



Receiving and Extending an Example of Justice in the Paradigm of Government Legitimacy in Shiite Political Discourse

Ruhollah Maleki

PhD Student of Public Law, Faculty of Law, Theology & Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran
Faculty Member, Islamic Azad University, Andimeshk
r_malekie_h@yahoo.com

Bijan Abbasi*

Associate Professor, Faculty of Law and Political Sciences, Tehran University, Tehran
babbasi@ut.ac.ir

Seyed Mohammad Hashemi

Full Professor, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran
dr.sm.hashemi@gmail.com

Sabber Niavarani

Assistant Professor, Faculty of Law, Theology & Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran
s-niavarani@srbiau.ac.ir

Abstract

Absolute justice is the ultimate goal of human life. This desirability has led different religions and schools to resort to this concept and take a stand against it. Islam as a socio-political school contains teachings for human worldly and otherworldly happiness. Therefore, important issues such as government and command and justification of its principles and rules in Islamic jurisprudence, especially Shiite political jurisprudence, have been the focus of various discussions. In general theories of constitutional law, the idea of justice is based on the principles of sovereignty and governance, and justice is basically referred to as the basis for justifying the legitimacy of governments, which is usually emphasized in constitutions. The relationship between justice and the legitimacy of the state is one of the most important intersections of the knowledge of law and politics. Accordingly; explaining the following questions (firstly, what is the predominant perception of justice in the theories of Shiite political thinkers? And secondly, what is the place of this idea in the theories about the legitimacy of the state in the Islamic discourse of governance?) determines and at the same time justifies the forms of governance and its diversity in Islamic societies. This research seeks to explore some of the theories of governance in a descriptive-analytical manner in line with the above-mentioned goals, with a historical-philosophical approach and with the focus on Shiite thinkers.

Keywords: the idea of justice, law, governance, politics, Shiite, legitimacy of the government

* Corresponding Author: babbasi@ut.ac.ir

قبض و بسط مصداقی عدالت در پارادایم مشروعیت دولت در گفتمان سیاسی شیعه

دانشجوی دکترای حقوق عمومی دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اندیشکده واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، تهران
R_malekie_h@yahoo.com

روح‌الله ملکی

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران
babbasi@ut.ac.ir

بیژن عباسی*

استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران
dr.sm.hashemi@gmail.com

سید محمد هاشمی

استادیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، تهران
s-niavarani@srbiau.ac.ir

صابر نیاورانی

چکیده

عدالت مطلوب مطلق و غایت دیرینه حیات آدمی است. همین مطلوبیت، ادیان و مکاتب مختلف را به توسل به این مفهوم و موضع‌گیری در قبال آن سوق داده است. اسلام به عنوان یک مکتب سیاسی-اجتماعی در بردارنده‌ی آموزه‌هایی برای سعادت دنیوی و اخروی انسان است. از این رو موضوعات مهمی چون حکومت و فرمانفرمایی و توجیه مبانی و قواعد آن در فقه اسلامی و خصوصاً فقه سیاسی شیعه، کانون مباحث مختلف قرار گرفته است. در نظریات کلان حقوق اساسی، محل طرح انگاره عدالت، مبانی حاکمیت و حکمرانی است و اصولاً از عدالت به عنوان مبنایی برای توجیه مشروعیت حکومت‌ها یاد می‌شود که معمولاً در قوانین اساسی مورد تأکید قرار می‌گیرد. ارتباط عدالت با مشروعیت دولت از مهم‌ترین نقاط تلاقی دانش حقوق و سیاست است. بر همین اساس؛ تبیین این موضوع که اولاً برداشت غالب از عدالت در نظریات متفکرین سیاسی شیعه چیست؟ و ثانیاً این انگاره چه جایگاهی در نظریات مطرح شده حول موضوع مشروعیت دولت در گفتمان اسلامی حکمرانی دارد؟، تعیین‌کننده و در عین حال از جهاتی توجیه‌کننده اشکال حکمرانی و تنوع آن در جوامع اسلامی خواهد بود. این پژوهش در صدد است تا با رویکردی تاریخی-فلسفی و با محوریت متفکرین شیعی، برخی نظریات مطرح در گفتمان اسلامی حکمرانی را به روش توصیفی-تحلیلی و در راستای اهداف فوق مورد کنکاش قرار دهد.

واژگان کلیدی: انگاره عدالت، حقوق، حکمرانی، سیاست، شیعه، مشروعیت دولت.

مقدمه

دولت مرکز ثقل مباحث مربوط به حقوق اساسی است. شکل‌گیری دولت به‌منظور برقراری نظم و امنیت از ضرورت‌های زندگی جمعی و اجتماعی بشر است. با این حال تأمین نظم و امنیت زمانی مطلوب است که دولت ساخته‌ی بشر به ابزاری برای سلب حقوق و آزادی‌های بشر مبدل نگردد و امنیت و آزادی با پایبندی دولت به مبانی شکل‌گیری حاکمیت به‌صورت توأمان تأمین گردد.

شکل‌گیری قوانین اساسی به‌عنوان یک میثاق، در بردارنده‌ی قرارداد اجتماعی در راستای ایجاد و تحقق این موضوع بوده است تا از یک‌سو ساختار سیاسی دولت با صلاحیت‌های لازم جهت تأمین نظم و امنیت با کارایی متناسب شکل گیرد و از سوی دیگر حقوق و آزادی‌های بنیادین مورد شناسایی و تضمین قرار گیرد. این امر رابطه‌ای وثیق با تلقی پذیرفته‌شده از عدالت به‌عنوان مبنای مشروعیت دولت دارد.

ادیان الهی در کنار امور اخروی به امور دنیوی و نقش آن در تعالی انسان توجه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین امور یادشده، امر حکمرانی و فرمانروایی است. به همین دلیل است که اصیل‌ترین شیوه‌ی تفکر حاکمیت تئوکراتیک را در کتب آسمانی و از لابه‌لای اندیشه‌ی مذاهب بزرگ عالم می‌توان یافت. حاکمیت اساساً از آن خداست و انبیا از جانب خداوند مأموریت دارند تا قواعد و نظامات الهی را به افراد بشر انتقال دهند، لذا انبیا، قاعدتاً فرستادگان و واسطه‌هایی هستند برای تعلیم و راهنمایی مردم، حامل پیام الهی و احکام زوال‌ناپذیر مذهبی که آن‌ها را از سرچشمه وحی گرفته و به انسان‌ها ابلاغ می‌کنند (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۷: ۷۵).

