

The Efficacy of Jurisprudential Principles on the Evolution of Legal- Legislative Policies

Rohola Maleki¹, Bijan Abasi^{2*}, Seead
mohammad Hashemi³, Saber Niyavarani⁴

1- PhD student in Public Law, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Unit, Islamic Azad University of Tehran, Iran.

2- Associate Professor, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran-Iran.

3- Professor, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

4- Assistant Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran-Iran.

Received Date: 2021/07/22

Accepted Date: 2022/05/17

Abstract

Legislative policies specify the orientation and policy of the legislator in devising laws and regulations. These policies, which are formulated in the framework of the general policies of the system, should be based on jurisprudential principles, due to the shar'ī nature of the system of the Islamic Republic of Iran according to the article 4 of the constitution. The dynamism of Shi'a jurisprudence and its attention to various social contingencies, including cultural, political and economic, is one of the strengths of Shi'a jurisprudence, which distinguish it from other religious systems. Since the political system of any society is considered to underlie the legal system of that society, paying attention to the patterns of evolution in political principles and macro theories can provide the possibility for changes in legal and judicial strategies.

The present research was written with the aim of explaining the theoretical infrastructure in Shi'a jurisprudence in order to create strategic changes in legislative approaches. Given the fundamental role of jurisprudential discourse in the formation of various socio-legal policies, emphasis on the dynamism of jurisprudence and reliance on it in infrastructural issues and macro-government discourses, will pave the way for revising many policy-makings and inflexible approaches in the field of legislation.

In order to appraise the feasibility of strategic change in legislative policies, this research, with a descriptive-analytical approach, tries to answer the question as to "What changes – and with what contexts and approaches – have taken place in the field of legitimacy of governance in Shi'a jurisprudence?" In this article, the developments

تأثیرگذاری مبانی فقهی بر تحول سیاست‌های حقوقی-تقنینی

روح اله ملکی^۱، بیژن عباسی^{۲*}، سید محمد هاشمی^۳،
صابر نیوارانی^۴

۱- دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشکده حقوق، الهیات و علوم

سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران.

۲- دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۳- استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

۴- استادیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۳۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

چکیده

سیاست‌های تقنینی، جهت‌گیری و خط‌مشی قانون‌گذار را در وضع قوانین و مقررات مشخص می‌نماید. این سیاست‌ها که در چارچوب سیاست‌های کلی نظام تدوین می‌شوند، به جهت شرعی بودن نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران طبق اصل چهارم قانون اساسی، می‌بایست بر مبانی فقهی استوار باشند.

پویایی فقه شیعه و توجه آن با مقتضیات مختلف اجتماعی اعم از فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، از نقاط قوت فقه شیعه بوده که آن را از دیگر نظام‌های دینی متمایز و برجسته می‌سازد. نظر به این‌که نظام سیاسی هر جامعه‌ای زیر بنای نظام حقوقی آن جامعه تلقی می‌گردد؛ بنابراین، توجه به الگوهای تحول در مبانی سیاسی و نظریات کلان، می‌تواند امکان تغییر در راهبردهای حقوقی و قضایی را فراهم آورد.

پژوهش حاضر با هدف تبیین زیرساخت‌های نظری در فقه شیعه به منظور ایجاد تحولات راهبردی در رویکردهایی تقنینی مورد نگرارش واقع شده است. با عنایت به نقش بنیادین گفتمان فقهی در شکل‌گیری سیاست‌های مختلف حقوقی-اجتماعی، تأکید بر پویایی فقه و استناد

به این امر در امور زیربنایی و مباحث کلان حکومتی، زمینه‌ساز بازنگری در بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها و رویکردهای انعطاف‌ناپذیر در عرصه قانون‌گذاری خواهد بود. این پژوهش به منظور امکان‌سنجی تحول راهبردی در سیاست‌های تقنینی، با رویکردی توصیفی-تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چه تحولاتی و با چه زمینه‌ها و رویکردهایی در زمینه مشروعیت حکمرانی در فقه شیعه صورت گرفته است؟ در این مقاله تحولات صورت گرفته در مفاهیم راهبردی نظام حقوقی و سیاسی بنا به جهات مختلف از جمله ویژگی‌های اجتماعی و سیاسی حاکم بر زمانه و جامعه، بررسی و نظریات علما و اندیشمندان مطرح و تحلیل می‌گردد. توجه به دگرگونی عمیق نظریات علما و اندیشمندان شیعی پیرامون دولت و حوزه سیاست پس از مشروطیت، می‌تواند مبنایی برای دگرگونی

made in the strategic concepts of the legal and political system are examined according to various aspects, including the social and political characteristics that govern the present age and society, and the opinions of scholars and thinkers are brought up and analyzed. Paying attention to the deep transformation of the opinions of Shī'a scholars and thinkers about government and politics after constitutionalism can be a basis for strategic transformation in legislative policies, especially new legislation in such areas as banking and dealing with administrative corruption.

Keywords: dynamic jurisprudence, government, legitimacy, governance, legislative policies, *ijtihād*, Shī'a jurisprudence

راهبردی در سیاست‌های تقنینی به خصوص قانون‌گذاری نوین در زمینه‌های چون بانکداری و مقابله با فساد اداری باشد.

واژگان کلیدی: فقه پویا، دولت، مشروعیت، حکمرانی، سیاست‌های تقنینی، اجتهاد، فقه شیعه.

مقدمه

به موجب اصل ۱۱۰ قانون اساسی «تعیین سیاست‌های کلی نظام» و «نظارت بر حسن اجرای آن‌ها» از اختیارات رهبری معظم جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود که در بندهای ۱ و ۲ این اصل مورد تصریح قرار گرفته است؛ از آنجایی که این امر در قانون اساسی به عنوان قانون برتر کشور، مورد شناسایی و تقنین قرار گرفته است؛ منشا اعتبار و جایگاه حقوقی سیاست‌های کلی نظام منبعث از قانون اساسی تلقی می‌گردد. با عنایت به این که رهبری دارای شان دوگانه‌ی فقهی و سیاسی است؛ لذا تعیین چنین اختیاری برای رهبری با توجه به سیاسی- مذهبی بودن این مقام، از مبانی دو گانه فقهی و سیاسی نشات می‌گیرد و با عنایت به جایگاه برتر این سیاست‌ها، موازین مذکور باید در تدوین سیاست‌های جزئی‌تر نظیر سیاست‌های تقنینی مورد توجه و رعایت قرار گیرد.

از آنجایی که طبق اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ حاکمیت از آن خداوند است؛ لذا قانون‌گذاری به عنوان مصداق اجل حاکمیت متعلق به خداوند عادل است که با دلایل عقلی و نقلی این مهم به اثبات می‌رسد، به همین دلیل در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران اعتبار قوانین، ناشی از انطباق یا حداقل عدم مغایرت آن‌ها با موازین شرع است. در چنین ساختاری هر نوع الزامی، تحت عنوان قانون، مقررات و دیگر عناوین مستلزم به رسمیت شناخته شدن از سوی شرع است. این در حالی است که محققین، قانون در معنای عام را مجموعه قواعدی می‌دانند که مرجع و نهادی که صلاحیتش در قانون اساسی به رسمیت شناخته شده، آن‌را وضع کرده باشد.

تحقیق پیش‌رو، در صدد است با استفاده از شیوه توصیفی-تحلیلی، و گردآوری اطلاعات مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و با امعان نظر از فقها و حقوق دانان، موضوع را تبیین و تشریح نماید؛ ابزارگردآوری اطلاعات از طریق استخراج نظریات اندیشمندان به روش فیش‌برداری از منابع معتبر علمی اعم از کتب و مقالات و بانک‌های اطلاعاتی و نرم‌افزارهای تخصصی می‌باشد.

نظر به مراتب فوق تحول بنیادین و راهبردی در سیاست‌های تقنینی، متأثر از سیاست‌های کلی نظام منوط با طرح میانی و شواهدی است که تحول در نظام حقوقی را با عنایت به پویایی فقه شیعه توجیه پذیر می‌نماید.

