



Imam Sadiq Research Institute  
for Islamic Sciences

Research Institute for Islamic  
Theology and Knowledge

P. ISSN: 3795-2538 & E. ISSN: 2783-1299

Website: <http://rahnama.isri.ac.ir>

Volume: 2, Number: 4



## A Comparative Study of the Views of Sahib al-Jawahir and Ibn Abidin on Political Legitimacy in the Systems of Imamate and Caliphate

Ali Farsi-Madan\*, Mehdi Shamsabadi\*\*

Doi: <https://doi.org/10.22034/gr.2026.544029.1078>

Receipt: 2025:08:29 - Accepted: 2026:01:31

(92-117)

### Abstract

Religious governance has consistently constituted a fundamental issue in Muslim political thought. Nevertheless, the manner of articulating the foundations of legitimacy and its requirements is not uniform across different schools. The main objective of this study is to explicate and comparatively examine the foundations of legitimacy and the characteristics of the ruler from the perspectives of Sahib al-Jawahir and Ibn Abidin in order to clarify how the differences in their underlying principles of political legitimacy distinguish the theoretical and practical bases of their thought and to identify points of convergence and divergence between their views. The significance of this research lies in the fact that both scholars are among the most prominent representatives of their respective schools and that their works continue to serve as authoritative references in contemporary studies. The comparative analysis indicates that Sahib al-Jawahir regards authority over governance as a divine office exclusive to prophets and Imams and considers its continuation during the period of occultation legitimate through the jurist's deputation whereas Ibn Abidin views the caliphate as a legal and social institution realized through allegiance nomination or even force and domination. Despite these differences both scholars emphasize the necessity of governance for the implementation of Islamic rulings and the preservation of social order. This research employs a descriptive analytical method with a comparative approach

**Keywords:** Political jurisprudence Imamate Caliphate Guardianship of the Jurist Sahib al-Jawahir Ibn Abidin

\* Assistant Professor, Department of Law and Comparative Jurisprudence, Faculty of Islamic Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, (Corresponding Author) [a.farsi@urd.ac.ir](mailto:a.farsi@urd.ac.ir).

\*\* MA Graduate in Jurisprudential Schools, Faculty of Islamic Schools, University of Religions and Denominations, Qom, [Iranmahdms571@gmail.com](mailto:Iranmahdms571@gmail.com)



پژوهشگاه علوم اسلام صادق

پژوهشگاه هیأت و معارف اسلامی

P. ISSN: 3795-2538 & E. ISSN: 2783-1299

نشانی پانگه شماره: http://rahnama.isri.ac.ir

سال دوم؛ شماره چهارم

## مطالعه تطبیقی دیدگاه صاحب‌جواهر و ابن‌عابدین درباره مشروعیت سیاسی در نظام امامت و خلافت

علی فارسی‌مدان\*، مهدی شمس‌آبادی\*\*

10.22034/gr.2026.544029.1078 :Doi

تاریخ دریافت، ۱۴۰۴/۰۶/۰۷ - تاریخ پذیرش، ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

نوع مقاله: علمی پژوهشی

(۹۲-۱۱۷)

### چکیده

حکومت دینی همواره یکی از مباحث بنیادین اندیشه سیاسی مسلمانان بوده است؛ با این حال، شیوه تبیین مبانی مشروعیت و الزامات آن در مکاتب گوناگون یکسان نیست. مسئله اصلی این پژوهش، تبیین و بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت و ویژگی‌های حاکم از دیدگاه صاحب‌جواهر و ابن‌عابدین است تا روشن شود تفاوت مبانی این دو فقیه در مشروعیت حاکمیت سیاسی چگونه بنیان‌های نظری و عملی اندیشه آنان را از یکدیگر متمایز می‌سازد و چه نقاط اشتراک و افتراقی میان دیدگاه‌هایشان وجود دارد. ضرورت پژوهش از آن روست که هر دو اندیشمند از برجسته‌ترین نمایندگان مکاتب خود بوده و آثار آنان همچنان مرجع پژوهش‌ها به‌شمار می‌رود. بررسی تطبیقی نشان می‌دهد صاحب‌جواهر ولایت بر حکومت را منصبی الهی و ویژه پیامبران و ائمه علیهم‌السلام دانسته و استمرار آن را در عصر غیبت از طریق نیابت فقیه، مشروع می‌داند؛ در حالی که ابن‌عابدین خلافت را نهادی حقوقی و اجتماعی می‌بیند که با بیعت، استخلاف یا حتی قهر و غلبه تحقق می‌یابد. با وجود این تفاوت‌ها، هر دو بر ضرورت وجود حاکمیت برای اجرای احکام شرعی و حفظ نظم اجتماعی تأکید دارند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی انجام شده است.

**کلیدواژگان:** فقه سیاسی، امامت، خلافت، ولایت فقیه، صاحب‌جواهر، ابن‌عابدین.



- \*. استادیار گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، (نویسنده مسئول)، a.farsi@urd.ac.ir.
- \*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مذاهب فقهی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، mahdms571@gmail.com

## مقدمه

اندیشمندان مسلمان، همانند متفکران بشری چون ارسطو، در طول تاریخ بر ضرورت وجود حکومت برای سامان‌دهی به جامعه انسانی و حفظ حدود الهی اتفاق نظر دارند (ابن خلدون، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۹۰؛ حائری، ۱۳۹۵: ۱۴۵؛ ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۶). در نگرش اسلامی، این ضرورت نه تنها بر پایه ملاحظات عقلانی و نیازهای طبع بشری مانند تأمین امنیت، نظم و توزیع عادلانه منابع، همچنین مهار غریزه انسانی، مانند قدرت طلبی و ثروت‌جویی و میل به لذت و نیز در پرتو نیازهای فطری انسان به اجتماع و عدالت متصور است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۶؛ ابن خلدون، ج ۱: ۲۰۰)؛ بلکه از رهگذر اهداف و وظایفی که شریعت برای فرد و جامعه ترسیم کرده، قابل درک است (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۶۱). اسلام با جامعیت خویش احکام و قوانینی برای تمامی ابعاد زندگی بشر ارائه می‌دهد تا انسان را در مسیر کمال و سعادت هدایت کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۶۸؛ ج ۷: ۴۷۸؛ ج ۱۹: ۹۸).

یکی از مباحث مهم فقه سیاسی، بحث و بررسی موضوع مشروعیت سیاسی در نظام امامت و خلافت است؛ از این رو، پژوهش پیش‌رو در صدد است با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی تطبیقی، دیدگاه‌های شیخ محمدحسن نجفی و ابن عابدین را بررسی کند تا مشروعیت و حاکمیت در نظام امامت و خلافت را واکاوی نماید. توجه به دیدگاه‌های ابن عابدین (محمدامین بن عمر بن عبدالعزیز بن احمد، مشهور به ابن عابدین، ۱۱۹۸-۱۲۵۲ق) و محمدحسن نجفی (معروف به صاحب‌جواهر، ۱۲۰۰ یا ۱۲۰۲-۱۲۶۶ق) برای سال تولد دو احتمال بیان شده است) از آن‌رو اهمیت دارد که هریک نماینده برجسته و تأثیرگذار دو مکتب بزرگ فقهی شیعه و اهل سنت در دوره‌های متأخر اسلامی هستند و آثارشان -یعنی جواهرالکلام و ردالمختار- تا امروز به مثابه منابع اصلی پژوهش در حوزه‌های علمیه معتبر و مرجع شمرده می‌شوند (تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۲۷۶؛ خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۲۸۹). اهمیت نظریات این دو فقیه نه تنها به اعتبار علمی و تاریخی آثارشان مربوط می‌شود، ناشی از جایگاه آنان در شکل‌دهی و تثبیت مبانی فقهی و سیاسی مکتب‌های خود است. صاحب‌جواهر با تبیین نظریه ولایت فقیه (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۵) و ابن عابدین با تأثیرگذاری بر فقه حنفی و بازتاب گسترده دیدگاه‌هایش در میان علما

(رافعی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۵۱)، پایه‌های فقهی و سیاسی دو مکتب را تثبیت کرده‌اند. از این رو، مطالعه نظریات آنان اهمیت راهبردی دارد؛ زیرا امکان درک دقیق مبانی مشروعیت سیاسی و ویژگی‌های حاکم در دو مکتب را فراهم می‌سازد و زمینه تحلیل تطبیقی و فهم مشترکات و اختلافات را مهیا می‌کند.