از آن‌جایی که انگاره‌ی عدالت همواره در نظریات مرتبط با مشروعیت دولت در گفتمان سیاسی شیعه مورد توجه قرار گرفته است؛ تعیین رویکرد متفکرین شیعه در خصوص این موضوع در پارادایم مشروعیت دولت می‌تواند در اتخاذ، تحلیل و تبیین و ارزیابی راهبردهای کلان سیاسی-حقوقی کشور مؤثر باشد.

۱- مفهوم‌شناسی و تحلیل گفتمانی موضوع

رویکردهای موجود در قوانین اساسی و گفتمان سیاسی هر کشور، ریشه در نظریات اندیشمندان تأثیرگذار در این حوزه دارد این نظریات در بستر زمان تحول و تغییر شکل یافته و برهمن اساس ارزیابی انگاره‌های موجود در طول تاریخ اندیشه‌های سیاسی-فلسفی قابل تاویل و تفسیر است. در این قسمت خط سیر تحولات نظریات حکمرانی با محوریت انگاره‌ی عدالت در اندیشه‌ی اندیشمندان شاخص شیعه، مورد توصیف و تحلیل قرار می‌گیرد.

دولت اسلامی به معنای هنجاری، دولتی است که همه‌ی ضوابط و هنجارهای اسلامی را در کانون توجه و عمل قراردادده و دولت ناطق اسلام است. اصطلاح دولت اسلامی برای اشاره به دولتی است که میان وضعیت مطلوب و آرمانی از یک سو و واقعیت خارجی آن شکاف و اختلال نباشد (نظیر دولت پیامبر (ص) یا دولت امام علی (ع)، (اما منظور از «دولت در جهان اسلامی»، دولتی است که به مثابه امر واقع در جهان اسلام ظاهر شده است. خواه این دولت صالح باشد یا فاسد. به صرف اینکه دولتی در جهان اسلام پدید آمده و استمرار داشته است، آن دولت را دولت منسوب به اسلام یا جهان اسلام می‌دانیم. در واقع، عنوان جهان اسلام عنوان «دولت اسلامی» را نیز در بر می‌گیرد (برزگر، ۱۳۹۲: ۱۳).

امروزه اصطلاح دولت اسلامی به اشتباه جایگزین اصطلاح «دولت در جهان اسلام» یا «دولت مسلمانان» شده است. دلیل این امر می‌تواند رویکرد وحدت‌آفرینی و انسجام مسلمین حول محور اسلام باشد، بی‌آنکه محتوای قدرت سیاسی در کشورهای داخل در قلمرو جهان اسلام مورد ارزیابی و قضاوت قرار گیرد، هرچند چنین امری از باب تقسیم و تفکیک مٌخل فلسفه وحدت مسلمین می‌تواند باشد.

از دیدگاه عموم مسلمانان، نخستین و عالی‌ترین نمونه‌ی آرمانی از دولت اسلامی، دولت حضرت محمد(ص) در شهر مدینه بوده است. اما در تعیین ماهیت دولت پیامبر(ص)، هیچ‌گاه توافق نظر وجود ندارد؛ زیرا مفاهیم، قواعد و نظریه‌هایی که هر یک از مذاهب اسلامی به کار می‌بندند، نه در حالت انتزاع، بلکه به‌لحاظ تاریخی در تجارب قبلی نهفته‌اند، و اساس یادگیری و ابتکار سیاسی در یک ملیت و مذهب خاص را تشکیل می‌دهند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۴).

۱-۱- ابونصر فارابی و توجه به ضرورت‌های اجتماعی در حکمرانی

ابونصر محمدبن محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۹ هـ.ق) فیلسوف ایرانی است که به جهت شرح و بسط آثار ارسطو (معلم اول) او را «معلم ثانی» و فیلسوف اسلام لقب داده‌اند (توماس، ۱۳۶۵: ۲۶۴). فارابی بنابر اجماع تاریخ‌شناسان، شیعه مذهب است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق: ۳۱).

فارابی فلسفه وجود دولت را بر مبنای نیاز اجتماع به حکومت بنا می‌نهد و مدینه‌ی فاضله را کمال مطلوبی می‌داند که در آن، محوریت حکومت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت با هدفمندی سعادت انسان تشکیل می‌شود. او اهالی این جامعه (مدینه‌ی فاضله) را در قلمرو یک امت مدّ نظر قرار می‌دهد که برای نیل به همان مقصود (سعادت) همانند اعضای یک تن آدمی، دارای حس همکاری و همراهی می‌باشند و ریاست آن‌ها بر عهده‌ی شخصیت برتری است که همانند قلب آدمی، دیگر اعضا، بی‌چون و چرا، بدان وابسته‌اند (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

در کنار مدینه‌ی فاضله، یا به تعبیر صحیح‌تر در نبود شرایط تحقق مدینه‌ی فاضله، مدینه‌ی فاسقه، فاسد و مدینه‌ی جاهله شکل می‌گیرد که نه تنها انسان را از رسیدن به سعادت باز می‌دارد، بلکه منجر به انحطاط و تباهی او می‌شود. این، در شرایطی است که رییس مدینه‌ی فاضله فاقد اوصاف معین شده باشد، به‌ویژه از عدالت‌ورزی دوری جسته و به ستمکاری گرایش یابد.

از دیدگاه فارابی یکی از انواع مدینه‌ی جاهله، مدینه‌ی تغلب است، و دو نوع دارد: دیکتاتوری یک فرد و فرمانروایی یک کشور بر کشور دیگر (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۷۲). ایشان برای رییس مدینه‌ی فاضله ۱۲ شرط و خصلت^۱ را قائل است که در صورت جمع بودن این شرایط اعلام می‌کند او «امام» و رییس اول مدینه‌ی فاضله و فرمانرواست و از هیچ کس فرمان نمی‌برد؛ بلکه همه فرمانبردار او هستند و هستی مدینه و رسوم و قوانین از اوست (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۸۴). ضرورت‌های اجتماعی، اساس دولت را در اندیشه‌ی فارابی تشکیل می‌دهد و شاید همین امر امکان شکل‌گیری حکومت‌های گوناگون را در اندیشه‌ی فارابی میسر می‌سازد.