۱- طرح تاریخی مشروعیت حکمرانی در فقه شیعه

در برداشت کلی، دیدگاه سیاسی شیعه از ابتدا تا آغاز عصر غیبت کبری در سال ۳۲۹ ق مبتنی بر نفی هرگونه همکاری با سلطان، اعم از جائز و عادل بود؛ زیرا با وجود ائمه (ع) هر حاکم و سلطان دیگری غاصب حق آن‌ها محسوب می‌شد. با آغاز عصر غیبت، عدم دسترسی مستقیم به امام معصوم و تلاش علمای شیعه برای کنار آمدن با واقعیت‌های سیاسی موجود، منجر به نوعی تعدیل در اندیشه و عمل سیاسی آن‌ها شد که در نتیجه‌ی آن، بخشی از علمای شیعه ضمن تأکید بر نامشروع بودن حکومت غیرمعصوم، همکاری با سلطان عادل را جایز و گاه واجب و همکاری با سلطان جائز را نیز تحت شرایطی جایز شمردند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

۱-۱ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی فقهی دوره اول صفویه

با روی کار آمدن دولت شیعه مذهب صفویه در ایران، علمای شیعه با شرایط و مقتضیات جدیدی روبه‌رو شدند. صفویان نمی‌توانستند از تلاش برای جلب رضایت و همکاری علمای شیعه بی‌نیاز باشند؛ زیرا برای پیش‌برد سیاست‌های مذهبی خویش و تقویت پایه‌های مشروعیت حکومت‌شان در داخل و خارج، به حمایت و همکاری علمای شیعه سخت نیازمند بودند؛ از این‌رو در همان آغاز کار، از علمای شیعه دعوت به همکاری نمودند (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۱۵۹). درچنین شرایطی، ارزیابی و در پاره‌ای موارد توجیه شرعی عمل سیاسی بیش از پیش مطرح گردید. عمده‌ترین چالشی که پیش‌روی علمای شیعه قرار داشت، نحوه برخورد با فرمان‌روایان شیعه مذهب صفوی و ادعاهای مذهبی آن‌ها بود (فوران، ۱۳۷۸: ۷۹).

این در حالی بود که علما و اندیشمندان دینی شیعه از لحاظ نظری و تئوریک، حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه (ع) و نایبان عام آن‌ها، یعنی فقها و مجتهدان جامع‌الشرایط خلاصه می‌کردند (حسینی زاده، ۱۳۷۹: ۱۷۰). واقعیت این است که همکاری و هم‌گرایی علمای شیعه با فرمانروایان صفوی در طول این دوره باعث شد جنبه‌ی نظری دیدگاه سنتی شیعه مبنی بر منحصر بودن حق حکومت به معصوم و پس از وی به فقیه جامع‌الشرایط، به نفع جنبه‌ی عملی آن، که به شکل مشروعیت‌بخشی به حکومت صفویان صورت پذیرفت، در سایه قرار گیرد. این امر به معنی فراموشی و کنار گذاشتن همیشگی جنبه‌ی نظری دیدگاه سنتی شیعه نبود، بلکه در واقع راه‌کاری معقول برای کنار آمدن با واقعیت موجود و سپردن اداره‌ی امور جامعه به حکومتی شیعی مذهب بوده است (صفت گل، ۱۳۸۱: ۲۰۴)؛ بنابراین با آن‌که در حیطه‌ی مباحث نظری و کلامی شیعه، حق حکومت و ولایت منحصر به امام معصوم (ع) و پس از وی به فقیه جامع‌الشرایط بود، ولی علمای شیعه در عمل، سلطنت شیعی صفوی را به‌عنوان یک قدرت مشروع و در عین حال مشروط، گردن نهادند و مخالفت با سلاطین را نامشروع و مخالف دین و شرع دانستند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۳: ۳۵۵).

فقهای شیعه از لحاظ داخلی با مشروعیت بخشیدن به حکومت صفویان، راه را برای رفع موانع مرتبط با تحکیم و استمرار قدرت سیاسی آن‌ها هموار نمودند. این مشروعیت‌بخشی به اشکال مختلفی چون پذیرش مناصب مختلف، جایز دانستن اقامه‌ی نماز جمعه، حلال شمردن مسأله خراج، حضور در مراسم تاج‌گذاری سلاطین صفوی و انجام تشریفات مربوط به آن، خواندن خطبه‌ی سلطنت و نیز تلاش برای پیشگویی ظهور صفویان و اتصال حکومت آن‌ها به انقلاب حضرت مهدی (عج) از سوی پیشوایان شیعه، با استفاده از برخی احادیث و روایات آن‌ها، انجام می‌گرفت (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۱۲۵).

با این حال، در طول این دوره، تعدادی از علمای شیعه، چه در ایران و چه در سرزمین‌های عربی، از آمدن به دربار صفویان و همکاری با آن‌ها خودداری کردند و از عملکرد آن دسته از علمای شیعه که با صفویان همکاری می‌نمودند به شدت انتقاد کردند. از بارزترین نمایندگان چنین نظریه‌ای می‌توان به

شیخ ابراهیم قطیفی (۹۴۵ق)، مقدس اردبیلی (۹۹۳ق) و شهید ثانی (۹۶۵ق) اشاره کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

۱-۲ حکمرانی و مشروعیت در اندیشه‌ی فقهی دوره دوم صفویه

در دوره‌ی دوم سلطنت صفویان، خواه به دلیل افزایش قدرت و نفوذ نهاد دینی و خواه به دلیل انحراف سلاطین صفوی از موازین شرع، چنین دیدگاهی با صراحت بیشتری از سوی برخی از علما مطرح می‌شد (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۹۷). اگر چه اکثریت مردم ایران سلطنت صفویان را مشروع می‌دانند، ولی چنین عقیده‌ای گاهی اوقات با مخالفت «اهل منبر» مواجه می‌شد؛ گاهی اهل منبر پذیرش این عقیده را تخطئه می‌کنند و آزادانه بیان و تبلیغ می‌نمایند که پادشاه، هم باید از سلاله‌ی امام و هم جامع علوم زمان خود و کاملاً معصوم باشد و چگونه ممکن است پادشاه نامؤمن شراب‌خوار و هوس‌باز و مستغرق در گناه با عالم بالا نزدیک باشد؛ پادشاهی بر جامعه‌ی مسلمانان، تنها شایسته و درخور مجتهدی است که پایه‌ی دانش و تقوایش از همگان بالاتر باشد. این درست است که چون مجتهد، وارسته‌ای پر دانش و سلیم است، باید پادشاهی در کنارش باشد که به ضرب شمشیر، مردمان را به رعایت عدالت وادار نماید؛ اما باید چون وزیری فرمانبردار و سربه راه باشد، نه بیش (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۴۵).

تمایل و همکاری علمای شیعه و فرمانروایان صفوی، منجر به شکل‌گیری یک نهاد دینی اثنی‌عشری در ساختار حکومت صفویه شد. در دوره‌ی سلطنت شاه اسماعیل اول، با وجود احترام وی به علمای شیعه، آن‌ها فرصت چندانی برای قدرت‌نمایی نیافتند؛ زیرا از یک طرف شاه اداره‌ی امور سیاسی و دینی را با هم داشت و از طرف دیگر، شمار علمای شیعه در قلمرو صفویان در حدی نبود که بتوانند به صورت یک نیروی منسجم و متشکل اعمال نفوذ کنند (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۳۷۹). در عصر شاه طهماسب به دلیل مهاجرت گسترده‌ی علمای شیعه از سرزمین‌های عربی به ایران و احترام و حمایت چشم‌گیر نهاد سیاست از آن‌ها، زمینه‌ی مناسبی برای شکل‌گیری یک ساختار رسمی شیعی و اعمال نفوذ آن در اغلب امور

شرعی و عرفی جامعه فراهم شد (حقیقت، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۷۹). این امر تا حد زیادی ناشی از شخصیت برجسته‌ی محقق کرکی و احترام و نفوذ فراوان وی در دربار شاه طهماسب بود.

