسی روزگار خود، در شرایط پیش از استقرار نظام عباسی که همگان آن را زمینه مساعد و مناسب برای احقاق حق خاندان پیامبر می‌دانستند، موجب تحولی بزرگ در

طرز فکر آنان نسبت به منصب امامت گردید. حالا دیگر برای اکثر شیعیان، امام اساساً رئیس و رهبر مذهب بود. بدین ترتیب در ذهنیت جامعه شیعه در این دوره انقلابی پدید آمد و تأکیدی که قبلاً روی مقام سیاسی امام می‌شد، اکنون به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت. نظریه عصمت ائمه که در همین دوره وسیله هشام بن الحکم - متکلم بزرگ شیعه در این عصر - پیشنهاد گردید، (مادلونگ، ماده عصمت، ۱۹۶۷ م، ج ۴، ص ۱۸۲-۱۸۴) مساهمت و مدد شایانی به پذیرفته شدن و جا افتادن هر چه بیشتر ذهنیت جدید کرد. ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی متکلم برجسته شیعی در اواخر قرن سوم (دوران غیبت صغری) که به عنوان رئیس جامعه شیعه توصیف شده (ابن ندیم، ۱۳۴۸ ق، ص ۲۲۵ و نجاشی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۷۵ و ۳۷۶ و شیخ رازی، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۳۳ و سروی مازندرانی، ۱۳۸۰ ق، ص ۹۵ و حلی، ۱۳۸۱ ق، ص ۱۳۴ و ۱۴۳ و شهرستانی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱، ص ۲۵۵ و تستری کاظمی، ۱۳۱۷ ش، ص ۲۰۵ و ۳۰۵ و علم الهدی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱، ص ۱۲۷ و ج ۲، ص ۳۲۳) و فعالانه در هر دو زمینه مناظرات شفاهی و نگارش آثار کلامی در دفاع از عقاید و اصول مکتب تشیع در برابر مذاهب و فرق دیگر تلاش می‌کرده است، می‌نویسد: «برخلاف آنچه غالیان می‌گفته‌اند، ائمه اطهار تنها دانشمندانی برجسته و پرهیزکار و عالم به شریعت بوده و بر غیب آگاه نبودند که این از مختصات پروردگار است. هر کس معتقد باشد کسی جز او بر غیب آگاهی دارد، مشرک است... و الامام ایضاً لم یقف علی کل هذه التخالیط التي رویت لانه لا یعلم الغیب و انما هو عبد صالح یعلم الكتاب و السنه و یعلم من اخبار شیعتہ ما ینهی الیه». (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶ ش، ضمیمه ۳)

نظرات شیخ مهدی حائری یزدی بر اساس دو مبنای فوق، تفاوت زیادی با آن دسته از علمای شیعی دارد که حکومت در اسلام را در ادامه‌ی گفتمان امامت و ولایت دانسته و آن را امری الهی عنوان کرده‌اند؛ مانند: «ولایت در زمان غیبت به فقیه عادل برگشت می‌کند و اوست کسی که شایستگی ولایت بر امت اسلامی را دارا است. زیرا ضرورتاً حاکم جامعه‌ی اسلامی باید متصف به دو ویژگی فقاقت و عدالت باشد. بنابراین قیام برای تشکیل حکومت و پی‌ریزی نظام سیاسی برای فقهای عادل جنبه‌ی واجب کفایی پیدا می‌کند.» (خمینی، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۵۶-۴۶۱) در حالی که حائری می‌گوید: «بر اساس تجربی بودن حکومت، همان‌گونه که صرفاً با عقل نظری خود و فقیه تنها با اجتهاد و تفقه در دین نمی‌تواند بدون آزمایش و تجربه به حرفه‌ی بافندگی مبادرت ورزد، به همان‌گونه فیلسوف یا فقیه یا هر متخصص دیگری از آن جهت که فیلسوف در عقل نظری یا فقیه در احکام دین است، نمی‌تواند به حرفه‌ی سیاست‌مداری گماشته شود چرا که فلسفه‌ی تئوری و نظری و همچنین فقاقت یا تئوری

اخلاق در سطح مجرد ثوابت است و سیاست، صرفاً در حوزه‌ی متغیرات.» (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۶۴ و ۶۵)

جالب است که فقهای نیز که اعتقاد به نصب در حکومت و ولایت فقیه دارند در پی راهی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت مردم بر مردم دارند؛ مانند: «تحقق حکومت از سه طریق امکان دارد. اول، نصب از جانب خداوند. دوم، از طریق قهر قاهر که بدون رضایت مردم حکومت کند. سوم، از طریق انتخاب مردم. در زمان غیبت، فرض اول منتفی است. حالت دوم نیز ظلم است و ظلم از نظر عقل قبیح است. بنابراین فقط راه سوم جایز است. سیره عقلا نیز در همه‌ی زمانها و شرایط بر اهتمام به برپایی حکومت و تعیین حکام استمرار داشته است. به این دلیل که انجام وظایف حکومت به طور مستقیم بر فرد فرد مردم مشکل یا محال است.» (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۱) در مجموع معلوم می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد رهبری و حکومت است که شارع نیز آن را امضاء کرده است.

گفتار بر اساس قواعد عمومی قراردادها، وکالت و قاعده‌ی سلطنت

«یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده ۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به قراردادها (ی خود) وفا کنید. پیامبر(ص): «النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ.» مردم بر دارائیها و بر خودشان تسلط و چیرگی دارند. (علامه حلی، ۱۹۸۲م، ص ۴۹۴ و احسائی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۲۲ و مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۲) انتخاب والی از طرف مردم از قبیل معاهده است (معاهده بین مردم و والی) پس همه‌ی احکام صحت و نفوذ قراردادها- از بنای عقلا و قرآن در اینجا نیز جاری می‌شود. آیه‌ی فوق ناظر است بر همه‌ی عقود عقلایی متعارف بین مردم. طبق قاعده‌ی سلطنت، عقل عملی حکم می‌کند بر تسلط انسانها نسبت به اموال خودشان و دین نیز آن را امضاء کرده است به گونه‌ای که این قاعده از مسلمات فقه هر دو مذهب شیعه و سنی شده است و در ابواب مختلف به آن تمسک می‌شود. پس انسانها به طریق اولی مسلط بر خود و جانشان نیز هستند زیرا تسلط بر «خود» از نظر رتبه، قبل از سلطه بر «مال» است. پس هیچ کس حق ندارد بدون اجازه‌ی آنان آزادی مردم را محدود کند یا در مقدرات ایشان تصرف نماید. پس این حق مردم است که فردی را که صالح می‌دانند، عهده‌دار حکومت نمایند. البته با ضمیمه‌ی حکم عقل- مبنی بر ضرورت حکومت- بر مردم واجب است که حکومت را تعیین نمایند. (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۷)

سؤالی در فلسفه‌ی سیاسی مطرح می‌شود که علت تبعیت شهروندان از اوامر حکومت چیست؟ یا این که مشروعیت سیاسی از کجا ناشی می‌شود؟ آیت‌الله شیخ مهدی حائری یزدی