ایشان با آگاهی کامل از اهمیت و دشواری وصول به مقام رییس علی‌الاطلاق، وجود رؤسای درجه دوم را نیز جایز می‌شمارد و برای آن‌ها شش شرط پیش‌بینی می‌کند که دست‌یافتن به آن‌ها آسان‌تر است. پس با این تمهید، فرمانروایی خلفا و بعضی از سلاطین و حکام را نیز تجویز می‌کند. با ملاحظه شرایط رؤسا و لزوم اطاعت محض فرمانبران از آن‌ها، نخستین اندیشه‌ای که به ذهن خطور می‌کند این است که فارابی هوادار رژیم استبدادی مطلقه است، ولی با تعقیب خط فکری او می‌توان دریافت که با این قاطعیت در باب او داوری نمی‌توان کرد. زیرا می‌گوید اگر شرایط رییس اول یا رؤسای درجه دوم در یک نفر نبود و در دو نفر جمع آمد، هر دو می‌توانند حکمفرمایی کنند و اگر این شرایط در میان چند نفر بود، آن چند نفر می‌توانند معاً و توأمأ زمام مدینه را به‌دست گیرند. یعنی از نوعی اطلاق قدرت به نوعی

۱. این خصلت‌ها عبارتند از: ۱- درست اندام، ۲- تیزهوش و تیزفهم و سریع‌التصور، ۳- خوش‌بیان، ۴- باتدبیر و زیرک، ۵- دوست‌دار تعلیم، ۶- حریص نبودن بر خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و زنان، ۷- دوست‌دار راستی و راستکاران، ۸- بزرگواری و دوست‌دار بزرگواری، ۹- بی‌اهمیت دانستن پول و سایر متاع‌های دنیا نزد خود، ۱۰- دوست‌دار عدل و عادلان و دشمن ظلم و ظالمان، ۱۱- عادل و متعادل، ۱۲- قوی‌عزم و دلیر، نه ترسو و ضعیف‌النفس (توماس، ۱۳۶۵: ۲۶۷).

حکومت «دیارشی^۱»، «کلژیالیت^۲» و سپس به حکومت «دایرکتوریال^۳» می‌رسد که همان سرشکن کردن قدرت برای جلوگیری از استبداد و خودکامگی است (قاضی، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

توجه به این نکته ضروری است که ضرورت‌های اجتماعی اساس تعیین شکل حکومت در اندیشه‌ی فارابی بوده و از حیث ماهیت، مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی فارابی در گرو تأمین سعادت و تحقق فضیلت می‌باشد.

۱-۲- ابن سینا و حکمرانی مبتنی بر عدالت شرعی

ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ.ق) که پس از فارابی، مسائلی را در خصوص سیاست (ضمن پرداختن به مباحث منطق و فلسفه) مطرح نمود، معتقد است که زندگی افراد بشر، جز در اجتماع و قالب روابط اجتماعی مقدور نیست و تفاوت انسان و حیوان (به پندار وی)، همین خصلت جامعه‌گرایی انسان است. از سوی دیگر، نیک‌بختی و کمال و سعادت فقط در اجتماع می‌تواند حاصل شود. به شرط آن‌که آدمی در زیر لوای قانون و قاعده و در سایه معدلت زندگی کند و روابط خود را با روح تعاون و همکاری با سایر افراد، در پرتو مقررات درست و عادلانه تنظیم نماید. جامعه‌ی سیاسی، منشأ الهی دارد، یعنی خدا، آفریدگار زمین و آسمان‌ها، انسان را موجودی سیاسی و جامعه‌طلب آفریده است. بنابراین بهترین قوانین و مقررات نیز همان است که از جانب پروردگار اراده شده و از رهگذر پیامبران بر بشر نازل گردیده است (همان، ص ۱۵۵). وی بر خلاف بسیاری از علما و فقهای سنی مذهب، جلوس فرد متغلب بر سریر قدرت را نمی‌پذیرد و دفع وی را برای مردم واجب و موجب رضای خداوند می‌داند.

ابن سینا در حالی که بر دفع متغلب یعنی کسی که با استفاده از قدرت می‌خواهد بر منصب خلافت و امامت بنشیند تأکید دارد، در عین حال این امر را امکان‌پذیر می‌داند که اگر کسی بر ضد خلیفه مستقر خروج کرده، بتواند ناتوانی وی را در اداره‌ی امور به اثبات برساند و نیز ویژگی‌های مثبت خود را نشان دهد، وی از حالت خروج‌کننده درآمده و مردم موظف می‌شوند که او را یاری دهند. همچنین، ابن سینا در منطق‌المشرقین، علم شرایع و تقنین را داخل در حکمت عملی نموده، زمینه‌ی فقهی شدن سیاست و شکل‌گیری فقه سیاسی را فراهم می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۷).

۱-۳- خواجه نصیرالدین طوسی و توجه به مشروعیت مبتنی بر عدالت اجتماعی

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۳ هـ.ق) دانشمند و سیاستمدار اسلامی، ضمن بررسی مبسوط مسایل اهل مدینه و چگونگی حکمرانی، تدبیر حفظ دولت را به دو چیز می‌داند: یکی تألیف اولیا و دیگر تنازع اعداء. بر پادشاه واجب است که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت کوشش نماید؛ زیرا قوام مملکت به معدلت است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۸۷).

خواجه در سیاست مُدُن و پرداختن به مدینه‌ی فاضله و تصمیمات مدینه بر سبیل فارابی است و در پرداختن به سیاست آن‌را به چهار نوع تقسیم می‌نماید که در رأس آن، سیاست مَلِک یا سیاست مدینه‌ی فاضله یا به تعبیری کشورداری و حکمرانی مطلوب اوست (خواجه‌نصیر، ۱۳۵۶: ۲۸۲ و ۲۸۳).

«عدالت» محور اصلی مباحث خواجه‌نصیر در اخلاق ناصری است. وی علت بیماری جهان و جامعه را از یک سو مَلِک مُتغلب یا استبداد می‌داند که در آن فساد، قبیح است و از سوی دیگر پدید آمدن شرایط ناعادلانه‌ای در جامعه می‌داند که در آن ناآرامی و هرج و مرج منجر به تعدی و کشمکش میان مردم می‌شود. خواجه‌نصیر کیفیت سیاست را عامل اصلی استقرار عدالت یا رواج استبداد قلمداد می‌کند و بدین اعتبار بین سیاست فاضله (تمسک به عدالت) و

1. Dyarchie (نظام دو شاهی)

2. Collegialite (تقسیم قدرت بین دو نفر)

3. Directoriale (حکومت دسته‌جمعی)

سیاست ناقصه (دوری از استبداد) قائل به تفکیک می‌شود. از سوی دیگر، ایجاد مدینه‌ی فاضله‌ای که بر موازین عدالت استوار باشد، نیازمند وجود حاکمی است که عادل باشد و همچون طبیب دردهای جامعه را درمان نماید. او سیاست فاضله را سیاست امامت می‌داند. وی به‌عنوان یک دانشمند شیعی، زمان غیبت امام را نیز مدّ نظر قرار داده، برای نایب امام که باید از دین، حکمت و کیاست بهره‌مند باشد، صلاحیت اعمال حاکمیت لازم‌الاتباع را قائل شده است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۸۸ و ۱۸۷).