به هر حال عواملی چون سرکوب صوفیان و کاهش اعتبار آن‌ها در میان مردم، اداره‌ی امور شرعی جامعه از سوی روحانیان و اعمال نفوذ مقتدرانه‌ی آن‌ها بر نهاد سیاست، باعث افزایش نفوذ و اعتبار آن‌ها در میان طبقات مختلف مردم به‌ویژه تجار و اصناف شد (بنانی، ۱۳۸۰: ۱۹۰-۲۰۰)؛ به‌طوری‌که در پایان این دوره، روحانیت شیعه از یک اتحادیه‌ی برخوردار از امتیازات ویژه، به یک دستگاه «روحانی سالاری» مقتدر مبدل شد (شجاعی زند، ۱۳۷۵: ۱۹۹).

۲- مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی علمای شیعه

با فروپاشی دولت صفویه، اگر چه روحانیت شیعه از حمایت نهاد سیاست محروم شد و در نتیجه‌ی عوامل متعددی چون ناامنی حاصل از سقوط دولت صفویه، روی کار آمدن افغانه‌ی سنی مذهب، رونق اخباری‌گری و سیاست‌های خشن نادرشاه در قبال آن‌ها، ناچار به سکوت و عزلت و یا مهاجرت به عتبات در عراق شدند، لیکن این وضعیت زمینه را برای استقلال روحانیت شیعه از نهاد سیاست فراهم کرد (کدیور، ۱۳۷۹: ۱۸۲). از آن پس روحانیت شیعه به‌صورت کانون اعتراض افکار عمومی علیه استبداد و استعمار درآمد و در طول حکومت قاجارها، بخش مهمی از آن‌ها در رأس حرکت‌های ضد استعماری و ضد استبدادی مردم ایران نظیر جنگ‌های ایران و روس، جنبش تنباکو، انقلاب مشروطیت و... قرار گرفتند (کدی، ۱۳۶۹: ۶۳).

شیعه دوازده امامی از جهت نص دینی نسبت به اهل سنت توسعه بیشتری دارد، زیرا «شیعه برخلاف اهل سنت اعتقادش این است که باب نص تا سال ۳۲۹ هجری باز بوده و در سال دهم هجرت با وفات پیامبر باب نص مسدود نشده است» (عبدالجواد، ۱۹۹۷: ۹۵).

شیعیان در این مدت به جمع‌آوری احادیث پرداختند و علمای شیعی کتاب‌های روایی زیادی را تدوین کردند. بعد از غیبت کبری در سال ۳۲۹ هجری، که باب نص بسته شد، شیعه خود را محتاج دید تا نصوص را در قالب کتاب‌های جامع‌تری تدوین کند. شیخ محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹)، شیخ

محمد بن علی قمی معروف به صدوق (متوفای ۳۸۱) و شیخ محمد بن حسن طوسی (متوفای ۴۶) به جمع‌آوری احادیث شیعه پرداختند و جوامع حدیثی را پدید آوردند که تا امروز محور استنباط احکام فقهی است (فؤاد، ۱۹۹۸: ۱۰).

به نظر می‌آید ریشه اندیشه اخباری را باید در همین دوره جست‌وجو کرد، اندیشه‌ای که بر این باور است که فقیه باید راوی باشد و فقط احادیث را جمع کند. اما صرف جمع‌آوری احادیث مشکل بسته بودن باب نص را حل نمی‌کرد، بلکه لازم بود به لحاظ این که حجیت منحصر در نص است و نص باید تغییرات در حیات انسانی را جواب‌گو باشد، مکانیسمی اندیشیده شود که نصوص موجود، حکم حوادث متغیر را جواب‌گو باشد؛ این مکانیسم که از آن به «اجتهاد» تعبیر می‌شود، به وسیله قدیمین؛ ابن ابی عقیل عمانی، معاصر کلینی (۳۲۹ ق) و ابن جنید اسکافی (۳۸۱ ق) آغاز شد و نزدیک به یک قرن و نیم دوام یافت و در زمان شیخ مفید (۴۱۳ ق) و شاگرد او، سید مرتضی (۴۳۶ ق) نضج گرفت (گرچی، ۱۳۷۵: ۱۳۶).

شیخ انصاری گرچه به اعتباری ادامه دهنده این دوره است که با اثری مستقل در تحول علم اصول، هشتمین دوره علم اصول را بنا نهاده است، اما به اعتباری دقیق‌تر و متین‌تر، باید وی را پیشوای عالی‌ترین مرحله از مراحل پیشرفت علم اصول و مؤسس آخرین و برجسته‌ترین دوره این علم دانست (گرچی، ۱۳۷۳: ۵).

به هر حال آنچه مسلم است این است که تحقیقات گسترده شیخ انصاری در اصول فقه، به فقه شیعی حیات تازه‌ای بخشید و به‌ویژه با مطرح کردن این که عبادت کسی که طریقه اجتهاد و تقلید را ترک کند، باطل است، زمینه‌ای را فراهم ساخت تا بتوان با بسط منطقی آن، هم نظریه دولت و هم نظریه انقلاب را در فقه سیاسی شیعه ارائه داد و این کار را شاگردان بی‌واسطه و با واسطه شیخ انجام دادند.

با در نظر داشتن مطالب فوق جهت تحلیل مباحث، نظریات اندیشمندان شیعه پیش از مشروطیت در ایران مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲-۱ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی فارابی

ابونصر فارابی در نظریه سیاسی خود، با عنایت به این‌که غایت تمام شعب فلسفه علم سیاست است، فلسفه وجود دولت را بر مبنای نیاز اجتماع به حکومت بنا می‌نهد. از دیدگاه فارابی یکی از انواع مدینه جاهله، مدینه تغلب است و دو نوع دارد: دیکتاتوری یک فرد و فرمانروایی یک کشور بر کشور دیگر (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۷۲).

فارابی نظام مطلوب خود را در مدینه‌ی فاضله ترسیم می‌کند و برای رئیس مدینه فاضله دوازده شرط و خصلت قائل است که در صورت جمع‌بودن این شرایط اعلام می‌کند او «امام» و رئیس اول مدینه فاضله و فرمانرواست و از هیچ‌کس فرمان نمی‌برد؛ بلکه همه فرمانبردار او هستند و رسوم و قوانین از اوست (هاشمی، ۱۳۹۰: ۱۸۴).

فارابی، با آگاهی کامل از اهمیت و دشواری وصول به مقام رئیس علی‌الاطلاق، وجود رؤسای درجه دوم را نیز جایز می‌شمارد و می‌گوید اگر شرایط رئیس 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 توأم زمام مدینه را به‌دست گیرند. یعنی از نوعی اطلاق قدرت به نوعی حکومت «دیارشی»^۱، «کلژیالیت»^۲ و سپس به حکومت «دیرکتوریال»^۳ که همان سرشکن کردن قدرت برای جلوگیری از استبداد و خودکامگی می‌رسد (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

۱. Dyarchie (نظام دو شاهی)

۲. Collegialite (تقسیم قدرت بین دو نفر)

۳. Directoriale (حکومت دسته جمعی)

۲-۲ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی خواجه نصیر

خواجه نصیرالدین طوسی در سیاست مدن و پرداختن به مدینه فاضله و تصمیمات مدینه بر سبیل فارابی است و در پرداختن به سیاست آن‌را به چهار نوع تقسیم می‌نماید که در رأس آن سیاست ملک یا سیاست مدینه فاضله یا به تعبیری کشورداری و حکمرانی مطلوب اوست (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۲۸۳-۲۸۲).

«عدالت» محور اصلی مباحث خواجه نصیر در اخلاق ناصری است. وی علت بیماری جهان و جامعه را از یک سو ملک تقلب یا استبداد می‌داند که در آن فاسد نیکو و دانا 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. خواجه نصیر کیفیت سیاست را عامل اصلی استقرار عدالت یا رواج استبداد قلمداد می‌کند و بدین اعتبار بین سیاست فاضله (تمسک به عدالت) و سیاست ناقصه (دوری از استبداد) قائل به تفکیک می‌شود. از سوی دیگر، ایجاد مدینه فاضله‌ای که بر موازین عدالت استوار باشد، نیازمند وجود حاکمی است که عادل باشد.