پیشینه پژوهش حاکی از آن است که در زمینه مشروعیت سیاسی و ویژگی‌های حاکم در اندیشه اسلامی، آثار گوناگونی پدید آمده و هر یک از نویسندگان و پژوهشگران از دیدگاهی خاص به مبانی نظری حکومت پرداخته‌اند:

الف) در بُعد مطالعه تطبیقی می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. علی کربلانی پازوکی و همکاران در مقاله «مطالعه تطبیقی مبانی مشروعیت سیاسی و ویژگی‌های حاکم از منظر امامیه، اشاعره و معتزله» (۱۴۰۱) تلاش کرده‌اند مبانی مشروعیت را در سه مکتب کلامی برجسته اسلامی بررسی کنند؛ ۲. امداد توران و همکار در مقاله «آرا و مبانی خلفای سه‌گانه در مشروعیت‌سازی خلافت خود و یکدیگر» (۱۳۹۸) به تحلیل تاریخی و کلامی مشروعیت خلافت پرداخته‌اند؛ ۳. اسرار حسین طاهر در پایان‌نامه «مبانی مشروعیت خلافت و امامت در اسلام» (۱۳۹۶) بحث تطبیقی دو مفهوم خلافت و امامت را بیان کرده است.

ب) از آن جهت که این موضوع میان رشته‌ای محسوب می‌شود، ضرورت دارد به پژوهش‌هایی که در قلمرو نظریه سیاسی معاصر وجود دارد توجه شود؛ برای مثال: ۱. مقاله «مبانی منشائیت و مشروعیت حکومت اسلامی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای» اثر سیدهادی موسوی و همکاران (۱۴۰۱ش)؛ ۲. کتاب «مبانی مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام» اثر سیدعبدالله میرغیثی (۱۳۹۱)؛ ۳. مقاله «مبانی مشروعیت دولت در اسلام» اثر غلام‌سخی حلیمی (۱۳۸۷)؛ ۴. مقاله «بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت» اثر محمدرضا حاتمی (۱۳۹۵).

ج) از آنجاکه در جواهرالکلام به موضوع ولایت فقیه اشاره شده است، پژوهشگرانی در این زمینه به پژوهش پرداخته‌اند؛ از جمله: ۱. مقاله «ولایت فقیه از نگاه صاحب‌جواهر» اثر یعقوب‌علی برجی (۱۳۸۳)؛ ۲. مقاله «مبناشناسی ولایت فقیه از منظر صاحب‌جواهر با

رویکردی انتقادی به ولایت عامه فقیه» اثر عبدالله امیدی فر و همکار (۱۴۰۱)؛ ۳. مقاله «اختیارات ولی فقیه در نظر صاحب جواهر، امام خمینی و محقق خوئی» اثر سیدسعید امامی (۱۳۹۷)؛ ۴. کتاب «اندیشه سیاسی صاحب جواهر» اثر سیدسجاد ایزدهی (۱۳۸۶).  
 د) برخی پژوهش‌ها به مقایسه دیدگاه‌های فقهای شیعه و سنی در باب مشروعیت حکومت پرداخته‌اند؛ از جمله: ۱. کتاب «بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه فریقین» اثر سیدرضا جباری (۱۳۹۵)؛ ۲. پایان‌نامه «بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه علامه نائینی و شیخ فضل‌الله نوری» اثر حسین حقیقی (۱۳۷۶)؛ ۳. مقاله «مشروعیت حکومت اسلامی از منظر تشیع و اهل سنت» اثر مسعود حاج حسینیان (۱۳۹۹)؛ ۴. کتاب «مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه شیعه» اثر محمدرضا حاتمی (۱۳۶۲)؛ ۵. مقاله «رویکرد اهل بیت علیهم‌السلام به گفتمان مشروعیت‌ساز تصمیم اهل حل و عقد» اثر زهرا هاشمی و همکاران (۱۳۹۹).

این پژوهش‌ها نشان می‌دهد هرچند مبانی مشروعیت سیاسی و ویژگی‌های حاکم در مکاتب گوناگون اسلامی به تفصیل بررسی شده، مطالعه تطبیقی مبانی مشروعیت و ویژگی‌های حاکم با تمرکز ویژه بر آرای صاحب جواهر و ابن عابدین هنوز نیازمند واکاوی دقیق است؛ خلأی که پژوهش پیش‌رو می‌کوشد آن را پر کند.

#### ۱. حکومت در اندیشه امامیه

اندیشه سیاسی امامیه بر این اصل بنیادین استوار است که حکومت جدا از دین نیست، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از شریعت الهی به‌شمار می‌رود. امام خمینی علیه‌السلام در تبیین این حقیقت می‌فرماید: «دیانت همان سیاستی است که مردم را از اینجا حرکت می‌دهد و تمام چیزهایی که به صلاح ملت است و به صلاح مردم است، آن‌ها را از آن راه می‌برد که صلاح مردم است که همان صراط مستقیم است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۴۳۳). این دیدگاه نشان می‌دهد که اسلام صرفاً محدود به عبادات فردی و مناسک عبادی نیست، بلکه همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان را دربر می‌گیرد؛ برای این اساس، اجرای بسیاری از احکام اسلامی بدون وجود حکومت دینی ممکن نخواهد بود (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۴۱۹).

در چشم‌انداز امامیه، حکومت و امامت امری الهی و منصوص است؛ از آغاز خلقت حضرت آدم علیه السلام تا پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و پس از ایشان، امامت در اختیار امامان معصوم علیهم السلام بوده و در عصر غیبت نیز توسط نایبان آنان اداره می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲: ۱۵۵؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۱۴۶؛ فاضل‌هندی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۷۶؛ کرکی، ۱۴۰۹: ۱۴۲). بر همین اساس، معیار مشروعیت حکومت در اندیشه امامیه انتصاب الهی است و فقط حاکم عادل منصوب از سوی شارع واجد مشروعیت خواهد بود.

در گستره تفکر اسلامی، حاکمیت نهایی و مطلق به خداوند تعلق دارد؛ زیرا او مالک حقیقی جهان و خالق همه موجودات است و قدرت به ذات او بازمی‌گردد. خداوند برای اداره جهان و جامعه انسانی، قوانین ویژه‌ای مقرر کرده که ناشی از اراده و مشیت اوست، و هیچ انسانی حق سلطه بر دیگری را ندارد. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز، به مثابه فرستاده الهی، مأمور شد امت اسلامی را براساس اصول الهی رهبری کند و بدین ترتیب، رهبری پیامبر استمرار حاکمیت خداوند محسوب می‌شود (احزاب: ۶؛ مائده: ۵۵؛ نساء: ۵۹). بر این مبنا، مسئله مشروعیت حکومت آشکار می‌شود و همان‌طور که امام خمینی تصریح می‌کند، حق حکومت فقط برای کسانی ثابت است که از سوی شارع مقدس واجد صلاحیت معرفی شده‌اند (خمینی، ۱۳۸۵: ۷۵). از این رو، مشروعیت و برتری حاکمان دینی متکی به ویژگی‌های خاصی است که شارع برای مجریان حکومت در نظر گرفته است (مظفر، ۱۳۵۷: ۲۲).

از سوی دیگر، یکی از موارد مورد اتفاق، ضرورت وجود حکومت اسلامی و لزوم تعیین امام یا خلیفه برای اداره جامعه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله است (ابن‌خلدون، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۹۰؛ حائری، ۱۳۹۵: ۱۴۵)؛ با این حال، اختلاف اصلی دو مکتب شیعه و اهل سنت در شیوه انتخاب حاکم و شروط و ویژگی‌های امام و خلیفه نمود می‌یابد. در حالی که اهل سنت نظام سیاسی را بر محور خلافت سامان داده‌اند (ماوردی، ۱۴۰۶، ۵؛ متولی، ۱۹۷۴: ۱۳۱)، شیعه نظریه خود را براساس امامت و تداوم ولایت الهی استوار کرده است (خمینی، ۱۳۸۵: ۷۵).