۱-۴- شیخ صدوق و مشروعیت فقهی حکمرانی

ابوجعفر محمد بن علی بن موسی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (۳۰۶ تا ۳۸۱ هـ.ق)، اختصاص امر حکمرانی به فقها را مبتنی بر اراده‌ی الهی مورد توجه قرار می‌دهد. وی شیعیان را از هرگونه مراجعه به‌دستگاه قضایی بنی‌عباس برحذر داشته و آن‌ها را به رجوع به فقهای شیعه و حل و فصل اختلافات خود توسط آن‌ها امر می‌کند (علی‌محمدی، ۱۳۸۸: ۱۲۲). وی کسانی را که برای قضاوت به‌دستگاه قضایی بنی‌عباس مراجعه می‌کنند، مصداق تعبیر خداوند در رجوع به داوری طاغوت به‌رغم وجود حکم خداوند در قرآن می‌داند (شیخ صدوق، ۱۴۱۵: ۳۹۶).

اندیشه‌ی سیاسی شیخ صدوق برآمده از باورهای دینی بوده و مشروعیت حکمرانی در تفکر ایشان مبتنی بر ملاحظات شرعی و فقهی می‌باشد. شیخ به نحوه‌ی ارتباط منفی با نظام حاکم می‌پردازد، لکن در صورتی که شخص بخواهد رابطه همکاری برقرار نماید وی را از آن منع می‌کند و با جمله: «وَلَا تُدْخِلُ فِيهَا» هر نوع مشارکت با دولت جائز را ممنوع می‌شمارد و حکم و قاعده‌ی سیاسی اصلی را در این باره بر ممنوعیت همکاری و عدم مشروعیت نظام پیا می‌دارد. این قسمت از اندیشه‌ی فقهی صدوق در واقع همان اصل تحریم سیاسی دولت نامشروع است که خود نخستین گام در مبارزه‌ی سیاسی محسوب می‌شود (عمید زنجانی و موسی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵).

۱-۵- شیخ مفید و نظریه‌ی مشروعیت حاکم مأذون

ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان حارثی معروف به شیخ مفید (۳۳۶ تا ۴۱۳ هـ.ق)، مشرب فقهی جدیدی را بر اساس قواعد و اصول منظم پایه‌گذاری کرد و شاگردانش سید مرتضی و شیخ طوسی این راه را ادامه دادند (گرچی، ۱۳۷۷: ۱۴۰). مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی شیخ مفید، به «نیابت مبتنی بر اجازه یا تأیید معصوم» اشاره دارد. وی همکاری و یاری حاکمان جائز را در وهله‌ی نخست مجاز ندانسته و تنها با اذن امام زمان (عج) همراهی شیعیان با حاکمان جور را آن هم در امر حق و نه ستمکاری مجاز می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۰).

از نظر شیخ مفید، شایستگان تصرف و تصدی ولایت‌های شرعی کسانی هستند که واجد دو شرط باشند:

۱- اینکه جاهل به احکام شرع نباشند و به عبارت دیگر فقیه و مجتهد باشند.

۲- از رسیدگی به امور مردم ناتوان، و قدرت اداره‌ی امور مردم را دارا باشند. بنابراین کسانی که شایستگی قبول منصب ولایتی و حکومتی را ندارند، هیچ‌کدام از افعال و اعمال‌شان در این رابطه مشروعیت ندارد و به‌خاطر کارهایی که انجام داده‌اند در نزد خدا مورد محاسبه و مؤاخذة قرار خواهند گرفت (علی‌محمدی، ۱۳۸۸: ۲۷).

۱-۶- شیخ طوسی و تأکید بر عدالت اجتماعی و رفاه عامه

ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی از دیگر فقهای نامدار شیعه در قرن پنجم هجری قمری است. وی که مشهور و ملقب به «شیخ الطایفه» بوده، به‌رغم شرایط خاص سیاسی حاکم بر زمانه‌ی وی و ضرورت به کارگیری تقیّه، نظریاتی را در خصوص حکومت مطرح نموده است و کتاب «النهایه» و «المبسوط» در این خصوص، نظریات شیخ را منعکس می‌سازد.

دولت حق و سلطان منصوب در اندیشه‌ی شیخ طوسی (ره) شامل دو نوع حکومت و اقتدار شرعی می‌گردد:

الف- امام منصوب از جانب خدا و رسول خدا (ص)؛

ب- کسانی که از جانب امام (ع) منصوب برای اقامه حدود می‌باشند و آنان فقهای شیعه هستند (عمید زنجانی و همکار، ۱۳۸۸: ۲۱).

رعایت تقیه مانع از طرح موضوع حکومت فقیه و یا کیفیت اقدام در مقابل حکومت جائز از سوی شیخ طوسی گردیده است. در چنین شرایطی تکلیف در قبال ولایت مآذون از سوی حاکم جائز در اندیشه‌ی وی مطرح شده، که در آن ضمن تجویز پذیرش حاکمیت از سوی سلطان جور، تبعیت از وی هم تحت شرایطی پذیرفته شده است. پذیرش این حکم منوط به آن است که وی علم یا حداقل ظن غالب بر امکان تحقق اهداف حکومت اسلامی در حکمرانی خود را داشته باشد (شیخ طوسی، بی تا: ۳۵۵).