۲-۳ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی شیخ صدوق

شیخ صدوق شیعیان را از هرگونه مراجعه به دستگاه قضایی بنی‌عباس برحذر داشته و آن‌ها را به رجوع به فقهای شیعه و حل و فصل اختلافات خود توسط آن‌ها امر می‌کند (علی محمدی، ۱۳۸۸: ۱۲۲). وی کسانی را که برای قضاوت به دستگاه قضایی بنی‌عباس مراجعه می‌کنند مصداق تعبیر خداوند در رجوع به داوری طاغوت علی‌رغم وجود حکم خداوند در قرآن می‌داند (شیخ صدوق، ۱۴۱۵: ۳۹۶). شیخ به نحوه 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: «فلا تدخل فیها» هر نوع مشارکت با دولت جائر را ممنوع می‌شمارد و حکم و قاعده سیاسی اصلی را در این باره بر ممنوعیت همکاری و عدم مشروعیت

نظام به پا می‌دارد. این قسمت از اندیشه فقهی صدوق در واقع همان اصل تحریم سیاسی دولت نامشروع است که خود نخستین گام در مبارزه سیاسی محسوب می‌شود (عمیدزنجانی و موسی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵).

۲-۴ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی شیخ مفید

در دوره شیخ مفید، تمسک به ظاهر احادیث به شدت رواج داشت و بهره گرفتن از عقل و اندیشه منزلت چندانی نداشت و این امر در مسیر تکامل علوم و پیشرفت علما مانع ایجاد کرده بود. شیخ با نیروی ادراک قوی خود در برابر جمود حاکم قیام کرد و 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). وی همکاری و یاری حاکمان جائز را در وهله 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).

به عقیده‌ی ایشان، فرد شیعه‌ای که واجد شرایط باشد می‌تواند ولایت ائمه را در دست گیرد که «با امکان حکومت به صرف عرضه‌شدن بر او، برایش واجب عینی می‌گردد و اگرچه ظاهراً از طرف شخص غاصب و ظالم حکومت می‌کند، اما در واقع جانشین امام زمان (عج) است و مأذون از طرف آن بزرگوار می‌باشد؛ زیرا ثابت شده [است] اذن از طرف ایشان و پدران بزرگوارشان برای کسانی که صفات فوق را داشته باشند و حق ندارد از قبول آن منصب سر باز زند» (حلبی، بی‌تا: ۴۲۲-۴۲۳).

شیخ مفید نیز در این باره می‌نویسد: «هرکس از اهل حق توسط ظالمی بر مردم حاکم شود و ظاهراً از طرف آن ظالم امیر بر مردم باشد، همانا او در حقیقت امیر و گماشته از طرف امام زمان (عج) می‌باشد؛ زیرا امام زمان (عج) برای این شخص حکومت را اجازه داده [است]، نه به شخص ظالم و غلبه‌کننده گمراه» (مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۲).

بنابراین، از نظر شیخ مفید، چنین فردی اگرچه به ظاهر به وسیله حاکم ظالمی به کار گمارده می‌شود، ولی در واقع به سبب نیابت از امام معصوم (ع) مشغول کار شده و مشروعیت کار او نه به وسیله حاکم ظالم و نه به خاطر عناوین ثانوی است، بلکه بر اساس اصل اولی و اساسی یعنی امامت و انتصاب او از سوی

خداوند است، ولی سید مرتضی، همکاری چنین فقیه‌ی را بر او واجب نمی‌داند، بلکه آن را جایز می‌داند. ایشان معتقد است پذیرش ولایت از سوی حاکم ظالم، مانند دروغ، اولاً و بالذات، زشتی ندارد. به عبارت دیگر، قباحت آن مانند قباحت کذب، قبح عقلی نیست، بلکه قباحت مسأله مورد بحث ما، ثانیاً و بالعرض [است] و بستگی به دستور شرع دارد؛ یعنی تنها در مواردی که شرع به قباحت آن حکم می‌کند، قبیح است و در موردی که شارع حکم بر جواز پذیرش آن از سوی حاکم جایز دانسته است (جعفریان، ۱۳۷۰: ۲۹).

۲-۵ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی سیدمرتضی

از دیدگاه سید مرتضی (علی بن حسین بن موسی ملقب به سید مرتضی)، امامت همان فرض الطاعه بودن و امر و نهی نافذ داشتن است. اگر جامعه‌ای از وجود یک رئیس پرهیزگار، با نفوذ حکم و مقتدر که گناهکار را تأدیب نماید، محروم باشد در آن جامعه شاهد ستم عده‌ای بر مردم و انجام اعمال قبیح دیگر خواهیم بود. بدین ترتیب ضروری است که مردم هیچ عصری بدون رئیس و رهبر نباشد (علی محمدی، ۱۳۸۸: ۵۲).

در نهایت، سید مرتضی نیز همانند دیگران، درباره مشروعیت ولایت چنین افرادی معتقد است اگرچه ولایت او در ظاهر از سوی سلطان ستمگر است، ولی در حقیقت از سوی ائمه حق است؛ زیرا آن‌ها خود پذیرش چنین ولایتی را با این شرایط اجازه داده‌اند؛ یعنی اگر شخصی با این شرایط و در چنین مواردی، تصدی امری از امور حاکم جور را بر عهده گرفت، در واقع از سوی ائمه معصوم و با اجازه آنان، متصدی این امر شده است، چنان‌که اقامه حدود در عصر غیبت از این قبیل است.

این در واقع استناد به نیابت همه علما و فقها و در مرحله بعدی، نیابت هر شیعه‌ای از سوی امام معصوم است که مطابق دستور و با حفظ شرایط معین از سوی شرع مقدس، به پذیرش ولایت از سوی حاکم جائز اقدام می‌ورزد. سید مرتضی پس از آن، بر این نکته تأکید می‌کند و می‌گوید: «همانا این نوع

حکومت در واقع از طرف امام زمان می‌باشد، اگرچه ظاهراً از طرف کسانی است که ما آن‌ها را حق نمی‌دانیم» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۸۹).

دولت حق و سلطان منصوب در اندیشه شیخ طوسی 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 می‌باشند (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۲۱). رعایت تقیه مانع از طرح موضوع حکومت فقیه و یا کیفیت اقدام در مقابل حکومت جائز از سوی شیخ طوسی گردیده است و در چنین شرایطی تکلیف در قبال ولایت مأذون از سوی حاکم جائز در اندیشه وی مطرح شده است، 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 داشته باشد (طوسی، بی‌تا: ۳۵۵).

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).

۲-۶ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی ابن ادریس

از نظر ابن ادریس سیاست به معنی تربیت، اصلاح، تدبیر امور خلق و امر و نهی به کار رفته است. وی می‌گوید: این سیاست دارای معنای ارزشی است؛ علاوه بر این خداوند نیز هرگز به اعمال سیاست گمراه بر هدایت شده، جاهل بر عالم و نیز امر و نهی فساق و کفار بر خلقش راضی نیست (شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۸۰).

به این ترتیب وی فلسفه حکومت و سیاست را استصلاح و هدایت خلق در راستای مشیت و اراده خداوند می‌داند. چنین امری منجر به شکل‌گیری تفکیک حکومت مشروع از حکومت نامشروع در اندیشه ابن ادریس شده و موضع‌گیری مردم در قبال هر یک از این حکومت‌ها را مطرح می‌سازد.

وی نوع دوم از دولت را نامشروع و همکاری و تصدی امور آنرا مردود شمرده و تنها برای کسانی مجاز دانسته که توان رعایت حق و عدالت را در درون دستگاه ظالم داشته باشند و از عهده امر به معروف و نهی از منکر و تقسیم عادلانه حقوق مالی و کمک به محرومان و نظایر آن که از وظایف دولت اسلامی است برآیند بدون آنکه مرتکب خلافی شده و احکام الهی را نقض نمایند (عمید زنجانی و موسی زاده، ۱۳۸۸: ۲۳).