در جواب، تئوری «وکالت مالکان شخصی مشاع» را ارائه می‌دهد. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۶۴ و ۶۵) البته این مبنا اولین بار توسط برادر ایشان شیخ مرتضی حائری حدود پنجاه سال پیش مطرح شد: «دولت‌های امروزی اگر بر اساس وکالت از طرف مردم به طوری که در مورد صغار و مجانین، اذن اولیای آنها را اخذ نماید، به عنوان وکالت می‌توانند در امور مردم دخالت و حکومت نمایند». (حائری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۵) بررسی کلی این نظریه نشان می‌دهد که اجزاء آن از جمله قرار دادن مبانی مشروعیت حکومت بر «مالکیت» در آراء فلاسفه‌ی غربی همچون جان لاک دیده می‌شود. اما ترکیب این اصل با برخی از اصول و احکام موجود در فقه کاری است که توسط ایشان انجام گرفته است مهم‌ترین محورهای این نظریه عبارت است از: الف) مالکیت شخصی مشاع شهروندان - حق مالکیت انسانها به محیط زیست طبیعی خود از حقوق طبیعی و تکوینی است. تمام افرادی که مانند یکدیگر از مالکیت مشاع آن سرزمین برخوردارند، به رهنمود عقل عملی، به شخص یا هیأتی وکالت و اجرت می‌دهند که همه‌ی وقت و امکانات خود را در بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندند. ب) با توجه به قانون انسانی و اسلامی «الناس مسلطون علی أموالهم» که هر انسانی حق هر گونه تصرف و حاکمیت در اموال خود را دارد - انسانها بدون هیچ نیازی به گردهم‌آیی و قرارداد جمعی و تنها به خاطر اعمال حق مالکیت و حاکمیت بر اموال شخصی مشاع خود، حق انتخاب نماینده (یا هیأت نمایندگان) برای اداره‌ی حکومت را دارند. در این نظریه رابطه‌ی مردم یک کشور با حکومت به سان رابطه‌ی مالکین مشاعی است که شخصی را به عنوان وکیل و نماینده‌ی تام‌الاختیار خود انتخاب می‌کنند. بدیهی است قرارداد و نمایندگی از هر جهت پیوسته در اختیار موکلین است؛ زیرا وکالت ماهیتاً یک قرارداد جایز است و موکلین هر زمان بخواهند می‌توانند قرارداد مزبور را یک سویه حل و فسخ نمایند. وکیل هم پیوسته در اختیار و زیر نظر موکل خود تنها مسئولیت‌هایی را که در دایره‌ی وکالت اوست انجام می‌دهد و حق تجاوز از محدوده‌ی وکالت و نمایندگی خود را ندارد. سیستم حکومت بر مدار مالکیت شخصی مشاع شهروندان، نوعی وکالت از سوی شهروندان است. وکیل جایگزین موکل است و طبق تفاهم و قرارداد قبلی بین وکیل و موکل، موکل همه خواسته‌ها و ارادات و اختیارات خود را در همه مسائل مملکتی (مورد وکالت) به تشخیص و درک ملایم و نهایتاً به تصمیم و اراده اجرایی وکیل واگذار می‌کند. وکیل هم این طرح پیشنهادی را پذیرفته است و مطابق تعهد و التزام فرد باید خواسته‌های موکل را از روی درک ملایم و مصلحت به اجرا و عمل بگذارد. ماهیت حکومت چیزی جز وکالت نیست. وکالت یک قرارداد و عقد است که هیچ گونه الزامی برای موکل یا موکلین به وجود نخواهد آورد. یعنی هر گاه و هر زمان و در هر وضعی که باشد موکل یا

موکلین می‌توانند وکیل خود را معزول و از وکالت برکنار اعلام دارند و هر شخص یا اشخاص دیگری را که بخواهند به جای او به این مقام منصوب یا انتخاب نمایند یعنی وکالت یک قرارداد جایز و غیر لازم‌الایفاء است. وکیل یا نماینده مزبور پیوسته در اختیار و زیر نظر موکل خود تنها مسؤولیت‌هایی را که در دایره‌ی وکالت اوست انجام می‌دهد و حق تجاوز از محدوده‌ی وکالت و نمایندگی خود را ندارد. تمامی اعمال وکیل باید به خاطر دفاع و جلب مصالح و دفع مفاسد از آحاد موکلین خود باشد. حکومت جز نمایندگی و نمایانگری مردم معنا و واقعیتی ندارد. حکومت اگر کوچک‌ترین استقلال و حاکمیتی از خود نشان دهد، دیگر حکومتی که نماد ساختار مردم است، نخواهد بود». (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۷-۱۱۹)

این نظریه تفاوت زیادی با تئوری آن دسته از علمای شیعی دارد که حکومت در اسلام را در ادامه‌ی گفتمان امامت و ولایت دانسته و آن را امری الهی عنوان کرده‌اند. در مورد اهمیت رکن دوم این نظریه باید توجه داشت که مفهوم وکالت در برابر مفهوم ولایت قرار می‌گیرد که زبان دین را، زبان تکلیف می‌داند و برای حقوق سیاسی مردم - چون بحثی غیردینی یا برون دینی است - جایگاهی در اسلام نمی‌شناسد. به عنوان مثال شیخ فضل‌الله نوری می‌فرماید: «مگر نمی‌داند که در امور عامه وکالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعیه است، یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام یا نواب عام و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر اینها در این امور حرام و غضب نمودن مسند پیامبر و امام است... اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیه لازم نیست و اگر امور شرعیه عام است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت». (ترکمان، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷) در واقع در تمام نظریه‌های دولت در فقه شیعه که مبتنی بر «مشروعیت الهی بلا واسطه» قرار دارد، ولایت بر مردم مهم‌ترین نحوه‌ی رابطه‌ی حاکم دینی و مردم است. اما رابطه‌ی حاکم دینی و مردم در کلیه‌ی نظریه‌های مبتنی بر «مشروعیت الهی - مردمی» وکالت است. تفاوت‌های این دو نظریه: ۱- وکالت، عقد است؛ ایقاع یا حکم نیست. اما ولایت، حکم است؛ عقد یا ایقاع نیست. ۲- عقد وکالت با رضایت موکل و وکیل منعقد می‌شود؛ اما در جعل ولایت، رضایت موآلی‌علیه شرط نیست. ۳- حوزه‌ی اختیارات در وکالت از سوی موکل تعیین می‌شود، اما قلمرو ولایت از سوی شارع تعیین شده است. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱) ۴- قلمرو وکالت اموری است که موکل بالمباشره حق ارتکاب آنها را دارد، اما قلمرو ولایت اموری است که موآلی‌علیه شرعاً صلاحیت انجام آنها را ندارد. ۵- در حوزه‌ی وکالت، اصالت رأی و تصمیم‌گیری از آن موکل است، اما در ولایت، اصالت رأی در اختیار ولی است. ۶- در وکالت، هم موکل و هم وکیل رشیدند؛ اما در ولایت، ولی شرعی رشید است، اما موآلی‌علیه در حوزه‌ی ولایت محجور است. ۷- وکیل در مقابل موکل،

مسئول است، اما ولیّ شرعی در مقابل مولیّ علیهم مسؤول نیست و شرعاً موظف به پاسخگویی به آنان نمی‌باشد. از نظر فلسفی مالکیت مشاع یک بعد فقهی دارد اما بعد دیگرش ریشه در تفکر کلی در فلسفه اسلامی و ریشه در نگاه به جامعه دارد. (مهرنامه، ش ۱۵، ص ۱۲۹، تیر ۱۳۹۰)

ابوالحسن علی ابن محمد ماوردی (۳۶۴ق)، محدث، فقیه و فیلسوف سیاسی نیز حکومت را همانند نظریات روسو، هابز و لاک، عقد با رضایت می‌داند که با نقض تعهد، عقد باطل می‌شود. یعنی سلطه‌ی حاکم را مطلق نمی‌داند و بیعت مردم را در استقرار نظام سیاسی لازم می‌داند. (ماوردی، ۱۹۶۶م، ص ۱۴۷) آیت‌الله منتظری نیز نظریه وکالت را با شرایطی برای حاکم می‌پذیرد که در گفتار بعد می‌آید.

گفتار بر اساس انتخاب مردم

چند نظریه دیگر نیز در مشروعیت یا رسمیت داشتن حکومت در دوران غیبت- بدون نصب- مطرح شده است که وجه اشتراک آنها انتخاب مردم است.

میرزا محمد حسین غروی نائینی و شیخ اسماعیلی محلاتی: ایشان حکومت برآمده از قانون اساسی مشروطه‌ی سلطنتی را مشروع می‌داند و در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله فی لزوم مشروطیه الدوله المنتخبه لتقلیل الظلم علی افراد الامه و ترقیه المجتمع» آگاه کردن و منزه کردن ملت در باره‌ی ضرورت مشروطه بودن دولت انتخابی از نظر کاهش ستم بر مردم- که در سال ۱۳۲۷ق در نجف منتشر کرد- مبانی حکومت انتخابی مشروطه را از ادله‌ی دینی استخراج می‌کند: «تمامی اصول و مبانی دولت مشروطه از کتاب خدا و سنت رسول الله(ص) به ویژه فرامین امام علی(ع) اخذ شده است و از ضروریات اسلام محسوب می‌شود... سلطان و حاکمیت آن اندازه حق تصرف در امور را دارد که امین در امانت و متولی در عین موقوفه دارد... استبداد، شرف و قومیت و ثروت و حیات ملی را به پرتگاه سقوط می‌برد... چون ولایت و حکومت بالاستحقاق برای کسانی است که محدود به عصمت یا عدالت باشند، و چون دست ما از دامان چنین شخصیتی کوتاه است پس ناچار باید قوای قانونی به جای ملکات نفسانی باشد و متصدیان تحت قوای علمیه‌ی صالحه باشند که از طغیان جلوگیری نمایند». (نائینی، ۱۴۲۴ق، صص ۳ و ۵۰ و ۵۶ و ۶۰ و ۹۷) مهم‌ترین نوآوری در این عرصه قائل شدن منشأ مردمی و بشری برای قدرت سیاسی و اعمال حاکمیت فرمان‌روایان است. اهمیت این نظریه در این است که از یک سو تحقق ایجاد حکومت اسلامی را در عصر غیبت ممکن می‌سازد و از سوی دیگر می‌خواهد آن را با آرمان دمکراسی سازگار کند که می‌توانست راه شرعی معقول و استواری