به نظر شیخ، کسی که از جانب حاکم سلطان جور بر مردمی حکمران می‌شود، می‌تواند آن را بپذیرد؛ مشروط به آنکه خود را نماینده‌ی «سلطان حق» بداند و مؤمنان نیز باید وی را در انجام وظایفش در چارچوب حق و احکام شریعت یاری دهند. چنین حکمرانی نمی‌تواند از حدود شرع خارج گردد مگر آن که بر انجام کار خلاف شرعی مجبور گردد که باید طبق شرایط تقیه عمل نماید، بجز ارتکاب به قتل که در هر حال مجاز نمی‌باشد (عمید زنجانی و همکار، ۱۳۸۸: ۲۱). وی تکلیف به شناخت امامت و تبعیت از امام را از امور اساسی دانسته و بیان می‌کند: «پس اگر مکلف معرفت به امامت پیدا نکند، مطابق تقریر عقلی که امامت لطف است- این عدم آگاهی و شناخت او را به شک در عدل الهی کشانده و شرایط تکلیف نیز مختل خواهد شد و عده مکلفین در تکالیف‌شان زایل نخواهد شد و این همان کفر به خدای تعالی است» (شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۶۰). وی حکومت را ضروری عقلی می‌داند که برای انتظام امور جامعه ایجاد می‌شود و بر همین اساس بایستی در راستای تمشیت بهتر امور، خود را وقف رفاه و رضایت شهروندان نماید (شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۷۰). به نظر شیخ، هر حکومتی برای خودش اهدافی و غایاتی را تعریف می‌کند که حکومت اسلامی نیز از این مسأله مستثنی نیست. هدف عمده و غایت حکومت اسلامی، تأمین و حفظ مصالح عمومی جامعه‌ی مسلمین است که حاکم و رییس جامعه در راستای همین غایت منصوب می‌گردد. به اعتقاد وی، مردم جامعه حق دارند از نعمت نظم و امنیت عمومی بهره ببرند؛ زیرا در سایه این موهبت، استعداد و خلاقیت ملت‌ها شکوفا شده و تمدن‌ها روند صعودی می‌گیرند. به نظر شیخ، عدالت اجتماعی و بسط آن در جامعه از دیگر مسائلی است که یک حکومت اسلامی، پیگیر اجرای آن در جامعه‌ی مسلمین می‌باشد (علی محمدی، ۱۳۸۸: ۶۳-۶۴).

۱-۷- محقق حلی و تعمیم مفهوم مشروعیت حکمرانی

نجم‌الدین جعفر بن الحسن بن یحیی معروف به محقق حلی (۶۰۲ تا ۶۷۲ هـ.ق) نخستین فقیه نامدار در آغاز دوره‌ی فقه اجتهادی است که کتاب «شرایع الاسلام» وی، دو روش فقهی «النهاییه» و «المبسوط» را ادغام نموده و به شیوه‌ی کتاب‌های فقهی اهل سنت همه‌ی فروع فقهی را در خود جای داده و به‌عنوان بهترین کتاب متون فقهی شیعه از نظر ترتیب و جامعیت شناخته شده است (عمید زنجانی و همکار، ۱۳۸۸: ۲۶).

محقق، همانند بسیاری از فقها در ابتدا به ضرورت تشکیل حکومت می‌پردازد. از نگاه وی تشکیل حکومت، ضامن و در بردارنده‌ی صلاحیت جامعه است؛ زیرا اجتماع به دلیل تضاد منافع افراد با یکدیگر همواره در معرض نزاع و درگیری قرار دارد و این حکومت است که می‌تواند جامعه را کنترل و از سقوط آن در هرج و مرج جلوگیری کند (علی محمدی، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

از دیدگاه محقق حلی، حاکم عادل اعم از امام معصوم و نایبان خاص و عام وی می‌باشند. با این تعبیر که بر خلاف امام که معصوم است نایب امام اعم از عام یا خاص معصوم نیست. از دیدگاه او نایبان عام یعنی فقهای جامع‌الشرایط،

حکومت را به نایب امام معصوم تصدی می‌کنند و چون نایب معصوم هستند متصدی حکومت می‌باشند (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۱۳۸).

محقق از یک سو با طرح مشروعیت حکمرانی حاکم عادل بر مبنای تجویز معصوم (ع) تکلیف حکمرانی در غیبت امام معصوم (ع) را مشخص و از دیگر سوی با اختصاص حکومت به نایبان خاص و عام معصوم (ع) در غیاب ایشان عدم مشروعیت تصدی حکومت توسط سایرین را استنتاج نموده و این عدم مشروعیت را با تحریم در همراهی و حمایت قوام می‌نماید.

لذا ایشان بر این باور است هر حاکمی که شرایط و صفات لازم را برای حکومت نداشته باشد، حاکم جائز بوده و حکومت وی نامشروع است. لهذا یاری رساندن به ایشان یا پذیرش ولایت از جانب وی مشروعیت ندارد و ایضاً جهاد به همراه او جایز نمی‌باشد (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۶۱۵).

۸-۱- شهید ثانی و توجیه عقلی-نقلی مشروعیت حکمرانی دینی

زیدالدین بن علی عاملی معروف به شهید ثانی (۹۱۱ تا ۹۶۶ هـ.ق) ضمن بیان ضرورت حکومت جهت دفع فساد و رفع ستم، وجود حکومت تحت رهبری خاص را لطف خداوندی می‌داند که هم از حیث عقلی و هم از حیث شرعی اثبات می‌گردد.

در اندیشه شهید ثانی، مبانی عقلی و نقلی توأمان در شکل‌گیری نظریه حکمرانی بیان و تشریح می‌گردد؛ از دیدگاه ایشان اهل سنت از طریق ادله و روایات در صدد اثبات ضرورت رهبری و ریاستند و معتزله و زیدیه از طریق عقل، در پی اثبات آن هستند. امامیه نیز با تمسک به قاعده لطف به هر دو مبنا (اهل سنت و معتزله) توجه دارد. از آنجایی که وجود حکومت و امامت لطفی است از جانب خداوند و لطف الهی به حکمت او ارتباط پیدا می‌کند، پس امری عقلی است. از طرف دیگر نصب و تعیین امام مصداق هدایت حکومت می‌باشد و وجود نص و تعیین امام از سوی خداوند لازم و ضروری است که این هم جنبه شرعی قضیه می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۹).

به نظر شهید ثانی حکومت اگر مبتنی بر اراده خداوند و حاکمیت الهی باشد حکومت مشروع است و در غیر این صورت حکومتی نامشروع خواهد بود.

این حکومت و ولایت از نظر شهید ثانی حکومت پیامبر و امام معصوم است که پس از ایشان توسط فقها اعمال می‌گردد و در این خصوص ولایت وی همان ولایت پیامبر و امام معصوم می‌باشد؛ «چاره‌ای نیست که در عصر غیبت نیز باید فرد عارف و عادل وجود داشته باشد که مردم در احکام شرعی به وی مراجعه نمایند و الا اختلاف در احکام شرعی ایجاد خواهد شد و حکمت الهی معطل خواهد ماند» (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۶).