ابن ادریس پذیرش ولایت را از سوی فقهای واجد شرایط از باب امر به معروف و نهی از منکر واجب است. این موضوع طریق تحصیل ولایت فقها را تحت الشعاع قرار داده و از آنجایی که ایشان از طرف معصوم مأذون هستند حتی اگر چنین ولایتی توسط حاکم ظالم محول گردد و چون آن بر عهده فقیه محرز است (ابن ادریس، ۱۴۱۱: ۵۳۹).

۲-۷ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی محقق حلی

محقق حلی نخستین فقیه نامدار در آغاز دوره فقه اجتهادی است به‌شمار می‌رود که کتاب شرایع الاسلام وی، دو روش فقهی «النهاییه» و «المبسوط» را تجمیع نموده و به‌شیوه کتاب‌های فقهی اهل سنت همه 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 موسی زاده، ۱۳۸۸: ۲۶).

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 نیابت از امام معصوم تصدی می‌کنند و چون نایب معصوم هستند متصدی حکومت می‌باشند (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۱۳۸). محقق با اختصاص حکومت به نایبان معصوم در غیاب ایشان عدم مشروعیت تصدی حکومت از سایرین را استنتاج می‌نماید و این عدم مشروعیت را با تحریم در همراهی و حمایت قوام می‌نماید. لذا هر حاکمی که شرایط و صفات لازم را برای حکومت نداشته باشد، حاکم جائز بوده و حکومت وی نامشروع است. بنابراین یاری رساندن به

ایشان یا پذیرش ولایت از جانب وی مشروعیت ندارد و هم‌چنین جهاد به همراه او جایز نمی‌باشد (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۶۱۵).

۲-۸ مشروعیت حکمرانی در اندیشه‌ی شهید ثانی

شهید ثانی 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 (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۹).

به نظر ایشان حکومت اگر مبتنی بر اراده خداوند و حاکمیت الهی باشد حکومت مشروع است و در غیر این صورت حکومتی نامشروع خواهد بود (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۹). 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 و وجود داشته که مردم در احکام شرعی به وی مراجعه نمایند والا اختلاف در احکام شرعی ایجاد خواهد شد و حکمت الهی معطل خواهد ماند» (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۵).

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. 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 بفروشد 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: ۱۵۵).

۳. زمینه‌های تحول در دیدگاه‌های فقهی پیرامون مشروعیت حکمرانی

علیرغم نفوذ اجتماعی فقهای شیعی در زمان صفویه، علمای شیعه در دوره قاجار پیشرفت چشم‌گیری نسبت به دوره صفویه به دست آوردند. اگر در صفویه، قدرت مذهبی و فقهی علما تحت الشعاع

قدرت سیاسی، باطنی و قطبی شاهان صفوی قرار می‌گرفت در دوره قاجار، شاهان با علمایی مواجه بودند که از صفویه تا روی کار آمدن قاجار، بر جایگاه و نفوذ اجتماعی افزودند و خود و حوزه‌هایشان را بیشتر تحکیم کردند (فراست‌خواه، ۱۳۷۷: ۳۴۲).

از زمان نهضت مشروطیت به بعد قدرت اجتماعی فقها چنان نهادینه شد که اولاً: سطح مطالبات و توقعات مردم از نهاد مرجعیت افزایش یافت؛ ثانیاً: بر روی ذهن و اندیشه علما نیز تأثیر می‌گذاشت به گونه‌ای که وظیفه خود می‌دانستند هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ عملی به مقوله سیاست بپردازند. پاسخ علما به دل مشغولی‌های غالب جامعه هم متأثر از حوادث جاری در کشور و اندیشه‌های وارده بود و هم مؤثر بر تحولات روز و تفکر رایج، این کنش متقابل به غنای تفکر سیاسی شیعی جدای از نتایج بیرونی در عرصه عمل سیاسی انجامید (کدیور، ۱۳۷۸: ۲۵۷).

افزون بر متأثر شدن تحولات تاریخی از مبانی نظری، بدون تردید تحولات تاریخی بستر تحولات رویکردی و نظری هستند؛ ورود علما به عرصه‌ی سیاست و ضرورت تحلیل فقهی وقایع سیاسی اجتماعی، بر نحوه اجتهاد فقها اثر گذاشت؛ پس از آن که حاکمیت اسلام، بر اثر جنگ‌های نامسلمانان استعمارگر با مردم کشورهای اسلامی از میان رفت، این برکنار بودن از صحنه سیاست و اجتماع، دیگر در انحصار حرکت اجتهاد در میان شیعیان نماند، بلکه بر اثر جنگ نامسلمانان با اسلام، عارضه برکناری از صحنه سیاست، به کل اسلام سرایت و همه مذهب‌های فقهی اسلامی - و نه تنها شیعه - سرایت کرد. قانون و حقوق اسلامی نیز تبدیل شد به قانون و حقوقی که از تمدن مربوط به همان بنیادهای فکر سرچشمه می‌گرفت. این دگرگونی بنیادی در موقعیت مسلمانان، اثری بزرگ بر حرکت اجتهاد در میان امامیه نهاد، زیرا این حرکت به روشنی هرچه بیشتر، احساس کرد که خطری حقیقی - از سوی استعمارگران نامسلمان و نفوذ سیاسی و نظامی و بنیادهای فکری نو - هستی اسلام و مسلمانان را تهدید می‌نماید و همین احساس خطر، چنان تکانی به آن داد تا هوشیار گردید و توانست کیان اجتماعی مسلمانان را برای خود مجسم نماید و به اندازه امکان، ایمان خود را برای ایستادگی و دفع خطر به کار گیرد.

حرکت اجتهاد، در لابه‌لای مقاومت خود، کم و بیش احساس کرد که جنبه فردی از تطبیق نظریه اسلام بر زندگی ارتباط بسیار استواری بر جنبه اجتماعی آن دارد و جنبه فردی آن نیز به دنبال فرو ریختن جنبه اجتماعی‌اش به تدریج نابود می‌شود (صدر، ۱۳۵۹: ۹).

۴. تجلی پویایی فقه شیعه پیرامون مشروعیت حکمرانی

با تلاش و پی‌گیری علمای بیدار، سلطنت استبدادی قاجار به نظام مشروطه تبدیل شد مجلس شورا افتتاح گردید و قانون در ۲۹ شعبان سال ۱۳۲۵ ق به امضای محمدعلی شاه رسید. بعد از صدور فرمان مشروطیت و تأسیس مجلس شورا، بحث‌های حقوقی، فکری و سیاسی مشروطه، علمای بزرگ را به تأمل و تفحص واداشت و اجتهادهای گوناگون به منصفی ظهور رسید (نجفی و فقیه حقانی، ۱۳۸۱: ۲۸۰).

در واقع می‌توان گفت اختلاف رویکردهای فقهی و سیاسی و مغایرت پاره‌ای تصمیم‌گیری‌های حکومتی با آموزه‌های مذهبی و خصوصاً ظهور و بروز حوادث و تحولات مهم اجتماعی که از سوی علما و اندیشمندان دینی دارای اثرات مهم اجتماعی-دینی در آینده تلقی می‌شدند، چالش عمده علما و حکومت قرار گرفت.

علمای مشروطه خواه که رهبری نهضت را برعهده داشتند و در رأس آنان شهید آیت‌الله شیخ فضل الله نوری قرار داشت، بعد از ورود افراد ناصالح به نهضت و با توجه به افراط‌گری برخی مطبوعات و هم‌چنین اشتباهات مکرر مشروطه خواهان غرب‌گرا، خواهان انجام اصلاحات اسلامی برای جلوگیری از غربی شدن مشروطه بودند و اعتقاد داشتند که چون مشروطه و آزادی در ایران سابقه نداشته و آمادگی تفسیر و برداشت‌های غیردینی در مورد آن وجود دارد، لذا باید به لفظ «مشروطه» واژه‌ی «مشروطه» افزوده شود (اصفهانی، ۱۳۷۸: ۷۰).