باشد برای کاهش استبداد و خودکامگی فردی. رساله «اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه» نوشته شیخ اسماعیلی محلاتی نیز دومین متن فقهی مشروطه است. هر دو کتاب به تأیید دو مرجع بزرگ تقلید وقت آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی می‌رسد. البته تقریر ایشان از حکومت مشروطه را ممکن است با تئوری نصب نیز هماهنگ بدانیم که در این صورت کتاب ایشان با قانون اساسی تدوین شده کاملاً مطابقت ندارد. به عنوان مثال: «حتی با عدم ثبوت نیابت عامه‌ی فقیهان در جمیع مناصب، در عصر غیبت امام زمان (عج) نیابت فقیهان را در وظایف حسبیه قدر متیقن و ثابت می‌دانیم. ثبوت نیابت فقیهان و نایبان عام امام عصر در اقامه نظم و حفظ ممالک اسلامی از اهم امور حسبیه و از قطعیات مذهب امامیه است. در این امور تصدی شخص مجتهد بالمباشره لازم نیست و اذن او نیز به منتخبین ملت در صحت و مشروعیت آن کافی است.» (نائینی، ۱۳۳۴ش، صص ۱۵ و ۴۱ و ۴۶ و ۷۹ و ۹۸) و «از جهت مراعات غایت احتیاط، اشمال نمایندگان مردم بر عده‌ای از مجتهدین عادل برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره نیز کفایت می‌کند.» (نائینی، ۱۳۳۴ش، صص ۱۵ و ۴۸ و ۷۹ و ۸۸ و ۹۰ و ۱۰۱) به نظر ایشان اصل دوم متمم قانون اساسی این خواسته را برآورده می‌سازد. اگرچه در قانون اساسی مشروطه، شورای نگهبان متشکل از فقها وجود دارد، ولی قدرت و اختیارات آن به گونه‌ای نیست که بتوان اساس این حکومت را بر مبنای نصب توجیه کرد. در هر صورت با این مبانی حتی اگر نظارت فقیه در مشروعیت شرط شود، بدون آن نیز حکومت انتخابی از رسمیت نخواهد افتاد و مصداق حکومت جور نخواهد بود.

مطهری: در آثار ایشان نظریه انتخاب را می‌توان در جمع بین تکالیف الهی و حقوق مردمی مشاهده کرد: «از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذی حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند... (مطهری، ۱۳۶۸ش، صص ۵۵۴ و ۵۵۵) جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است برای مدت موقت، و محتوای آن اسلامی است... ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم... تصور مردم آن روز - دوره مشروطیت - و نیز مردم ما از ولایت فقیه این نبوده و نیست که فقها حکومت کنند و اداره مملکت را به دست گیرند، بلکه در طول قرون و اعصار تصور مردم از ولایت فقیه این بوده که از آنجا که جامعه، یک جامعه

اسلامی است و مردم وابسته به مکتب اسلامند، صلاحیت هر حاکمی از این نظر که قابلیت اجرای قوانین ملی اسلامی را دارد یا نه، باید مورد تصویب و تأیید فقیه قرار گیرد... ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است.» (مطهری، ۱۳۶۸ ش، ص ۸۰ و ۱۴۹-۱۵۶)

اگر تفسیر ایشان را از «امامت» به این مبانی ضمیمه کنیم، می‌توان حکومت انتخابی بدون نصب را نتیجه گرفت: «ما هرگز نباید چنین اشتباهی را مرتکب شویم که تا مسئله امامت در شیعه مطرح شد بگوییم یعنی مسئله حکومت... این اشتباه بسیار بزرگی است که احیانا قدما (بعضی از متکلمین) هم گاهی چنین اشتباهی را مرتکب می‌شدند... اگر امامت را به این شکل ساده و در سطح حکومت طرح کنیم و بگوییم امامت یعنی حکومت، آن وقت می‌بینیم جاذبه آنچه که اهل تسنن می‌گویند بیشتر از جاذبه آن چیزی است که شیعه می‌گوید. چون آنها می‌گویند یک حاکم حق ندارد حاکم بعدی را خودش تعیین کند بلکه امت باید تعیین کند، اهل حل و عقد باید تعیین کنند، مردم باید تعیین کنند، انتخاب او باید بر اساس اصول دموکراسی صورت بگیرد، حقی است مال مردم و مردم حق انتخاب دارند... اگر مسئله امامت در همین حد می‌بود یعنی سخن فقط در رهبری سیاسی مسلمین بعد از پیغمبر بود، انصافا ما هم که شیعه هستیم امامت را جزء فروع دین قرار می‌دادیم نه اصول دین. می‌گفتیم این یک مسئله فرعی است مثل نماز... نباید امامت را مساوی با حکومت دانست... بین مسئله امامت و حکومت به یک اعتبار نوعی عموم و خصوص من وجه است... اگر در زمانی فرضا امام وجود نداشته باشد یا امام غیبت داشته باشد و ریاست دینی به آن معنا [متمم نبوت] در کار نباشد، آن وقت مسئله ریاست دنیایی پیش می‌آید که تکلیف آن چیست. [نصب لزومی ندارد]... اساس مسئله در باب امامت آن جنبه معنوی است. امامان یعنی انسانهایی معنوی مادون پیغمبر که از طریقی معنوی اسلام را می‌شناسند... امامت امری است متمم نبوت از نظر بیان دین، یعنی به آن دلیل وجودش لازم است که وظیفه پیغمبر را در بیان احکام انجام می‌دهد.» (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۹۵ تا ۵۰)

محمد باقر صدر: ایشان در یکی از سه نظریه خود در این باب «حکومت انتخابی بر اساس شورا» را مطرح کرده است: «ولایت اصیل تنها از آن خداوند است. لذا انسان از سیادت و سلطه غیر خدا آزاد است... (صدر، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۷ و ۱۸) خداوند انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده است. اداره جامعه انسانی، سیاست و تدبیر امور آن از شؤون خلافت الهی انسان است. به عبارت دیگر انسان به عنوان جانشین خداوند، حاکم بر سرنوشت خود شده است... (همان، صص ۱۳-۲۲) بر مبنای آیهی شریفه و امرهم شوری بینهم شارع مقدس طریقه‌ی شورایی را تأیید کرده است و آن را در آنجا که منعی از خدا و رسول (ص) نرسیده باشد، معتبر می‌داند.

واضح است که مسئله شکل حکومت در زمان غیبت معصوم (ع) در هیچ نص خاصی در نزد شیعه و اهل سنت علاج نشده است. شورا در عصر غیبت شکل جایز حکومت است... (صدر، ۱۴۰۵ق، صص ۳۴۸-۳۵۱) امت خلافت خود را بر اساس مشورت همگانی و رأی اکثریت (در زمان اختلاف آراء) متبلور می‌سازد. (صدر، ۱۳۷۸ش، صص ۱۹ و ۲۰ و ۵۱) «با این مبانی حتی اگر نظارت یا اجرای فقیه در مشروعیت شرط شود (چنانچه در دو نظریه دیگر ایشان چنین است)، بدون آنها نیز حکومت انتخابی از رسمیت نخواهد افتاد و مصداق حکومت جور نخواهد بود.

