



The Legitimacy of Criminal Legislation and Meritocracy in Islamic Political Jurisprudence: The Relationship between Divine Sovereignty and the Popular Will

Nourooz Kargari^{*1}

1. Department of Criminal Law and Criminology, SR.C. Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author).

ARTICLE INFORMATION

Type of Article:

Original Research

Pages: 31-45

Corresponding Author's Info

ORCID: 0000-0001-6037-5937

Email: N.kargari@srb.au.ir

Article history:

Received: 29 May 2025

Revised: 10 Aug 2025

Accepted: 02 Oct 2025

Published online: 20 Feb 2026

Keywords:

Criminal Legislation; Islamic Political Jurisprudence; Divine Legitimacy; Popular Acceptance; Criminal Policy.

ABSTRACT

Criminal legislation constitutes one of the fundamental sovereign functions of the state and is intrinsically linked to the nature of the political system and its criminal policy. The legitimacy and effectiveness of criminal laws largely depend on the normative foundations upon which the governing authority is established. Different political and legal systems adopt distinct legislative approaches, and the degree of public compliance with criminal law is closely related to the perceived legitimacy and acceptance of the legislative process. This article examines the authority and competence to legislate within the framework of Islamic political jurisprudence by analyzing the Qur'anic foundations of legislation. It argues that, in Islamic political thought, governance rests upon two complementary pillars: Divine legitimacy (*mashru'iyah*) and popular acceptance (*maqbuliyyah*). Accordingly, the legitimacy of criminal legislation is grounded in both divine authority and the consent and acceptance of the people. An analysis of the legislative framework and criminal laws of the Islamic Republic of Iran demonstrates that the Iranian legislator has sought to incorporate both dimensions into the criminal justice system. Consequently, these principles are reflected not only in the process of criminalization but also in the administration of criminal justice and judicial proceedings.



This is an open access article under the CC BY license.

© 2026 The Authors.

How to Cite This Article: Kargari, N (2026). "The Legitimacy of Criminal Legislation and Meritocracy in Islamic Political Jurisprudence: The Relationship between Divine Sovereignty and the Popular Will". *Journal of Comparative Criminal Jurisprudence*, 5(5): 31-45.



دوره پنجم، شماره پنجم، اسفند ۱۴۰۴

مشروعیت قانون گذاری کیفری و شایسته سالاری در فقه سیاسی اسلام؛ نسبت حاکمیت الهی و اراده عمومی

نوروز کارگری*

۱. گروه حقوق کیفری و جرم شناسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

چکیده

قانون گذاری کیفری، از جمله اقداماتی است که در زمره اعمال حاکمیتی دولت ها قرار داشته و به صورت مستقیم به نوع حکومت سیاسی و شیوه سیاست گذاری های کیفری مرتبط می شود و اهمیت آن زمانی بیشتر می شود که توجه داشته باشیم قانون گذاری کیفری تا چه اندازه می تواند منجر به هزینه های گسترده برای جامعه گردد، گرچه قانون امروزه به عنوان سمبلی از جوامع دموکراتیک مطرح می شود، با این حال فرض مخالفت با آن از سوی جامعه همواره فرضی محتمل ایت و همین عدم پذیرش می تواند بحران عدم مشروعیت را در خصوص قوانین کیفری مطرح نماید. برای تحلیل مشروعیت قانون می بایست به ریشه های حاکمیت سیاسی توجه خاص داشت و بسته به این که حاکمیت قانونی بر کدام یک از ایده های پذیرفته شده موجود مبتنی باشد، قانون گذاری شیوه خاص خود و قانون، مقبولیت مختص به خود را داشته و همین مقبولیت قانون است که افراد را به تبعیت از آن وامی دارد. در این پژوهش در پی آن هستیم تا با بررسی شایستگی قانون گذاری در فقه سیاسی اسلام، مروری بر مبانی قانون گذاری در دیدگاه های قرآن کریم داشته باشیم. باتوجه به این که حکومت اسلامی از دو بعد، براساس مقبولیت مردمی و مشروعیت الهی پایه گذاری می شود، قوانین کیفری براساس همین دو جنبه توجه شده و به تبع آن مشروعیت قانون نیز بر همین پایه معنا می یابد. می توان باتوجه به ساختار قانون گذاری به ویژه قوانین کیفری ایران دریافت که قانون گذار مقبولیت - به معنای پذیرش عمومی قانون - و مشروعیت - به معنای مبانی الهی قانون - را به صورت هم زمان چه در مرحله قانون گذاری و چه در مرحله اجرای حکم مد نظر داشته است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات: ۳۱-۴۵

اطلاعات نویسنده مسؤول

کد ارکید: ۵۹۳۷-۶۰۳۷-۰۰۰۱

....

ایمیل: N.kargari@srb.au.ir

سابقه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸

تاریخ ویرایش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱

واژگان کلیدی:

قانون گذاری، مشروعیت، مقبولیت، شایسته سالاری.



مقدمه

شایستگی حاکمان سیاسی برای قانون‌گذاری به‌خصوص در حوزه کیفری مبتنی است بر مشروعیت قدرت‌های سیاسی حاکم و از مؤلفه‌ها و شاخص‌های مرتبط با زمامداری یا حکمرانی خوب^۱ در جامعه است و از این رو پرداختن به این موضوع در ارتباط با قدرت‌های سیاسی امری غیرقابل اجتناب است، گرچه این نکته تنها در ارتباط با حاکمان سیاسی قابل طرح نیست و از اساس در ارتباط با تمامی امور اجتماعی قابل ظهور است، با این حال باتوجه به جامعیت سیاست و گستردگی آن و نیز گستره وسیع آن، که تمامی روابط و ساختارهای اجتماعی را دربر می‌گیرد، طرح آن در حوزه سیاسی به نظر ضروری‌تر می‌رسد. با این توضیح که چنانچه شاخص‌های شایستگی در سطح سیاسی به‌صورت ساختارمند و منطبق با اصول عدالت و انصاف طراحی و اجرایی نشده باشد، توقع ظهور شایستگان در سایر مناصب و مناسبت‌های اجتماعی و قانون‌گذاری امری دور از ذهن است و این امر موجب می‌گردد که فقدان مشروعیت سیاسی منجر به فقدان مشروعیت قانونی گردد. واضح است که فقدان مشروعیت قانونی در اجرا موجب آن خواهد شد که قوانین به‌صورت مرده یا متروک درآمده و بی‌اعتمادی اجتماعی و دوگانگی را در قوانین موجب گردد.

نقطه آغاز بحث پرداختن به مفهوم «شایستگی» است. در نگاه دینی، حکم از آن خداست و مشروعیت قوانین مبتنی است بر ارتباط آن با منشأ وحی. براساس این دیدگاه، قانون مجموعه مقرراتی را شامل می‌شود که شارع مقدس اسلام، برای اصلاح امور معاش و معاد مردم و جامعه تشریع کرده است. احکام شرعی براساس این دیدگاه به اعتبارهای

گوناگون دارای تقسیم‌های مختلفی است که مهم‌ترین آن‌ها تقسیم احکام به تکلیفی و وضعی است. حکم تکلیفی، همان بایدها و نبایدها است که به‌طور مستقیم به فعل مکلف مرتبط است و موضوع آن انجام یا ترک فعلی به وسیله مکلف است. حکم تکلیفی به پنج نوع وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه تقسیم می‌شود. در مقابل حکم تکلیفی، حکم وضعی قرار دارد که عبارت از حکمی است که صفت شی و یا فعل و ترکی را تبیین می‌کند و همواره به‌طور مستقیم به فعل مکلف مرتبط نیست و بیشتر، موضوع احکام تکلیفی قرار می‌گیرد. موضوع حکم وضعی ممکن است اشیا و اعیان خارجی باشد، مانند نجاست و طهارت و یا افعال مکلفین، همچون صحت بیع و جزئیات و رکنیت رکوع در نماز. به‌جز احکام پنج‌گانه تکلیفی، تمامی احکام شرعی دیگر، مانند نجاست، طهارت، صحت، بطلان، ملکیت، شرطیت و مانعیت، احکام وضعی‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۴۲).

براساس این دیدگاه مبنای مشروعیت حاکمان سیاسی و قوانین تصویب‌شده توسط آن، ارتباط با شارع مقدس خواهد بود با این حال، حتی اگر در زمان وجود وحی این امر ممکن می‌بود، در زمان حال و باتوجه به وضعیت موجود، تعیین این مشروعیت چندان ساده نیست. مخصوصاً آن که توجه داشته باشیم درخصوص برخی از مسائل مستحدثه تکرر آرای بسیار وجود دارد و بیشتر این دیدگاه‌های متفاوت نیز برگرفته از اختلاف نظرهای موجود درخصوص شایستگی واضعان قانون و یا ارتباط قانون مورد بحث با مبانی شرعی مسلم است.