علمایی نیز بودند که نسبت به پیمودن مسیر درست مشروطه با تردید می‌نگریستند و آینده‌ی این انقلاب را تاریک و مبهم می‌دیدند، هم‌چون آیات عظام: سید محمد کاظم یزدی، سید اسماعیل صدر و

شیخ‌الشریعه اصفهانی. این مجتهدین ملاحظه کردند که با نفوذ جریان‌های فرصت‌طلب غرب‌گرا و وابسته به دولت‌های استعماری، خیزش مشروطه مسیر انحرافی را می‌پیماید (بصیرت‌منش، ۱۳۶۷: ۲۲۳).

در این میان برخی علمای شیعه با تعبیر و برداشت خاص خود، مشروطه‌خواه بودند. این گروه در بین مردم بیش‌ترین نفوذ را داشتند و همواره از مشروطیت پشتیبانی می‌کردند و به سرنوشت آن در راه تحقق اهداف دینی خوش‌بین و امیدوار بودند. علمای بزرگی که در این دسته قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از: آیت‌الله آخوند محمد کاظم خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی، میرزا حسین خلیلی تهرانی و هم‌چنین آیت‌الله میرزا محمد حسین نایینی مشهور به «علامه نایینی» که در آن زمان با نوشتن کتاب مشهور «تنبيه الامه وتنزيه المله» تلاش نمود تا مفاهیم مشروطیت و آزادی را به نحو مؤثری با مبانی دینی مورد بررسی قرار دهد (حائری، ۱۳۶۴: ۱۵۷).

آیت‌الله نایینی در کنار آخوند ملا محمدکاظم خراسانی در رهبری انقلاب مشروطه از اعتماد کامل برخوردار بود، به‌طوری که متن تلگراف‌ها و بیانیه‌های عمومی رهبران نهضت را پیرامون مشروطه انشا می‌کرد (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۴۴). وی پس از سقوط مشروطه و برپایی استبداد صغیر با نوشتن کتاب مزبور به یاری آخوند خراسانی برخاست (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۵۱) و کوشید تا مشروطه را از دیدگاه شریعت اسلام مورد بررسی قرار دهد. او درباره‌ی حکومت اسلامی سخن گفته و آخوند خراسانی تقریظی بر آن نوشته و محتوایش را تأیید کرده است (حقیقت، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۴۷۹). ایشان، در مقام بیان رجحان حکومت مشروطه بر استبدادی، معتقد است؛ در حکومت تملبکیه یا استبدادیه، سه نوع غصب وجود دارد ۱- «اغتصاب ردای کبریایی»؛ ۲- «اغتصاب و ظلم به ناحیه مقدسه امامت»؛ ۳- «اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد»؛ اما در حکومت مقیده یا مشروطه، اگر معصوم یا نایب او حاکم باشد، هر سه نوع غصب و ظلم رفع می‌شود و اگر چنین نباشد باز هم دو غصب و ظلم از میان رفته و فقط «مقام ولایت و امامت» غصب شده است (حقیقت، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۴۷۹).

لازم به ذکر است که تا آن زمان هیچ فقیه نامداری چنین رساله مستقلی را درباره حکومت اسلامی ننوشته بود. ایشان حکومت را به دو قسم خوب و بد تقسیم می‌کند که حکومت خوب را حکومت اسلامی و حکومت بد را حکومت استبدادی قلمداد کرده است (جمعی از نویسندگان حوزه، ۱۳۸۵ : ۲۱۷).

نایینی در طرد استبداد از مایه‌های اصیل اسلامی و فرهنگ تشیع سرمایه‌گذاری کرده و از عناصر فکری نو بهره نمی‌جوید؛ زیرا معتقد است که فرهنگ اسلامی یک فرهنگ جاری است و در هر زمان پاسخگوی نیازهای مردم می‌باشد (ملک‌زاده، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۱۴).

از مبانی اندیشه سیاسی نایینی، نفی کامل نظام پادشاهی مبتنی بر استبداد می‌باشد. اساساً آن نظام را از حیث ماهوی، منافی نظام اسلامی می‌دانند و معتقدند که پادشاه مستبد، خود را مالک جان و مال مردم و ملت را رعیت خویش می‌داند؛ در حالی که از منظر اسلام، حاکم خدمت‌گزار مردم و در مقابل آنان مسئول می‌باشد.

از همین روست که میرزای نایینی در مقدمه کتاب خویش، حکومت را به دو دسته کلی استبدادی و غیراستبدادی تقسیم می‌کند و نوع اول را «تملک‌یه» و نام دومی را «ولایتیه» می‌نامد و حکومت استبدادی را «اعتسافیه»، «تسلطیه» و «تحکیمیه» و حکومت «ولایتیه» را «مقیده» و «عادله» و «مسئوله» ارزیابی می‌نماید (نایینی، بی تا : ۳۵). ایشان معتقدند، سلطان جائز نه تنها درصدد اصلاح امور مردم نیست، بلکه ملت را بردگان و زمین مملکتش را، ملک شخصی خویش می‌داند؛ از این رو با کوچک‌ترین بهانه‌ای به جان، مال و ناموس مردم تجاوز می‌کند و بخش‌هایی از مملکت را به دیگری می‌فروشد.

نایینی در حقیقت در نظر دارد تا ثابت کند، اساساً حقیقت سلطنت از دیدگاه دین اسلام، سایر شرایع و حتی از منظر حکما و عقلا، حکومت پادشاهی استبدادی نیست و طاغوتیان برای دستیابی به منافع خویش، مفهوم حکومت استبدادی را جعل کردند و مدل جدیدی از حاکمیت را شکل دادند که با فلسفه تشکیل حکومت در جامعه ناسازگار می‌باشد، بنابراین وجود چنین حکومتی اساساً از بنیاد باطل است. تأیید نایینی از مشروطه، یک تأیید مبتنی بر مقتضای خاص آن زمان بوده و می‌بایست زمینه‌ساز تحول و پویاسازی فقه شیعه تلقی گردد: «در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت، کوتاه و

مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیرمقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی [یعنی نظام استبدادی] که ظلم زائد و غضب اندر غضب است به نحوه ثانیه [یعنی سلطنت مقید به رأی مجلس] و تحویل استیلا جوری به قدر ممکن واجب است؟ یا آن که مغضوبیت، موجب سقوط این تکلیف است؟» (نائینی، بی تا: ۶۵). میرزای نائینی معتقد است، متخصصان علوم جدید و علمای اسلامی هیچ یک به تنهایی نمی‌توانند امور مملکت را تدبیر و مشکلات جامعه اسلامی را حل و فصل نمایند، به این دلیل پس از تاکید بر لزوم حضور عناصر کاردان و متخصص در مجلس، شواری فقها را به عنوان نهاد مکمل مجلس پیشنهاد می‌کند (نائینی، بی تا: ۱۲). بدیهی است چنین امری پویایی فقهی را در سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و تصمیم‌سازی‌ها در جهت انطباق با شرایط اجتماعی و مفید به حال نظامات مختلفه‌ی جامعه به دنبال خواهد داشت.^۱

۵. نظام حقوقی سیاسی جدید بر اساس اجتهاد شیعی

امام خمینی بدون آن‌که به مباحث خاص فلسفی، جامعه‌شناختی و معرفت‌شناسی، اصالت فرد، اصالت جامعه، اصالت فرد و جامعه، یا مباحثی همانند تقدم وجودی، تقدم ارزشی و یا تقدم معرفت‌شناسی وارد شود، در مورد تقدم مصالح جامعه بر مصالح فرد و یا بالعکس، مصالح جامعه را با تکیه بر سیره اجتماعی پیامبران از نظر ارزشی مقدم بر مصالح فرد می‌شمرد (توحیدی، ۱۳۸۱: ۶۸) و غایت جامعه توحیدی خود را «اصلاح» و «عدالت» ترسیم می‌کند.