## ۲. خلافت در اندیشه سیاسی اهل سنت

«خلافت» از مهم‌ترین اصطلاحات سیاسی در اندیشه اسلامی است که از مصدر «خَلَفَ»

به معنای «جاننشینی» گرفته شده است (اژه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۴). ابن خلدون، مورخ برجسته اسلامی، خلافت را چنین تعریف می‌کند: «حاکمیت در اسلام بر مبنای فقه خلافت، ریاستی عام است که ناظر به مصالح دنیوی و اخروی مردم بوده و همگی این مصالح به مصالح اخروی بازمی‌گردد؛ زیرا تمامی شئون دنیوی از منظر شارع به اعتبار آخرت سنجیده می‌شود. بنابراین، خلافت در حقیقت جاننشینی از صاحب شریعت برای نگهبانی از دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است» (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۲۶).

ماوردی، از علمای صاحب نظر در فقه سیاسی و حکومتی اهل سنت در کتاب احکام السلطانیة، امامت را واجب کفایی دانسته و آن را نهادی مبتنی بر نبوت معرفی می‌کند که وظیفه آن نگهداری دین و اجرای سیاست‌های اجتماعی است. وی تحقق آن را برای کسی که توانایی اقامه آن را داشته باشد، واجب می‌داند؛ هر چند درباره مبنای این وجوب (عقلی یا شرعی) اختلاف وجود دارد (ماوردی، ۱۴۰۶: ۵). او به آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) استناد کرده و صاحبان امر را همان حکمرانان و دارندگان قدرت می‌داند.

ابن عابدین، سه طریق برای انعقاد خلافت مطرح می‌کند: ۱. شورا و بیعت اهل حل و عقد با سلطان؛ ۲. استخلاف (تعیین امام از سوی امام پیشین)؛ ۳. تغلب و غلبه (به دست آوردن قدرت از طریق زور و قهر و غلبه). دو طریق نخست از نظر ابن عابدین مشروع و معتبر هستند. در مورد طریق سوم، وی قائل است که پس از برآمدن حاکم با استفاده از تغلب، اگر برکناری او موجب فتنه یا اختلال در نظم جامعه شود، حکومت او معتبر و ثابت است. در این وضعیت، حتی عموم و خواص حق برکناری یا خروج بر او را ندارند؛ زیرا حفظ نظام و مصالح اجتماعی مقدم بر برکناری حاکم است (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۳).

واژه «امام» نیز در متون اسلامی گاه مترادف با «خلیفه» به کار رفته و گاهی فقط برای اشاره به مقام و جایگاه او یا در معنای عام‌تر، یعنی «پیشوا و رهبر دینی»، استعمال شده است. با توجه به اینکه مقام خلافت مشتمل بر وظایف دینی و دنیوی - یا به تعبیری، روحانی و سیاسی - بوده است، اهل سنت بیشتر واژه «امامت» را در توصیف جنبه دینی و روحانی آن به کار برده‌اند. در مقابل، در مکتب تشیع، اصطلاح «امامت» جایگزین «خلافت» شده و

به همین دلیل، امامت عموماً از اصطلاحات خاص شیعه به شمار می‌آید (مظفر، ۱۳۵۷: ۲۷).

اهل سنت به‌طورکلی، امامت را جزء فروع دین تلقی کرده‌اند. این نگرش باعث شد که نظریه‌های ایشان دربارهٔ خلافت متناسب با تحولات سیاسی شکل گیرد. در این نگاه، حکومت «عقدی» میان امت و حاکم است که هدف آن اجرای شریعت و تأمین امنیت جامعه می‌باشد. بسیاری از علمای اهل سنت معتقدند که پیامبر ﷺ پس از رحلت، جانشینی برای خود تعیین نکرد و این امر را به امت واگذار نمود تا براساس مصالح زمان، شکل حکومت را برگزینند. برخی نیز سکوت پیامبر در این زمینه را نشانهٔ حکمت و دوراندیشی دانسته‌اند (اژه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۲).

درمقابل، شیعیان این رویکرد را با انتقاد جدی مواجه کرده‌اند. به باور آنان، امام باید دارای تمامی ویژگی‌های پیامبر (به‌استثنای وحی) باشد تا بتواند خلأ ایجادشده از رحلت پیامبر را جبران کند. از دیدگاه شیعه، خلافت صرفاً منصبی اجتماعی و عرفی نیست، بلکه منصبی الهی و استمرار رسالت پیامبر است. از این دیدگاه، نظریهٔ خلافت اهل سنت دچار کاستی اساسی است (اژه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۲)؛ زیرا مبانی آن بر واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی پس از رحلت پیامبر استوار است و فاقد پشتوانهٔ نصّ شرعی روشن می‌باشد. این خلأ همچنان در اندیشهٔ فقهی و سیاسی اهل سنت مشهود است.

### ۳. حاکمیت در نظام امامت، اندیشهٔ سیاسی صاحب‌جواهر

#### ۳-۱. امامت

امامت در نگاه امامیه، و به‌ویژه در اندیشهٔ صاحب‌جواهر، منصبی است الهی که از سوی خداوند متعال به پیامبران و سپس به ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام و نوابان منصوب ایشان واگذار شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۱: ۱۵۴). صاحب‌جواهر در توضیح این جایگاه، امامت را نهاد برتر هدایت و تدبیر جامعه می‌داند که همهٔ شئون دینی و اجتماعی امت را دربر می‌گیرد. او در بیان مصادیق ولایت امام بر امور جامعه، می‌گوید: «مناصب قضاوت، برقراری نظم و امنیت، تدبیر امور سیاسی، جمع‌آوری خراج، ولایت بر اطفال صغیر، جهاد در راه خدا و

موارد مشابه، حقیقتاً متعلق به خداوند متعال، پیامبران و سلطان عادل است» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲: ۱۵۵). براین اساس، فقط پذیرش ولایت ایشان مقبول و در این مکتب دارای شأنیت بوده و پذیرش آن لازم است، درحالی که ولایت غیر ایشان مردود و مطرود محسوب می‌شود. صاحب جواهر در تبیین مفهوم «سلطان عادل» بیان می‌کند: «السلطانُ العادلُ و هو الإمامُ أو نائبُهُ» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۱: ۱۵۴)؛ بدین معنا که فقط امام معصوم یا نایب منصوب او صلاحیت ولایت بر امور جامعه اسلامی را دارند. مقصود وی از امام، ائمه اثناعشری علیهم‌السلام هستند و منظور از نایب، کسی است که از سوی ایشان مأذون و منصوب به ولایت و سرپرستی باشد. صاحب جواهر در مصداق نائین ائمه علیهم‌السلام در زمان غیبت مطلبی از محقق کرکی نقل کرده و بدان استناد می‌کند: «اتَّفَقَ أَصْحَابُنَا عَلَى أَنَّ الْفَقِيهَ الْعَادِلَ الْأَمِينَ الْجَامِعَ لَشَرَايِطِ الْفَتْوَى، الْمَعْبُورَ عَنْهُ بِالْمَجْتَهِدِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، نَائِبٍ مِنْ قَبْلِ أئِمَّةِ الْهُدَى علیهم‌السلام فِي حَالِ الْغَيْبَةِ» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۶؛ کرکی، ۱۴۰۹: ۱۴۲)؛ بنابراین، ایشان مصداق مشروع امامت و حکومت بر امور جامعه را پیامبران الهی، امامان معصوم علیهم‌السلام در زمان حضور و مجتهد جامع الشرائط در زمان غیبت می‌دانند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲: ۳۹۴).

صاحب جواهر ضرورت تشکیل حکومت را اصلی بنیادین و تردیدناپذیر می‌داند. به باور او، وجود نظام حاکم شرط لازم برای پاسداری از حدود الهی و پیشگیری از هرج و مرج اجتماعی است. وی فقدان حکومت مشروع را به معنای تعطیل حدود و احکام الهی تلقی می‌کند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۵)؛ امری که به فروپاشی نظم عمومی، گسترش زمینه‌های معصیت و فساد، و کم‌رنگ شدن عدالت می‌انجامد. از این رو، او تصریح می‌کند که برپایی حکومت مشروع برای جلوگیری از فروپاشی ساختار اجتماعی و صیانت از ارزش‌های دینی، همواره - حتی در دوران غیبت - ضرورت دارد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۷). بدین ترتیب، اجرای حدود و قوانین الهی اختصاصی به زمان حضور امام ندارد.