با این توضیح پرداختن به شایستگی و شایسته‌سالاری در نگاه قرآن کریم امری است که نقطه آغاز مشروعیت

باید خود به ویژگی‌ها و صفاتی آراسته باشند و نیز از برخی ویژگی‌ها و صفات مبرا باشند. این دو الزام در قالب ویژگی‌های سلبی و ویژگی‌های ایجابی قابل بررسی هستند که دو شرط لازم و ضروری برای یک حاکم شایسته محسوب می‌شود. بدیهی است که در صورت نبود این دو ویژگی و ناشایستگی حاکمان، حکومت مورد قبول قرآن به ظهور نخواهد رسید و بی‌تردید در چنین موردی، صلاحیتی برای ظهور قوانین یا اجرای آن‌ها وجود نخواهد داشت. در ادامه به بررسی این دو ویژگی در قالب اوصاف سلبی و اوصاف ایجابی خواهیم پرداخت.

۱-۱- شاخص‌های سلبی شایستگی حاکمان

قبل از آن که برخی از ویژگی‌ها برای حکومت بر جامعه اسلامی و اجرای احکام الهی ضروری گردد، پرهیز از برخی ویژگی‌ها و تبری از برخی رفتارها ضروری است. مبرابودن از این اوصاف را در قالب اوصاف سلبی که یک حاکم جامعه اسلامی باید خود را مقید و ملزم به پرهیز از آن نماید، بررسی خواهیم کرد. تبری از این ویژگی‌ها لازمه اساسی یک حکمرانی مشروع و شایسته است و بدین‌روی در صورت وجود یکی از ویژگی‌های زیر در رفتار و کردار حاکم جامعه اسلامی، وی قابل اطاعت نخواهد بود چرا که از نظر ملاک‌های مد نظر قرآن کریم حاکم شایسته‌ای نخواهد بود.

۱-۱-۱- شرک

یکی از ویژگی‌هایی که به‌طور کلی تمام مؤمنان از آن بر حذر داشته شده‌اند، شرک است. راغب می‌گوید: شرک بر دو نوع است: نخستین آن شرک عظیم است که مراد از آن اثبات غیر به‌عنوان شریک خداوند است. حرمت این

حکومت و ظهور حکمرانی خوب و حکمران شایسته در جامعه اسلامی است که ظهور اساسی آن در بحث حاضر ایجاد قوانینی است که از حیث پذیرش اجتماعی و مبانی شرعی، دارای مقبولیت و مشروعیت باشد. در راه بررسی این موضوع، پس از پرداختن به مفهوم و معنای شایستگی و شایسته‌سالاری، مؤلفه‌های شایستگی حاکمان سیاسی و حکومت‌های سیاسی از نگاه قرآن و فقه امامیه مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت. قبل از پرداختن به بحث، ذکر این نکته حائز اهمیت است که برای شایستگی نیز همچون سایر مفاهیم نسبی که ظهور و گستردگی بسیاری در روابط اجتماعی دارند، شاخص‌ها و مؤلفه‌های بسیاری قابل ارائه است که هریک براساس یک نگاه و رویکرد متفاوت به موضوع قابل بررسی است، با این حال جهت روشن شدن حوزه بحث و پرهیز از دور باطل نسبی‌گرایی مفهومی، شاخص‌ها و ملاک‌های مورد نظر براساس دیدگاه مطرح‌شده در قرآن کریم با تأکید بر سیره و سنت معصومان و نظرات فقهای امامیه طراحی شده و مورد توجه قرار می‌گیرند.

۱- گفتار اول: شایستگی حاکمان سیاسی

گرچه از نگاه قرآن کریم حکومت تنها از آن خداوند است و غیر از ایشان کسی شایسته عبادت و اطاعت نیست^۱، با این حال مالک و حاکم مطلق جهان، اراده خود را به‌واسطه بندگان صالح خود به اجرا درمی‌آورد و از این‌روست که خود می‌فرماید «توتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء» (آل عمران/۲۶)، بر همین اساس بندگان صالحی که به مقام حکومت می‌رسند و شایستگی اجرای احکام الهی را در قالب حاکم جامعه اسلامی پیدا می‌کنند،

^۱ «ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه: حکم تنها از آن خداست، دستور داده جز او را نپرسید» (یوسف/۴۰).

خوب بدانیم و اطاعت را به معنای دستورپذیری و پذیرش حکم حاکم بدانیم، هرگونه اطاعت از کسی که برای خداوند شریک قائل شده و مشرک محسوب می‌گردد، خواه به صورت شرک بزرگ یا شرک کوچک، اطاعتی باطل محسوب شده و از نگاه قرآن کریم قابل پذیرش نیست.

از نظر عقلی و اصولی نیز عدم اطاعت از حاکم مشرک بر چند مبنا استوار است که از آن جمله می‌توان به قاعده نفی سیل اشاره کرد که براساس آن حکومت کافر بر مسلمان جایز دانسته نمی‌شود، دیگر این که وظیفه حاکم هدایت و رستگاری جامعه است و حال که حاکم خود در گمراهی است، اطاعت از او جایز نیست، چرا که چنین فردی قابلیت هدایت جامعه را ندارد و دیگر این که به صراحت گفتار قرآن کریم چنین فردی از امامت امت اسلامی محروم است: «**قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین**» (بقره/۱۲۴).

۲-۱-۱- کفر

قرآن کریم خود کافر را چنین تعریف می‌کند: «**و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون**».^۷ در این تعریف هر کسی که آگاهانه یکی از ضروریات دین را نیز منکر گردد یا در آن شک داشته باشد نیز کافر محسوب می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۴).

در ارتباط با حکومت کافر آیات چندی در قرآن بیان شده است که حکومت کافر را رد کرده و مؤمنان را از پذیرش

نوع از شرک به اندازه‌ای است که خداوند می‌فرماید: «**ان الله لا یغفر ان یشرک به**»^۱ یا در جایی دیگر می‌فرماید: «**من یشرک بالله فقد ظل ضلالاً بعیداً**»^۲ یا این که «**انه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة**»^۳؛ دومین نوع شرک در نگاه راغب شرک صغیر است که مراد از آن در نظر داشتن غیرخدا در برخی امور است که می‌توان از آن جمله به ریاکاری اشاره کرد. در این نگاه، شرک صغیر، قراردادن غیر در کنار خداوند در انجام هر عملی است که براساس آن ریاکار و منافق نیز به نوعی مشرک محسوب شده و از این رو قابل اطاعت نیستند.

براساس این مفهوم از شرک، حکومت مشرک از نظر قرآن نامشروع است و چنین حاکمی قابل اطاعت نبوده و اطاعت از چنین فردی به منزله تأیید و تقویت شرک او است. از نگاه فقهی اطاعت از قوانین تصویب شده توسط این چنین حاکمیتی جایز نبوده و قوانین فاقد اعتبار هستند. شرک است که موجب می‌گردد تمامی اعمال چنین حاکمانی باطل شمرده شود، چرا که قرآن می‌فرماید: «**لئن اشرکت لیحبطن عملک و لتکونن من الخاسرین**»^۴؛ بزرگی این گناه به حدی است که قرآن می‌فرماید: «**یا بنی لاتشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم**»^۵، حتی جایی که قرآن سفارش بسیاری به احسان نسبت به والدین نموده و فرزندان را به این امر فرا می‌خواند، شرک والدین را مانعی برای اطاعت از آن‌ها به شمار می‌آورد و می‌فرماید: «**و ان جاهداک علی ان تشرک بی مالیس لک به علم فلا تطعهما**»^۶، بدین ترتیب اگر اطاعت را لازمه حکمرانی

۱- خداوند شرک به خود را نمی‌آمرزد (نساء/۴۸).

۲- هر کس برای خدا شریک قائل شود، بی‌تردید در گمراهی بی‌پایان افتاده است (نساء/۶۸).

۳- خداوند بهشت را بر کسی که برایش شریک قائل می‌شود، حرام کرده است (مائده/۷۲).

۴- اگر شرک‌آوری اعمالت نابود شده و از زیانکاران خواهی بود (زمر/۶۵).

۵- ای پسر من احدی را شریک خدا قرار مده که شرک ستم بزرگی است (لقمان/۱۳).

۶- اگر آن دو بکوشند که ندانسته چیزی را شریک من قرار دهی، اطاعتشان مکن (لقمان/۱۵).

۷- هر آن‌که به احکامی که خدا نازل کرده، حکم نکند، کافر است (مائده/۴۴).

حکومت کافر منع کرده است. از جمله این آیات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«فلا تطع الکافرین و جاهدہم جہاداً کبیراً: کافران را اطاعت مکن و به حکم خدای خود با آنان به جہادی بزرگ پرداز» (فرقان/۵۲).

«... لن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً: و ہرگز خداوند برای کافران بر مسلمانان را تسلطی قرار نداده است» (نساء/۱۴۱).