چونان که در قانون اساسی نیز منعکس شده است، از منظر 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. مشروعیت حکومت و ولایت منوط به نبوت و امامت معصوم است؛ هیچ حاکمی بدون مأذون الهی مشروعیت حکومت ندارد، فقها به دلیل آن‌که مأذون به وصف عنوانی فقاهاست، عدالت و مدیریت

^۱. «به عون الله تعالی و حسن تائیده به انضمام این علمیت کامله سیاسیه به فقاهاست هیئت مجتهدین منتخبین برای تقیض آرا و تطبیقش بر شرعیات، قوه علمیه لازمه در سیاست امور ملت به قدر قوه بشریه کامل می‌شود و نتیجه مقصوده مترتب می‌گردد».

هستند ولایت تدبیری و سیاسی دارند. از این رو، مشروعیت همه امور در عصر غیبت به حکم همین اصل کلامی به ولایت فقیه برمی‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۲۵).

یکی دیگر از مباحث مهم کلامی، «عدل» است. از منظر امام خمینی، عدل هم علت بعثت انبیا و هم غایت حکومت اسلامی است. در اندیشه سیاسی امام، عدالت مبنای رفتار سیاسی و شرط لازم برای حاکمیت حاکمان است و هیچ استثنایی هم ندارد:

اسلام خدایش عادل است، پیامبرش عادل است و معصوم، امامش هم عادل است و معصوم، قاضی‌اش هم معتبر است که عادل باشد، فقهایش همه معتبر است که عادل باشد، شاهد طلاق هم معتبر است که عادل باشد... زمامدار باید عادل باشد (امام خمینی، ۱۳۶۱ / ۴۴۴).

می‌توان گفت اولین و زیربنایی‌ترین مبنای فقهی اندیشه سیاسی حضرت امام، مفهوم «اجتهاد پویا» است. امام خمینی همانند دیگر فقهای اصولی (در برابر اخباری) به حجیت عقل معتقد بودند و از این رو، با روش اصول‌الفرقه احکام فرعی اسلام را از احکام اصلی و منابع شرع استنباط می‌کردند (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۹۵). اما ایشان معتقد بودند این اجتهاد (اجتهاد مصطلح) برای اداره حکومت پاسخگو نیست و باید به عنصر زمان و مکان نیز توجه نمود که از آن به اجتهاد لازم یا پویا نام برده می‌شود.

«اجتهاد» از مفاهیم بنیادین در اندیشه فقهی - اصولی امام خمینی است؛ یکی از مسائل مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری است... زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند؛ مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است. با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، در واقع موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی را می‌طلبد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ۲۱ / ۶۱-۹۸).

از منظر امام خمینی، فقه جواهری لازم است ولی برای اداره امور عمومی، حکومت و مصلحت عمومی، کافی نیست. از این رو، برای ولی فقیه شرط فقاها و عدالت را کافی ندانسته، آگاهی به مقتضیات زمان و مکان را شرط لازم برای حاکم سیاسی می‌داند:

یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد، نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ۷/۲۱).

در حقیقت، امام خمینی با توجه به الزامات زمان به دنبال پویا نمودن اجتهاد سنتی و جواهری است نه حذف آن؛ زیرا آن را برای استنباط احکام غیرقابل تخطی می‌داند. از این رو می‌فرماید: «البته در عین این‌که از اجتهاد جواهری به صورتی محکم و استوار ترویج می‌شود، از محاسن و روش‌های جدید و علوم مورد احتیاج حوزوی استفاده گردد» (امام خمینی، ۱۳۶۱/۱۳۰، ۲۱). این نگاه امام خمینی به اجتهاد، افق‌های جدیدی را برای فقه سیاسی شیعه در قلمرو مصلحت عمومی، احکام ثانویه و احکام حکومتی و حتی استنباطات فقه فردی باز می‌کند که در پاسخ‌گویی به نیازهای حکومتی و نظام اسلامی فعال و منعطف است.

دومین عنصر کلیدی در مبنای فقهی اصولی امام، مفهوم مصلحت است. ایشان همانند همه فقهای شیعه احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیه می‌داند.

امام خمینی اصل مصلحت را به‌عنوان یک اصل مهم اجتماعی وارد حوزه سیاست نموده و اداره جامعه را بر مبنای آن استوار می‌سازد. این اصل در اندیشه سیاسی امام اصل حاکم است و حتی اعمال ولایت فقیهان را تحت تأثیر می‌گذارد و مرزهای آن را توسعه یا تضییق می‌کند؛ چراکه «اصل اولی در هر ولایتی این است که مقید به مصلحت باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ۲/۵۲۶). از این رو، ایشان می‌گوید: حاکم اسلامی می‌تواند در گزاره‌ها برابر صلاح مسلمانان و یا صلاح حوزه 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. ایشان 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).

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. هر فردی از افراد ملت حق دارد به صورت مستقیم در برابر دیگران، زمامدار مسلمانان را استیضاح و از او انتقاد کند و او نیز باید پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد (افروغ، ۱۳۸۰: ۱۰۶ - ۱۰۷).

حکومت پیشنهادی امام خمینی (ره) 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 مشروعیت بخشی 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 این رو، 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.

ایشان در کتاب ولایت فقیه که منعکس‌کننده بخش مهمی از دیدگاه سیاسی امام در خصوص حکومت است مشروعیت نظام سیاسی را در تحقق حاکمیت قانون الهی توصیف می‌کرد و آن را در وجود ولی فقیه قابل جمع می‌داند و بیان می‌دارد: «حاکم و فقیه اولاً باید احکام اسلام را بدانند و ثانیاً عدالت داشته باشد، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد؛ عقل همین را اقتضا دارد؛ زیرا حکومت اسلامی، حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست؛ چون اگر تقلید کند قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد و این مسلم است که «الْفَقْهَاءُ حُكَّامُ عَلَي السَّلَاطِينِ»، سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تابعیت فقها درآیند و احکام را از فقها بی‌رسند. در این صورت، حکام حقیقی همان فقها هستند.

پس بایستی حاکمیت به صورت رسمی به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند» (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۶۰).

نتیجه‌گیری

یکی از بزرگترین مشکلات موجود در جامعه ما در عصر حاضر، تأکید بر مبانی غیرپویا و در نتیجه عدم سازگاری قواعد حقوقی موضوعه با شرایط اجتماعی و بالطبع ناکارآمدی نظام حقوقی در مواجهه با پدیده‌ای اجتماعی و نظامات رایج در دنیای معاصر است.

عمده جهت وقوع این امر ناشی از پذیرش رویکردهای خاص فقهی و البته برداشت‌هایی محدود و گاه ناقص از این نظریات است. بررسی تحولات فقه شیعه بیانگر این موضوع است که فقهای شیعه در ادوار قدیمی هم راستا با نظام حکومتی عمل نموده تا از این طریق ضمن حفظ شعائر دینی، امکان تأثیرگذاری محدود بر سلاطین را جهت دفاع از حقوق عامه داشته باشند. با این حال در طول زمان، ضمن رد مشروعیت حکومت ظالم بر مقاومت در مقابل چنین حکومتی تأکید گردید؛ نقطه‌ی عطف این موضع‌گیری در تحولات پس از انقلاب مشروطه تجلی یافت؛ در راستای پاسخ به ضرورت‌های اجتماعی-سیاسی علمای شیعه درصدد طرح نظریه سیاسی جدید برآمده و ضرورت تأسیس نظام حقوقی نوین را بیش از پیش احساس نمودند.

فقه پویای شیعه با توسل به اجتهاد مستمر و بهره‌گیری از منابع غنی خود، ضمن طرح نظریه‌ی «ولایت فقیه» توسط حضرت امام خمینی(ره) زمینه‌ی ترسیم نظام حقوقی نوین را فراهم آورد؛ نظام حقوقی که مبانی مشروعیت حکمرانی را به‌طور مشخص تعیین و بالندگی و تناسب قوانین و مقررات را با مقتضیات زمان و الزامات مکان، با توسل به فقه پویا و اجتهاد مستمر تضمین نموده است.