آیت‌الله منتظری: ایشان در کتاب اخیر خود به این نظر متمایل می‌شوند: «تحقق حکومت از سه طریق امکان دارد. اول، نصب از جانب خداوند. دوم، از طریق قهر قاهر که بدون رضایت مردم حکومت کند. سوم، از طریق انتخاب مردم. در زمان غیبت، فرض اول منتفی است. حالت دوم نیز ظلم است و ظلم از نظر عقل قبیح است. بنابراین فقط راه سوم جایز است. سیره‌ی عقلا نیز در همه‌ی زمان‌ها و شرایط بر اتمام به برپایی حکومت و تعیین حکام استمرار داشته است. به این دلیل که انجام وظایف حکومت به طور مستقیم بر فرد فرد مردم مشکل یا محال است.» (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۱) و «در دوران غیبت حق تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب حاکم از بین واجدین شرایط به امت واگذار شده است. از آنجا که در عصر غیبت معصوم (ع) نصب خاص منتفی است؛ بنابراین حکومت اسلامی در زمان غیبت انتخابی می‌باشد... مشروعیت حکومت در زمان غیبت در چهارچوب شرع مستند به مردم است. حکومت معاهده‌ای دو طرفه بین حاکم و مردم است که به امضای شارع رسیده است. حکومت اسلامی قرارداد شرعی بین امت و حاکم منتخب است. انتخاب یکی از اقسام و کالت به معنای اعم است (تفویض امر به غیر) ولی به نوع عقد لازم... نصب عام در مقام ثبوت و فرض محال است (نمی‌توان پذیرفت که همه فقیهان یا یکی از ایشان از جانب شارع به ولایت سیاسی بر امت نصب شده باشند). تمامی ادله-ی نقلی ارائه شده از اثبات نصب عام فقیهان به ولایت عاجز است. مهم‌ترین روایات بحث یعنی مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه تنها منصب قضاوت فقیهان را اثبات می‌کنند و بعضی چون توقیع در مقام بیان منصب افتاء هستند. ادله‌ی عقلی یا ادله‌ی مرکب از عقل و نقل همگی با فرض انحصار حکومت اسلامی در انتصاب اقامه شده‌اند و با احتمال انتخاب، استدلال باطل می‌شود. از ادله‌ی روایی اقامه شده تنها می‌توان شرایط معتبر در حاکم اسلامی را استفاده کرد. بنابراین تنها راه حکومت اسلامی در زمان غیبت انتخاب فقیه عادل از سوی مردم است.» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۴۰۵ و ۵۷۵-۵۷۶ و ۴۰۷-۴۸۹) با اینکه ایشان یکی از شرایط حاکم را فقاہت می‌شمارند، ولی این شرط از ارکان این نظریه محسوب نمی‌شود چه

آنکه بدون این شرط نیز حکومت اسلامی برپا می‌شود: «در صورتی که فرد واجد جمیع شرایط یافت نشد ادر یک حالت مانند اینکه مردم به هیچ فقیهی رأی ندهند، با توجه به عدم جواز تعطیل حکومت مطلقاً، رعایت شرایط به ویژه عقل و اسلام و تدبیر و عدالت در حد امکان لازم است. در موارد تراحم بین شرایط از جمله تراحم بین فقاہت و تدبیر سیاسی می‌توان قائل به تفصیل شد. در شرایط نیاز به قانونگذاری، فقیه مقدم است و در شرایطی که به تدبیر و کاردانی نیاز بیشتری است، مؤمن مدبر مقدم می‌شود... شارع اصل انتخاب فرد واجد شرایط را از سوی مردم امضا کرده است، اما شکل حکومت، نحوه انتخاب، خصوصیات و شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عقلا واگذار کرده است. این گونه امور در شرایط مختلف زمانی تفاوت می‌کند... و همگی از امور عقلایی غیر منصوص هستند» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۵۴۵-۵۴۸) انتخاب به عنوان عقد لازم می‌تواند شرایط ضمن عقد نیز داشته باشد. حاکم و مردم می‌توانند حکومت را مقید به رعایت قیودی از قبیل قانون اساسی کنند. (کدیور، ۱۳۷۶ش، ص ۱۵۵)

محمد جواد مغنیه: «در زمان غیبت، ولایت فقیهان عادل منحصر به فتوا، قضاوت و امور حسبیه است. ولایت فقیهان اضیق از ولایت معصومان است. ادله شرعی نیز قاصر از اثبات فراتر از این محدوده است. فقیه عادل شرعاً فاقد ولایت سیاسی است. فقیهان بر افراد رشید ولایت ندارند... ملاک اسلامی بودن دولت، اسلامی بودن قوانین و نظام آن است، یعنی مبتنی بودن آنها بر کتاب و سنت آن چنان که مجتهدان عادل استنباط می‌نمایند... لازم نیست رئیس دولت اسلامی فقیه و مجتهد باشد همین که ملتزم به شریعت باشد، کافی است. هر دولتی که به وظایف اسلامی عمل کند، اسلامی است ولو رجال آن فقیه نباشند و هر دولتی که از وظایف اسلامی تخطی کند، اسلامی نیست هر چند اعضای آن فارغ التحصیل نجف یا الازهر باشند. اسلامیت حکومت به فعل است نه به فاعل، به ریشه است نه به قشر و ظاهر... رئیس دولت اسلامی توسط مردم انتخاب می‌شود؛ مادامی که مصلحت عمومی در چنین انتخابی باشد و عصیان اوامر و نواهی الهی نشده باشد، اسلام این آزادی مردم را تأیید کرده است. ما طریقی جز رجوع به آرای عمومی نمی‌شناسیم... فقیهان با دیگر مردم در تشخیص و اجرای امور سیاسی هیچ تفاوتی ندارند» (مغنیه، ۱۹۷۹م، ص ۵۹ تا ۶۲ و ۷۱) و «مراد از دولت اسلامی سیطره شیوخ و فقها بر حکومت و انحصار سلطه سیاسی در ایشان نیست، مراد از اسلامی بودن دولت این است که شریعت اسلامی منشأ و معیار قوانین و تصرفات دولت باشد. شرط اساسی در اسلامیت دولت، اخلاص، کفایت، عدالت و امان است. هدف و غرض نهایی آن احقاق حق و ازهاق باطل است.» (مغنیه، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۵ و ۱۶۶) و «ثوابت شرعی عبارتند از اعتقادات،

عبادات، مباحث ارث، ازدواج و طلاق. اما معاملات به طور کلی از احکام متغیر اسلامند. در معاملات حقیقت شرعیه یافت نمی‌شود و موضوع آنها نیز ثابت نیستند.» (مغنیه، ۱۴۱۱ق، ص ۹۴-۹۶)

شیخ محمد مهدی شمس الدین: رئیس و نایب رئیس (در زمان امام موسی صدر) مجلس عالی شیعیان لبنان: «احکام الهی (ثابت) یعنی شریعت، احکام نهایی هستند و زیر پا گذاشتن آنها در هیچ شرایطی مجاز نیست. احکام متعلق به نظام عبادات، نظام خانواده، مسائل جنسی و ربا از جمله احکام ثابت شرعی محسوب می‌شوند. غیر از موارد یاد شده در شریعت احکام ثابتی یافت نمی‌شود. در آنچه مربوط به نظام سیاسی و دولت است، احکام ثابت دیده نمی‌شود. احکامی که برای تنظیم روابط مختلف اجتماعی اعم از اقتصادی، سیاسی و روابط خارجی لازم است، احکامی متغیر و زمان‌مند هستند که با از دست دادن مصلحت اجتماعی مقتضی آنها، زمانشان به سر می‌رسند. این احکام مولود اراده‌ی جامعه در تنظیم امور خود است. اینها احکام شرعی نیستند و در فقه به این گونه احکام تبریرات می‌گویند. تبریرات، حتی اگر در فقه هم ذکر شوند، احکام شرعی نیستند. بسیاری از مسائل غیر فقهی در فقه مورد بحث قرار گرفته است... بیان احکام ثابت شرعی به عهده فقیهان است. در زمان غیبت معصوم(ع) فقیهان به منصب قضاوت منصوب شده‌اند اما فراتر از این دو مورد، از جمله در سلطه سیاسی و حاکمیت دولت، ولایت عامه‌ی فقیهان اثبات نشده است و ایشان در تدبیر امور سیاسی نایب امام معصوم(ع) محسوب نمی‌شوند. فقیه بر مردم ولایت ندارد... در زمان غیبت امت بر مقدرات سیاسی خود در چهارچوب شریعت اسلامی و بر مبنای آن ولایت دارد. انسان در حیات خود مسئول و جامعه ولیّ خود است. از آنجا که امت بر سرنوشت و مقدرات خود حاکم است، شکل نظام سیاسی خود را که در جمیع مراحل مبتنی بر شوری است، انتخاب می‌کند. فقاہت از شرایط رئیس دولت منتخب اسلامی محسوب نمی‌شود... آرمان استقرار دولت جهانی اسلام (در دوران غیبت) اساس فقهی ندارد.» (شمس الدین، ۱۴۱۵ق، ص ۹ و شمس الدین، ۱۹۹۵م، ص ۴۱۹ و ۴۲۰ و شمس الدین، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۷) ایشان وعده داده است که نظریه خاص خود را در باره دولت در کتاب «ولایه الامه علی نفسها» به تفصیل خواهد نوشت. (شمس الدین، ۱۹۹۵م، ص ۴۱۹)

شیخ محمد حسین غروی اصفهانی و علامه سید محمد حسین طباطبایی: علمای دیگری نیز گرچه نظر ایجابی درباره حکومت انتشار ندادند، ولی لزوم نصب را در دوران غیبت نفی کرده‌اند. به نظر این گروه، فقیه امتیازی در اداره‌ی جامعه ندارد و فقاہت شرط لازم زمامدار اسلامی نیست. از جمله آیت‌الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی می‌فرماید: «موکول کردن بعضی از