«... والکافرون ہم الظالمون: کافران ظالم ہستند» (بقرہ/۲۵۴).

براساس صراحت این آیات نہ تنها اطاعت از کافران جایز نیست، بلکہ جہاد با آنان نیز در مواردی واجب است تا جایی کہ کافران مسلمان شوند یا بہ زندگی تحت حکومت اسلامی و جزیہ دادن تن دهند یا این کہ نابود شوند (توبہ/۲۹).

در آیه دوم فوق‌الذکر نیز یک اصل کلی ذکر شدہ است کہ حکومت کافر بر مسلمان را مردود می‌داند، خواه این کہ کافر مرتد ملی باشد یا مرتد فطری و مورد نخست، حتی در صورتی کہ برای حاکم حادث شود، وی شرایط خود را از دست دادہ و زان بیش مطاع نخواہد بود. این موارد نشان می‌دہد کہ قوانین مصوب توسط حاکمان دارای این وصف، قابلیت اجرا ندارد و این از آن روست کہ مشروعیت قانون‌گذار با چالش مواجہ است.

۳-۱-۱- نفاق

راغب می‌گوید نفاق آن است کہ از دری بہ شریعت وارد شود و از در دیگر خارج شود و در نہج البلاغہ در وصف

منافق آمده است کہ اینان مردانی دورو ہستند کہ بہ ظاہر ادعای مسلمانی کنند و از گناہ ترسند و بر عہد رسول خدا (ص) دروغ ببندند و باکی ندارند، بہ علاوہ از ویژگی‌های آنان است کہ با دروغ و تہمت بہ ائمہ بہ ضلالت و منادیان دوزخ تقرب جویند و آنان نیز ایشان را بر مردم حاکم گردانند و دنیا را بہ چنگ آورند.^۱ بہ حکم قرآن این افراد در پایین‌ترین طبقات دوزخ قرار دارند^۲ و این نشان از آن دارد کہ منافقان در درجہای پایین‌تر از کفار قرار دارند، ہرچند کہ آیات قرآن کریم در این بارہ عمدتاً کفار و منافقین را در کنار یکدیگر نام برده است. ویژگی این افراد در آیه ۶۷ سورہ توبہ ذکر شدہ است.

خداوند در قرآن کریم با این بیان مردم را از اطاعت از منافقان من کردہ است:

«یا ایہا النبی اتق اللہ و لا تطع الکافرین و المنافقین ان اللہ کان علیما حکیماً» (احزاب/۱).

«و لا تطع الکافرین و المنافقین و دع اذنہم و توکل علی اللہ و کفی باللہ وکیلاً» (احزاب/۴۸).

در کلام قرآن منافقان مصداق دروغگویان ہستند و بدین جہت قابل اطاعت نیستند. در وصف دروغگویی این افراد در آیه یک سورہ منافقون چنین آمده است کہ: «اذا جاءک المنافقون قالوا نشہد انک رسول اللہ و اللہ یعلم انک رسولہ و اللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون؛ آن گاہ کہ منافقان نزد تو آمدند و گفتند شہادت می‌دہیم کہ تو فرستادہ خدایی، خدا می‌داند کہ فرستادہ اش هستی، ولی خداوند گواہی می‌دہد کہ منافقان دروغگو ہستند.» آیه ۱۱ سورہ حشر نیز در تأیید این سخن بر دروغگویی منافقان تأکید می‌کند، بدین جہت

^۲ «ان المنافقین فی الدرك اسفل من النار و لن تجد لهم نصيراً» (نساء/۱۴۵).

^۱ خطبہ ۲۱ نہج البلاغہ.

۲-۱- شاخص‌های ایجابی شایستگی حاکمان

در کنار ویژگی‌هایی که حاکم اسلامی از آن بازداشته شده است و در آیات قرآن بر دوری از آن‌ها تأکید شده است، ویژگی‌هایی نیز وجود دارند که بر آن‌ها به صورت ایجابی تأکید شده است و در آیات قرآن بر این نکته اصرار شده است که حاکم جامعه اسلامی بایستی این ویژگی‌ها را به عنوان یک شرط ضروری در خود داشته باشد. این ویژگی‌ها در کنار ویژگی‌های سلبی مطرح می‌شوند و بر این نکته تأکید دارند که نداشتن ویژگی‌های سلبی که در قسمت قبل گفته شد، به تنهایی برای احراز حکومت اسلامی کفایت نمی‌کند، بلکه در کنار آن وجود برخی از ویژگی‌ها نیز ضروری است که تحت عنوان ویژگی‌های ایجابی در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد. برخی از این ویژگی‌ها به شرح زیر هستند:

۱-۲-۱- ایمان

مراد از ایمان، مسلمان بودن نیست، بلکه مراد اعتقاد به راه است، بدین معنا که حاکم باید در راهی که دیگران در آن به او اقتدا می‌کنند، مصمم باشد، بدین معنا مسلمان بودن شرط ضروری ایمان است، اما به آن ختم نمی‌شود و علاوه بر مسلمان بودن ویژگی‌های دیگری نیز برای ایمان داشتن ضروری است که از آن جمله می‌توان به مواردی اشاره کرد:

- بر حق بودن و در مسیر حق حرکت کردن: بدین معنا که مؤمن باید در راه حق حرکت کند و مبلغ راهی باشد که بدان اعتقاد دارد و نسبت به آن آگاهی دارد و نه در مسیر شیطان (حشر/۱۶).

- تقوا: صاحب تقوا آن است که امر به نیکی و پرهیزگاری کند و ایمان چون ملکه‌ای در ذهن او استقرار یافته باشد و

منافق دروغگویی است که التزامی به شرع ندارد و از این رو نمی‌تواند شایسته حکومت بر جامعه اسلامی باشد، چرا که نمی‌تواند صلاح امت را تأمین کند. از مصادیق اطاعت نکردن از منافقان، عدم اطاعت از قوانین تصویب شده توسط آنان است. به همین جهت این قوانین را فاقد مشروعیت می‌دانیم به این معنا که الزامی را برای تبعیت در افراد ایجاد نمی‌کنند.

۴-۱-۱- سایر اوصاف

در کنار اوصاف و ویژگی‌های فوق که به طور خاص در قرآن کریم در ارتباط با حاکم جامعه اسلامی مورد تصریح قرار گرفته است، برخی دیگر از ویژگی‌ها نیز وجود دارد که به طور کلی مؤمنان از آن بر حذر داشته شده‌اند. بدیهی است که حاکم جامعه اسلامی که خود باید نمودی از یک مؤمن ملتزم به احکام اسلامی باشد، به طور ویژه باید از این ویژگی‌ها دوری کند، از جمله می‌توان به مواردی اشاره کرد: طاغی شدن نسبت به احکام خداوند (علق/۱۳)، نهی از معروف (قلم/۱۰-۹)، معارضه با حق (علق/۱۳)، جهل (علق/۱۴)، گناهکاری (انسان/۲۴)، دروغ و خطا (علق/۱۶)، اسراء/۳۳، گمراهی (علق/۸-۷)، عیب‌جویی (قلم/۱۱)، بی‌تدبیری (زخرف/۵۲)، بخل (نساء/۵۳)، بداخلاقی (آل عمران/۱۵۹)، جباریت (شعراء/۱۳۰)، غفلت (کهف/۲۸)، هوسرانی (کهف/۲۸)، تبهکاری (کهف/۲۸)، اسراف (انعام/۱۴۱؛ شعراء/۱۵۱؛ غافر/۲۸؛ غافر/۴۳)، افساد فی الارض (بقره/۲۲۰)، مصلح نبودن (شعراء/۱۵۲).

در کنار موارد فوق نمونه‌های دیگری را نیز می‌توان در آیات قرآن سراغ گرفت که در پی نهی کردن مؤمنان از پرداختن به برخی رفتارها و تأکید بر اجتناب از آن است که این امر به ویژه در ارتباط با حاکم جامعه اسلامی به نحو چشم‌گیرتری مطرح می‌شود.

به تعبیر قرآن «**امر بالتقوی**» (علق/۱۲) باشد. آن گونه که در نهج‌البلاغه آمده است: «**هر کس تقوا را شعار قلب خود سازد، در اعمال خیر بر دیگران پیشی گیرد و کارش موجب رستگارش گردد، پس خیری را که از پرهیزگاری حاصل می‌کند، غنیمت شمارید**» (نهج‌البلاغه/۱۳۲).

- امر به معروف و نهی از منکر: براساس این شاخصه رهبر حکومت اسلامی نه تنها باید امر به معروف و نهی از منکر کند، بلکه خود نیز باید به آن چه می‌گوید، ایمان داشته باشد و بدان عمل کند.