تحول بنیادین در مبانی مشروعیت حکمرانی، بیانگر این امر است که فقه پویای شیعه از قابلیت و امکان تئوریک جهت تدوین سیاست‌های حقوقی راهبردی در چارچوب سیاست‌های کلی نظام و مؤثر در رفع معضلات اجتماعی-اقتصادی نظیر فساد اداری و ناکارآمدی نظام بانکی و بیمه‌ای کشور برخوردار

بوده و در این راستا قانون‌گذار در سطوح مختلف تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی، لازم است بر برداشت‌های نوین از مبانی فقهی امور مذکور تمرکز نماید. بدیهی است نتیجه پژوهش حاضر اثبات وجود زمینه‌های پویایی ارگانیک و ساختارگرا در فقه شیعه و قابلیت رفع بسیاری از مسائل و مشکلات جامعه با توسل به این امر است. با این حال استفاده از ظرفیت و پتانسیل موجود در فقه امامیه خود مستلزم تحول در سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌های حقوقی و سیاسی در سطح کلان نظام می‌باشد.

منابع

- ۱- ابن ادریس (۱۴۱۱ق)، السرائه، قم: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، جلد ۳.
- ۲- اصفهانی، نور الله (۱۳۷۸)، اندیشه‌های سیاسی و تاریخی نهضت بیدارگرایانه، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ۳- افروغ، عماد (۱۳۸۰)، نگرش دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی، تهران: فرهنگ و دانش، چاپ دوم.
- ۴- آقا بزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۳۸۸)، طبقات اعلام الشیعه، تهران: مرکز پژوهش کتابخانه موزه اسناد مجلس شورای اسلامی.
- ۵- آقا بزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳ق)، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت: درا الاضواء، ج ۴.
- ۶- بصیرت منش، حمید (۱۳۶۷)، علما و رژیم رضاشاه، تهران: مؤسسه چاپ و نشر.
- ۷- بنانی، امین (۱۳۸۰)، ساختار اجتماعی - اقتصادی دوره صفوی، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: مولی.
- ۸- توحیدی، علی‌اصغر (۱۳۸۱)، قرائت امام خمینی از سیاست، تهران: پژوهشکده امام خمینی.
- ۹- جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، دین و سیاست در دوره صفوی، قم: انتشارات انصاریان.
- ۱۰- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه‌ی دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، جلد اول.

- ۱۱- جمعی از نویسندگان حوزه (۱۳۸۵)، روحانیت و مشروطه، قم: بوستان کتاب.
- ۱۲- حائری، عبد الهادی (۱۳۶۴)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۱۳- حسینی زاده، محمد علی (۱۳۷۹)، علما و مشروعیت دولت صفوی، تهران: انجمن معارف اسلامی.
- ۱۴- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۷)، تاریخ جنبش‌های مذهبی در ایران، تهران: کومش، ج ۳.
- ۱۵- حقیقت، عبد الرفیع (۱۳۶۸)، تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان در دوره قاجاریه، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ج ۳.
- ۱۶- حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین (بی‌تا)، الکافی فی الفقه، مصحح رضا استادی، قم: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی(ع).
- ۱۷- حمید عنایت (۱۳۶۲)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۸- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۰)، ولایت فقیه، تهران: امیر کبیر.
- ۱۹- _____ (۱۳۷۶)، البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲.
- ۲۰- _____ (۱۳۶۱)، صحیفه نور، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ج ۱.
- ۲۱- _____ (۱۳۶۱)، صحیفه نور، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ج ۲۱.
- ۲۲- _____ (۱۳۶۷)، الرسائل، قم: نشر اسماعیلیان.
- ۲۳- _____ (۱۳۸۴)، تبیان، دفتر ۴۵ حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۴- شاردن، ژان (۱۳۷۴)، سفرنامه شوالیه شاردن، اقبال یغمایی، تهران: توس، جلد سوم.
- ۲۵- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۷۶)، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران: تبیان.

- ۲۶- شهید ثانی (۱۴۰۹ق)، الاقتصاد و العدالة، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- ۲۷- _____ (۱۴۰۹ق)، حقایق الایمان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- ۲۸- شیخ صدوق (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: موسسه امام هادی(ع).
- ۲۹- شیخ طوسی (۱۳۸۳)، تخلص الشافی، تحقیق سید حسن بحر العلوم، قم: انتشارات مبین، ج ۱.
- ۳۰- _____ (بی تا)، النهایه فی مجرد الفقه، قم: انتشارات قدس.
- ۳۱- شیخ مفید (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، به تحقیق ابراهیم انصاری، بیروت: دار المفید، چاپ دوم.
- ۳۲- صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۹)، همراه با تحول اجتهاد، اکبر ثبوت، تهران: انتشارات روزبه.
- ۳۳- صفت گل، منصور (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: رسا.
- ۳۴- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، با تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: نشر خوارزمی.
- ۳۵- عبدالجواد یاسین (۱۹۹۷م)، السلطه فی الاسلام، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- ۳۶- علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۰۵)، رساله الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن.
- ۳۷- علی دوانی (۱۳۷۷)، نهضت روحانیون ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱.
- ۳۸- علی محمدی، حجت اله (۱۳۸۸)، سیر تحول اندیشه ولایت فقیه در فقه سیاسی شیعه، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب.
- ۳۹- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵)، حقوق اساسی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۰- عمید زنجانی، عباسعلی و موسی زاده، ابراهیم (۱۳۸۸)، بایسته های فقه سیاسی، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول.
- ۴۱- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، بهاء الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چاپ ۲.
- ۴۲- فراست خواه، مقصود (۱۳۷۷)، سرآغاز نواندیشی معاصر، دینی و غیر دینی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- ۴۳- فراهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷)، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر.
- ۴۴- فوران، جان (۱۳۷۸)، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، احمد تدین، تهران: رسا، چاپ دوم.
- ۴۵- فؤاد ابراهیم (۱۹۹۸م)، الفقیه والدوله، الفكر السياسي الشيعي، بیروت: دارلکنوز الادبیه.
- ۴۶- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۷۵)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۷- کدی، نیکی آر (۱۳۶۹)، ریشه‌های انقلاب ایران، عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم.
- ۴۸- کدیور، جمیل (۱۳۷۸)، تحول‌گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۴۹- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۳)، شیخ انصاری و شک در مقتضی، قم: دبیرخانه کنگره بزرگداشت سالگرد میلاد شیخ اعظم.
- ۵۰- _____ (۱۳۷۵)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت.
- ۵۱- _____ (۱۳۷۷)، تاریخ فقه و فقها، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم.
- ۵۲- لاپیدوس، ایرام (۱۳۷۶)، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، محمود رمضان زاده، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۵۳- محقق حلی (۱۳۶۴)، المعتمد فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سید الشهداء، جلد ۲.
- ۵۴- _____ (۱۴۰۹ق)، شرایع الاسلام، تهران: نشر استقلال، جلد اول، چاپ دوم.
- ۵۵- مفید، ابی عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق)، المقنعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
- ۵۶- مکی، سید مهدی (۱۳۸۳)، سینای دانش، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- ۵۷- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۶۳)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران: انتشارات علمی، جلد ۳.

- ۵۸- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۶۷)، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱.
- ۵۹- نامدار، مظفر (۱۳۷۶)، مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۶۰- نائینی، محمدحسین (بی‌تا)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران: بی‌نا.
- ۶۱- نجفی، موسی و فقیه حقانی، موسی (۱۳۸۱)، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ۶۲- هاشمی، سید محمد (۱۳۹۰)، ساختارهای سیاسی، تهران: میزان، چاپ اول.
- ۶۳- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۳)، «تشیع - اندیشه‌های سیاسی»؛ دایره‌المعارف تشیع، تهران: سعید محبی، جلد چهارم.