اموری که در آنها چاره‌ای جز مراجعه به رئیس نیست [یعنی امور سیاسی] به نظر او [رئیس] از این روست که نظر او تکمیل نقصان دیگران است و مانند چنین کارهایی متوقف بر نظر کسی است که بصیرت تامه بالاتر از آرای عامه به چنین اموری دارد. فقیه به واسطه فقیه بودنش در استنباط اهل نظر محسوب می‌شود نه در امور متعلق به تنظیم امور شهر و حفظ مرزها و اداره امور جهادی و دفاعی و امثال آن. پس معنا ندارد اینگونه امور [سیاسی] را به فقیه به واسطه فقیه بودنش موکول کنیم، این که خداوند این امور را با امام (ع) تفویض فرموده، زیرا ایشان به عقیده ما آگاه‌ترین مردم در سیاست‌ها و احکام هستند. آنها که این‌گونه نیستند، با ایشان مقایسه نمی‌شوند.» (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۱۴) همچنین شاگرد ایشان علامه سید محمد حسین طباطبایی تصدی این امور را توسط فقیه بما هو فقیه به طور تلویحی چنان خطرناک می‌شمارد که ممکن است قابل جبران نباشد. ایشان در بیان مراد از اولی الامر می‌نویسد: «اولی الامر صاحب منصبان نظامی، عالمان، خلفای راشدین، اهل حل و عقد و اجماع امت اسلامی نمی‌تواند باشد... اما قول به اینکه اولی الامر عالمان هستند، عدم مناسبتش با آیه ظاهرتر است، زیرا عالمان که در آن روز محدثان، فقیهان، قاریان و متکلمان در اصول دین بودند- تخصص و خبرویت ایشان در فقه و حدیث و مانند آن است؛ و مورد قول خداوند (اذ جائهم امر من الامن او الخوف) اخبار از اموری است که ریشه سیاسی دارد و به جوانب مختلفی مرتبط است، و قبول و رد این امور یا اهمال در آنها چه بسا به مفساد حیاتی و مضار اجتماعی انجامد، تا آنجا که جبران آن از دست هیچ اصلاح‌گری برنیاید یا کوششهای امت را در طریق سعادتش باطل نماید، یا سیادت امت را زایل نماید و باعث مسکنت و قتل و اسارت امت گردد. عالمان از این حیث که محدث یا فقیه یا قاری یا مانند آن هستند، در این‌گونه قضایا [امور سیاسی] چه تخصصی دارند تا اینکه خداوند متعال امر به ارجاع و رد امت به سوی ایشان کرده باشد؟ و چه امیدی در حل امثال این مشکلات به دست ایشان است؟» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳) فحوای این عبارات نشان می‌دهد که آنها اصل وجود حکومت را در دوران غیبت نفی نمی‌کنند و اجمالا وجود آن را بدون نصب و با ملاک اختیار مردم می‌پذیرند: «نوع انسانی به آن فطرتی که در او به ودیعه سپرده‌اند طالب سعادت حقیقی خویش است، و سعادت حقیقی او این است که بر کرسی فرماندهی بر جسم و جان خویش مسلط شود، زمام حیات اجتماعی را به دست خویش بگیرد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۲)

گفتار بر اساس غلبه، کسب قدرت سیاسی یا عملکرد

گروهی از فقها اطاعت از حاکمان را - اعم از عادل یا جائز - به هر طریقی که به قدرت رسیده باشند، جایز یا لازم دانسته‌اند و گروهی دیگر عملکرد عادلانه را هم شرط به رسمیت شناختن حکومت می‌دانند؛ مانند: شیخ مفید، سید مرتضی، ابن ادریس حلی، محقق حلی، علامه حلی، محقق کرکی، شهید ثانی، محقق اردبیلی، علامه مجلسی، جزایری، کاشف الغطاء، میرزای قمی، نجفی صاحب جواهر، شیخ فضل‌الله نوری، آیت‌الله بروجردی. این فقها تبعیت از سلطان وقت را مشروط به شرایط اضطرار نیز نکرده‌اند. به هر حال قدر مشترک بین این نظرات این است که در دوران غیبت برخی از حکومت‌ها به رسمیت شناخته می‌شوند. به دست آوردن قدرت و اقتدار سیاسی اگر از طریق نصب از جانب معصوم نباشد، معمولاً از راه وراثت، نصب از جانب پادشاه قبلی، اعمال زور و غلبه با جنگ حاصل می‌شود که به آن «تغلب» نیز گفته می‌شد و قدرتمندان را «صاحب شوکت» می‌نامیدند. اینک به چند نمونه اشاره می‌شود.

علامه حلی: ایشان کتاب «نهج الحق و کشف الصدق» را به درخواست اولجایتو، سلطان مغول نوشت و در مقدمه از سلطان با تعابیر اغراق‌آمیزی یاد می‌کند: (علامه حلی، ۱۹۸۲م، ص ۳۸) اوصافی که ایشان ذکر می‌کند، تنها رسمیت دادن و اطاعت از حکومت را نشان نمی‌دهد، بلکه مشروعیت را نیز ثابت می‌کند؛ اوصافی مانند: دوام و اتصال این حکومت به ظهور امام زمان (ع)، صاحب اختیار زندگی مردم، یاری شده از طرف خداوند، تأیید شده از طرف نفس قدسی، دارای نیروی عقلی عالی برای اداره مملکت و مردم و دین. در پایان نیز ایشان خداوند را به پیامبر و خاندانش قسم می‌دهد که برکات خود را به این شاه مغول برساند! علامه همچنین کتابهای «منهاج الکرامه» و «منهاج الیقین فی اصول الدین» را به اولجایتو تقدیم کرد و کتاب «الرساله السعديه» را نیز برای سعد الدین که وزیر دربار بود نگاشت و او را هم با عباراتی شگفت‌آور ستود. مانند اینکه خداوند اطاعت از او را واجب کرده است. (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸)

علامه مجلسی: این اندیشه که شاه خلیفه خدا بر روی زمین و وجود او مبین لطف الهی است که پس از بسته شدن دایره نبوت و امامت برای اصلاح حال و راحت بندگان و دفع عدوان ارباب ظلم و طغیان، به مصداق توتی الملک من تشاء، شخصی را به پادشاهی برمی‌گزیند، در دوران صفویان به صورت اندیشه‌ای رایج درآمد. (کدیور، ۱۳۷۶ش، ص ۶۸) رابطه علامه مجلسی با حکومت صفوی و تعابیری که برای شاهان به کار می‌برد بیانگر آن است که ایشان حکومت حق و عدل را منحصر در معصومین یا نایبان آنان ندانسته و در دوران غیبت نیز آن را ممکن می‌داند. ایشان در عمل و نظر پادشاهان صفوی را چنان اغراق‌آمیز ستوده‌اند که نه تنها لزوم اطاعت و رسمیت از آنها نتیجه می‌شود، بلکه مشروعیت این سلسله نیز ثابت می‌شود. به طور

کلی مبنای ایشان این است که حق حکومت و قیمومت پادشاهان بر مردم را خداوند کرامت فرموده است. به عنوان نمونه، مقدمه کتاب‌های جلاء العیون، حیوه القلوب، حق البیقین و خطبه جلوس شاه سلطان حسین بر تخت. ایشان با اشاره به حدیثی در باره ظهور امام زمان می‌گوید: «خدا پایه‌هایش (دولت صفوی) را استوار کند و آن را به دولت قائم ببیوندد» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۵۲، ص ۲۴۳) و در توضیح روایت دیگری «شاه اسماعیل صفوی نور الله مضجعه را مصداق قیام کننده از خاندان رسول (ص) در گیلان معرفی می‌کند که پیش از ظهور حضرت حجت (ع) به پا خواهد خواست» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۵۲، ص ۲۳۷) وی در تطبیق موارد دیگر این روایت بر «شاه عباس اول طیب رمسه» و «شاه صفی تغمد الله برحمته» تردید نمی‌کند. (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۵۲، ص ۲۳۸) در خطبه به مناسبت جلوس شاه سلطان حسین: «در این دوره خالق بی‌منت از مزید لطف ... فرمان‌روایی ... را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت شعار و خوانین فلک اقتدار ... سپرد، که عامه رعایا و کافه برایا در ظل ایشان در مه‌اد امنیت و استراحت بیاسایند». وی «دولت علیّه صفویه» را «فحوای صدق انتمای اذا اراد الله برعیته خیرا جعل لها سلطانا رحیما» دانسته و «کافه اهل این دیار سالهاست که در ظل ظلیل رأفت و عدالت و حصن حصین شوکت و جلالت سلاطین معدلت آیین دولت صفویه ... به فراغ بال و رفاه حال آرمیده‌اند» (مجلسی، خطبه در جلوس شاه سلطان حسین، نسخه خطی) «وظیفه مردم اطاعت از شاهان است و اگر شاهان به عدالت رفتار نکنند، مردم دعا کنند و برای استجابت دعا به اصلاح خود مبادرت ورزند... بدان که پادشاهانی که بر دین حق باشند، ایشان را بر رعیت حقوق بسیار است که حفظ و حراست ایشان می‌نمایند... بدان که حق تعالی هر کس را در این دنیا سلطنتی داده، چنانچه پادشاهان را بر رعایای خود، امیران و وزیران را بر بعضی رعایا و... حق مالکیت و قیمومت کرامت فرموده و ایشان را واسطه رزق آنان گردانید و علما را راعی طالبان علم ساخته.» (مجلسی، ۱۳۶۳ش، ص ۴۹۱ و ۴۹۶) در اینجا ایشان در مقام بیان موقعیت علما است و سخنی از ولایت یا نظارت به میان نمی‌آورند. نتیجه، مشروعیت بدون نصب است یعنی به نظر ایشان حکومت حق در عصر غیبت معصوم ممکن است و حاکم عادل منحصر در معصومین نیست. همچنین مردم وظیفه دارند در امور عرفیه از اوامر شاهان اطاعت کنند.