### ۲-۳. ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام

ولایت پیشوایان معصوم علیهم‌السلام محدود به زمان حیات ظاهری نیست؛ زیرا همه زمان‌ها و شئون به آنان تعلق دارد و سخن و حکمشان برای همه اعصار حجت است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰:

۶۵). صاحب‌جواهر طرح این دیدگاه را - که با شهادت امام علیه السلام ولایت او پایان می‌پذیرد- برگرفته از مبانی اهل سنت می‌داند؛ مبانی‌ای که بر انتخاب خلیفه از سوی مردم استوار است، نه بر نصب الهی. در نگاه ایشان، امامان چه در حیات دنیوی و چه پس از شهادت، اولیای واقعی جامعه‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰: ۶۵). صاحب‌جواهر معتقد است ائمه اثنا عشری علیهم السلام به منزله نور واحد و شخص واحدی هستند که حکمشان و امرشان یکی است. این پیوستگی و وحدت در حکم و امر ائمه علیهم السلام از ضروریات مذهب شیعه به‌شمار می‌آید (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰: ۶۵). همچنین، در بیان ساحت ولایت ائمه علیهم السلام، این ولایت را هم طراز ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر مؤمنان می‌داند؛ همان‌گونه که قرآن کریم پیامبر را «أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) معرفی کرده و فرمان به اطاعت از «أُولَى الْأَمْرِ» داده است (نساء: ۵۹)، امامان معصوم علیهم السلام نیز از چنین جایگاه الهی برخوردارند. بدین ترتیب، امام علیه السلام در تمام شئون فردی و اجتماعی جامعه ولایت دارد و اطاعت از او عین اطاعت از خداوند است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۳). این تفسیر، استمرار ولایت پیامبر را در ولایت ائمه علیهم السلام قرار می‌دهد و نشان می‌دهد ولایت ائمه علیهم السلام امتداد همان ولایت الهی و رسالت پیامبران به‌شمار می‌آید.

### ۳-۳. ویژگی‌های مقام امامت

در اندیشه صاحب‌جواهر، جایگاه امامت فراتر از موقعیت یک رهبر معمولی است، زیرا آنان حامل هدایت الهی و معیار کامل تشخیص حق در جامعه اسلامی هستند. این جایگاه ممتاز، ناشی از ویژگی‌های اختصاصی و همچنین الهی‌شان است که ایشان را شایسته رهبری مطلق و جامع در همه شئون دینی و اجتماعی می‌سازد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۳). مهم‌ترین ویژگی‌های امام در نگاه صاحب‌جواهر چنین است: نخست آنکه امام معصوم است و «لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»، بلکه گفتار و سیره او مبتنی بر وحی و هدایت الهی است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۳). این عصمت نه تنها وی را از هرگونه خطا و گناه بازمی‌دارد، حتی ترک اولی نیز از ساحت وجود او دور است. بدین ترتیب، امام علیه السلام در تمامی عرصه‌ها معیار کامل برای هدایت و مرجع در تشخیص وظایف دینی و اجتماعی محسوب می‌شود. ویژگی دوم، علم فراگیر امام به مصالح واقعی است. صاحب‌جواهر بر این باور است که امام از محدودیت‌های بشری در

شناخت احکام و وقایع فراتر رفته و به واقعیت‌های نهان و آشکار جهان آگاهی دارد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۴)؛ بنابراین، تصمیم‌ها و احکام او همواره مطابق با مصلحت حقیقی جامعه اسلامی صادر می‌شود. سومین ویژگی، ولایت و اولویت امام بر جان مؤمنان بنا بر آیه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) است. همان‌گونه که قرآن کریم پیامبر را «أولی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) معرفی می‌کند، صاحب‌جوهر نیز این شأن را برای امام قائل است. به همین دلیل، تدبیر امام در شئون فردی و اجتماعی بر تصمیم‌های خود افراد مقدم بوده و اطاعت از او عین اطاعت از خداوند تلقی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۴). در نهایت، صاحب‌جوهر امام را شخصیتی «کامل» می‌داند؛ انسانی جامع همه فضایل از علم و عدالت تا شجاعت و تدبیر. این کمال مطلق موجب می‌شود که منصب امامت به هیچ وجه قابل جایگزینی نباشد و فقط در شأن چنین شخصیتی تحقق یابد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۳). براین اساس، اختیارات و شئون امام در اندیشه صاحب‌جوهر ویژه و اختصاصی است و فقط در مواردی که امام معصوم علیه السلام به صراحت فردی را برای نیابت یا انجام وظایف خاص منصوب نماید، امکان تفویض بخشی از اختیارات و مسئولیت‌های او به آن شخص فراهم می‌شود. این تفویض اختیار، با اذن و حکم امام علیه السلام صورت می‌گیرد و در دو صورت تحقق پذیر است: نخست، در زمان حضور، زمانی که امام معصوم علیه السلام با حکم مستقیم خود، زمام امور بخشی از کشور اسلامی یا مسئولیتی معین در جامعه را به شخصی واگذار می‌کند؛ مانند انتصابات و سپردن مسئولیت‌ها در دوران حکومت امام علی علیه السلام؛ دوم، در زمان غیبت، زمانی که امام به صورت عام و از پیش، به افراد خاصی اذن می‌دهد تا متصدی امور جامعه شیعیان باشند و اداره امور معطل نماند. صاحب‌جوهر جایگاه ویژه‌ای برای نقش نیابت و نمایندگی امام علیه السلام در زمان غیبت، قائل است و براساس روایات، نیابت را به معنای نمایندگی فقها از سوی امام معصوم علیه السلام معرفی می‌کند. ایشان در بررسی نیابت امام علیه السلام در زمان غیبت، با استناد به مجموعه‌ای از روایات، توضیح می‌دهد که این اختیار الهی برای اداره امور جامعه شیعیان در زمان غیبت با اجازه و نمایندگی امام علیه السلام صورت گرفته است و اطاعت از این نمایندگان، اطاعت از خود امام علیه السلام تلقی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲: ۳۹۴).

## ۳-۴. ولایت فقیه در زمان غیبت

در اندیشه سیاسی صاحب‌جوهر، استمرار حاکمیت مشروع در زمان غیبت و حضور نائب امام در رأس جامعه برای اداره امور دینی و دنیوی ضروری است و این ضرورت، مبنای رجوع به حاکم مشروع در دوران غیبت را فراهم می‌آورد. صاحب‌جوهر معتقد است که بدون وجود نایب امام علیه السلام، اجرای احکام شرعی و حفاظت از مصالح جامعه در زمان غیبت ممکن نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۵).

صاحب‌جوهر در موضوع نیابت امام علیه السلام در زمان غیبت، با استناد به مجموعه‌ای از روایات، جایگاه ولایت فقیه و ارتباط آن با امامت امامان معصوم علیهم السلام را تبیین کرده است. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

۱. در مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «به کسی از خودتان (شیعیان) نگاه کنید که حدیث ما را روایت کرده، در حلال و حرام ما تأمل نموده و احکام ما را شناخته است؛ پس به حاکمیت او رضایت دهید، زیرا من او را حاکم شما قرار داده‌ام. اگر او مطابق حکم ما حکم کند و از او اطاعت نگردد، حکم خدا سبک شمرده شده و ردّ بر ما، در حقیقت ردّ بر خدا خواهد بود و این مصداق شرک در حق خداوند است» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۱۳۷).

۲. در مقبوله ابی‌خدیجه وارد شده است: «مبادا کسی از شما دیگری را نزد حاکمان جور به محاکمه بکشد؛ بلکه به مردی از خودتان که از قضایای ما آگاهی دارد نگاه کنید و او را میان خود قاضی قرار دهید. همانا من او را قاضی قرار داده‌ام، پس به او مراجعه نمایید» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۱۳).

۳. در توقیع امام‌زمان علیه السلام آمده است: «در مسائل و حوادث پیش آمده به راویان حدیث ما رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا می‌باشم.» در برخی نسخ آمده است: «زیرا آنان جانشین من بر شما هستند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۱۴۰).