بنابراین شهید ثانی دو شرط اساسی را برای تصدی حکومت در زمان غیبت بیان می‌دارد؛ یکی شرط معرفت است که دلالت بر علم و آگاهی دارد و دیگری شرط معدلت است که دلالت بر ضرورت عدالت حاکم دارد. در ذکر این شروط شهید نظر بر ضرورت وجود توأمان این دو شرط در حاکم دارد.

وی معتقد است فرد غیرعادل نمی‌تواند نایب امام باشد؛ زیرا نبود عدالت در رهبر یک جامعه سبب دنیاطلبی وی گردیده و او را از هدفش که هدایت و ارشاد مردم به سوی سعادت و فلاح است، باز می‌دارد. وی می‌گوید: واجب است که فقیه همواره با تقوا و اهل مروت باشد، زیرا عمل به قول غیرعادل جایز نیست.

همچنین، به نظر ایشان فقیه به اعتبار علم و معرفت خویش، حاکم مردم گردیده و بر آن‌ها حکومت می‌کند و این موجب نمی‌شود که او بر دیگران فخر و مباهات بفرشد و اگر مردم در امور دنیوی از کسی تبعیت و پیروی می‌کنند، موجب شرافت متبوع بر تابع نیست و هیچ‌گونه تقدم را برای او به دنبال نخواهد داشت (شهید ثانی، ۱۴۰۹ الف: ۲۰۴).

۱-۹- امام خمینی (ره) و تعالی نظریه‌ی حکمرانی اسلامی

بر مدار اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی «حکومت و دستگاه و اداره» از ضروریات اسلام است و اختصاص به زمان حضور یا غیبت ندارد، بلکه «اعتقاد به چنین مطلبی را موجب منسوخ شدن اسلام می‌دانند؛ چرا که اجرای بخش اعظم احکام اسلام که اجتماعی است بدون حکومت تعطیل می‌شود، (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۵). امام خمینی مبنای طرح نظریه حکمرانی را حاکمیت الهی قرار داده و معتقد است خالقیت، ربوبیت، هدایت و ولایت در انحصار خداوند است و خداوند این حاکمیت را در مرحله بعد با شرایطی در اختیار «انبیا، اولیا و علمای آگاه» (امام خمینی، بی تا: ۴۳۲) قرار داده است.

مبنای حاکمیت الهی در اندیشه‌ی امام خمینی، یک مبنای عقلانی است و حکومت و ولایت، به حکم عقل، اختصاص به خداوند دارد (امام خمینی، بی تا: ۱۰۵). لذا تأسیس حکومت و متابعت و پیروی از آن، از کسی روا و بجاست که مالک همه چیز مردم و مالک موجودات و خالق ارض و سماوات است و اگر خدا به کسی حکومت داد بر بشر لازم است از آن حکومت اطاعت کنند (امام خمینی، بی تا: ۱۸۲).

از دیدگاه امام خمینی حاکمیت مطلق از آن خداوند است، لیکن اراده خدا بر این قرار گرفت که حاکمیت خود را از جانب رسولان، پیامبران و معصومان خود اعمال کند و اگر رسول اکرم خلافت را عهده‌دار شد، به امر خدا بود. خدای تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است نه اینکه به رأی خود حکومتی تشکیل دهد و بخواهد رئیس مسلمین شود. خدای تبارک و تعالی از راه وحی، رسول اکرم (ص) را الزام کرد که حضرت امیرالمؤمنین را به خلافت تعیین کند (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۳۴).

با اختصاص حاکمیت به خداوند و طرح حاکمیت الهی به عنوان مبنای حکمرانی، از دیدگاه امام خمینی، مشروعیت حکومت و ولایت منوط به نبوت و امامت معصوم است و هیچ حاکمی بدون مآذون الهی مشروعیت حکومت ندارد و از این رو، فقها به دلیل آنکه مآذون به وصف عنوانی فقاقت، عدالت و مدیریت هستند ولایت تدبیری و سیاسی دارند (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۲۵). با این اوصاف ولایت شخصی غیر از فقیه، طاغوت است و غیر مشروع. لذا حتی اگر رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است و وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۲۱). بنابراین چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه، ولی امر باشد، ایشان رأی ملت شریف را تنفیذ و رئیس جمهور را منصوب می‌نمایند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱۵: ۶۷).

امام خمینی با طرح این موضوع که اعتقاد به ولایت مستلزم اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت است (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۵) ریشه و اصل همه عقاید را اصل توحید دانسته که به انسان می‌آموزد، از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد. به اعتقاد امام خمینی از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر و قانون گذاری برای پیشرفت‌ها و اصل برابری انسان‌ها حاصل می‌گردد (امام خمینی، بی تا، ج ۵: ۳۸۷-۳۸۸).

امام خمینی در مورد تقدم مصالح جامعه بر مصالح فرد و یا برعکس، مصالح جامعه را با تکیه بر سیره‌ی اجتماعی پیامبران از نظر ارزشی مقدم بر مصالح فرد می‌شمرد (توحیدی، ۱۳۸۱: ۶۸). و غایت جامعه‌ی توحیدی، خود را «اصلاح» و «عدالت» ترسیم می‌کند.

عدالت مهم‌ترین مشخصه در اندیشه‌ی حکومت و دولت اسلامی از دیدگاه حضرت امام محسوب می‌شود. زور، تبعیض، بی‌عدالتی، حق‌کشی و... عوامل اصلی نارضایتی مردم از حکومت‌ها می‌باشد. در واقع برپایی و تداوم حکومت اسلامی در افکار و اندیشه‌های حکومتی حضرت امام زمینه‌ی گرایش مردمی و پشتیبانی همگانی از آن‌ها فراهم می‌سازد. مسأله‌ای که در منشور حکومتی علی (ع) به مالک اشتر نیز به خوبی مشخص شده است (نهج البلاغه، ۱۳۷۹).

در اندیشه‌ی امام خمینی عدالت خداوند، پیامبر و معصوم و امام در اسلام ایجاب می‌نماید که در جامعه‌ی اسلامی، قاضی و فقیه هم، باید عادل باشند و این ضرورت در خصوص زمامدار به طریق اولی قابل استنباط است (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۴۴). بر همین اساس حکومت‌های دیکتاتوری و ستمگر را مردود می‌شناسد (امام خمینی، ۱۳۶۱، جلد ۵: ۴۰۷).