محقق سبزواری: ایشان حکومت حق و عدل را منحصر در معصومین یا نایبان آنان ندانسته و در دوران غیبت نیز آن را ممکن می‌داند: «در آن زمان که امام از نظرها غایب و پنهان باشد... ضرور است خلق را پادشاهی که به عدل زندگی نماید و پیروی سیرت و سنت امام اصل کند.» (سبزواری، ۱۳۸۱ش، مقدمه)

میرزای قمی: ایشان در توضیح معنای «ظلّ اللّٰهی» مطروحه در روایت «السلطان ظلّ اللّٰه فی الارض»، حکومت سلاطین در دوران غیبت که ملاک نصب را ندارند، بر اساس عملکرد آنها، مصداق این مفهوم می‌داند که خود به خود مشروعیت آنها نتیجه می‌شود^۱: «شاهان بر طبق مشیت الهی برای محافظت دنیای مردم و رفع شر دشمنان دین و سرپرستی عیال خداوند رحمان قرار داده شده‌اند و همگان موظف به اطاعت از ایشان هستند... فقیهان و شاهان مکمل یکدیگرند و برای اداره دین و دنیای مردم به یکدیگر محتاج‌اند... پادشاهان متدین و عادل و مهربان مظهر شاهی حق هستند». (میرزای قمی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۷۴ و ۳۸۱) ایشان در نامه به فتحعلی شاه و در ارشاد نامه (میرزای قمی، مجله‌ی علوم سیاسی، شماره‌ی ۲۳، ص ۲۳۹) از شاه قاجار با الفاظی مانند: ظلّ اللّٰه، اسلام پناه، دین پناه، پناه شیعیان، خلاق امیدگاه، عالمیان پناه، تعبیر می‌کند که مشروعیت از آن نتیجه می‌شود.

ملا احمد نراقی: «عدالت تاجی است وهاج که تارک مبارک هر پادشاهی به آن مزین گشت، به منصب والای ظلّ اللّٰهی سرفراز گردیده‌اند تا امر معاد و معاش زمره عباد در انتظام و سلسله حیاتشان را قوام بوده باشد... پس سلاطین عدالت شعار و خوانین معدلت آثار از جانب حضرت مالک الملک برای رفع ستم و پاسبانی عرض و مال اهل عالم معین گشته، از کافه خلائق ممتاز و از این جهت به شرف خطاب ظلّ اللّٰهی سرفراز گردیده‌اند تا امر معاش زمره عباد در انتظام و سلسله حیاتشان را قوام بوده باشد... هر کس که خوی و صفات خود را به اصلاح آورد و... متابعت هوا و هوس نفس خود را نمود و بر جاده وسط ایستاد، چنین شخصی قابلیت اصلاح دیگران را دارد و سزاوار سروری مردمان است و خلیفه خدا و سایه پروردگار است در روی زمین» (نراقی، ۱۳۸۰ق، ص ۳۴۷، ۳۴۸، ۴۸۷، ۴۹۰) ایشان می‌پذیرد که در دوران غیبت حکومت بعضی سلاطین که بدون نصب پادشاهی می‌کنند، بر اساس عملکرد آنها، مصداق «ظلّ اللّٰه» باشند که خود به خود مشروعیت آنها نتیجه می‌شود.

سید کشفی: سید جعفر بن ابی اسحاق دارابی بروجردی کشفی (۱۲۶۷ق) از فقیهان عصر قاجاریه- با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی و توانایی فقیهان- مانند علامه مجلسی به تفکیک قدرت در حوزه شرعیات و عرفیات قائل می‌شود: «مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام(ع) منتقل به ایشان گردیده است.» (کشفی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۷)

^۱ - البته این نظر ایشان در ارشادنامه است ولی در کتاب جامع الشتات نظر دیگری ابراز کرده‌اند.

شیخ فضل‌الله نوری: اداره دنیای مردم مسلمان در زمان غیبت توسط فقیهان عادل (امور حسبه) و سلاطین صاحب شوکت اسلام پناه» صورت می‌گیرد: «بنای اسلام بر این دو امر است، نیابت در امور نبوتی و سلطنت... فی الحقیقه سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است... اگر بخواهند بسط عدالت شود باید تقویت این دو فرقه بشود یعنی حمله احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام... به حکم محکم خلاق جل اسمه حفظ بیضه‌ی اسلام در قرون و اعصار بر عهده سلطان وقت و علمای اعلم است... تکلیف در باب سیاسات و مصالح عامه بر عهده «ذوی الشوکه» از مسلمین است... اطاعت و تمکین از مقام سلطنت یک وظیفه‌ی شرعی و تکلیف دینی است... اللهم ائد سلطاننا ائد جیشه و خلد ملکه و سلطانه و ثبته علی صراط المستقیم (دعای شیخ به محمد علی شاه)» (ترکمان، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۱۰ تا ۱۱۵)

شیخ عبد‌الکریم حائری یزدی و محمد علی اراکی: شیخ الفقه‌ها محمد علی اراکی در تقریر دروس استادشان شیخ عبد‌الکریم حائری یزدی می‌فرمایند: «تکلیف (حفظ اساس اسلام و اداره امور معاش مسلمانان) وظیفه هر کسی است که قدرت انجام این امور را دارد. ادله این تکالیف مطلق است، و دلیل معتبری بر اختصاص تکلیف اداره جامعه در زمان غیبت به حکام شرع و فقها به عنوان منصوب از جانب امام عصر (عج) و نایبان ایشان در دست نیست. بنابراین سلطان شیعه‌ای که آماده است هرگاه امام عصر ظهور بفرماید، قدرت را به ایشان تسلیم کند و به تدبیر جامعه اسلامی و رتق و فتق امور مسلمانان و دفع اجانب از سرحدات اسلامی اقدام نماید، ظالم محسوب نمی‌شود». (اراک، ۱۴۱۳ ق، صص ۹۳ و ۹۴)

ملاک عمل‌گرایی و نظر به نتیجه

گروهی از فقها قبول ولایت و همکاری با حاکم جائز را واجب دانسته‌اند به این دلیل که احکام الهی به دست آنان اجرا شود. بدیهی است چنین پذیرشی، به معنای به رسمیت شناختن آن حکومت است، اگرچه آن را مشروع ندانند. سید مرتضی در این باره می‌نویسد: «اعلم أن السلطان علی ضربین: محق عادل و مبطل ظالم متغلب... و انما الکلام فی الولاية من قبل المتغلب، و هی علی ضرب: فأما الواجب: فهو أن يعلم المتولی، أو يغلب علی ظنه بأمارات لائحته، أنه يتمکن بالولاية من اقامه حق و دفع باطل و أمر بمعروف و نهی عن منکر. و لولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هی سبب اليه، و ذریعه إلى الظفر به.» (علم الهدی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۸۹) قبول مسئولیت از جانب حاکم جائزی که با زور توانسته است قدرت سیاسی را بدست آورد، گاهی واجب است و آن در صورتی است که بتواند

حق را برپا کند و امر به معروف و نهی از منکر نماید و چنانچه این پذیرش انجام نشود، هیچ یک از این امور تحقق نیابد.