## ۱-۴-۳. استدلال صاحب‌جوهر بر ولایت عامه فقیه

صاحب‌جوهر با استناد به عبارات «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» و «فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا

حُجَّةُ الله» ظهور این فقرات را در ولایت عامه فقیه می بیند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۵)؛ زیرا این تعبیر، فقیه را «حجت» امام عصر علیه السلام معرفی می کند و شمول آن، همه شئون را دربر می گیرد: منصب قضا، برقراری نظم، سیاست گذاری و در نهایت اداره جامعه (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۶). افزون بر این، در برخی نسخه ها قید «خلیفتی علیکم» آمده است که از نگاه عرفی، روشن ترین دلالت را بر عموم ولایت دارد؛ زیرا «خلیفه» در عرف به معنای دارا بودن همه اختیارات جانشین است و بر ولایت فراگیر دلالت می کند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۵). نمونه قرآنی این برداشت در آیه «یا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۵) مشاهده می شود که به روشنی خلیفه را با حق حاکمیت گره می زند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۶). همچنین، روایات متعددی فقها و علما را وارثان انبیا معرفی کرده و آنان را همانند پیامبران بنی اسرائیل دانسته اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۷۸؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۸). براساس این روایات، در عصر غیبت تشخیص حق از باطل بدون آنان ممکن نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۶). صاحب جواهر به اجماع منقول و محصل نیز استناد می کند که خطاب این روایات را به طور انحصاری متوجه فقیه جامع الشرایط می داند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۶؛ کرکی، ۱۴۰۹: ۱۴۲).

در ساحت ولایت عامه فقیه صاحب جواهر معتقد است اختیارات نایب امام علیه السلام در زمان غیبت، محدود به حوزه هایی است که از طریق نصوص و ادله به دست می آید و شامل امور ظاهری و عمومی در اداره امور اجتماعی می شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۳)؛ به این ترتیب، نیابت عام ناظر به اموری است که فهم و اجرای آن ها مستلزم ادراکات ظاهری و قوانین شرعی آشکار است. اما آن دسته از اختیاراتی که مستلزم شناخت مصالح واقعی، درک مصالح غیبی جامعه و تصمیم گیری مبتنی بر مصلحت های خاص و شرایط زمان است، از حوزه اختیارات نایب خارج بوده و اختصاص به امام معصوم علیه السلام دارد؛ زیرا چنین شناختی به واسطه دسترسی امام علیه السلام به علم واقعی احکام حاصل می شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۸: ۱۰۳).

براین اساس، در اندیشه صاحب جواهر ولایت حقیقی در درجه نخست متعلق به خداوند متعال است و به واسطه او ولایت در شئون حکومت به پیامبران و ائمه معصومین علیهم السلام تفویض شده است. در عصر غیبت، این ولایت به نمایان عام آنان منتقل می شود؛ افرادی که واجد

شروط و صلاحیت لازم برای اداره حکومت و اجرای احکام دینی هستند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۹۵). بدین سان، استمرار ولایت الهی همچون زنجیره‌ای پیوسته از پیامبران به ائمه علیهم‌السلام و سپس به نواب ایشان امتداد یافته و حکومت مشروع را ترسیم می‌کند.

#### ۴. حاکمیت در نظام خلافت، اندیشه سیاسی ابن‌عابدین

##### ۴-۱. خلافت

خلافت در فقه سیاسی اهل سنت، بیش از هر چیز به مثابه «استحقاق تصرف عام بر مردم» شناخته می‌شود. این تعبیر، که حصکفی در الدرر المختار آن را اساس خلافت دانسته، نشان می‌دهد که ماهیت خلافت در بنیان خود یک حق حقوقی و اجرایی برای اعمال سلطه مشروع بر جامعه اسلامی است. بر همین اساس، نصب خلیفه نه صرفاً امری اعتقادی بلکه ضرورتی اجتماعی-حقوقی به شمار می‌آید که مقدم بر دیگر تکالیف، حتی دفن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تلقی شده است (حصکفی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۴۵).

ابن‌عابدین در شرح این تعریف، معنای «استحقاق» را تبیین کرده و ریاست را چیزی جز تحقق این استحقاق نمی‌داند. به نظر او، اقدام اهل حلّ و عقد در نصب امام چیزی جز «اثبات استحقاق تصرف» نیست؛ بدین معنا که خلیفه دارای صفاتی است که صلاحیت ریاست و تصرف در امور را دارد، و اهل حلّ و عقد و مردم به تبع آن، آن را به رسمیت می‌شناسند و از رهگذر نصب، این حق عینیت می‌یابد (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴۶). تأکید بر واژه «استحقاق» نشان می‌دهد که ابن‌عابدین، امامت را در سطح یک منصب تشریفاتی محدود نمی‌کند، بلکه آن را به مثابه حقی الزامی و ضروری برای حفظ نظم اجتماعی در نظر می‌گیرد.

از دیدگاه ابن‌عابدین، اهمیت این استحقاق در آن است که بسیاری از واجبات شرعی بدون وجود حکومت تحقق نمی‌یابد. او با استناد به عقاید نسفیه و ظایفی را برمی‌شمارد که همگی ناظر به کارکرد عملی این حق هستند: اجرای احکام، اقامه حدود، پاسداری از مرزها، تجهیز سپاه، جمع‌آوری زکات، مقابله با متجاوزان و راهزنان، برگزاری نمازهای جمعه و عید، پذیرش شهادت‌ها، ولایت بر صِغار بی‌ولی در امر ازدواج، و تقسیم غنایم

(ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴۷). این فهرست نشان می‌دهد که استحقاق امام بر تصرف عام، در واقع بستر تحقق شریعت و تأمین مصالح جامعه اسلامی است.

ابن عابدین برای نشان دادن اهمیت تقدم حق تعیین جانشین بر دیگر تکالیف و امور، به شواهد تاریخی استناد می‌کند. وی تصریح می‌کند که تأخیر در دفن پیامبر اکرم ﷺ ناشی از اهتمام مسلمانان به مسئله نصب جانشین بود و این رویه در طول تاریخ امت استمرار یافته است؛ به طوری که هیچ خلیفه‌ای دفن نمی‌شد مگر پس از تعیین جانشین او (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴۸). این شواهد تاریخی دلالت دارد بر اینکه فقدان خلافت پس از پیامبر ﷺ، نظام شریعت و ساختار اجتماعی جامعه اسلامی را با اختلال اساسی مواجه می‌ساخت؛ براین اساس، اهل حل و عقد در سقیفه گرد آمدند و با تأکید بر اهمیت جانشینی، ابوبکر را به عنوان خلیفه انتخاب نمودند. این تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که نصب حاکم مشروع در جامعه اسلامی، حتی بر امر مهمی چون دفن پیامبر ﷺ تقدم دارد و از اصول اساسی حفظ نظم اجتماعی و تحقق مصالح عمومی به شمار می‌رود. نتیجه آنکه در اندیشه ابن عابدین، خلافت حقیقی است که هسته اصلی آن را «استحقاق تصرف عام بر مردم» تشکیل می‌دهد. این استحقاق، مبنای حقوقی و اجرایی ولایت امام است و نصب او واجبی مقدم بر دیگر واجبات اجتماعی تلقی می‌شود. بدین ترتیب، حکومت در نگاه وی نه صرفاً بحثی نظری، بلکه رکن بنیادین تحقق شریعت و سامان‌دهی جامعه اسلامی است.

#### ۲-۴. تعیین امام

ابن عابدین در مورد «تعیین خلیفه» سه شیوه را برای تحقق امامت برمی‌شمارد: بیعت، استخلاف و تغلب. دو شیوه نخست، یعنی بیعت و استخلاف، به نظر وی مشروع و معتبرند و امامت را براساس مبانی شرعی تثبیت می‌کنند (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۳)؛ اما درباره تغلب، اختلاف نظر جدی میان علما وجود دارد.

راه نخست، بیعت اهل حل و عقد است. ابن عابدین اصل بیعت را به مثابه نخستین و معتبرترین شیوه تعیین امام مورد اتفاق می‌داند، هرچند در تعیین نصاب آن میان مکاتب کلامی و فقهی اختلاف وجود دارد (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۳).

راه دوم، استخلاف یا تعیین امام توسط خلیفه پیشین است. این روش در نظر ابن‌عابدین مشروعیت دارد؛ زیرا خلیفه در مقام زعامت و ولایت عامه، حق دارد فردی واجد شروط را به جانشینی برگزیند و اهل حلّ و عقد نیز با پذیرش آن، امامت فرد تعیین شده را تثبیت می‌کنند (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۴).