اولین و زیربنایی‌ترین مبنای فقهی اندیشه‌ی سیاسی حضرت امام، مفهوم «اجتهاد پویا» یا «اجتهاد لازم» است. امام خمینی به حجیت عقل معتقد بودند و از این‌رو، با روش اصول‌الفرقه احکام فرعی اسلام را از احکام اصلی و منابع شرع استنباط می‌کردند (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۹۵) در عین حال توجه به نوع و وصف اجتهاد از دیدگاه امام واجد اهمیت اساسی است و ایشان معتقد بودند صرف اجتهاد بدون توجه به شرایط زمانی و مکانی برای اداره‌ی حکومت پاسخ‌گو نیست و یکی از مسائل مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری است (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۹۸۶۱).

با این حال امام خمینی برای حکمرانی، شرط فقاقت و عدالت را برای ولی فقیه کافی ندانسته، آگاهی به مقتضیات زمان و مکان را شرط لازم برای حاکم سیاسی می‌داند (همان: ۷).

همین موضوع به طرح عنصر مشترک در دیدگاه دیگر فقهای شیعه یعنی عنصر مصلحت و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی می‌انجامد و بر همین اساس، مصلحت به‌عنوان یک اصل مهم اجتماعی وارد حوزه‌ی سیاست در دیدگاه امام شده، اداره‌ی جامعه بر مبنای آن استوار می‌گردد. این اصل با این تعبیر که «اصل اولی در هر ولایتی این است که مقید به مصلحت باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۲۶)، حاکم بر اندیشه‌ی سیاسی امام حتی اعمال ولایت فقیهان را تحت تأثیر گذاشته و به‌طور مشخص مرزهای آن‌را متأثر می‌سازد؛ و بر همین مبنا به طرح این موضوع می‌پردازند که حاکم اسلامی می‌تواند در گزاره‌ها برابر صلاح مسلمانان و یا صلاح حوزه‌ی حکومتی خود عمل کند؛ چنین اختیاری استبداد رأی نیست، بلکه عمل بر اساس صلاح و شایستگی است. نظر حاکم همانند عمل او باید پیرو مصلحت باشد (همان: ۴۶۱).

اساساً حکومت کردن و زمامداری در اسلام یک تکلیف الهی است که یک فرد در مقام حکومت و زمامداری، گذشته از وظایفی که بر همه مسلمانان واجب است، یک سلسله تکالیف سنگین دیگری نیز بر اوست که باید انجام دهد. حکومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسیله‌ی فخر و بزرگی بر دیگران یا پایمال کردن حقوق ملت به سود خود نیست. هر فردی از افراد ملت حق دارد به‌صورت مستقیم در برابر دیگران، زمامدار مسلمانان را استیضاح و از او انتقاد کند و او نیز باید پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد (افروغ، ۱۳۸۰: ۱۰۶ - ۱۰۷).

در رابطه با حاکمیت خارجی با در نظر داشتن وصف تعاملات در حکمرانی، اندیشه‌ی امام مبتنی بر نفی روابط یک‌سویه بوده و معتقدند که باید با همه دولت‌ها رابطه دوستانه و مبتنی بر احترام متقابل و تساوی حاکمیت برقرار باشد نه روابط بین‌ارباب و رعیت. در غیر این صورت روابط یک‌جانبه و تحقیرآمیز مورد تأیید نبوده و در چنین شرایطی حفظ استقلال ضرورت دارد (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۹۲).

حکومت پیشنهادی امام خمینی حکومتی است که هم مبتنی بر عقل است و هم مبتنی بر شرع. لذا حکومت در نظر ایشان دو مبنا دارد (نامدار، ۱۳۷۶: ۲۱۵):

۱. **مبنای شرع:** که مبنایی برای مشروعیت‌بخشی به نظام سیاسی بر اساس ارزش‌های دینی مورد پذیرش جامعه است؛

۲. **مبنای عقل:** که همان مقبولیت و کارآمدی نظام سیاسی است. این مبنا برای تعیین سرنوشت و سعادت انسان است. از این‌رو، حق و میزان دخالت انسان برای تأمین سعادت بر مبنای داوری عقلی باید جایگاه مناسبی در ساختار

نظامی و سیاسی پیدا کند تا حکومت، کارآمدی و مقبولیت اجتماعی مستحکم‌تری بیابد. در حقیقت، امام خمینی همه دستاوردهای گران‌بهای علمای شیعه از عصر غیبت تا دوران معاصر را به‌عنوان بنیادهای اساسی تکوین اندیشه، میراث پایدار معرفت سیاسی و استحکام شأنیت تاریخی نظریه‌های خود پذیرفت (نامدار، ۱۳۷۶: ۲۰۲). نتیجه‌ی این پذیرش نیز همان بینش تاریخی پر قدرتی بود که امام خمینی را با میراث گذشته‌ی شیعیان در حوزه‌ی اندیشه و جامعه پیوند می‌زند (همان: ۲۰۳).

۲- یافته‌های پژوهشی و نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان شده در مقاله؛

اول: از دیدگاه فقها و اندیشمندان شیعه، ولایت از جانب خداوند به پیامبر (ص) و ائمه معصومین اعطا گردیده است و در غیاب معصوم فقهای شیعه مأذون به امر هستند. این حکومت در هر حال قدرت ناشی از حاکمیت الهی را اعمال خواهد کرد.

دوم: در اندیشه‌ی قاطبه‌ی متفکرین مورد بررسی، عدالت حاکم نقشی مهم در مشروعیت بخشی به حکمرانی یا توجیه فرمان‌فرمایی دارد. از دیدگاه ایشان پذیرش ولایت از جانب حاکم عادل واجب یا حداقل جایز است و از جانب حاکم جور حرام یا حداقل جایز نیست؛ مگر برای اقامه‌ی عدل و امر به معروف و نهی از منکر و حمایت از مظلومین و ایضاً در صورت ضرورت تقیه. بررسی دیدگاه‌های مطرح شده از سوی فقهای شیعه در عصر قدیم، حکایت از تحول در نحوه‌ی طرح این دیدگاه به تبعیت از شرایط حاکم بر زمانه‌ی هر یک از این اندیشمندان دارد.