۲-۲-۱- توانایی

توانا بودن بر انجام وظایف مربوط به حاکمیت جامعه اسلامی شرط عقلی لازم برای یک حاکم اسلامی است. بر این اساس انتخاب کسی که توانایی رهبری و انجام وظایف مربوط به آن را ندارد، امری خلاف اقتضای عقل و منطق است. در این تلقی توانایی هم شامل توانایی در گفتار و تبلیغ حق می‌شود و هم توانایی در انجام سایر وظایف.

فصاحت و بلاغت در گفتار شرط اساسی تبلیغ عقاید و احکام اسلامی است و از این رو یکی از شرایط اساسی است که رهبر جامعه اسلامی باید از آن برخوردار باشد. در راستای مجهز شدن به همین توانایی است که زمانی که موسی (ع) جهت تبلیغ اندیشه خود نزد قومش بازمی‌گردد، از خداوند می‌خواهد که او را به زبان گویایی مجهز کند که با استفاده از آن بتواند اندیشه‌اش را به مردم ابلاغ کند (طه/۲۸-۲۷) و از همین روست که خداوند نه تنها وی را از این نقصان‌رهایی داده و به او زبانی گویا می‌دهد، بلکه با فرستادن هارون به همراهش، او را گویاتر نیز می‌سازد

(جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۳۲۲/۷). این خواست موسی (ع) است که خداوند هارون را همراه با او راهی کند، چرا که او را صاحب زبانی گویاتر می‌داند.

در کنار فصاحت در گفتار، توانایی جسمانی و عقلانی برای انجام وظایف مربوط به حکومت نیز شرط عقلی دیگری جهت انجام وظایف رهبری است که در این میان تعقل و درایت و تدبیر و کفایت مهم‌تر محسوب می‌شود. تعقل و درایت شرط لازم برای هرگونه حکمرانی است و از همین روست که خداوند در آیه ۷۹ سوره انبیاء می‌فرماید: «**ففهمنا سلیمان و کلا اتینا حکما و علما و سخرنا مع داود الجبال یسبحن و الطیر و کنا فاعلین**» که این نشان از اهمیت علم و درایت داشته و نشانگر آن است که خداوند از این موضوع نسبت به پیامبران خود غافل نبوده است.

علم و دانش و تدبیر حکومت‌داری مورد دیگری است که حاکمان جامعه اسلامی باید با آن مجهز شوند و در همین راستا است که قرآن کریم در آیه ۱۵ سوره نمل می‌فرماید: «**و لقد اتینا داوود و سلیمان علما و قالوا الحمد لله الذی فضلنا علی کثیر من عباده المؤمنین؛ و ما به داود و سلیمان دانشی عظیم دادیم و آنان گفتند ستایش از آن خداوندی است که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برتری داد.**» این شرط نیز یک لازمه عقلی و منطقی است که برای حکومت‌داری لازم و ضروری است و از این رو خداوند در ضمن تأکید بر آن بر پیامبران خود با اعطای این علم منت می‌گذارد.

۳-۲-۱- امانت

خداوند شما را فرمان داد که امانت‌ها را به صاحبانشان باز پس دهید^۱ و از همین جهت قبل از آن که حاکم اسلامی

^۱ - «ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها...» (نساء/۵۸).

بخواید دیگران را به این حکم الهی توصیه کند، خود باید امانت‌دار باشد، چرا که حکومت امانتی از جانب خداوند است که حاکم مطلق است و حکومت از باب امانت به حاکم سپرده شده است و در تلقی اسلامی باید به صاحب اصلی آن بازگردانده شود.

طبرسی در تفسیر آیه فوق می‌گوید که مراد والیان امر است که خداوند فرمان داده تا به سرپرستی رعیت قیام کنند و براساس دین و شریعت رهبری کنند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۹۸/۱۲) تا اطاعت از آن‌ها بر زیردستانشان واجب شود. براساس این برداشت حاکمان همان افرادی هستند که رعایت‌کنندگان عهد و پیمان هستند^۱ و همین امانت بود که در داستان موسی (ع) مود توجه شعیب (ع) قرار گرفت و ایشان را به یکدیگر نزدیک ساخت.

۴-۲-۱- عدالت

بی‌تردید خداوندی که خود عادل است و عدالت‌پرور، نمی‌تواند حاکمیت غیرعادلان بر جامعه اسلامی را تأیید کند و همین است که برخی گفته‌اند «اساس و محور و نقطه مرکزی توجه در نظام اسلامی عبارت است از عدالت» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲: ۹۹). تأکید قرآن در این باره شفاف است. «در قرآن از توحید گرفته تا معاد... از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر حول محور عدالت استوار شده است. عدل قرآن، هم‌دوش توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است» (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۷). در راستای همین تأکید است که قرآن می‌فرماید: «... اِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء/۵۸) و در جایی دیگر بیان می‌دارد: «لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نِ قَوْمٍ عَلٰى اَلَا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوا

هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى» (مائده/۸) و یا در جایی دیگر آمده است که: «اِنَّ اللّٰهَ يَامُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ» (نحل/۹۰).

در توضیح این که مراد از عدل چیست در نهج‌البلاغه آمده است که «العدل يضع الامور مواضعها و الجود يخرجها من جهتها العدل سائس عام و الجود خاص فالعدل اشرفهما و افضلهما» (نهج‌البلاغه/۴۲۹)، بدین معنا که که عدالت هر چیزی را در جای خود می‌نهد و بخشندگی آن را از جای خود بیرون می‌نهد. عدل نگهدارنده همگان است و بخشندگی تنها کسی را دربر می‌گیرد که بخشش نصیب او شده، پس عدالت از بخشندگی شریف‌تر و برتر است. آن‌چه که حاکم باید از آن برخوردار باشد، بخشندگی در همین معنا است.

با این وصف قانون‌گذاری به‌عنوان شیوه‌ای برای تحکم و اعمال حاکمیت بر جامعه تنها در صورتی قابل پذیرش است که سیاست‌گذاران دارای ویژگی‌های فوق باشند و در صورت فقدان این ویژگی‌های با موضوع فقدان مشروعیت یا شایستگی در قانون‌گذاری مواجه خواهیم بود که تبعیت از قانون را به‌عنوان یک الزام بر افراد نمی‌پذیرد.

۲- گفتار دوم: حکومت شایسته

اگر بنابر تقسیم دوران حکومت از منظر اندیشه شیعه باشد، می‌توان حضور و غیبت معصوم را به‌طور کلی ملاک قرار داده و دوران حیات اسلام را به دو بخش عمده زمان حضور معصوم و زمان غیبت تقسیم نمود. مقصود از زمان حضور معصوم، زمانی است که پیامبر (ص) و به عقیده شیعیان دوازده امام (ع)، حضور داشته و جامعه از وجود مبارک آن‌ها بهره‌مند می‌شود. در مقابل زمان غیبت معصوم از زمان غیبت کبری حضرت ولی عصر (عج) آغاز شده و

^۱ «الذین هم لاماتاتهم و عهدهم راعون» (مؤمنون/۸).

تا امروز ادامه دارد. عصر حضور نیز خود به دو قسمت عمده قابل تقسیم است: نخست، زمان حضور نبی اکرم (ص)؛ دوم، در زمان فوت ایشان تا غیبت ولی عصر (عج). مبنای مشروعیت حکومت معصوم در هریک از این دو زمان مورد بحث‌های گسترده قرار گرفته است. بررسی این مشروعیت بدان جهت اهمیت دارد که مشروعیت این معصومین، مبنای مشروعیت ولی فقیه می‌باشد. بنابراین اگر امروزه حکومت جمهوری اسلامی ایران نوعی حکومت الهی محسوب می‌گردد، باید ریشه آن را در منشأ مشروعیت حکومت‌های نبوی و علوی دانست.

۱-۲- حکومت معصوم

پیامبر اکرم (ص) در زمان حیات مبارک خود به‌ویژه پس از مهاجرت به مدینه، رهبری و امامت مردم را تا زمان فوت برعهده داشتند. زعامت رسول (ص) در این مدت، این پرسش را در ذهن اندیشمندان اسلامی ایجاد کرده است که مبنای مشروعیت زعامت آن حضرت چه بوده است؟ آیا مبنای مشروعیت، صرفاً الهی بوده یا مردم نیز در آن نقش داشته‌اند و یا این که حکومت نبوی کاملاً منشأ مردمی داشته و ارتباطی با نبوت او نداشته است؟! هریک از این دیدگاه‌ها، طرفدارانی را در طول تاریخ اسلام داشته است.