همین سبک استدلال و شبیه به همین عبارات در کتب شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱۰)، قاضی ابن براج (طرابلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص: ۳۴۶)، سلار قاضی حلب (سلار، ۱۴۰۴ق، ص: ۲۶۱)، ابن ادریس (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷ و ۲۰۳)، علامه حلی (حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۲۵)، شهید اول (عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص: ۱۷۴)، محقق اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۹۶)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص: ۷۲)، ملا احمد نراقی و محقق سبزواری (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۱۰) نیز دیده می‌شود. قبول ولایت در این موارد مشروط به حالت اکراه یا اضطرار نشده است، بلکه حکم جواز همکاری با حاکم جائز را در صورت اکراه، به طور جداگانه بیان کرده‌اند. (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۸۹)

استناد سید مرتضی به قرآن (یوسف ۵۵): اجعلنی علی خزائن الأرض اِنّی حَفِیظٌ عَلَیْمٌ (یوسف به شاه) گفت: در این صورت مرا به خزانه‌داری مملکت منصوب دار که من در حفظ دارایی و مصارف آن دانا و بصیرم. ایشان در توضیح این آیه می‌نویسد: «و قد نطق القرآن بأن یوسف علیه السلام تولى من قبل العزیز و هو ظالم، و رغب إليه فی هذه الولاية، حتی زکی نفسه فقال اجعلنی علی خزائن الأرض اِنّی حَفِیظٌ عَلَیْمٌ، و لا وجه لحسن ذلك الا ما ذکرناه من تمکنه بالولاية من اقامه الحقوق التی کانت یجب علیه إقامتها.» (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۱) یوسف از جانب یک شاه ظالم، مقام وزارت را قبول کرد؛ به این دلیل که بتواند حقوق مردم را اجرا نماید. شیخ انصاری نیز برای جواز همکاری با حاکم جائز به این آیه نیز استناد کرده است. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص: ۷۲)

این فقها مردم را نیز به اطاعت و کمک به این منصوبان از طرف حاکم جائز فرا خوانده‌اند؛ مانند: شیخ مفید: «هذا فرض متعین علی من نصبه المتغلب لذلك علی ظاهر خلافته له أو الإمارة من قبله علی قوم من رعیته فیلزمه إقامه الحدود و تنفيذ الأحکام و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و جهاد الکفار و من یستحق ذلك من الفجار و یجب علی إخوانه من المؤمنین معونته علی ذلك إذا استعان بهم.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱۰) متغلب، کسی است که از راه زور قدرت و حاکمیتی را در دست گرفته است. هر گاه فقیه از جانب چنین شخصی به یک مقام اجرایی منصوب گردد، باید اقامه‌ی حدود و... نماید و مسلمانان او را یاری رسانند. قاضی ابن براج: «و یجب علی المؤمنین مساعدته و تمکینه من ذلك و معاضدته علیه.» (طرابلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۴۲) این حکم نیز رسمیت دادن به حکومتی است که بنا به فرض اولیه آن را جائز خوانده‌اند.

شیخ طوسی حتی پا را از این هم فراتر گذاشته و عرضی خود برای تصدی مقامات اجرایی نیکو می‌شمارد؛ نکته‌ای که قبل از شیخ دیده نمی‌شود و بعدها نیز مورد مخالفت عده‌ای مانند علامه حلی قرار می‌گیرد: «و أمّا سلطان الجور، فمتی علم الإنسان أو غلب علی ظنّه: أنّه متی تولى الأمر من قبله، أمکنه التّوصّل إلى إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر و قسم الأحماس و الصدقات فی أربابها و صلّه الإخوان، و لایکون فی جمیع ذلك مخلّا بواجب و لا فاعلاً لقبیح، فإنّه یستحبّ له أن یتعرّض لتولّي الأمر من قبلهم.» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵۶)

نتیجه

در ابتدای دوره فقهی، از دیدگاه شیعه حاکم باید امام معصوم، منصوب او یا مأذون باشد تا بتوان آن را مشروع دانست. یعنی مبنای مشروع بودن حکومت، نص یا نصب یا اذن است. در غیر این صورت آن حکومت مشروع و عادل نبوده و مصداق جور قرار خواهد گرفت. بنابراین اغلب حکومت‌های پس از پیامبر(ص) و همچنین حکومت‌های زمان غیبت از مصادیق حکومت جور می‌باشند. ولی به مرور زمان در اثر تحولات این مفهوم تغییر کرد و در نهایت به این نتیجه رسیدند که در زمان غیبت نیز می‌توان، حکومت عدل داشت. غیر از حکومت معصوم (یا منصوب از طرف آنان)، حکومت دیگری با دلایل عقلی یا نقلی پذیرفته می‌شود که حتی معصوم نیز آن را به رسمیت می‌شناسد و از آن پیروی می‌کند. شواهدی از احکام ذکر شد که اجرای آنها محدود به زمان پیامبر یا امام معصوم نیست و نمی‌توان آنها را تعطیل کرد. لذا هر حکومت غیر منصوب، لزوماً حکومت جور نیست و احکام مقابله با آن را ندارد. به نظر می‌رسد برای رفع تعارضی که در ابتدا به آن اشاره شد، می‌توان با توسعه در مفهوم مشروعیت، حکومت‌هایی را که فقها و یا حتی ائمه اطهار- براساس عملکرد عادلشان- به رسمیت شناخته‌اند، مشروع دانست. یکی از نتایج این مبنا رفع تعارض احتمالی و تطابق بین دو مفهوم «مشروعیت» و «مقبولیت» است؛ همان گونه که سیره‌ی عقلا در نظام‌های مردم سالار به آن گواهی می‌دهد.

در گفتمان شیعی از یک طرف ادله‌ی امامت یک نوع رهبری را بر مبنای نصب معرفی می‌کند که دایره‌ی آن چنان ضیق است که شامل بعضی رهبران عادل نیز نمی‌شود؛ و از طرف دیگر شاهد ادله‌ای هستیم که حاکمانی را که عملکرد ظالمانه نداشته باشند، به رسمیت می‌شناسد. در اینجا برخی فقهای شیعی قائل به تفکیک بین حکومت جور و حاکم جور شده‌اند؛ با این تحلیل که چون حکومت بر مبنای نصب به قدرت نرسیده است، آن را حکومت غاصب می‌نامیم، ولی از آنجا که ظلم نمی‌کند، آن حاکم را عادل می‌دانیم، نه جائر مانند عمر

ابن عبد العزیز، خلیفه‌ی اموی. به عنوان نمونه شیخ مرتضی حائری می‌نویسد: «دولت‌های امروزی اگر بر اساس وکالت از طرف مردم به طوری که در مورد صغار و مجانبین، اذن اولیای آنها را اخذ نماید، به عنوان وکالت می‌توانند در امور مردم دخالت و حکومت نمایند، هر چند که همکاری با این گونه دولت‌ها خود نامشروع می‌باشد.» (حائری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۵) با قیاس اولویت، لازمه‌ی جمله‌ی اخیر آن است که خود حکومت نیز نامشروع باشد. اما باید توجه داشت این تفکیک در نهایت و در صحنه‌ی عمل به تعارض می‌انجامد و دنیای جدید (سیره‌ی عقلا) نیز آن را بر نمی‌تابد که اسلام و مذهب حق باید از آن مبرا باشد. اگر امامت را بر مبنای نصب، یک نوع رهبری دینی و معنوی محسوب کنیم و خلافت را رهبری دنیوی، و در حکومت دنیایی بر اساس مبنای بیعت، شورا، وکالت و قرارداد عمومی، انتخاب و... حکومت مشروع را تعیین کنیم، تعارضی پدید نمی‌آید.

منابع

- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ابن شهر آشوب، محمد ابن علی، مناقب آل أبي طالب، بی‌جا، نجف، الحیدریه، ۱۹۵۶م.
- ابن الطقطقی، الفخری، فی الآداب السلطانیة، بی‌جا، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۰ش.
- ابن ندیم، ابو الفرج محمد بغدادی، فهرست، مصر، بی‌جا، بی‌جا، مطبعه رحمانیه، ۱۳۴۸ق.
- احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللالی، ج ۱، قم، انتشارات سید الشهداء (ع)، ۱۴۰۵ق.
- اراکي، محمد علی، المكاسب المحرمه، ج ۱، قم، در راه حق، ۱۴۱۳ق.
- اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- اشعری، سعد بن عبد الله، المقالات و الفرق، ج ۲، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش.
- اصفهانى، ابوالفرج، مقاتل الطالبین، بی‌جا، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۹۶۵م.
- انصاری، مرتضی، کتاب المكاسب، ج ۱، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
- بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغه الفقیه، ج ۴، تهران، منشورات مکتبه الصادق، ۱۴۰۳ق.
- برقی، ابو جعفر احمد، المحاسن، ج ۲، قم، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- پاشا، زغلول، جوامع الکلم، بی‌جا، ترجمه احمد فتحی، مصر، بی‌نا، ۱۹۲۲م.
- تر کمان، محمد، مجموعه‌ای از رسائل، اعلامیه‌ها... و روزنامه فضل الله نوری، چاپ ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۲ش.
- تستری کاظمی، اسدالله، کشف القناع، تهران، چاپ سنگی، احمد شیرازی، ۱۳۱۷ش.
- جزایری، سید نعمت الله، انوار نعمانیه، بی‌جا، تبریز، شرکت چاپ، ۱۳۷۸ش.
- حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال، ج ۱، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ق.

- حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی‌جا، لندن، انتشارات شادی، ۱۹۹۵م.
- حائری، ابوعلی، منتهی المقال، ج ۱، قم، مؤسسه آل‌البیت، قم، ۱۴۱۶ق.
- حائری، شیخ مرتضی، ابتغاء الوسيله، بی‌جا، قم، مکتبه طباطبائی، بی‌تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن بن علی، وسائل الشیعه، ج ۱، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
- حسینی، محمد، المذهب السیاسی فی الاسلام (الاسس الاسلامیه، م ب صدر)، بی‌جا، تهران، وزارت الارشاد، ۱۴۰۵ق.
- حلی، حسن بن یوسف، الرساله السعديه، ج ۱، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۳ق.
- _____، خلاصه الاقوال، ج ۲، نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۸۱ق.
- _____، منتهی المطلب، ج ۱، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- _____، نهج الحق و کشف الصدق، ج ۱، بیروت، دار الکتب اللبانی، ۱۹۸۲م.
- حلی، محقق نجم‌الدین جعفر، المعترف فی شرح المختصر، ج ۱، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۷ق.
- _____، شرایع الإسلام، ج ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- خصیبی، ابو عبدالله حسین، الهدایه الکبری، بی‌جا، تهران، مؤسسه الصادق (ع) للطباعه و النشر، ۱۳۸۰ش.
- خلّال، ابوبکر احمد، کتاب السنه، بی‌جا، ریاض، بی‌نا، ۱۴۱۵ق.
- خمینی، روح‌الله، کتاب البیع، ج ۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۴۱۸ق.
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی، مصباح الفقاهه، ج ۱، نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۷۴ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد، العبر، بی‌جا، کویت، التراث العربی، ۱۹۶۰م.
- _____، سیر اعلام النبلاء، ج ۲، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۸م.
- سبزواری، سید عبد‌الاعلی، مهذب الأحكام، ج ۴، قم، دفتر آیة‌الله سبزواری، ۱۴۱۳ق.
- سبزواری، محقق، محمد باقر، روضه الانوار عباسی، بی‌جا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- سروی مازندرانی، ابن شهر آشوب، رشیدالدین محمد، معالم العلماء، ج ۱، نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۸۰ق.
- سلّار (قاضی حلب)، حمزه بن عبدالعزیز دیلمی، المراسم العلویه و الأحكام النبویه، ج ۱، قم، الحرمین، ۱۴۰۴ق.
- سید ابن طاووس، جمال‌الدین، کشف المحججه لثمره المهجه، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ش.
- سید ابن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی، الیقین، بی‌جا، بیروت، مؤسسه الثقلین، ۱۴۱۳ق.
- سید ابن طاووس، رضی‌الدین علی حلی، اقبال الاعمال، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- سید رضی، محمد بن حسین موسوی، نهج البلاغه (تحقیق صبحی الصالح)، ج ۱، قم، هجرت، ۱۴۱۴ش.
- شمس‌الدین، محمد مهدی، اهلیه المرأة لتولی السلطه، ج ۱، بیروت، مؤسسه الدولیه، ۱۴۱۵ق.
- _____، نظام الحکم و الاداره فی الاسلام، ج ۱، بیروت، مؤسسه الدولیه، ۱۹۹۵م.
- شهرستانی، ابن عبد‌الکریم، الملل و النحل، ج ۲، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۸۷ش.

- شیخ رازی، منتجب الدین علی، فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفیهم، بی جا، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- صدر، محمد باقر، الاسلام یقود الحیاه، چ ۴، قم، مرکز الابحاث، ۱۳۷۸ش.
- صدوق، محمد ابن بابویه قمی، الخصال، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
- _____، أمالی، چ ۵، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- _____، عیون أخبار الرضا(ع)، چ ۱، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
- _____، کمال الدین، چ ۲، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
- _____، من لایحضره الفقیه، چ ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، چ ۲، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ایران، قم، ۱۴۰۴ق.
- طباطبائی، سید علی، ریاض المسائل، چ ۱، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، چ ۱، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، چ ۳، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد جریر، تاریخ الرسل والملوک، چ ۴، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- طرابلسی، ابن براج قاضی، عبد العزیز، المهنذب، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، چ ۳، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ق.
- _____، أمالی شیخ طوسی، چ ۱، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
- _____، تهذیب الأحکام، چ ۴، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- _____، کتاب الغیبه، چ ۱، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، ۱۳۵۵ش.
- _____، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران، چ ۱، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ش.
- _____، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، چ ۲، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
- عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیه، چ ۲، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چ ۲، قم، نشر نوید اسلام، ۱۳۹۲ش.
- علم الهدی، سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، شافی، چ ۲، تهران، موسسه الصادق، ۱۳۸۴ش.
- _____، علی بن حسین موسوی، الانتصار، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- _____، علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، چ ۱، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، چ ۱، تهران، المکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- غروی اصفهانی، محمد حسین، حاشیه کتاب المکاسب، چ ۱، قم، أنوار الهدی، ۱۴۱۸ق.

- غزالی، ابوحماد محمد، *نصیحه الملوک*، مقدمه همایی، چ ۱، تهران، کتابخانه تهران، ۱۳۱۷ش.
- قاضی مغربی، نعمان ابن محمد، *دعائم الاسلام*، قم، چ ۲، مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۳۸۵ق.
- کشفی، سید جعفر، *تحفه الملوک*، قم، چ ۱، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- کشی، ابوعمرو محمد، *رجال*، تهران، چ ۱، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۴۹۰ق.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، چ ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، چ ۱، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ش.
- مادلونگ، ویلفرد، *دایره المعارف اسلام به زبان انگلیسی*، Madelung, Wilferd, *der Islam*, 1967.
- مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، چ ۱، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۳۸۰ش.
- ماوردی، ابوالحسن علی ابن محمد، *الأحكام السلطانية*، چ ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۹۶۶م.
- مجلسی، محمد تقی، *روضه المتقین*، چ ۲، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
- مجلسی، مولی محمد باقر، *بحار الأنوار*، چ ۱، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
- _____، *عین الحیوه*، چ ۲، تهران، رشیدی، ۱۳۶۳ش.
- _____، *خطبه در جلوس شاه سلطان حسین*، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی.
- مدرسی طباطبائی، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، چاپ ۳، ترجمه ایزدینا، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۶ش.
- مطهری، مرتضی، *امامت و رهبری*، چاپ ۱۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۰ش.
- _____، *پیرامون جمهوری اسلامی*، چ ۵، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ش.
- _____، *علل گرایش به مادیگری*، چاپ ۲۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ش.
- مغنیه، محمد جواد، *الاسلام بنظره عصریه*، بیروت، بی چا، دار الجواد، ۱۴۱۱ق.
- _____، *الخمینی والدوله الاسلامیه*، چ ۱، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹م.
- _____، *تجارب*، بیروت، بی چا، دار الجواد، ۱۴۰۰ق.
- مفید، محمد بن نعمان عکبری، *المفئده*، چ ۱، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، *أوائل المقالات*، چ ۱، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، *تصحیح الاعتقاد*، چ ۲، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، *کتاب الإمام الحسین (ع) إلى أهل الكوفه*، ج ۲، ص ۳۹.
- _____، *الفصول العشره فی الغیبه*، چ ۱، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، *الارشاد*، چ ۱، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- منتظری، حسین علی، *البدر الزاهر*، چ ۳، تقریرات درس آیه الله بروجردی، قم، دفتر آیه الله منتظری، ۱۴۱۶ق.

_____، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله*، چ ۲، قم، نشر تفکر، ۱۴۰۹ق.

_____، *نظام الحکم*، چ ۲، قم، نشر سرایی، ۱۴۱۷ق.

نائینی، محمد حسین غروی، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، چ ۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.

نجاشی، ابو الحسن احمد بن علی، *رجال النجاشی*، چ ۱، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، چ ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

نراقی، مولی احمد، *معراج السعاده*، چ ۲، تهران، قم، موعود اسلام، ۱۳۸۹ش.

نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبه للنعمانی*، چ ۱، تهران، صدوق، ۱۳۹۷ق.