سوم: در این فرایند ملاحظه می‌شود که فارابی هم‌نوا با اندیشمندان یونانی عدالت‌ورزی حاکمان را به‌عنوان شرط تصدی قدرت معرفی می‌کند و در این راستا تأکید بر تعداد زمامداران نمی‌نماید بلکه در صورت تعدد مصادیق، به استحقاق همگی جهت حکومت معتقد است. اما با ابن‌سینا و اعلام برتری قوانین الهی برای اداره‌ی جامعه، فقه سیاسی به تدریج بنیان نهاده می‌شود و با پیگیری این دیدگاه از جانب اندیشمندانی چون خواجه‌نصیر طوسی، زمینه‌ی طرح نظریه‌ی حکومت مشروع و نامشروع فراهم می‌آید؛ چونان که شیخ صدوق حکومت فقهای شیعه را مشروع و حکومت غیر ایشان را نامشروع می‌داند. با این حال این تفکر تابع شرایط حاکم بر جامعه و اصولی چون «تقیه»، گاهی از سوی اندیشمندانی چون شیخ طوسی مجالی برای طرح پیدا نمی‌کند، اما در شرایط مطلوب سیاسی امکان فعلیت می‌یابد.

چهارم: امام خمینی آن‌گونه که در کتاب ولایت فقیه نیز منعکس شده است؛ مشروعیت نظام سیاسی را در تحقق حاکمیت قانون الهی توصیف نموده، آن‌را در وجود ولی فقیه قابل جمع دانسته و بر این نظرند که حاکم و فقیه اولاً باید احکام اسلام را بداند و ثانیاً عدالت داشته باشد. این نگرش از طریق اعمال ولایت در انتخاب فقهای شورای نگهبان برای نظارت بر مصوبات قوه‌ی مقننه، تنفیذ حکم رئیس‌جمهوری در قوه‌ی مجریه و انتخاب رئیس قوه‌ی قضاییه، مشروعیت نظام سیاسی را با مبانی مقبولیت آن که به انتخاب و آرای اکثریت مربوط است، پیوند زده است. در این برداشت عدالت در مقبولیت عمومی حکمرانی مضمون است و انتخابات ابزار مثبت عدالت در فرمان‌فرمایی فرض می‌شود. لذا، وضع و جعل مفهوم جمهوریت که تشریح‌کننده‌ی آرای مردم، مبانی مقبولیت و پذیرش یا کارآمدی نظام‌های سیاسی است، در کنار مفهوم اسلامیت که مشروعیت شرعی آن‌را به تصویر می‌کشد، طرحی نوین در فقه سیاسی ترسیم نموده است. این امر نقطه‌ی عزیمت شکل‌گیری نظریه فقه نوین سیاسی شیعه متناسب با الگوی مردم‌سالاری دینی است.

منابع

- ابن سینا. (۱۴۰۵ق.). *منطق‌المشرفین*، قم: انتشارات مکتبه‌المرعشیه.
- افروغ، عماد. (۱۳۸۰). *نگرش دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات فرهنگ و دانش.
- آقابرگ تهران، محمدحسن. (۱۴۰۳ق.). *الذریه الی تصانیف‌الشیعه*، چاپ سوم، بیروت: دارالضواء.
- برزگر، ابراهیم. (۱۳۹۲). *تاریخ تحول در اسلام و ایران*، چاپ دهم، تهران: انتشارات سمت.
- توحیدی، علی اصغر. (۱۳۸۱). *قرائت امام خمینی از سیاست*، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی.
- توماس، هنری. (۱۳۶۵). *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات کیهان.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۱). *صحیفه نور*، جلد اول، تهران: انتشارات مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۱). *صحیفه نور*، جلد پنجم، تهران: انتشارات مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۷). *الرسائل*، قم: نشر اسماعیلیان.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۰). *صحیفه نور*، جلد چهارم، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶). *کتاب‌البیع*، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۴). *تبیان، دفتر ۴۵ حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵). *ولایت فقیه*، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، سید روح‌الله. (بی تا). *مکاسب محرمة*، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خواججه‌نصیرالدین طوسی. (۱۳۵۶). *اخلاق ناصری*، با تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: نشر خوارزمی.
- شهیدثانی الف. (۱۴۰۹ق.). *الاتقصاد والعدالة*، چاپ اول، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی (ره).
- شهیدثانی ب. (۱۴۰۹ق.). *حقایق الایمان*، چاپ اول، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی (ره).
- شیخ صدوق. (۱۴۱۵ق.). *المقنع*، قم: انتشارات مؤسسه امام هادی (ع).
- شیخ طوسی. (۱۳۸۲). *تخلیص الشافی*، تحقیق سید حسن بحر العلوم، جلد اول، قم: انتشارات مبین.
- شیخ طوسی. (بی تا). *النهایه فی مجرد الفقه*، قم: انتشارات قدس.
- شیخ مفید. (۱۴۱۴ق.). *اوائیل المقالات*، به تحقیق ابراهیم انصاری، چاپ دوم، بیروت: انتشارات دارالمفید.
- علی محمدی، حجت اله. (۱۳۸۸). *سیر تحول اندیشه ولایت فقیه در فقه سیاسی شیعه*، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- علی ابن ابیطالب (ع). (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*، ترجمه: دشتی، محمد، دشتی، چاپ اول، قم: نشر مشهور
- عمیدزنجانی، عباسعلی و موسی زاده، ابراهیم. (۱۳۸۸). *بایسته‌های فقه سیاسی*، چاپ اول، تهران: انتشارات مجد.
- عنایت، حمید. (۱۳۶۲). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- فیرحی، داوود. (۱۳۹۶). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات سمت.
- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل. (۱۳۷۵). *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، جلد اول، چاپ ششم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل. (۱۳۸۷). *بایسته‌های حقوق اساسی*، چاپ سی‌ام، تهران: نشر میزان.
- گرگی، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). *تاریخ فقه و فقها*، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
- محقق حلی. (۱۳۶۴). *المعتبر فی شرح المختصر*، جلد دوم، قم: انتشارات مؤسسه سید الشهداء (ع).
- محقق حلی. (۱۴۰۹ق.). *شراعی‌الاسلام*، جلد اول، چاپ دوم، تهران: نشر استقلال.
- نامدار، مظفر. (۱۳۷۶). *مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هاشمی، سید محمد. (۱۳۸۶). *حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی*، جلد دوم، چاپ سوم، تهران: نشر میزان.