مشروعیت الهی حکومت نبوی یکی از نظرات بسیار نادری است که در طول تاریخ اسلام از حکومت پیامبر (ص) بیان شده است و جالب‌تر آن که این نظر توسط کسی بیان شده است که به کلی منکر ورود دین به حوزه سیاست بود. محمد سعید عثماوی که عمده‌ترین طرفدار این نظریه است، در بیانات بسیار تندی معتقد بود «پرداختن سیاست به نام دین، تبدیل دین به جنگ‌های پایان‌ناپذیر و به اختلاف بی‌پایان پیروان است. تقلیل غایت به مواضع تصنعی و موفقیت‌های زودرس است... سیاسی کردن امر دین یا

قدسی کردن امر سیاسی جز کار اذهان بدخواه نمی‌تواند باشد، مگر آن که جاهل باشند. هر دو [گرایش] به اینجا می‌رسند که فرصت‌طلبی، حرص و آز را با دین توجیه کنند، آیات قرآن را به ناحق تفسیر کنند، محیط ایمان را با بزهکاری آلوده کنند و خون به ناحق ریخته شده را به عنوان جهاد تلقی نمایند» (عثماوی، ۱۳۸۲: ۱۷)، لذا خداوند می‌خواست اسلام دین باشد، اما مسلمانان از آن سیاست ساختند (عثماوی، ۱۳۸۲: ۱۷) و یا در جای دیگر کتاب خود بیان می‌دارد: «برای مسلمانان و همه بشریت فوق‌العاده خطرناک است که اسلام از ساحت دینی‌اش خارج شود و به دین سیاسی تقلیل یابد، زیرا این امر شیوه سیاستمداران را به حوزه دین منتقل می‌کند، به‌علاوه اولویتی که به عمل سیاسی نسبت به تلاش معنوی و فکری داده شده، موجب می‌شود که نوزایی اسلامی فقط موجی گسترده یا جنبش کاملاً مادی، کور و مهارناپذیر باشد...، باید توجه داشت که عمل سیاسی کار آدم‌هاست که نه معصوم و نه مقدس‌اند و در نتیجه حکومت، منتخب مردم است و نه خدا. این تمایز می‌تواند به ارتقای اسلام کمک کند. از بهره‌برداری آن برای مقاصد سیاسی جلوگیری کند و از خطاهای بی‌شمار که تاریخش را شاخص کرده‌اند، برحذر دارد» (عثماوی، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۶).

لیکن این متفکر سکولار دنیای عرب، هنگامی که به حکومت نبوی می‌رسد، جهت‌گیری کاملاً متضادی می‌نماید و معتقد می‌شود که رسول اکرم (ص) هیچ سخنی از خود نداشته و هر چه می‌گفته یا می‌کرده است، حتی در کارهای جزئی با وحی و نظارت الهی بوده است. وی با خاص خواندن حکومت پیامبر (ص) بیان داشت: «وقتی پیامبر امور مؤمنان را هدایت می‌کرد، هریک از اعمال و حرکات و سخنانش تحت هدایت و نظارت

استدلالات عمده در اثبات مشروعیت الهی حکومت نبوی به‌طور عمده، پس از ایجاد نظر مخالف و اغلب در پاسخ به آن‌ها ارائه شده است.

مشروعیت در حکومت اسلامی ناظر به شرع است. حاکمی یا حکومتی مشروعیت دارد که مورد تأیید شرع باشد، اما مقبولیت، ناظر به مردم است. فردی دارای مقبولیت است که اکثریت مردم او را به‌سمت حاکم انتخاب نمایند. بنابراین مشروعیت فلسفه سیاسی دموکرات به مقبولیت فلسفه سیاسی اسلامی، شباهت داشته و هیچ رابطه‌ای میان آن مشروعیت و مشروعیت حاکم اسلامی وجود ندارد. به‌عبارت دیگر، براساس فلسفه سیاسی اسلام، فردی می‌تواند مشروعیت داشته باشد، اما فاقد مقبولیت باشد و برعکس حاکمی می‌تواند مقبولیت داشته باشد و فاقد مشروعیت باشد، اما هنگامی که هر دو این موارد با یکدیگر جمع شدند، حاکمی ایجاد می‌شود که دارای مشروعیت و مقبولیت خواهد بود.

بنابر آن‌چه بیان شد، نظریه مشروعیت الهی پیامبر (ص) برای حکومت بر مسلمین، به نظر قابل پذیرش‌تر می‌باشد، اما جهت قسمت دوم، یعنی مقبولیت مردمی می‌توان به سیره عملی آن حضرت اشاره نمود. آن حضرت در طول زمان نبوت خود با مردم پیمان‌های متعددی را منعقد نمودند که مهم‌ترین آن‌ها پیمان عقبه اول و دوم^۲ می‌باشد که

وحی الهی قرار داشت و این جزء عقیده اسلامی است که طبق آن این وحی الهی بود که مؤمنان را اداره می‌کرد» (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۸). وی بلافاصله پس از بیان این مطلب از جانب خود حضرت محمد (ص) این امر را نفی می‌کند. «با این همه، محمد (ص) در موقعیت‌های متعدد این باور را نفی کرده است. وی یک بار اظهار کرد که جنگ و رعایت تدابیر خاص آن، رفتاری را بر او تحمیل کرده است و بار دیگر درحالی که در داوری مرتکب خطا شده بود، گفت: شما امور دنیائتان را بهتر می‌شناسید. بی‌تردید موقعیت‌های بسیار دیگری هست که اگر در مورد آن‌ها سؤالی می‌شد بدون تردید پاسخ می‌داد که سؤالش مبتنی بر وحی نبوده است، بلکه محصول تأملش بوده است» (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۸).

پیامبر اسلام (ص) در زمانی که به نبوت انتخاب شدند و زمانی که به حکومت جامعه مسلمانان رسیدند، دارای چنان شخصیت فره‌مندی (کاریزمایی) بودند که نه تنها در آن زمان، بلکه تا مدت‌ها هیچ فردی از منشأ و مشروعیت حکومت پیامبر (ص) پرسش نمی‌نمود.

اگرچه برخی چون مرحوم آخوند خراسانی در حاشیه بر مکاسب بر وسعت ولایت پیامبر (ص) بر همه شئون زندگی مؤمنان شبهه وارد نموده‌اند^۱، ولی این اختلاف در سعه یا ضیق بودن حدود اختیارات پیامبر (ص) است و نه شبهه در منشأ مشروعیت الهی حکومت آن حضرت. بنابراین

۱- آخوند خراسانی در حاشیه مکاسب بیان می‌دارد: «سخنی که مانده، آن است که آیا وجوب اطاعت از اوامر و نواهی امام (ع) مطلقاً بر مردم واجب است، حتی در غیر امور سیاسی و احکام شرعی، مانند امور عادی و شخصی یا این‌که وجوب اطاعت به امور سیاسی و احکام شرعی اختصاص دارد؟ در این مطلب اشکال است و قدر متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت درخصوص اوامر و نواهی است که از جهت‌داشتن مقام نبوت و امامت صادر شود» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶: ۹۶).

۲- به ترتیب در سال ۱۲ و ۱۳ بعثت: بیعت عقبه به دو پیمان مردم یثرب با پیامبر اسلام پیش از هجرت اشاره دارد که طبق آن دو پیمان، عده‌ای از مردم یثرب با پیامبر عهد بستند که خدا را پرستش کنند، از گناهان بپرهیزند و در همه حال از او حمایت کنند و پس از هجرت

پیامبر (ص) به مدینه، حافظ جان و خانواده پیامبر (ص) باشند. این دو بیعت، به‌دلیل محل برگزاری آن، به «عقبه» مشهور شده است.

در بیعت عقبه اول، دوازده نفر از قبایل اوس و خزرج در سال دوازدهم بعثت با پیامبر (ص) بیعت کردند. پس از این بیعت، پیامبر (ص) مصعب بن عمیر را به مدینه فرستاد تا دین اسلام را به آنان آموزش دهد. بنابر کتاب‌های تاریخی، در بیعت عقبه دوم، حدود هفتاد مرد و دو زن از اهالی یثرب با پیامبر (ص) عهد بستند و با اشاره به قطع پیمان‌های قبلی خود با یهود، از پیامبر (ص) خواستند پس از پیروزی، آنان را رها نکنند. در عقبه دوم، دوازده نفر از یثربیان (نه

اهل السنه بوجوه: الاول و هو العمده اجماع الصحابه حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول (ص) و لذا عقيب موت كل امام^۱ (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۱۹۱)، لذا تعیین رهبر حکومت اسلامی پس از فوت پیامبر بسیار با اهمیت می‌نمود.