راه سوم، تغلب و قهر و غلبه است؛ یعنی فردی بدون آنکه از مسیر بیعت یا استخلاف به قدرت برسد، صرفاً با اتکا به نیروی نظامی و سلطه سیاسی زمام امور را در دست گیرد. در این باره، ابن‌عابدین میان دو مبنا تمایز قائل می‌شود (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۶۱): گروهی از علما سلطنت متغلب را به طور مطلق مشروع دانسته و استدلال کرده‌اند که صحابه در دوره بنی‌امیه با وجود جائز بودن برخی حاکمان، ولایت آنان را پذیرفته و در نماز پشت‌سر ایشان حاضر شدند. در مقابل، ابن‌عابدین نظر دیگری دارد و تصریح می‌کند که سلطنت متغلب فقط از باب ضرورت و برای دفع فتنه پذیرفته می‌شود، نه به مثابه یک مشروعیت حقیقی (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۶۲). او به نقل از ابن‌الهمام یادآور می‌شود که این وضعیت در واقع «اضطراری» است، زیرا در شرایط قهر و غلبه، امکان تحقق امامت عادل وجود ندارد (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۹). ابن‌عابدین با استناد به حدیث نبوی (بخاری، ۱۴۲۲: ح ۷۱۴۲)، توضیح می‌دهد که اطاعت از امام جائز نیز در مقام دفع فتنه و حفظ نظام اجتماعی واجب است (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۲۳)؛ اما اگر امکان برکناری حاکم جائز بدون ایجاد فتنه وجود داشته باشد، برکناری او بر پذیرش سلطنتش مقدم خواهد بود (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۹)؛ بنابراین از دیدگاه وی، تغلب فی نفسه مشروعیت‌زا نیست، بلکه صرفاً از سر ضرورت و برای جلوگیری از آشوب اجتماعی پذیرفته می‌شود.

### ۳-۴. شروط حاکم

ابن‌عابدین در تبیین شروط خلیفه، شروط و صفات مهمی برای خلافت و امامت بر جامعه معتبر می‌داند (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۸) که اهل حلّ و عقد یا خلیفه قبلی این صفات و شروط را در فردی احراز می‌کنند و آن شخص استحقاق عام بر تصرف را پیدا می‌کند؛ آن شروط عبارت‌اند از: ۱. اسلام و آزادی؛ وی تأکید می‌کند که امام باید مسلمان باشد، زیرا

کافر بر مسلمانان ولایتی ندارد. همچنین، عبد نیز شایستگی امامت ندارد، زیرا ولایت بر خود ندارد تا بتواند بر جامعه ولایت یابد؛ ۲. بلوغ، عقل و جنسیت؛ صبی و مجنون از دایره شایستگی خارج اند؛ و زن نیز بنابر حدیث نبوی «لَکَیْفَ یُفْلِحُ قَوْمٌ تَمَلِکُهُمْ امْرَأَةٌ» (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۹) نمی تواند عهده دار امامت گردد؛ ۳. کفایت و توانایی مدیریتی؛ از نظر ابن عابدین، مراد از توانایی، صرفاً قدرت بدنی نیست، بلکه توان اجرای احکام، حمایت از مرزها، پاسداری از حدود اسلام، گردآوری سپاه و اداره امور جامعه است. وی با اقتباس از غزالی، شرط «کفایت» را شامل «شجاعت» نیز می داند؛ زیرا بدون شجاعت، اجرای حدود، تجهیز سپاه و مقابله با دشمن امکان پذیر نیست؛ ۴. قریشی بودن؛ ابن عابدین این شرط را به استناد روایت «الأئمة من قریش» ضروری دانسته و آن را اجماعی میان مسلمانان صدر اسلام معرفی می کند؛ بدین سان، دیدگاه هایی همچون قول ضراریه مبنی بر جواز امامت غیرقریشی را مردود می شمارد. درعین حال، وی تصریح می کند که هاشمی یا علوی و معصوم بودن شرط نیست و با این استدلال، انتقادات شیعه به خلافت خلفای نخست را نادرست می شمارد؛ ۵. نفوذ حکم (قدرت اجرایی)؛ از شروطی که ابن عابدین به آن اهمیت ویژه می دهد، «نفوذ حکم» است؛ بدین معنا که امام باید توانایی اعمال حکم و پیشبرد اقتدار عملی داشته باشد. در غیاب این شرط، حتی اگر دیگر شروط برقرار باشد، امامت او لغو تلقی می شود. ابن عابدین این اصل را در باب جهاد و بغات مورد تأکید قرار داده و علت برکناری چنین حاکمی را «ظلم و جور» دانسته است (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۸؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۳).

ابن عابدین در مسئله عدالت امام این مورد را شرط خلافت ندانسته و تصریح می کند که نزد حنفیه، عدالت شرط صحت امامت نیست (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۹). به نظر وی، امامت فاسق اگرچه مکروه است، صحیح خواهد بود و عزل او فقط در صورتی مطلوب است که منجر به فتنه نگردد؛ ولی اگر باعث فتنه شود وظیفه علما و مردم نصیحت خلیفه و دعا برای اوست (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۹).

#### ۴-۴. انحلال عقد امامت

ابن‌عابدین در بررسی انحلال عقد امامت، دیدگاه خود را با ارجاع به آرای فقهای پیشین و مستندات متکلمان بیان می‌کند. از نظر او، عقد امامت در صورتی منحل می‌شود که اموری تحقق یابد که مقصود اصلی امامت را از بین ببرد؛ به عبارت دیگر، امامت زمانی پابرجاست که امام بتواند «استحقاق تصرف عام» و اداره مصالح مسلمانان را به طور عملی تحقق بخشد (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶). وی براساس نقل از المقاصد مواردی را ذکر می‌کند که منجر به انحلال امامت می‌شوند. این موارد شامل ارتداد، جنون دائم، اسارت بدون امید رهایی، بیماری‌های شدید که موجب فراموشی معلومات یا نقصان عقل و قوه ادراک شود، و همچنین کوری، کری و گنگی است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۵۷). علاوه بر این، کناره‌گیری اختیاری امام به دلیل ناتوانی در تحقق مصالح عمومی - حتی اگر این ناتوانی آشکار نباشد و امام خود آن را درک کند - نیز موجب انحلال امامت می‌شود. با این حال، کناره‌گیری بدون سبب یا عزل امام به دلیل فسق، موضوعی است که میان فقها اختلاف است (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶). ابن‌عابدین مبنای حنفیه در مورد امام فاسق را چنین بیان می‌کند: سلطان فاسق، مستحق عزل است، مشروط بر آنکه این اقدام منجر به فتنه نشود (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۴۹)؛ بدین ترتیب، ایشان میان عدالت امام و ضرورت حفظ مصالح عمومی تعادل برقرار می‌کند. ابن‌عابدین با استناد به منابعی همچون المسایرة والمواقف نیز آورده است که امت می‌تواند خلیفه را در صورتی عزل کند که ادامه امامت او موجب اختلال در امور مسلمانان، تزلزل دین یا تضييع مصالح عمومی شود. در این موارد، تصمیم‌گیری باید براساس مقایسه میان ضررهای احتمالی عزل یا تحمل امام صورت گیرد و هر راهی که کمترین آسیب را بر جامعه وارد کند، انتخاب شود (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶).

از بررسی مواضع ابن‌عابدین در مورد انحلال خلافت چنین برمی‌آید که انحلال عقد امامت نه یک امر مطلق، بلکه تابع مصالح و ضرورت اجتماعی است. وی با تأکید بر شرایط اضطراری و مصالح عمومی، معیارهای عملی برای ارزیابی استمرار یا انحلال امامت ارائه می‌دهد و براین اساس، حتی در مواجهه با امام جائز یا فاسق، اصل حفظ ثبات اجتماعی بر اصل عزل مطلق مقدم است.