از نظر شیعیان این امر مشکل اساسی ایجاد نمی‌نمود، زیرا پیامبر خود در زمان حیات خود جانشینش، یعنی حضرت علی (ع) را معرفی نموده بود، ولیکن از نظر اهل سنت چنین نبود و اعتقاد بر آن داشتند که پیامبر تعیین جانشین را به مردم واگذار کرده است. بر همین اساس دو مبنای مشروعیت برای حکومت حضرت امیر (ع) ایجاد شد. شیعه معتقد به نصب الهی آن حضرت بود و اهل سنت معتقد به نصب مردمی. در اینجا بحث از زمان آغاز حکومت علوی نیست که شیعه آن را از زمان فوت پیامبر (ص) و عامه آن را از زمان فوت خلیفه سوم و بیعت مردم می‌دانند، بلکه مبنای مشروعیت، موضوع بحث می‌باشد. درخصوص این مشروعیت هم باید عنوان داشت که برخلاف حکومت نبوی که برخی معتقد به مشروعیت الهی صرف آن بودند و خواه مردم آن را بپذیرند یا نپذیرند، برای آن حضرت مشروعیت برای تصدی حکومت قائل بودند، در حکومت علوی این نظر وجود ندارد. هیچ اندیشمند اسلامی چه در شیعه یا سنی معتقد به این امر نیست که چون نصب امیر مؤمنان از جانب خداوند صورت گرفته، وی حتی اگر مردم او را نخواهند، می‌تواند حکومت کند، بلکه چه مشروعیت

به موجب آن مردم با پیامبر (ص) به حمایت همه‌جانبه از او پیمان بستند. یک سال پس از پیمان عقبه دوم بود که پیامبر اکرم (ص) به مدینه هجرت نمودند و حکومت اسلامی را ایجاد کردند، لذا مشخص است که اگر مردم ایشان را به رهبری سیاسی انتخاب نمی‌کردند - چنان‌که سیزده سال ابتدای نبوت تقریباً دارای چنین وضعیتی بود - ایشان تنها به ابلاغ وحی می‌پرداختند و به شهر مدینه هجرت نمی‌کردند و تصرف در امور مردم را بر خود جایز نمی‌دانستند. عمده آیات مدنی که در رابطه با حکومت می‌باشد نیز مؤید این امر می‌باشد. بنابراین چنان‌که مشخص است اگرچه بنا به آیات متعدد پیامبر (ص) بنا به داشتن رسالت و نبوت، مشروعیت بلامنازعه در ایجاد حکومت داشته است، اما هیچ‌گاه حکومت خود را بر دیگران تحمیل نکردند و تنها زمانی اقدام به تأسیس حکومت اسلامی نمودند که مردم به سوی ایشان آمده و از وی درخواست پذیرش این منصب را کردند. به همین جهت می‌توان گفت مقبولیت مردمی بر مشروعیت الهی ولایت پیامبر (ص) جامه عمل پوشاند.

پس از فوت پیامبر (ص) یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح شده آن بود که چه کسی باید زعامت حکومت اسلامی را در دست گیرد. اهمیت این مسأله در نظر اهل سنت تا بدان حد بود که پیش از دفن پیامبر اکرم (ص) جمع شدند تا حاکم حکومت اسلامی را تعیین نمایند. قوشچی، متکلم اهل سنت، در توجیه این عمل بیان می‌دارد: «و تمسک

نفر از خزر ج و سه نفر از اوس) به عنوان نقبا انتخاب شدند تا امور مسلمانان را اداره کنند.

۱- «برای این امر اهل سنت به وجوهی استناد کرده‌اند: اول و مهم‌ترین آن اجماع صحابه است که گزینش امام را مهم‌ترین تکلیف و واجب شمرده‌اند و به عوض دفن رسول خدا (ص) و یا هر امام دیگر که از دنیا می‌رفت، نخست گزینش امام را در درجه اول اقدامات خویش قرار می‌دادند.» همچنین حضرت علی (ع) نیز فرموده‌اند: «و الواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما یموت امامهم او

یقئل ان لا یعملوا عملاً و لا یحدثوا حدثاً و لا یقدموا یداً و لا رجلاً و لا یبدوا شیئاً قبل ان یختاروا لانفسهم اماماً» (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۰۰/۱) (به حکم خدا و اسلام بر مسلمین واجب است که بعد از فوت یا به قتل رسیدن امامشان هیچ عملی انجام ندهند و قدم از قدم برندارند و هیچ کاری را آغاز نکنند پیش از آن‌که برای خود، امامی را انتخاب نمایند.) شاید بتوان دلیل این‌که پس از فوت امام خمینی (ره) نیز قبل از دفن ایشان مجلس خبرگان رهبری تشکیل جلسه داده و مبادرت به تعیین رهبر بعدی نمود را اهمیت این امر دانست.

حکومت علوی را الهی دانسته و یا مردمی، رضایت مردم برای تحقق این حکومت ضروری است. تنها تفاوت در آن است که اگر مشروعیت الهی باشد، نقش مردم در مقبولیت و ایجاد حکومت است و این همان نظری است که به عنوان مقبولیت مردمی - مشروعیت الهی مورد بحث قرار می گیرد و اگر رضایت مردم جزء علت و یا علت تامه باشد، آن گاه نظریه مشروعیت مردمی ظهور می نماید.

۲-۲- حکومت غیر معصوم

پس از غیبت امام زمان (عج) دوره فقدان معصوم در جامعه آغاز گشت. در این دوران یکی از مهم ترین مسائل این بود که مردم برای رفع حوایج دینی خود به چه شخصی مراجعه نمایند و اگر در زمان معصوم ثبوتاً حکومت از آن آنان بود، اکنون در زمان فقدان آنان این امر راجع به چه کسی می باشد. این امر در زمان ما به ویژه، پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ مورد بحث و توجه خاص قرار گرفته است. با در نظر گرفتن نظرات مختلف در خصوص ولایت فقیه، برخی (مهریزی، ۱۳۷۵: ۳-۵) معتقدند از منظر تاریخی بحث ولایت فقیه از چهار دوره مختلف عبور نموده است و اکنون در دوره پنجم خود می باشد. دوره نخست که تا نیمه اول قرن سوم قمری بود، اندیشه ولایت فقیه ضمن احادیث مطرح بود و تعبیری مانند «العلماء ورثه الانبیاء»، «الفقهاء ائمة الرسول»، «مجاری الاحکام بید العلماء بالله» و «فانی جعلته حاکماً» دلالت بر آن داشتند و بذر اندیشه ولایت فقیه در این دوره کاشته شد. دوره دوم از نیمه اول قرن سوم قمری تا قرن دهم بود که فقها در ضمن مباحث خود در کتب

فقهی بسیاری از مسائل را جزء وظایف فقیه عادل دانستند، از جمله امور حسبه. بنابراین استفاده آنان از واژگان نصب، نیابت و تولیت ناظر به این امور بود. دوره سوم که بعد از تسلط حکومت صفویه با گرایشات شیعی بود، باعث شد فقه امامیه بعد سیاسی بیشتری به خود بگیرد و اندک اندک بحث از جانشینی فقیه در کتب فقهی آغاز گردید. دوره چهارم از نیمه اول قرن سیزدهم با انتشار کتاب عوایدالایام ملااحمد نراقی تا پیروزی انقلاب اسلامی بود که به طور خاص برخی امور را در صلاحیت فقیه دانسته و برخی چون ملااحمد نراقی، فقیهان را جانشینان معصومین با تمامی اختیارات حکومتی آنان معرفی کردند. با این حال در این دوره مخالفانی برای اختیارات مطلق حکومتی فقیهان وجود داشت و دوره پنجم پس از انقلاب اسلامی ایران بود. در این دوره به سبب به دست گرفتن حکومت توسط فقیهان بحث های بیشتری حول این امر صورت گرفت و فقیهان بیشتری متمایل به نظریه ولایت فقیه به عنوان جانشینان معصوم شدند. شناخت مبنای مشروعیت آن که آیا نصب از جانب معصوم است و یا انتخاب از جانب مردم بسیار حائز اهمیت می نماید.

۱-۲-۲- شایستگی غیر معصوم در فقه اسلامی

بحث از ولایت فقیه، بحثی است که در حوزه دین اسلام مطرح می شود، اگرچه برخی چون صاحب جواهر با عبارات بسیار تندی همچون این عبارت که کسی که ولایت فقیه را انکار نماید «هیچ طعمی از فقه نچشیده است» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۷/۲۱)^۱، بر منکران آن تاخته است، لیکن

با نظر فقیه معاصر وی شیخ اعظم انصاری (ره) که در تضعیف ادله ولایت فقیه عبارت «دون خرط القتاد» [سهل تر از دست کشیدن روی درخت پر خار] وی ضرب المثل حوزه های علمیه است، به ما می آموزد که به آرای متفاوت و گاه متعارض همه فقیهان احترام بگذاریم» (کدیور، ۱۳۸۰: ۲۳۶-۲۳۵).

۱- فمن الغریب وسوسه بعض الناس في ذلك أي إقامة الحدود و إلانن في الجهاد و الدفاع... بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شینا ولا فهم من لحن قولهم و رموزهم أمرا. محسن کدیور هنگام بحث از این جمله معتقد است: «این که مجتهد منکر ولایت را به نچشیدن طعم فقه تعبیر کنیم، شمشیر دو دمی است، زیرا فقیه منکر نیز چه بسا همین نظر را درباره قول مخالف داشته باشد. مقایسه دیدگاه پیش گفته صاحب جواهر

فقه‌ای بعد از او از این جمله نه‌راسیده و به دنبال دلیلی متقن برای حکومت ولی فقیه بوده‌اند، چنان‌که امام (ره) نیز در ضمن مباحث دروس خود در نجف اشرف در سال ۱۳۸۹ قمری به این گفته‌ها اکتفا نکرده و دلایل متعدد را بر این موضوع اقامه کردند. با توجه به عمر قانون‌گذاری در جوامع انسانی، عمده بحثی که در حوزه قانون‌گذاری مطرح می‌شود نیز ناظر بر همین دوره است و در این میان عمده‌ترین مباحثی که مطرح می‌شود، ناظر است بر این‌که فقیه حاکم جنبه انتصابی دارد یا انتخابی.

نظریه نصب فقیه به حکومت جامعه در نزد شیعیان قدمتی بیش از نظریه انتخاب دارد. طبق این نظر فقها از جانب خداوند متعال به حکومت جامعه منصوب شده‌اند، لیکن این نصب چون نصب معصومین، بی‌واسطه نبوده، بلکه با واسطه معصومین صورت گرفته است. به عبارت دیگر، طبق این نظر، هر چند فقیه مقبولیت خود در رهبری جامعه را به ناچار از مردم می‌گیرد، اما مشروعیت رهبری وی تماماً برخاسته از ولایت الهی و نصب است و از این رو، ولایت فقیه امری انتصابی است نه انتخابی (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۶). اینان معتقدند مشروعیت امری بسیط است و هیچ امر دیگری جز نصب الهی در این مشروعیت دخیل نمی‌باشد. برخلاف انتخابیون که انتخاب مردم را جزء و شرط مشروعیت می‌دانند، نصیبون معتقدند اساساً هیچ‌گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی مشروعیت نمی‌یابد - هر چند همراه مقبولیت باشد - و هر گونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق شرک در ربوبیت تشریعی الهی به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۶۸/۱). این گفته بدین معناست که اگر مردم در مشروعیت دادن به حکومتی جزء علت باشند، آن‌گاه در عرض مشروعیت بخشی خدا قرار می‌گیرند، این شرک به خداوند می‌باشد.

از سوی دیگر، چون اینان معتقدند مشروعیت ولی فقیه نصبی است، آن‌گاه برای تمامی فقها مشروعیت ولایت را به صورت بالقوه قائلند و هریک از آنان می‌توانند هر لحظه تبدیل به ولی فقیه بالفعل گردند. به عبارت دیگر، دلالت دلایل نصب را عام و نسبت به همه فقها جاری می‌دانند و نه نسبت به شخص خاص، اما این‌که ولایت کدام یک از آن‌ها به فعلیت می‌رسد و این امر چگونه تحقق می‌یابد، بحثی اثباتی است که یکی از راه‌های آن انتخاب مردم است (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۷۱).

بر اساس رویکرد دوم حکومت و ولایت بر جامعه اسلامی امری عمومی می‌باشد که یک‌سوی آن، حاکم و سوی دیگر آن، مردمی که بر آنان حکومت می‌شوند، وجود دارند. طرفداران نظریه انتخاب از این امر استفاده نموده و با تفاوت‌هایی به مانند معتقدان به دموکراسی، یعنی حکومت مردم بر مردم استدلال می‌نمایند. از نظر اینان، «چون امر ولایت و رهبری جامعه اسلامی یک امر عمومی بوده و به همه امت اسلامی مربوط می‌شود، به ناگزیر رضایت آنان نیز در این مسأله شرط است. واضح‌ترین شکل ابراز رضایت عمومی آن است که همه مردم در انتخاب رهبر، شرکت کنند و یکی از فقهای واجد شرایط را به این سمت برگزینند» (ارسطا، ۱۳۸۰: ۶۲)، لذا تفاوت این نظر با دموکراسی غربی در شخصیت فرد انتخاب‌شده می‌باشد که مردم آزاد نیستند هر فردی را انتخاب نمایند، بلکه ملزم می‌باشند که تنها از میان فقها یک نفر را انتخاب

کنند و تشابه آن، این است که این فقیه با رأی مردم انتخاب می‌شود (مستقیم یا غیرمستقیم).^۱

لذا این نظر نیز چون نظریه انتصاب ولی فقیه معتقد به آن است که فقیه در وهله نخست توسط امام (ع) تعیین شده است، لیکن محل تمایز و نزاع این دو نظر در تکمیل مشروعیت است. در نظریه انتصاب، با نصب امام (ع) مشروعیت کامل می‌شود، لیکن در نظریه انتخاب، پس از نصب عام امام (ع)، مشروعیت با انتخاب مردم تمام می‌شود، لذا طبق این نظر انتخاب مردم جزئی از مشروعیت است و تنها نقش بالفعل کردن ولایت بالقوه و عام فقها را ندارد. این نظریه که طور عمده توسط آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی و آیت‌الله منتظری پرورانده شد، بر پایه استدلالاتی از عقل و سنت می‌باشد. اینان علاوه بر دلایل عقلی، به همان احادیثی که معتقدان به نصب به آن استناد کرده‌اند، تمسک جسته و نظر خود را بیان می‌دارند.

۲-۲-۲- معیارهای شایستگی حکومت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۵۸) علاوه بر قسمتی از مقدمه این قانون اصول ۷ و ۱۰۷ الی ۱۱۳ و اصل ۵۷ به بحث ولایت فقیه و رهبری^۲ اختصاص داده شده است. در بازنگری سال ۱۳۶۸، اگرچه در محتوای این اصول تغییراتی اعمال شد، لیکن در حال حاضر نیز همان اصول پیش گفته مربوط به بحث ولایت فقیه می‌باشند. از میان این اصول، اصل ۵ و ۱۰۷ قانون اساسی به‌طور مستقیم به‌مبنای مشروعیت پرداخته و اصول ۵۷ و ۱۱۰ به حدود اختیارات ولی فقیه اشاره داشته است.

دو اصل ۵ و ۱۰۷ قانون اساسی در اصلاحات سال ۱۳۶۸ تغییراتی یافتند. طبق اصل ۵ قانون اساسی ۱۳۶۸ «در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت برعهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل ۱۰۷ عهده‌دار آن می‌گردد.» طبق اصل ۱۰۷ قانون اساسی «پس از مرجع عالی‌قدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی (ره) که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به‌عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقها واجد شرایط مذکور در اصول ۵ و ۱۰۹ بررسی و مشورت می‌کنند؛ هرگاه یکی از آنان را اعلام به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل ۱۰۹ تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به‌عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسؤولیت‌های ناشی از آن را برعهده خواهد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.» چنان‌که مشخص می‌باشد، اصل ۵ با حذف عبارت «اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد، رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای جامع شرایط» که در استناد به نصبی بودن ولایت فقیه یاری‌رسان عمده بود، نحوه تعیین را به اصل ۱۰۷ ارجاع می‌دهد. اصل ۱۰۷ نیز با حذف عبارات «معرفی می‌نمایند» و «عین و به مردم معرفی

^۱ - در یک تقسیم‌بندی در علوم سیاسی دموکراسی را به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌نمایند. دموکراسی مستقیم آن است که مردم به‌طور مستقیم در انتخاب و تصمیم‌گیری‌ها شرکت نمایند و دموکراسی

^۲ - در قانون اساسی ایران عبارات رهبر، ولی فقیه، ولی امر، امام امت به یک معنا به‌کار برده شده‌اند.

^۱ - در یک تقسیم‌بندی در علوم سیاسی دموکراسی را به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌نمایند. دموکراسی مستقیم آن است که مردم به‌طور مستقیم در انتخاب و تصمیم‌گیری‌ها شرکت نمایند و دموکراسی

می‌کنند» عبارت «او را به رهبری انتخاب می‌کنند، در غیر این صورت یکی از آنان را به‌عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند» را جایگزین آن نمود.^۱

با مطالعه مذاکرات صورت گرفته در زمان تصویب قانون اساسی به حقیقت تفکر انتصابی بودن ولی فقیه و کشف ولی فقیه توسط خبرگان به ذهن متبادر می‌شود. بنابراین به‌رغم، تغییر عبارتی اصول ۵ و ۱۰۷ قانون اساسی و ذکر عبارت «انتخاب» در اصل جدید می‌توان به قطع بیان داشت که این تغییر در جهت تغییر نوع مشروعیت از الهی - مردمی به مردمی نبوده است.