## ۴-۵. مصداق حاکم جائر

ابن عابدین مصداق حاکمان جور و خروج‌کنندگان بر امام را به چهار دسته تقسیم کرده و شروط و احکام هر دسته را بیان می‌نماید (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۲-۲۸۰). دسته نخست شامل کفار، مشرکان و اهل ذمه‌ای است که بر امام مسلمان خروج کرده‌اند. این گروه حتی در صورت دستیابی به قدرت و تصرف در حکومت اسلامی، مشروعیت ولایتی بر مسلمانان ندارند و مقابله با آنان واجب است. از دیدگاه ابن عابدین، این افراد خارج از مذهب اسلامی هستند و دفع آنان بر مسلمانان واجب است. دسته دوم قطع طریق یا راهزنان هستند که اعمالی خشونت‌آمیز و غارتگرانه انجام می‌دهند، اما به دلیل عدم دسترسی به حکومت و سلطنت، مصادیق حاکم جائر را تشکیل نمی‌دهند (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۴). ابن عابدین این گروه را از حاکمان جائر جدا می‌داند و بنابراین احکام امامت و ولایت بر آنان صادق نیست. دسته سوم بغات مسلمان هستند؛ گروهی از مسلمانان که به دلیل ظلم حاکم یا تصور برحق بودن، بر امام خروج می‌کنند. ابن عابدین، تفاوت بغات و قطع طریق را در وجود تبیین و تأویل مشروع برای اقداماتشان می‌داند؛ در صورتی که این تبیین و توجیه وجود نداشته باشد، خروج آنان قطع طریق محسوب می‌شود (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۶). حکم باغیان این است که حاکم موظف است دلیل خروج آنان را جویا شود و در صورت مشروعیت، اقدام به رفع ظلم کند؛ در غیر این صورت، می‌تواند با آنان مقابله نماید؛ مشابه مقابله با مرتدین و اهل حرب. اگر بغات پس از خروج به حکومت رسیدند و مسلط شدند، حکمشان همانند حاکم متغلب خواهد بود. همچنین، شرکت مردم در جنگ با بغات واجب است، مشروط بر دستور حاکم مشروع و با رعایت ضوابط شرعی. و در مواردی که ظلم حاکم مشکوک یا نامشخص باشد، خروج بغات مشروع نیست (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۶۸). دسته چهارم خوارج هستند که بر امام علی علیه السلام خروج کردند و خون مسلمانان و اسارت زنان و کودکان را مباح شمردند. ابن عابدین وجه افتراق این گروه با بغات را در همین اصل می‌داند؛ اگرچه برخی علما بغات و خوارج را یک گروه و مصداق بغی می‌دانند. ویژگی مهم خوارج بر خورداری از قدرت در قوم خود و داشتن تفسیر و تأویل شخصی برای اقداماتشان است؛ به گونه‌ای که افراد مخالف خود را کافر می‌پندارند. از نظر

ابن‌عابدین، اگر خوارج مسلمان تلقی شوند، همانند بغات با آنان رفتار می‌شود و اگر کافر باشند، حکمشان مشابه دسته اول، یعنی کفار و اهل‌ذمه، خواهد بود (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۷۱).

### ۵. بررسی و تحلیل تطبیقی صاحب‌جواهر و ابن‌عابدین

پس از بررسی دیدگاه‌های صاحب‌جواهر و ابن‌عابدین درباره امامت و خلافت، روشن می‌شود که هر دو اندیشمند بر ضرورت وجود حاکمیت برای اجرای احکام شرعی، پاسداری از حدود الهی، جلوگیری از هرج‌ومرج و تأمین مصالح عمومی اتفاق نظر دارند. آنان حکومت را رکن بنیادین جامعه اسلامی دانسته و بر حفظ نظم اجتماعی و امنیت عمومی تأکید کرده‌اند. کارکرد عملی دولت در اقامه حدود، جمع‌آوری زکات و سامان‌دهی امور اجتماعی از دیدگاه هر دو فقیه امری اجتناب‌ناپذیر است. باین حال، این دو دیدگاه در مبانی مشروعیت و شیوه تحقق حکومت، در مسئله امامت یا خلافت، تفاوت‌های بنیادین دارند.

۱. مبانی مشروعیت: صاحب‌جواهر امامت را منصبی الهی مبتنی بر انتصاب خداوند متعال می‌داند، درحالی‌که ابن‌عابدین خلافت را حق اجتماعی برای تصرف در امور امت توصیف می‌کند. ریشه اختلاف در اینجاست که صاحب‌جواهر امامت را استمرار نبوت می‌داند و بنابراین مشروعیت را فقط در انتصاب الهی می‌جوید. این نگاه ناشی از اندیشه سیاسی است که حکومت را جزئی از هدایت الهی تلقی می‌کند. اما ابن‌عابدین مشروعیت خلافت را به اراده امت یا سازوکارهای اجتماعی، مانند بیعت و استخلاف، مرتبط می‌سازد؛ زیرا در نگرش او خلافت نهادی بشری است که پس از ختم نبوت، کارکردی عرفی و اجتماعی دارد.

۲. ویژگی‌های حاکم: امام معصوم علیه السلام در اندیشه صاحب‌جواهر واجد عصمت، عدالت و علم به مصالح واقعی احکام است و نائب ایشان در زمان غیبت نزدیک‌ترین افراد به ایشان است؛ درحالی‌که ابن‌عابدین شروطی همچون اسلام، بلوغ، شجاعت، توانایی مدیریت و قریشی بودن را کافی دانسته و عدالت را شرط صحت خلافت نمی‌شمارد. از آنجاکه صاحب‌جواهر امامت را هم‌تراز با رسالت در امر هدایت می‌بیند، طبیعی است که عصمت

و علم فراگیر به واقعیت احکام را لازمه آن می‌داند. این موضوع ناشی از پیوند امامت با مقام قدسی نبوت است. در مقابل، ابن عابدین چون خلافت را صرفاً مسئولیت اداره جامعه می‌داند، ویژگی‌های عملی چون اسلام، بلوغ و توانایی مدیریت را کافی می‌شمارد. نگاه او ریشه در عمل‌گرایی اجتماعی دارد و نه در استمرار مقام الهی.

۳. راه‌های تعیین حاکم: صاحب‌جواهر مشروعیت را در نص و انتصاب الهی برای پیامبران و ائمه علیهم‌السلام و در عصر غیبت در ولایت فقیه می‌داند. چرایی نگاه ایشان از همان نگاه الهی به منصب امامت نشئت می‌گیرد؛ اما ابن عابدین سه شیوه بیعت، استخلاف و قهر و غلبه را مطرح می‌سازد که قهر و غلبه به خودی خود مشروعیت‌زا نیست. وی با تکیه بر عرف و تجربه تاریخی امت، این راه‌ها را معتبر می‌داند. پذیرش تغلب نیز ناشی از مصلحت اجتماعی است.

۴. ولایت: در اندیشه صاحب‌جواهر، ولایت ائمه علیهم‌السلام استمرار الهی دارد و مقید به زمان حیات امام علیه‌السلام نیست. دلیل این موضوع ریشه در پیوند عمیق امامت و نبوت در دیدگاه صاحب‌جواهر دارد که فراتر از قرارداد‌های اجتماعی دیده می‌شود. همان‌طور که پیامبر عظیم‌الشأن اسلام هدایت را برای زمان‌های بعد از خود نیز به ارمان آورده، امام هم هادی و چراغ راه تمام زمان‌هاست نه محدود به زمان خاص. درحالی‌که در اندیشه ابن عابدین، خلافت ماهیتی اجتماعی دارد و امکان انحلال آن با عواملی مانند ارتداد یا ناتوانی وجود دارد و بعد از عزل حاکم استحقاق تصرف عام هم منحل می‌شود.

۵. رویکرد در برابر حاکم جائز: صاحب‌جواهر حکومت جائز را مطرود می‌شمارد و مشروعیتی برای چنین حکومتی قائل نیست، زیرا مشروعیت فقط از انتصاب الهی می‌آید و هیچ مبنای دیگری برای پذیرش امام وجود ندارد؛ اما ابن عابدین اطاعت از او را در زمانی که حکومتش استقرار یافته و برکناری او موجب فتنه باشد واجب می‌داند؛ چراکه مهم‌ترین مسئله از نظر ابن عابدین در امر حکومت حفظ نظم و جلوگیری از فتنه است. از همین رو، به دلیل مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی، در وضعیت کنونی جهان اسلام -درحالی‌که رژیم صهیونیستی با اشغال فلسطین و اعمال ظلم‌های گسترده جنایات خود را ادامه می‌دهد- برخی دولت‌های اسلامی که الگوی حکومت خود را بر مبنای فقهی سیاسی اهل سنت

استوار کرده‌اند، گاه در برابر این ستم سکوت اختیار کرده و در برابر هژمونی قدرت‌های ظالم واکنشی نشان نداده‌اند. درمقابل، جمهوری اسلامی ایران با اتکا به قانون اساسی و اندیشه سیاسی مکتب امامیه، مقابله با ظلم و استبداد را وظیفه‌ای دینی و راهبردی دانسته است.