نمود این گرایش را می‌توان در قوانین عادی مصوب مجلس مشاهده کرد. زمانی که حاکمیت از دو بعد مردمی و الهی برخوردار باشد، در مواردی قانون‌گذار خود را مدعی دو حق می‌داند آن‌گونه که ماده ۹ قانون آیین دادرسی کیفری، جنبه عمومی جرم را هم در راستای دفاع از نظم عمومی و منافع جامعه می‌داند و هم در راستای دفاع از حدود الهی.^۲ این نمونه نشان می‌دهد که قوانین کیفری هم در راستای حمایت از مبانی مشروعیت و هم در راستای حمایت از مبانی مقبولیت اقدام می‌کنند.

نتیجه‌گیری

آن‌گونه که در حوزه حقوق کیفری گفته می‌شود، مرزهای سیاست و حقوق به‌ویژه حقوق کیفری چندان از هم قابل تشخیص نیست و از این‌رو هرگونه مشروعیت قانون‌گذاری، به مشروعیت سیاسی حاکمیت وابسته است. با تحلیل ریشه‌های شکل‌گیری حاکمیت سیاسی، این مقاله

با تحلیل ادله قرآنی مرتبط با مشروعیت قوانین، در پاسخ به چالش اساسی و اولیه مقاله می‌تواند به این نتیجه برسد که هر قانونی بخواهد الزام‌آور باشد، بایست در سه مرحله دارای جامعیت و فراگیری باشد:

۱- مرحله اول: مرحله قانون‌گذاری است، در این مرحله قانون‌گذار می‌بایست دارای احاطه علمی کامل بر انسان باشد تا سعادت انسان را تأمین نماید، و گرنه التزام به قانونی که براساس آزمون و خطا استوار باشد، هر آن زندگی انسان‌ها را تباه خواهد نمود، لذا تنها خداست که می‌تواند قانون‌گذار باشد.

۲- مرحله دوم: نظارت بر اجرای قوانین است. در این مرحله نیز باید ناظری وجود داشته باشد که هیچ‌کس از دید او پنهان نشود تا تمامی افراد ملزم بدان گردند و این مرحله نیز تنها در اختیار خداوند متعال است.

۳- مرحله سوم: یعنی مرحله اعمال مجازات نیز باید متضمن مجازاتی باشد که در هر حال سنگین‌تر از سود قانون‌شکنی باشد و این مرحله نیز در اختیار خداوند است و در نتیجه ملزم بودن به رعایت قوانین تنها در صورتی است که خداوند واضع و ناظر آن باشد (آهنگران و حق‌نواز، ۱۳۹۵: ۲۷).

براساس این دیدگاه آن‌چه که مشروعیت قانونی را تعریف می‌کند، شایستگی سیاسی است و شایستگی و لیاقت حکومت کردن بر جوامع انسانی یکی از مؤلفه‌های اصلی مشروعیت قدرت و به تبع آن قانون در جوامع انسانی است و از این‌رو در صورت نبود آن، نه قدرت حاکم و نه

- دعوی عمومی برای حفظ حدود و مقررات الهی یا حقوق جامعه و نظم عمومی؛
- دعوی خصوصی برای مطالبه ضرر و زیان ناشی از جرم و یا مطالبه کیفرهایی که به‌موجب قانون حق خصوصی بزه دیده است، مانند حد قذف و قصاص.

۱- درصدد بحث از مبانی کلی تعیین حاکمیت نیستیم و به‌همین منظور علاقمندان به این حوزه ارجاع داده می‌شوند به: صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴.

۲- مطابق با این ماده: ارتکاب جرم می‌تواند موجب طرح دو دعوی شود:

هیچ‌یک از دستاوردها و عملکردهای آن در نزد مردمان جامعه قابل تأیید نیست. زمانی که حکومت مورد بحث از نوع حکومت اسلامی باشد، این موضوع پیچیده‌تر نیز می‌شود، چراکه در کنار پذیرش عمومی مردم، تأیید الهی نیز شرط لازم است. بر همین اساس شاخص‌ها و اصول حاکم بر این شایستگی در حکومت‌های اسلامی به دقت مورد بررسی و تأکید قرار گرفته است. به سادگی می‌توان دید که با بررسی مختصر شاخص‌های در نظر گرفته‌شده برای حاکم شایسته و حکومت شایسته‌سالار در قرآن و اندیشه فقها اسلامی و سیره معصومین، ملاک و معیار شایستگی نه ثروت است و نه قدرت، بلکه تقواست و همین است که هر که تقوایش بیشتر باشد، نزد خداوند محبوب‌تر است.

ملاک‌های در نظر گرفته‌شده برای حاکمان جوامع اسلامی به گونه‌ای است که بتواند هدف اصلی حکومت که همانا رستگاری امت باشد را تأمین کند. بر همین اساس است که گناهکاران و غیرمؤمنان از تصدی حکومت الهی بازداشته شده و مؤمنان از تبعیت از آن‌ها منع شده‌اند، به علاوه نوع حکومت نیز از حیث شیوه انتخاب حاکم به گونه‌ای انتخاب شده است که به صورت مستقیم بتواند با حاکم مطلق که خداوند باشد، ارتباط مستقیم داشته و خواست او را به اجرا برساند و در زمان معین، حکومت را به عنوان یک امانت به صاحب اصلی آن باز پس دهد.

در زمان معصوم، باتوجه به نقش رهبری معصوم، این موضوع چندان مشکلی را ایجاد نمی‌کند، اما در زمان غیبت، این موضوع با بحث‌ها و چالش‌های بیشتری مواجه می‌گردد که مستند به منابع متعدد، نظریه ولایت فقیه راه حل مناسب در این باره بوده و مشکلات موجود در این مسیر را برطرف خواهد کرد.

باتوجه به این که قانون‌گذاری به‌ویژه در حوزه کیفری یکی از ابزارهای حاکمیتی است، مشروعیت آن منوط به تأیید و مشروط مشروعیت حکومت است، در صورتی که چنین مشروعیتی وجود نداشته باشد، بی‌اعتمادی شهروندان به دستگاه عدالت کیفری را در پی خواهد داشت که خود پیامدهای بسیاری را به همراه خواهد داشت که ازجمله آن‌ها متروکه شدن قوانین، بالا رفتن آمار سیاه بزهکاری و ... خواهد بود.

ملاحظات اخلاقی: موارد مربوط به اخلاق در پژوهش و نیز امانت‌داری در استناد به متون و ارجاعات مقاله تماماً رعایت گردید.

تعارض منافع: تدوین این مقاله، فاقد هرگونه تعارض منافی بوده است.

سهم نویسندگان: نگارش تمام مقاله برعهده نویسنده بوده است.

تشکر و قدردانی: از تمام کسانی که بنده را در تهیه این مقاله یاری رسانده‌اند، سپاسگزارم.

تأمین اعتبار پژوهش: این پژوهش بدون تأمین اعتبار مالی سامان یافته است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه.

- ابراهیم‌زاده آملی، نبی‌الله (۱۳۷۹). منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی و امام خمینی (قسمت اول). مجله حکومت اسلامی، ۵(۱): ۱۸۱-۱۶۵.

- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۴۰۸). مقدمه ابن خلدون. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۰). حکومت ولایی. چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- ارسطا، محمدجواد (۱۳۸۰). «جایگاه مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه انتخاب». مجله حکومت اسلامی، ۶(۱): ۶۲-۸۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). عدل الهی. تهران: نشر صدرا.
- متظری، حسینعلی (۱۳۷۹). مبانی فقهی حکومت اسلامی (ترجمه دراسات فی ولایه الفیه و فقه الدوله الاسلامیه). جلد اول، چاپ اول، ترجمه محمد صلواتی، تهران: انتشارات سرایی.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶). حاشیه مکاسب. چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۵). توضیح المسائل. قم: انتشارات روح.
- آهنگران، محمدرسول و حق‌نواز، ابوالحسن (۱۳۹۵). «مبنای فقهی مشروعیت قوانین با رویکرد قرآنی». فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۳(۴۶): ۳۰-۱۱.
- مهریزی، مهدی (۱۳۷۵). «سرمقاله». مجله حکومت اسلامی، ۱(۲): ۵-۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳). تفسیر موضوعی قرآن مجید. جلد هفتم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- میدری، احمد (۱۳۸۵). «مقدمه‌ای بر نظریه حکمرانی خوب». فصلنامه رفاه اجتماعی، ۶(۲۲): ۲۸۷-۲۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). «سیری در مبانی ولایت فقیه». مجله حکومت اسلامی، ۱(۱): ۸۰-۵۰.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). جواهرالکلام. جلد بیست و یکم، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۲). منشور عدالت. تهران: مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضاییه.
- هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهلیت (ع). قم: مؤسسه دایره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهلیت (ع).
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴). جلد دوم، چاپ اول، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
- طبرسی، فضل (۱۴۱۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. جلد دوازدهم، بیروت: دارالمعرفه.
- عشماوی، محمدسعید (۱۳۸۲). اسلام‌گرایی یا اسلام. چاپ اول، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده سرا.