۶. منابع استنباط: صاحب‌جواهر بر قرآن، سنت معصومان علیهم‌السلام، و برخی اقسام اجماع کاشف از سنت و عقل تکیه دارد (ری‌شهری، ۱۳۸۵، ج ۸: ۹۹؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۳۴)؛ درحالی‌که ابن‌عابدین علاوه بر قرآن و سنت، به قیاس، استحسان، عرف و اقوال صحابه نیز توجه می‌کند (رافعی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۴). اختلاف در مبانی استنباطی، یکی از عوامل مهم تفاوت است. صاحب‌جواهر به دلیل پایبندی به نصوص، فقه سیاسی را در امتداد هدایت الهی تحلیل می‌کند؛ اما ابن‌عابدین با پذیرش قیاس، استحسان و عرف، فقه سیاسی را به سمت انعطاف‌پذیری اجتماعی و عمل‌گرایی سوق می‌دهد و همین امر در نظریه سیاسی او بازتاب یافته است.

۷. هدف نهایی: در اندیشه صاحب‌جواهر، هدف نهایی حکومت، تحقق جامعه‌ای الهی است، به‌گونه‌ای که زمینه اجرای احکام شرعی و رعایت حدود الهی در جامعه فراهم شود. این نگاه ریشه در مبنایی دارد که سیاست را بخشی از دین می‌داند. درمقابل، ابن‌عابدین هدف اصلی را حفظ مصالح اجتماعی می‌بیند، حتی اگر حاکم فاسق باشد. این نشان می‌دهد که او سیاست را بیش از آنکه عرصه قدسی بداند، ابزاری برای تحقق نظم و مصالح امت می‌شمارد.

### نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش حاکی از آن است که اندیشه سیاسی صاحب‌جواهر و دیدگاه ابن‌عابدین، هرچند از دو مبنای متفاوت الهی و مصلحت‌محور سرچشمه گرفته‌اند، در یک نقطه مشترک گرد هم می‌آیند و آن ضرورت وجود حاکمیت برای پاسداری از شریعت، حفظ نظم اجتماعی و تأمین مصالح عمومی است. بااین حال، اختلافات بنیادین در مبانی مشروعیت، ویژگی‌ها و شروط حاکم، شیوه‌های تعیین و حدود اختیارات، دو رویکرد متمایز را رقم زده است؛ به‌گونه‌ای که صاحب‌جواهر بر استمرار ولایت الهی از طریق امام معصوم علیه‌السلام و نیابت

فقیه تأکید می‌ورزد، درحالی که ابن عابدین با رویکردی عمل‌گرایانه، خلافت را نهادی اجتماعی برای تحقق مصالح امت معرفی می‌کند. این مقایسه، تفاوت در مبانی و در نتیجه کارکردها را آشکار ساخته و روشن می‌سازد که هر دو فقیه براساس اندیشه سیاسی خود، الگویی متفاوت از رهبری سیاسی را برای سامان‌دهی امت اسلامی ارائه کرده‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کتابنامه

### قرآن کریم

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۲). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۹۱ق). مقدمه ابن خلدون. بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن‌عابدین، محمدامین (۱۴۱۲ق). ردّ المختار علی الدرّ المختار، بیروت، دارالفکر.

اخطب خوارزم، موفق بن احمد (۱۴۰۱ق). مناقب اَبی حنیفة، بیروت، بی‌نا.

إربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). کشف الغمّه، تبریز، مکتبه بنی‌هاشمی.

ارجستانی، حسن (۱۳۴۲). حاکمیت دولت‌ها، بی‌جا، سازمان کتاب‌های جیبی.

ارسطو (۱۳۸۵). سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.

اژه‌ای، مهدی (۱۳۹۲). مشروعیت در نظام اسلامی، اصفهان، آرما.

اسلامی، ابراهیم (۱۳۷۳). صاحب‌جواهر (فقیه جاودانه)، بی‌جا، سازمان تبلیغات اسلامی.

اصفهان‌ی، محمدبن حسن (۱۴۰۵ق). کشف اللثام، قم، مکتبه السید المرعشی النجفی.

امین، سیدمحسن (۱۴۰۳ق). أعیان الشیعه، بیروت، دارالمتعارف للمطبوعات.

باقلانی بصری، ابوبکر بن طیب (۱۴۰۷ق). الإنصاف فیما یجب اعتقاده و لایجوز الجهل به،

تحقیق عمادالدین احمد حیدر، بیروت، عالم‌الکتب.

بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. دمشق، دار طوق النجاة.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.

ثنایی فر، محمد (۱۳۹۳). حکایت حکومت، تهران، بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).

حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۵). حکمت و حکومت، بی‌جا.

حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البتیت.

حصکفی، محمدبن علی (۱۴۲۳ق). الدرّ المختار فی شرح تنویر الأبصار، بیروت، دارالکتب

العلمیه.

حلی، جعفر بن محمد (۱۴۰۳ق). معراج الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، مشهد، آستان قدس

رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۷۱). صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- (۱۳۸۵). الرسائل، بی جا، چاپخانه مهر.
- (۱۴۱۰ق). کتاب البيع، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- (۱۳۸۹). صحیفه امام خمینی علیه السلام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مصباح الاصول، نجف، مکتبه الداوری.
- رافعی (۱۴۲۳ق). ردّ المختار علی الدرّ المختار (حاشیة ابن عابدین) و یلیه قرّة عیون الأخیار و تقریرات الرافعی، ریاض، دار عالم الکتب.
- قطب الدین راوندی، سعیدین هبة الله (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی (عج).
- ری شهری، محمد (۱۳۸۵). دانشنامه عقاید اسلامی، قم، دارالحدیث.
- سفیق العانی، محمد (۱۹۶۵م). الفقه الإسلامی، بی جا، معهد للدراسات العربیة.
- صدر، حسن (بی تا). تکمله أمل الآمل، بیروت، دارالمورخ العربی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). الخصال، قم، جامعه مدرسین.
- (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان.
- صیمری، حسن بن علی (۱۴۰۵ق). أخبار أبی حنیفة و أصحابه، بیروت، بی تا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). ترجمه المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۸). المبسوط فی فقه الإمامیه، تهران، المکتبه المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
- (۱۳۶۴). تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۴۱۷ق). عدّة الاصول، تحقیق محمد رضا انصاری، قم، مطبعة ستاره.
- (بی تا). الفهرست، گردآورنده: محمد صادق بحر العلوم، نجف، الشریف الرضی.
- (۱۴۱۱ق). الغیبه، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
- طهرانی، محمد محسن (۱۴۰۴ق). طبقات أعلام الشیعه الکرام البررة فی القرن الثالث بعد العشره، تعلیقات سید عبدالعزیز طباطبایی، مشهد، دارالمرتضی للنشر.
- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- عبدالجبّار، أبی الحسن (۱۱۶۲ق). المغنی فی أبواب التوحید والعدل، قاهره، الدار المصیبه.
- کرکی (۱۰۴۹). رساله صلاة الجمعة ضمن رسائل المحقق الکرکی، المجموعه الأولى، تحقیق

الشیخ محمد الحسون، قم.

ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶ق). الأحكام السلطانية، قاهره، مكتب الاعلام الإسلام.  
 متولی، عبدالحمید (۱۹۷۴م). مبادئ نظام الحكم في الإسلام، اسکندریه، دارالمعارف.  
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ق). آشنایی با علوم اسلامی (اصول فقه- فقه ۳)، تهران، صدرا.  
 مظفر، محمدحسین (۱۳۵۷). امامت از دیدگاه تشیع، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.  
 ملاحمی خوارزمی، محمودبن محمد (۱۴۳۱ق). الفائق فی اصول الدین، تحقیق، فیصل بدیر،  
 عون، قاهره، دارالکتب والوثائق القومیه.  
 منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایت الفقیه والفقہ الدولة الاسلامیه، قم، المركز  
 العالمی للدراسة الاسلامیة.

نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۷ق). الغیبة، تهران، مكتبة الصدوق.  
 هاشمی، زهرا، یحیی میرحسینی و حسن زارعی محمودآبادی (۱۳۹۹). مقاله «رویکرد  
 اهل بیت علیهم‌السلام به گفتمان مشروعیت‌ساز تصمیم اهل حل و عقد»، کتاب قیم، دوره ۱۰، ش ۲۲،  
 ص ۳۱۱-۳۳۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی