

مقدمه

با توجه به گستردگی جهان اسلام و وجود نظام‌های سیاسی متعدد در جوامع اسلامی، شاهد به چالش کشیدن مشروعیت، به معنای حق حکومت و امر و نهی کردن (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰)، در برخی از این جوامع هستیم. درحالی که همین جوامع، عموماً متأثر از نظریه ابن تیمیه در این باب هستند. این نظریه در اذهان مردم جهان، به عنوان نماد اسلام و حکومت اسلامی معرفی می‌گردد، به گونه‌ای که امروزه برخی ایدئولوژی خود را مبتنی بر جهان‌بینی برگرفته از تفکرات ابن تیمیه قرار داده‌اند و مشکلاتی را از جمله توهم خشن، بی‌روح و غیرعقلانه بودن احکام اسلام برای جهان اسلام به وجود آورده‌اند. بر این اساس، شهرت ابن تیمیه، مدیون نظرات و دیدگاه‌های تند و افراطی‌ای است که با عنوان سنت سلف مسلمین؛ به اصطلاح آموزه‌های الهی در قرآن کریم و تعالیم رسول اکرم ﷺ، ارائه داده است. از این رو، مطالعه دیدگاه‌های ابن تیمیه و نقد و بررسی آنها، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

از سوی دیگر، انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی بر پایه تفکرات شیعی در ایران و دستاوردهای گوناگون و روزافزون آن، سبب گردیده تا ایران اسلامی مرکز توجهات امت اسلامی در سراسر جهان قرار گیرد و زمینه انتقال این تفکر، بیش از پیش مهیا گردد. علامه حلی به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ شیعه و از پایه‌گذاران تشیع در ایران، همواره در کتاب‌های خود، به مناسبت‌های مختلف، به شئون مختلف ولایت و امامت در زمان حضور و غیبت پرداخته است. از این رو، دیدگاه‌های او می‌تواند برای روشنگری و تبیین صحیح حق حکومت و حکومت‌داری در اسلام، گامی مهم و قابل توجه ارزیابی گردد. بر این اساس، در این تحقیق به بررسی تطبیقی دیدگاه علامه حلی و ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی می‌پردازیم تا با رویکردی تطبیقی، نقاط اشتراک و افتراق این دو نظریه را استخراج نموده، پس از آن، به نقد و بررسی نقاط ضعف و قوت آنها بپردازیم.

مشروعیت

«مشروع»، در لغت یعنی آنچه موافق شرع است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۲۰۹۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۷؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۸۲۵). «شرع» نیز مصدر است که به صورت اسم برای راه روشن و واضح، به کار رفته است و سپس برای راه خدایی و الهی استعاره شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۵). بدین ترتیب، مشروعیت در لغت، صفت اموری است که مشروع باشند؛ یعنی منطبق با همان راه روشن ایجاد شده باشند.

بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیه

Mtorabpor@yahoo.com

مهدی تراب‌پور / دکتری مدرسی معارف (مبانی نظری اسلام)

دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۶

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت، در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیه پرداخته، تا با برجسته‌سازی نقاط ضعف و قوت دیدگاه آنان، براساس عقل، کتاب و سنت، به نظریه معقولی از دین اسلام در باب مشروعیت سیاسی، رهنمون گردد. از این رو، با روشی توصیفی-انتقادی در بیان اشتراکات و افتراقات دو دیدگاه، این نتیجه به دست آمده که ابن تیمیه، به دلیل خلط در مفهوم امامت، نتوانسته است در نظریه‌پردازی موفق عمل کند. دیدگاه وی از اشکالاتی نظیر تناقض‌گویی، دخیل دانستن مردم در امر مشروعیت‌سازی، ارائه معیارهای غیر واقع‌نما، سکولاریزه کردن جامعه، مشروعیت‌بخشی به حکومت‌های فاسد و خودکامه برخوردار است. در مقابل، علامه حلی به دلیل استفاده صحیح از عقل و نقل، توانسته است به صورت منطقی، دیدگاه خود را در باب مشروعیت سیاسی، مبتنی بر جهان‌بینی صحیح اسلامی قرار داده، آن را ناشی از اراده تشریحی خداوند متعال بداند که فقط از طریق نصب الهی محقق می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، امامت، خلافت، بیعت، حلی، ابن تیمیه.

برای مشروعیت اصطلاحی در سیاست، تعاریف گوناگونی ارائه شده است که عموماً فاقد جامعیت لازم می‌باشند. اما در بین آنها تعریف مشروعیت به «حقانیت» و حق حکومت بر مردم (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰)، تعریفی قابل قبول محسوب می‌شود؛ چراکه اولاً، شامل همه دیدگاه‌های متعارض با یکدیگر می‌باشد. ثانیاً، مبتنی بر پیش فرض خاصی نیست و شمول بیشتری دارد. ثالثاً، محدود به مصادیق خاصی نیست و در مقام ارزش‌گذاری نیز کارا است. در این مقاله، با اتخاذ همین معنا از مشروعیت، درصدد بررسی تطبیقی دو دیدگاه مورد نظر می‌باشیم.

اشتراک دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم ﷺ

ابن تیمیه بر این باور است که اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ، در مکه و پیش از یافتن یاران و یاورانی که در رکاب او بجنگند، از سوی خداوند متعال بر مردم واجب شده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲). *عَلَمَهُ حَلِي* نیز حقّ امر و نهی پیامبر اکرم ﷺ در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی مردم را، از سوی خداوند متعال می‌داند و بر این باور است که خداوند متعال، رسول اکرم ﷺ را علاوه بر رسالت، به‌عنوان حجّت و جانشین خود در روی زمین قرار داده است تا به نظام نوع بشر بپردازد (حلی، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۳۵۴).

هر دو دیدگاه وجود نصّ الهی را نشانه رضایت و اذن الهی و دلیل بر مشروعیت سیاسی رسول خدا ﷺ دانسته، از آیات فراوانی برای اثبات ادعای خود استفاده می‌نمایند، همچنین به غیر از آیات قرآن کریم، که به باور صاحبان دو دیدگاه، صراحت در نصب حضرت ﷺ از سوی خداوند متعال بر این ولایت‌امری دارد، از سنّت نبوی، اجماع و عقل نیز برای اثبات این مطلب استفاده کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ و ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۵۰۳ - ۵۰۴؛ حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶، ۴۷، ۷۸، ۲۸۴ و ۳۸۴).

اشتراکات دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پس از پیامبر اکرم ﷺ

مسئله زعامت سیاسی امت در دوران پس از پیامبر اکرم ﷺ در اندیشه/بن تیمیه و هم‌فکرانش و به‌طور کلی، اهل تسنن، به‌دو دوره زمانی خلفا و بعد از خلفا تقسیم می‌شود، هم‌چنان‌که در اندیشه *عَلَمَهُ حَلِي* و پیروانش و به‌طور کلی شیعیان، به‌دو دوره زمانی حضور امام معصوم ﷺ و غیبت امام معصوم ﷺ، تقسیم می‌گردد. بر همین اساس و به‌دلیل خصوصیات ویژه‌ای که هر دوره دارد، دو دوره زمانی خلفا و عصر حضور امام معصوم ﷺ، همچنین دو دوره پس از خلفای اربعه و عصر غیبت را باهم مورد بررسی تطبیقی قرار می‌دهیم.

الف. دوران خلفا و عصر حضور امام معصوم ﷺ

۱. هر دو دیدگاه، «نصّ» را به‌عنوان دلیل مشروعیت زعامت سیاسی افراد، به‌عنوان جانشین رسول خدا ﷺ قبول دارند و بر این باورند که نصّ، دلالت بر رضایت خداوند و رسولش ﷺ برخلافست و امامت افرادی دارد که نصّ در مورد آنان وارد شده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۴ - ۵۲۵؛ حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۹۷). همچنین بر این باورند که درباره مشروعیت جانشین پیامبر اکرم ﷺ، نصّ وجود دارد و ایشان از طرفی جانشین پس از خودش را مشخص کرده است. آنان مواردی از آن نصوص ادعایی خود را در آثارشان ذکر کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۸-۵۱۶، ج ۶، ص ۲۳، ۱۳۸، ۴۴۹ - ۴۵۰؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص ۳۷۶-۱۶۶). (علامه در این کتاب ۸۴ آیه از قرآن کریم و ۲۸ حدیث متواتر از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که دلالت بر امامت و ولایت حضرت علی ﷺ دارند؛ یعنی نصّ بر امامت شده است و به مردم واگذار نشده که هر کسی را خواستند انتخاب نمایند).

۲. اصل این مطلب که خلیفه یا امام پس از رسول اکرم ﷺ، باید شرایط و ویژگی‌هایی داشته باشد تا بتواند از مشروعیت سیاسی برخوردار گردد، مورد اتفاق هر دو دیدگاه می‌باشد. بر این اساس، *ابن تیمیه و عَلَمَهُ* در آثار خود به بیان این شرایط و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶، ج ۴، ص ۹۲ - ۹۳ و ۱۳۸۶ق، ص ۲۳؛ حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۵ و ۳۴۴).

۳. *ابن تیمیه* معتقد است: اطاعت از خلیفه، عین اطاعت از خدا و رسول خدا ﷺ است؛ زیرا او امر ولی امر که دستورش را از خدا گرفته باشد، به‌منزله اوامر خدا و پیامبرش ﷺ است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۵). *عَلَمَهُ* نیز معتقد است، بر همگان واجب است که از امام منصوب اطاعت نمایند (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۵).

ب. دوران پس از خلفا و عصر غیبت امام معصوم ﷺ

۱. در این دوران، همچون سایر دوران‌ها، مسئله نیازمندی مشروعیت حاکم به اذن و رضایت الهی، از اشتراکات این دو نظریه محسوب می‌شود. *ابن تیمیه* بر این باور است که خداوند متعال، مصالحی از دین و دنیا را به والیان امور معلق ساخته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۳۸۶ق، ص ۵۷). همچنین به اعتقاد او، تمامی مسؤولیت‌ها و پست‌ها در حکومت اسلامی، جزء مسؤولیت‌های شرعی محسوب می‌شوند. بنابراین، رضایت و اذن الهی اساس کار حاکم اسلامی می‌باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲۸، ص ۶۸ و ۲۵۰). *عَلَمَهُ* نیز براساس روایات وارده از اهل بیت ﷺ، حکومت غیرمأذون از سوی خداوند متعال را طاغوت و فاقد مشروعیت می‌داند (حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۴۷).

۲. هردو دیدگاه بر این باورند که شایسته است صالح‌ترین فرد به ولایت و حکومت برسد. از این‌رو، در آثار خود به بیان شرایط و ویژگی‌های حاکم صالح پرداخته‌اند (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۳-۷؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۶۳).

۳. ابن تیمیه حاکمان اسلامی پس از خلفای چهارگانه را نیز داخل در محدوده اولی الامر دانسته، معتقد است: هرکسی از مصادیق اولی الامر واقع شود، دارای مشروعیت سیاسی خواهد بود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۸۱). علامه نیز وجود نصّ بر مشروعیت حاکم اسلامی در زمان غیبت را باور داشته، نمونه‌هایی از آن نصوص را بیان کرده است (حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۴۵-۴۴۷ و ۱۴۱۳ق (د)، ج ۴، ص ۴۶۴).

افتراقات دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم ﷺ

۱. امامت رسول اکرم ﷺ: ابن تیمیه در مورد رسول خدا ﷺ، امامت را به‌عنوان مقامی مستقل و جدای از نبوت و یا رسالت، قائل نیست، معتقد است: مجرد رسالت، برای وجوب اطاعتش کافی است؛ زیرا علت وجوب اطاعت از ایشان، امامت، قدرت و سیطره‌اش نیست، و یا به‌علت بیعت دیگران با وی به‌عنوان امام و یا موارد دیگری از این قبیل نیست، اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ در هر حال واجب است. برخلاف امام، زمانی امامتش محقق می‌شود که یارانی بیابد تا امر او را تنفیذ نمایند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۵). اما علامه بر این باور است که شخص پیامبر اکرم ﷺ علاوه بر مقام رسالت، دارای مقام امامت نیز بودند. در واقع، ریاست مردم در امور دینی و دنیایی، بالأصالة از آن ایشان می‌باشد و اینکه در برخی مواقع بحث از امامت و مصادیق آن می‌شود، مراد امامت بعد از حضرت رسول ﷺ می‌باشد (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲ و ۱۳۶۳، ص ۲۲۳).

۲. نصّ بر امامت پیامبر اکرم ﷺ: ابن تیمیه بر این باور است که همان نصوص دال بر رسالت پیامبر اکرم ﷺ، دلالت بر زعامت سیاسی ایشان نیز دارد و رسالتش برای وجوب اطاعت مطلق از ایشان کفایت می‌کند و دیگر نیازی برای اقامه دلیل مجزاً برای مشروعیت حکومتش و تبعیت مردم از حضرت ﷺ نیست؛ چرا که پایه‌های وجوب اطاعت از ایشان، با پایه‌های وجوب اطاعت از امام متفاوت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۵). وی این مطلب را از رسالت حضرت ﷺ استفاده می‌نماید. اما علامه در باب مشروعیت، نصوصی را از آیات قرآن و سنت پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که به خصوص امامت و زعامت سیاسی حضرت ﷺ را نیز ثابت می‌کند؛ چرا که از دیدگاه وی، نصوصی وجود دارند که علاوه بر رسالت و زعامت دینی، دلالت بر امامت و زعامت سیاسی رسول خدا ﷺ نیز می‌کنند (حلی، نرم‌افزار، ج ۲، ص ۲۵۵ و ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۳۰۸ و بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰).

افتراقات دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پس از پیامبر اکرم ﷺ

عامل اصلی جدا شدن شیعه و سنی از یکدیگر در عالم اسلام، به‌وجود آمدن همین افتراقات در باب مشروعیت سیاسی جانشینان رسول خدا ﷺ، می‌باشد. این امر موجب اختلاف آنان در مصادیق شده است. اندیشمندان هر دو طیف، همواره با حفظ اصل آن اختلافات، سعی بر تبیین و مستدل کردن موارد اختلافی داشته‌اند. از این‌رو، در اینجا به بیان موارد اختلافی دو دیدگاه می‌پردازیم.

الف. دوران خلفا و عصر حضور امام معصوم ﷺ

۱. مصادیق نصّ: ابن تیمیه مدعی است که در مورد خلفای چهارگانه اهل تسنن نصّ وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۹۹، ۵۲۴-۵۲۵ و ۵۴۵ و ج ۴، ص ۲۷۰-۲۷۱ و ج ۶، ص ۱۳۵ و ۱۳۸). وی از اجماعی که در مورد خلافت خلفا ادعا می‌کند، ضرورت وجود نصّ برخلاف آنان را نتیجه می‌گیرد؛ چراکه به‌زعم وی، ممکن نیست صحابه بر موردی اجماع نمایند، اما نصّی مبنی بر آن وجود نداشته باشد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۹۵). علامه نیز نصوص فراوانی را مبنی بر امامت بلافصل حضرت علی ﷺ و فرزندان او می‌دهد (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۱۶۴-۳۷۶).

۲. شرایط و ویژگی‌های امام: ابن تیمیه بر این باور است که شخص خلیفه به‌عنوان امام، باید عادل و عالم [مجتهد] بوده، نسبی قریشی داشته باشد (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۲۵ و ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶ و ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۴۹۷). وی معتقد است: کفر قبل از اسلام، خللی در عدالت امام وارد نمی‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۲۸۳-۲۸۴)؛ همچنین گناهی که مرتکب می‌شود؛ چراکه به‌واسطه حسنات و توبه بخشیده می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶). اما علامه بر این باور است که امام باید معصوم از گناه باشد، حتی در دوران کودکی، علم الهی داشته و افضل از دیگران باشد. وظیفه او نیز علاوه بر زعامت سیاسی، حفظ شریعت و رهبری معنوی جامعه می‌باشد (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰-۲۴۱ و ۱۹۸۲م، ص ۴۰۵-۴۰۶ و ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۵).

۳. نقش پیامبر اکرم ﷺ و مردم در مشروعیت: ابن تیمیه در برخی از آثار خود، با تغییر موضعی آشکار نسبت به ادعای وجود نصّ برخلاف خلفا، مدعی است که پیامبر اکرم ﷺ کسی را به‌عنوان جانشین خود معرفی و منصوب نکرده و این امر را به مردم واگذار نموده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۴۵-۳۵۰). اما علامه انتخاب و نصب امام را از آن خداوند متعال دانسته و بر این باور است که پیامبر اکرم ﷺ، از طرف خداوند متعال مأمور به معرفی جانشین بعد از خود بوده و بارها این‌کار را انجام داده است و مردم هیچ نقشی در مشروعیت سیاسی امام ندارند (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰-۵۶).

۴. چگونگی تشخیص اذن و رضایت الهی، بر زعامت سیاسی خلیفه یا امام: استحقاق و شایستگی افراد برای خلافت و امامت، ملاکی است که /بن تیمیه برای تشخیص رضایت الهی، بر زعامت آنان معرفی می‌کند. وی علاوه بر نصّ، مواردی همچون اجماع امت یا اهل حل و عقد، عهد خلیفه قبل و تعیین شوری را بیان می‌کند که از طریق آنها استحقاق و شایستگی خلفا برای خلافت مشخص می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۳۳ و ۵۴۵ و ج ۳، ص ۴۰۷، ج ۶، ص ۴۴۵). اما علامه، فقط نصّ و معجزه را به‌عنوان ملاک تشخیص رضایت الهی بر زعامت امام و مشروعیت آن معرفی می‌کند (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۱۶۸ و ۱۴۲۶ق، ص ۲۰۲ و ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۰).

۵. چگونگی انعقاد خلافت یا امامت: /بن تیمیه بیعت را منعقدکننده خلافت و امامت می‌داند و بر این باور است که حتی اگر با وجود نصّ و یا عهد خلیفه قبل، در مورد خلافت یک فرد، بیعتی از سوی مردم با او حاصل نشود، آن فرد به امامت نخواهد رسید (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۳۲ - ۵۳۳). اما علامه بر این باور است که امامت از طریق نصّ ثابت است، هر چند دیگران با او بیعت نکنند؛ چراکه امامت از سوی خداوند متعال مشخص می‌گردد (حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۹۷ و ۱۴۰۹ق، ص ۲۷ - ۳۶).

ب. دوران بعد از خلفا و عصر غیبت امام معصوم

۱. نیابت: /بن تیمیه بر این باور است که زعامت سیاسی در این دوران، همان سلطنت و پادشاهی است (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۵۷). اما علامه معتقد است که زعیم سیاسی در عصر غیبت، نایب عام امام معصوم می‌باشد (حلی، ۱۴۱۳ق (د)، ج ۲، ص ۲۳۹ و بی‌تا، ج ۵، ص ۴۰۳).

۲. شرایط و ویژگی‌های حاکم: شرط اساسی و تأثیرگذاری که ابن تیمیه در مورد حاکم اسلامی در این دوران مطرح می‌کند، همان شوکت داشتن و در دست گرفتن امور حکومتی است، گرچه وی شرایطی همچون امانت‌داری و قدرت بر اجرای احکام و قوانین را نیز مطرح می‌کند، اما در نهایت، وجود مصلحت را بر آنها مقدم داشته، شرط واقعی در کسب هر منصب و ولایتی را داشتن بیشترین صلاحیت فراخور همان منصب و ولایت می‌داند (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۶ - ۹ و ۱۷ و ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۷، ج ۶، ص ۴۷۶). اما علامه، شرط اساسی حاکم اسلامی در عصر غیبت را، علاوه بر اجتهاد مطلق و عدالت، صفاتی همچون عقل و درایت کافی، ایمان و تعهد دینی، قدرت مدیریت و کارایی، ذکوریت، پاکزادی، بصیرت در عمل و تدبیر در امور، شجاعت و توانایی برخورد با مشکلات، بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، دوری از بخل،

جبن، سازش‌کاری و امثال آن معرفی می‌کند (حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۳ و ۱۴۲۱ق، ص ۲۹۳ و ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۶).

۳. ملاک مشروعیت سیاسی: /بن تیمیه، اقبال عمومی و بیعت صاحبان قدرت و شوکت و مردم را ملاک مشروعیت سیاسی حاکم می‌داند. حتی اگر این اقبال و بیعت، از طریق غلبه و ترساندن مردم باشد. از آنجایی که به اعتقاد وی، با به قدرت رسیدن و برآورده ساختن مقاصد ولایت، می‌توان در دایره اولی الامر وارد شد، مشروعیت حاکم نیز الهی خواهد بود (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۱۳؛ ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۷). اما علامه بر این باور است که اصل مشروعیت حاکمیت در عصر غیبت، از سوی امام معصوم و با اذن خداوند متعال به‌وجود آمده است و مردم در مشروعیت آن، هیچ نقشی ندارند. وی دلایلی از ادله عقلی، نقلی و اجماع، برای اثبات ادعای خود اقامه می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق (د)، ج ۳، ص ۳۵۵ و بی‌تا، ج ۹، ص ۴۴۵ - ۴۴۷؛ ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۸ و ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۹ و ۱۴۱۳ق (الف)، ج ۳، ص ۴۱۹؛ عاملی، نرم‌افزار، ج ۱۰، ص ۲۱).

نقاط ضعف دیدگاه ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی

دیدگاه /بن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم و بر شالوده نصّ الهی استوار است. از این رو، شباهت زیادی با دیدگاه شیعه در این زمینه دارد. با وجود این، ضعف‌هایی نیز بر آن مترتب است. همچنین در مسئله جانشینی پیامبر اکرم، که در تصور /بن تیمیه، صرفاً به مسئله حفظ جامعه اسلامی برمی‌گردد. آنچه وی به‌عنوان ملاک و دلیل مشروعیت سیاسی بیان می‌کند، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر است. این امر منجر به دوری شدن استدلال‌های وی در این زمینه می‌گردد؛ چراکه دلیل وی، عین مدعای او است. در اندیشه سیاسی وی، پس از خلفای چهارگانه، شخص فاسق و ظالم هم می‌تواند به‌عنوان اولی الامر، مشروعیت سیاسی داشته باشد. بدین ترتیب، نظریه وی در باب مشروعیت سیاسی، دچار اشکالات و ضعف‌های فراوانی است که به تبیین آنها می‌پردازیم.

۱. عدم تفکیک بین رسالت و امامت: /بن تیمیه به‌واسطه خلط بین مفاهیم رسالت و امامت، و عدم تفکیک بین آنها، در مورد رسول خدا، دچار ابهاماتی شده است؛ چراکه مجرد رسالت را برای وجوب اطاعت همه جانبه از رسول اکرم کافی می‌داند. البته دلیل این خلط، در ابتدا به تصور و باور ناصحیح وی و هم‌فکرانش، از مفهوم اصطلاحی «امامت» در اسلام برمی‌گردد. همچنین می‌توان انگیزه‌هایی را در طرح این‌چنینی رابطه رسالت و امامت در مورد رسول خدا یافت که پس از تبیین و بیان رابطه بین آنها، مورد اشاره خواهد گرفت.

براساس آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام، مقام امامت مقامی متفاوت و برتر از مقام رسالت می‌باشد؛ «نبی» در فرهنگ قرآن، به انسانی گفته می‌شود که وحی الهی را از خداوند متعال، بدون وساطت انسان دیگر می‌گیرد و آن را برای مردم بازگو می‌کند (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۲). به تعبیر دیلمی، غرض از تعیین نبی، بیان مصالح و مشخص کردن مفسد برای مردم است (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰ - ۵۱). «رسول» هم بر پیامبرانی اطلاق می‌شود که علاوه بر اخذ وحی و خبر دادن از سوی خداوند، مسئولیت ابلاغ رسالتی الهی را از سوی پروردگار بردوش دارند و مأموریت دارند که آن رسالت را به مردم برسانند. از این رو، خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (تغابن: ۱۲) اگر روی برتافتید، بدانید که فرستاده ما، جز ابلاغ روشن و رسالت، مأموریتی ندارد. بدین ترتیب، پیامبران از این جهت که گیرندگان وحی الهی و حاملان خبر هستند، «نبی» می‌باشند و از این نظر که وظیفه‌ای را به‌عنوان ابلاغ رسالت برعهده می‌گیرند، «رسول» نامیده می‌شوند.

اما امامت از نظر قرآن کریم، غیر از رسالت و نبوت است؛ چرا که پیامبر در مقام نبوت و رسالت، تنها فرمان پروردگار را دریافت کرده، به مردم ابلاغ می‌کند. اما در مرحله امامت، این برنامه‌ها را به اجرا در می‌آورد. بنابراین، «امامت» همان مقام رهبری همه جانبه در امور مادی-معنوی است. امام رئیس حکومت، توأم با اختیارات و تصرفاتی گسترده‌تر و در راستای مدیریت و رهبری جامعه و پیشوایی مردم می‌باشد. امام کسی است که در عصر خود، از وجودی برتر برخوردار بوده، در نقطه اوج و قلّه هرم هستی قرار دارد. واسطه فیض میان خلق و حق، عامل ارتباط خلق با حق و حافظ حریم وحی و شریعت است (رک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱). امام وظیفه دارد جامعه بشری را با مدیریت صحیح به حد کمال رساند (سبحانی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۵۲). بدین ترتیب، «رسول» ارائه طریق می‌کند، ولی «امام» ایصال به مطلوب می‌نماید.

براساس آیات قرآن کریم، مقام امامت بالاتر از مقام رسالت است؛ زیرا به تصریح خداوند متعال، حضرت ابراهیم علیه السلام، که دارای مقام رسالت بود، پس از سال‌ها پیامبری و گذراندن آزمایش‌های زیاد، به مقام امامت نائل شد: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) در پرتو این سخن الهی در قرآن کریم، دو حقیقت بر ما آشکار می‌گردد: اولاً، این آیه به مغایرت مفهوم «امامت» با دو مفهوم «نبوت» و «رسالت» گواهی می‌دهد؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام بسیار پیش از ابتلا به این آزمایش‌های الهی، که یکی از آنها قربانی کردن فرزندش اسماعیل است، به مقام «نبوت» رسیده بود؛ چون خداوند متعال، در دوران کهولت

ابراهیم علیه السلام به وی فرزند عنایت فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ» (ابراهیم: ۳۹). بنابراین، آزمایش ذبح اسماعیل علیه السلام، در اواخر عمر ابراهیم علیه السلام به وقوع پیوسته و او در اواخر زندگی به مقام «امامت» نایل گردید. درحالی‌که از سال‌ها قبل دارای مقام نبوت بوده است؛ زیرا قبل از آنکه دارای ذریه گردد، وحی الهی یعنی نشانه نبوت، بر او نازل می‌شده است. ثانیاً، از این آیه استفاده می‌شود که مقام امامت، فوق مرتبه نبوت و رسالت است؛ زیرا با وجود رسیدن ابراهیم علیه السلام به مقام نبوت و رسالت، می‌باید امتحان‌های سختی را پشت سر بگذارد تا پس از رستگاری در آنها، «امامت» به وی اعطا شود.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز در کنار مقام رسالت، دارای مقام امامت بودند؛ چرا که خداوند متعال در آیات قرآن کریم، به هر دو مقام ایشان اشاره کرده است: گاهی از رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم سخن می‌گوید: «وَ اخذُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (مائده: ۹۲)؛ از نواهی دوری‌گزینید، اگر گوش نداده و اعراض کردید، پس بدانید که تنها برعهده رسول ما بلاغ آشکار است و بس». یعنی وظیفه محوله به رسول ابلاغ کردن پیام وحی به‌صورت کامل بر مردم بوده و درقبال نتیجه تبلیغ و اینکه آنها ایمان بیاورند یا نه، مسئولیتی ندارد. همچنین می‌فرماید: «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا تَكْتُمُونَ» (مائده: ۹۹) از سوی دیگر، گاهی هم خداوند متعال از آن حضرت به‌عنوان «امام» مردم یاد می‌کند: «الَّذِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در تمامی امور دنیا و دین، اولی و اختیاردارتر است؛ زیرا آیه مطلق است و همه شئون دنیایی و دینی را شامل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۴). از آنجایی‌که آیه از نوع اخبار در مقام انشاء است و مخاطب همه مردم هستند، بنابراین فرمان‌برداری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تمام عرصه‌ها لازم است. همچنین می‌فرماید: «إِنَّمَا وَكَلَّمَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» (مائده: ۵۵)؛ یعنی کسی که بر مصالح شما ولایت دارد و تدبیر کار شما به‌عهده اوست، خداوند و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد. بنابراین، خداوند متعال در آیاتش برای ایشان نقش جامعه‌سازی قائل است و از مردم می‌خواهد که از ایشان تبعیت کنند.

بنابراین، براساس آیات قرآن کریم، امامت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یک مقام اجرایی بوده و از این طریق، عملی کردن احکام و وظیفه ایشان بوده است. این مقام، علاوه بر مقام تبلیغ و رسالت حضرت صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد. اما/بن‌تیمیه و هم‌فکرانش قائل به چنین تفاوتی بین رسالت و امامت نیستند؛ رسالت تنها را برای هرآنچه لازمه امامت است، کافی می‌دانند. این مطلب نقطه ضعفی در اندیشه سیاسی ابن‌تیمیه محسوب می‌شود. این تفسیر، دیدگاه وی در مورد مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نیز تحت شعاع

قرار می‌دهد. اما اینکه چرا وی با توجه به صراحت آیات قرآن کریم، قائل به چنین اندیشه‌ای شده است، به نظر می‌رسد احساسات و تعصبات مذهبی در این امر بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ زیرا اولاً، پذیرش این مطالب، اعتراف به حقانیت دیدگاه امامیه در مورد امامت می‌باشد. ثانیاً، در برخی آیاتی که خداوند متعال در آنها اشاره به امامت رسول خدا ﷺ فرموده است، در ادامه آن را به حضرت علیؑ و سایر ائمهؑ سریان داده و مشخص می‌کند که بعد از ایشان، چه کسی باید امام باشد. بدین ترتیب، کتمان این حقایق قرآنی، در راستای توجیه نتایج سقیفه و حوادثی که پس از آن به وجود آمد، ارزیابی می‌شود.

۲. تناقض‌گویی: این تناقض‌گویی در باب ملاک‌های مشروعیت سیاسی خلفا، در آثار/ابن تیمیه، به‌خصوص در کتاب **منهاج السنه**، که در پاسخ به کتاب **منهاج الکرامه علامه حلی** نگارش شده است، به چشم می‌خورد. او در مقابل دیدگاه **علامه حلی**، که دلیل مشروعیت سیاسی حضرت علیؑ را نصّ معرفی می‌کند، ضمن ردّ آن نصوص، مدّعی است که از پیامبر اکرم ﷺ، نصّ بر مشروعیت سیاسی خلیفه اول وجود دارد. اما در جایی دیگر، مدّعی است که آن حضرت ﷺ، وصیتی در مورد جانشین پس از خود انجام ندادند و این امر را به مردم سپردند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۴۵-۳۴۶ و ۳۵۰).

با ملاحظه دو طرف تناقض، به این نتیجه می‌رسیم که هر دو طرف ادعای وی، صرفاً در حدّ یک ادعا بوده و او هیچ سند معتبری برای آنها ارائه نداده است؛ زیرا اولاً، اکثریت اهل تسنن بر این باورند که نصّی از پیامبر اکرم ﷺ در مورد خلیفه ایشان وجود ندارد (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۵؛ باقلانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳؛ فخر رازی، ۱۹۹۲، ص ۱۴۴-۱۴۶). بنابراین، اجماعی در بین آنان در این مورد محقق نشده است. ثانیاً، چگونه ممکن است ابن تیمیه پس از گذشت حدود هفت قرن، ادعا کند که نصوص فراوانی در مورد خلافت/بویکر وجود دارد؛ اما خود/بویکر، عایشه، عمر، سایر مهاجرین و انصار، که هم‌عصر با رسول خدا ﷺ بودند، از آن نصوص بی‌اطلاع باشند؛ زیرا در غیر این صورت در نزاع سقیفه، که بین مهاجرین و انصار بر سر خلافت/بویکر به وجود آمد، حتماً آن نصوص مورد استناد قرار می‌گرفتند (حسینی میلانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۹ - ۱۳۰).

۳. دخالت مردم در تعیین جانشین رسول خدا ﷺ: ابن تیمیه در ارائه راه‌کارها برای پی‌بردن به اذن و اراده الهی، مواردی همچون نصّ، اجماع امت، عهد خلیفه قبل، شوری و اجماع اهل حل و عقد را مطرح می‌کند که به غیر از مورد نصّ، در سایر ملاک‌ها رأی و نظر مردم را تأثیرگذار در امر مشروعیت دانسته است. روشن است این مطلب، با توجه به انکار نصوص صحیح وارده، به انتخابی بودن مسئله امامت و مشروعیت آن منجر می‌گردد و از نظریه نصب الهی، که مورد تأکید

کتاب، سنت و دلایل عقلی می‌باشد، فاصله می‌گیرد. این مطلب بزرگ‌ترین ضعف و اشکال دیدگاه ابن تیمیه در این زمینه است.

۴. عدم کاشفیت ملاک‌های ابن تیمیه از رضایت الهی: اجماعی که ابن تیمیه، به‌عنوان ملاکی برای کشف رضایت الهی مطرح می‌کند، قابل حمل بر اتفاق نظر تمام امت اسلامی نیست؛ زیرا اولاً، تحقق چنین امری محال عادی است؛ ثانیاً، خود وی اذعان دارد که حداقل کسانی بودند که در ابتدا رضایت برخلاف ابوبکر نداشتند مثل سعد و حضرت علیؑ (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۶ - ۵۱۸). در واقع، بسیاری از صحابه بودند که تا لحظه آخر نیز رضایت بر خلافت/ابوبکر نداشتند. اگر بعدها بیعتی نیز انجام داده‌اند، تحمیلی بوده است (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۱۳؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۶۶ - ۶۵۷؛ طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۳۰؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۲ - ۸۴؛ مسلم، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۵۳). پس اگر با نظری خوش‌بینانه مراد از «اجماع امت» را حمل بر اتفاق اکثریت کنیم، چه دلیل قاطع و قانع‌کننده‌ای وجود دارد که گفته شود، اکثریت مردم در انتخابشان اشتباه نمی‌کنند و شخص غیرشایسته‌ای را اختیار نمی‌کنند. مردم فردی را برمی‌گزینند که خداوند متعال رضایت بر آن ندارد؟ درحالی‌که مسئله امامت امت، که براساس قرآن کریم عهد الهی محسوب می‌گردد (بقره: ۱۲۴)، چیزی نیست که خواست و اتفاق مردم مشروط به آن باشد.

چگونه می‌توان گفت: اتفاق نظر عده‌ای از مردم، هرچند که تعداد آنان نیز فراوان باشد، بیانگر رضایت و اذن الهی بر تصرف در حقّی از حقوق الهی؛ یعنی ولایت امری بر مردم است. درحالی‌که اغراض، دعاوی، شهوات نفسانی، تفاوت آراء و باورها در میزان تشخیص و موضع‌گیری آنان، به‌خصوص با وجود کثرت گروه‌بندی‌ها، تشّت روحیات و تأثیرپذیری از دیدگاه‌های ضدّ حقّ، که همواره دامنگیر بنی آدم است، دخیل خواهند بود. رسول خدا ﷺ، این حقیقت را از اولین روزی‌هایی که دعوت خود را در میان قبایل عرب آغاز نمود، آشکار ساخت. زمانی که دعوت ایشان به قبیله بنی عامربن صعصعه رسید، یکی از آنان به رسول خدا ﷺ عرض کرد: اگر ما از شما پیروی کنیم و خداوند به متابعت ما شما را بر دشمنان غالب کند، آیا پس از شما، از حکومت برای ما نصیب و بهره‌ای خواهد بود؟ حضرت ﷺ فرمود: اختیار این امر به‌دست خداوند است و آن را هرکجا که بخواهد، قرار می‌دهد (حمیری، ۱۹۶۳م، ج ۲، ص ۲۸۹).

عهد خلیفه پیشین بر خلیفه جدید هرگز نمی‌تواند کاشف از رضایت الهی بر امر خلافت گردد؛ چرا که عمل و سیره صحابه و خلافت آنان، مسلم و مورد قبول نیست، بلکه اصل اختلاف در همان‌جاست؛

برای درستی و اثبات صحت خود، به دلیلی قطعی از عقل و نقل نیازمند است. همچنین با توجه به اینکه ابن تیمیه به غیر از پیامبر اکرم ﷺ، هیچ کسی را از اشتباه و خطا مصون نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۱۰)، پس وقتی انتخاب‌شونده و انتخاب‌کننده هیچ‌یک معصوم نبودند و احتمال هرگونه خطا و اشتباه وجود داشت، چگونه وی عمل آنان را حجت دانسته، حتی آن را نشانه رضایت الهی برخلافت منتخب خلیفه می‌داند و به‌عنوان ملاک مشروعیت سیاسی در اسلام، به آن تمسک می‌جوید؟

شورای ادعایی / ابن تیمیه نیز چنین ویژگی‌ای را ندارد؛ زیرا اولاً، شورای به اصطلاح مشروعیت‌بخش، نیازمند مشروعیت و ادله شرعی است. ثانیاً، اگر چنین ادله‌ای نباشد و یا اینکه دلیلی برخلاف مشروعیت شورا ارائه گردد، شورای مزبور، به هیچ‌وجه قادر نخواهد بود به کسی مشروعیت بخشد. ثالثاً، از مجموع ادله به دست نمی‌آید که مشروعیت حاکم نیز از شورا به دست می‌آید. همچنین از این ادله استفاده نمی‌شود که صرف شور اهل حل و عقد، می‌تواند از آن جهت که دیدگاه آنان کاشف از رضایت پروردگار است، مشروعیت‌آور باشد؛ زیرا غرض از مشورت در آیات، این است که در اطراف موضوعی که به مشاوره گذارده می‌شود، دیدگاه دیگران مشخص گردد و حاکم، آنچه به صلاح و واقع نزدیک است، عمل کند. رابعاً، بفرض شرعی بودن تشکیل شورا در این مورد، ملاک و معیار انتخاب افراد و تعداد آنان برای تشکیل شورا مشخص نشده است. خامساً، مسئله‌ای که حکم آن از طریق نص، (آیه ابلاغ)، مشخص شده است، چگونه می‌توان حل آن را به شورا سپرد؛ درحالی‌که حتی رسول خدا ﷺ نیز در موارد منصوص مجاز به تشکیل شورا و مشاوره نبودند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۰۹).

۵. شرایط امامت: ابن تیمیه شرایطی را برای منصب امامت همچون عدالت، علم و قریشی بودن بیان کرده است. اما سؤال اصلی این است که آیا این شرایط، برای تکیه بر جایگاه رسول خدا ﷺ و ادامه زعامت سیاسی حضرت ﷺ و رهبری جامعه اسلامی کفایت می‌کند؟ پس از تبیین شرایط امامت، توسط ابن تیمیه، مشخص می‌شود که این شرایط هرگز بر شایستگی صاحب آنها برای منصب امامت دلالت نمی‌کند؛ چراکه وی اولاً، عدالت را به تقسیم عادلانه اموال منحصر کرده و شرک سابق، ظلم و گناه خلفا را ناقض آن نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۱۳). درحالی‌که عدالت امام، مربوط به همه امور بوده و نشأت گرفته از عصمت امام می‌باشد؛ چرا که طبق آیه شریفه «قَالَ لَا يَنْتَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، امام باید در تمام مدت عمرش معصوم از گناه باشد. این مطلبی است که صیغه مشتق اسم فاعلی ظالمین نیز بر آن دلالت دارد. حسکانی و ابن مغازلی، با اسنادی که به عبدالله بن مسعود می‌رسد،

از پیامبر اکرم ﷺ روایتی را نقل می‌کنند که خداوند متعال خطاب به حضرت ابراهیم ﷺ می‌فرماید: کسی که بر بتی سجده کرده باشد، من هرگز او را امام قرار نمی‌دهم (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۱۲؛ شافعی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۹ - ۲۴۰).

ثانیاً، مراد ابن تیمیه از علم امام، همان اجتهاد است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶). در صورتی که علم امام، فراتر از اجتهاد و علوم ظنی می‌باشد. اجتهاد، به جهت خطاپذیری، جای علم واقعی را نمی‌گیرد. روشن است امامی که فعل و قولش برای امت حجت است، علمی فراتر از اجتهاد را می‌طلبد؛ چراکه هدف از امامت، فراهم آوردن عوامل سعادت دنیوی و اخروی مردم است. همان‌طور که هدف از رسالت رسول اکرم ﷺ نیز همین است. طبیعی است که این هدف به دست نمی‌آید، مگر اینکه امام نیز مانند پیامبر اکرم ﷺ، معصوم و عالم به علم الهی بوده، در هدایت مردم از سایرین علاقه‌مندتر، در میان مردم از همه مقبول‌تر، در امور دینی و دنیایی از همه سودمندتر و در حفظ حوزه اسلام و حقوق مردم براساس قوانین شریعت، از همه تواناتر باشد (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۳۷).

ثالثاً، اجتهادی که او در مورد امام مطرح می‌کند، نازل‌ترین نوع اجتهاد بوده و نمی‌توان آن را همان اجتهاد اصطلاحی نزد اصولی‌ها دانست، بلکه گستره اجتهاد در نزد او، ظواهر آیات و روایات را دربر می‌گیرد. بدین ترتیب، مراد از کلمه «اجتهاد» نزد وی و سایر هم‌فکرانش، معنای شایع آن در عصر ما؛ یعنی کوشش در استخراج حکم شرعی از روی ادله مربوط نیست، بلکه مقصود عمل به رأی است؛ زیرا از نگاه وی کار مجتهد ابتدا فهم ظاهر آیات و روایات بوده، سپس در مواردی که تکلیف الهی برای آن معین نشده، یا معین شده و بر ما مخفی مانده است، وی باید ببیند ذوق و فهم وی چگونه می‌پسندد؛ هرطور که با آنها متناسب‌تر و به حق و عدالت نزدیک‌تر و به سایر احکام و دستورهای اسلامی شبیه‌تر است، همان را قیاس و انتخاب کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۴۰۲).

۶. سکولاریزه کردن عملی جامعه اسلامی: به‌رغم پیوند آشکار دین و دیانت در خلافت اسلامی، امامت و «رهبری» در اندیشه سیاسی ابن تیمیه، از اصول دین محسوب نمی‌شود، بلکه فرعی از فروع دین به‌شمار می‌رود. همچنین وی، با کم‌رنگ کردن نقش سیاسی علما و کنار آمدن با حکومت‌های جور، فاسد و غیردینی، عملاً در وادی جدایی دین از سیاست قدم نهاده است؛ چراکه مؤلفه‌هایی نظیر به فراموشی سپردن هدف الهی در برقراری قسط، عدل و حاکمیت مذهبی، بی‌توجهی به تکامل معنوی بشر، خاموش کردن هرگونه ندای مخالف با حکومت‌های جور، دخالت سیاست در دین و به خدمت

گرفتن آن، همه از نشانه‌های سکولار کردن جامعه اسلامی است. اینها از پیامدهای دیدگاه وی در باب مشروعیت سیاسی حاکم اسلامی، بخصوص در دوران پس از خلفا می‌باشد.

۷. بیعت: مراد/بن‌تیمیه از «بیعت»، این است که امت با اراده و اختیار خود و یا اجبار، حق ولایت را به بیعت‌شونده تفویض نموده‌اند. این امر موجب شده است که آن را داخل در اولی‌الامر به حساب آورد. اما انسان همان‌گونه که اولاً و بالذات، نسبت به دیگران ولایتی ندارد، نسبت به خودش هم اولاً و بالذات هیچ‌گونه ولایت و سلطنتی ندارد، تا بتواند آن را به دیگری تفویض نماید؛ زیرا تنها پروردگار عالم است که چنین حقی را به‌صورت ولایت تکوینی و تشریحی داراست. اگر انسان‌ها سلطنت و ولایتی بر نفس خود و بر دیگری دارند، این ولایت به‌صورت تکوینی و یا اعتباری، به اذن الهی بوده، در همان محدوده‌ای خواهد بود که برای آنان قرار داده شده است و هیچ نوع حق تخلفی ندارند. بنابراین، از آنجایی که انسان حقیقتاً مالک چیزی و حتی مالک نفس خود هم نیست، نمی‌تواند چنین ولایت و سلطنتی را برای خود اعتبار و یا به دیگری تفویض نماید. بر همین اساس، اگر همه مردم حتی با رضایت کامل، با فردی که از نظر اسلام لایق حکومت کردن نیست، بیعت نمایند و او را به‌عنوان حاکم معرفی کنند، حکومت او مشروع نخواهد بود. همچنین اگر هیچ‌یک از مردم با حاکمی که خداوند او را تعیین نموده است، بیعت نکنند، موجب نمی‌شود که حکومت وی از مشروعیت بیافتد.

افزون بر این، در مورد هر امری، نمی‌توان بیعت کرد. بر فرض که بیعت را عقد بشماریم، موضوع عقد بیعت باید مشروع و مجاز باشد. دلایل لزوم وفای به عقد یا شرط، نمی‌توانند به موضوع عقد، مشروعیت ببخشند. و با توجه به قوت ادله نصب و مخدوش بودن ادله انتخاب، موضوع «بیعت» در دیدگاه/بن‌تیمیه، که وارد شدن در زمره مصادیق اولی‌الامر و مشروعیت ولایت حاکم بر مردم است، محل بحث بوده و نیاز به ادله‌ای جداگانه دارد و «بیعت» به‌عنوان یک «عقد»، نمی‌تواند به کمک موضوع عقد آمده و دلیلی شرعی و قابل استناد برای آن محسوب گردد (آدرس؟).

ماهیت «بیعت» از نظر سیاسی، نقش فراهم نمودن شرایط حکومت و اعمال ولایت برای حاکم و امام را دارد. بر همین اساس، در نظام سیاسی اسلام، بیعت مردم ضمن بسترسازی برای اعمال ولایت، به مفهوم «اقرار به اطاعت» و «التزام به زعامت ولی» در چارچوب شرع مقدس اسلام می‌باشد. بدین ترتیب، تحقق هر حاکمیتی به پذیرش مردم وابسته است و حتی منصوبین از جانب خداوند متعال هم در صورت عدم استقبال و پذیرش مردم، نمی‌توانند حکومت تشکیل دهند. برای نمونه، رسول خدا ﷺ در مکه نتوانستند حکومت تشکیل دهند، ولی در مدینه با بیعت و همراهی مردم، حکومت

نبوی ﷺ تشکیل داد. اما این مسئله ربطی به اصل مشروعیت حاکم اسلامی به‌عنوان امام امت ندارد؛ چرا که با توجه به انحصار حق حاکمیت و هر نوع ولایت در مورد خداوند متعال، اعطای مشروعیت، تنها از جانب شارع مقدس معنا می‌یابد. بیعت‌های مشروع، همواره پس از نصب الهی تحقق یافته‌اند. اگر چنین نباشد، خود آن بیعت نیز مشروعیت نخواهد داشت، چه رسد به اینکه بخواهد مشروعیت‌بخش هم باشد. بدین ترتیب، بیعت صاحبان قدرت و شوکت و مردم صرفاً دلالت بر مقبولیت حکومت، از سوی آنان دارد. اگر آن بیعت با امام مشروع باشد، بیعتی مشروع محسوب می‌گردد. اما اگر با امامی نامشروع باشد، بیعتی فاقد مشروعیت تلقی می‌گردد.

نقاط قوت دیدگاه علامه حلی در باب مشروعیت سیاسی

مباحث علامه، به‌ویژه، بحث امامت و ولایت، از قوت علمی بالایی برخوردار است و ضمن تحت تأثیر قرار دادن معاصرین و شاگردانش، هم‌چنان یکی از منابع معتبر محققان محسوب می‌شود. همچنین است نظریه وی در باب مشروعیت سیاسی. علامه بر تحقق دولت اسلامی در عصر پیامبر اکرم ﷺ و وجود نظام سیاسی در اسلام اذعان دارد. به‌همین دلیل، وی در آثار خود مباحثی را مطرح می‌کند که در مقام تئوری و نظریه‌پردازی، به تبیین مشروعیت الهی حکومت نبوی ﷺ دلالت دارد. همچنین مستنداتی را براساس عقل و نقل ارائه می‌کند که دیدگاه وی بر آنها مبتنی است. وی جانشینی رسول خدا ﷺ را، نه امری متعلق به شخص ایشان که در اختیار شخص او باشد و نه امری متعلق به انتخاب مردم، بلکه آن را امری الهی می‌داند که باید از جانب خداوند متعال نصب گردد. علامه، در دوران غیبت نیز ملاک‌ها و ضوابطی را برای مشروعیت سیاسی حاکم اسلامی، بیان می‌کند که جز با اذن و رضایت الهی تحقق نمی‌یابد. براین اساس، دیدگاه وی در باب مشروعیت سیاسی، نقاط قوت فراوانی دارد که به مهم‌ترین آنها، اشاره می‌کنیم.

۱. ولایت نبوی ﷺ جلوه‌ای از ولایت الهی: براساس دیدگاه علامه، ولایت نبوی ﷺ جلوه‌ای از ولایت الهی است؛ چراکه وی، خداوند متعال را منشأ ولایت و حق سلطه می‌داند و بر این باور است که این حق، تنها از راه نص الهی به پیامبر اکرم ﷺ واگذار شده است. این دیدگاه علامه، مطابق آیات فراوانی است که بر انحصار ولایت به پروردگار متعال دلالت دارند (فاطر: ۱۵؛ محمد: ۳۸؛ رعد: ۱۱؛ سجده: ۴۰؛ اسراء: ۱۱۱؛ شوری: ۹؛ حج: ۶؛ لقمان: ۳۰؛ شوری: ۲۸؛ مائده: ۵۵). با توجه به این آیات و آیاتی که عمومیت وجود ولی و امام برای هر طایفه را بیان می‌کند (اسراء: ۷۱)، و اینکه خداوند متعال نیز ولایتش را قرین ولایت الهی و ولایت رسولش ﷺ و مؤمنان می‌شمارد و

اطاعتش را با اطاعت آنان فراهم می‌دارد (مانده: ۵۵؛ نساء: ۵۹)، نتیجه می‌گیریم که ولایت پیامبران و خلفای الهی، از مظاهر ولایت پروردگارد. به همین دلیل، انبیا و اولیای الهی به صورت مستقل، از خود ولایتی ندارند؛ هر چه هست، جلوه‌ای از ولایت اوست.

۲. زعامت سیاسی رسول خدا ﷺ، شأنی از امامت ایشان: علامه با ادراک واقعی معنا و مفهوم امامت و شئون آن، براساس آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام، زعامت سیاسی رسول خدا ﷺ را شأنی از شئون امامت ایشان می‌داند. از این رو، با وجود دلایل ختم نبوت، همچنان زعامت سیاسی الهی را در وصایای رسول خدا ﷺ به عنوان امام مسلمین مطرح می‌کند؛ چرا که یکی از لوازم امام بودن، زعامت سیاسی اوست (ر.ک: حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۷ و ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۳۶۳ و ۱۳۸۶، ص ۴۷۷).

۳. ولایت امام، استمرار ولایت نبوی ﷺ: علامه امام را به گونه‌ای معرفی می‌کند که همه وظایف و اختیارات رسول خدا ﷺ را، به جز دریافت وحی دارا می‌باشد. وی همان گونه که وجود نبی را لطف می‌داند، وجود امام را نیز براساس قاعده لطف واجب می‌داند؛ چرا که جامعه بشری برای برقراری عدالت اجتماعی و رسیدن به کمال اخروی، نیاز به راهبری الهی دارد (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵ - ۱۷). بنابراین، همان گونه که در زمان رسول خدا ﷺ وجود امام ضرورت داشت، پس از وجود ایشان نیز استمرار مقام امامت و ولایتش ضروری است. پس، طرح امامت و حق ولایت، چیزی جز ادعای حق حکومت و راهبری انسان براساس قوانین الهی نیست؛ دقیقاً همان کاری که رسول خدا ﷺ از سوی پروردگار متعال، مکلف به انجام آن بود.

۴. عدالت محوری: قوت نظریه علامه در بحث مشروعیت سیاسی، تقدّم مسئله عدالت بر هر امری است؛ مسئله‌ای که قادر است، مصالح واقعی جامعه بشری را محقق سازد؛ چرا که براساس نگاه توحیدی به عالم هستی، صاحب حق واقعی، پروردگار عالم می‌باشد. اگر حقی برای دیگران مطرح است، به واسطه اراده تکوینی و تشریحی خداوند متعال می‌باشد. بنابراین، اولین مرحله احقاق عدالت، ادای حق الهی است؛ یعنی جهت‌دهی اعمال و رفتار خود در راستای تحقق اراده تشریحی خداوند متعال در عالم هستی. ملاک‌های ارائه شده توسط علامه براساس همه واقعیت است؛ یعنی مشروعیت داشتن حاکمیت کسانی که اراده تشریحی خداوند متعال بر ولایت آنان تعلق گرفته است. در صورت عدم کوتاهی مکلفین در همراهی آن، تمام مصالحه واقعیه امت اسلامی، از حیث فردی و اجتماعی تحقق می‌یابد.

۵. ولایت فقیه، استمرار ولایت امام غایب علیه‌السلام: همان گونه که علامه در مسئله مشروعیت سیاسی رسول

خدا ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام، از دلایل عقلی و نقلی استفاده می‌کند، در مسئله ولایت فقیه نیز با همان شیوه، مشروعیت سیاسی فقیه جامع‌الشرایط را ثابت می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق (د)، ج ۴، ص ۶۳ - ۶۴ و بی تا، ج ۹، ص ۴۴۵). ولایت فقیه در اندیشه علامه، بنایی است که بر ستون‌هایی چون ولایت خداوند متعال، پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامت استوار است؛ چرا که نبوت، امامت و ولایت فقیه، سه مرتبه گوناگون از تجلی ولایت الهی در زمین می‌باشد.

۶. تقدس رهبری و حکومت فقیه: تقدس و معنویت ولی فقیه، از تبعات نظریه علامه محسوب می‌شود؛ چرا که براساس دیدگاه وی؛ اولاً، ولایت ولی فقیه با تفویض امام معصوم علیه‌السلام تحقق پیدا کرده است. ثانیاً، اطاعت و نافرمانی از ولی فقیه جامع‌الشرایط، به اطاعت و نافرمانی از پروردگار عالم ختم می‌شود. ثالثاً، با توجه به شرایط ارائه شده در مورد ولی فقیه، او بهترین فرد موجود در بین مردم از جهت برخورداری از همه شرایط مورد نیاز می‌باشد و در واقع، شبیه‌ترین فرد به امام معصوم علیه‌السلام، در بین مردم خواهد بود. علامه با طرح شرایط و بسترهای لازم برای ضرورت حکومت و اجرای قوانین اسلامی در عصر حضور، برای عصر غیبت امام معصوم علیه‌السلام نیز آرمان‌گرایی خود را در مورد سعادت و رسیدن به هدایت و کمال واقعی بشریت، حفظ نموده است. در عین حال، با حفظ اصول دین و شریعت، سعی بر اتخاذ نظریه‌ای نموده است که در زمان غیبت امام معصوم علیه‌السلام نیز بسترها و شرایط مقتضی را برای رسیدن به آن آرمان واقعی، آماده سازد.

۷. توجه به حضور مردم: تحقق حاکمیت مشروع، همواره به خواست و پذیرش مردم بستگی دارد. علامه نیز این نکته را به خوبی در دیدگاه خود منعکس کرده است. آنجا که وی خود وجود امام را لطف و تصرف وی در امور را لطفی دیگر معرفی می‌کند و سر فقدان تصرف امام در امور را به مردم برمی‌گرداند (حلی، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۳۶۳ و ۱۳۸۶، ص ۴۷۵ - ۴۷۷). همچنین همواره تأکید می‌کند بر مردم واجب است که در امور خود، به ولی فقیه مراجعه نمایند. در غیر این صورت، به طاغوت روی آورده، به وظیفه شرعی خود عمل ننموده‌اند (حلی، بی تا، ج ۹، ص ۴۴۶ - ۴۴۷). در حقیقت، ضمن تأکید بر این واقعیت که پذیرش و همراهی مردم، فرع بر ولایت امام یا فقیه است، به این نکته تأکید دارد که حضور و همکاری مردم، که با بیعت آنان حاصل می‌شود، شرط اساسی تحقق حکومت و کارآمدی آن است.

بنابراین، «بیعت» از لوازم ولایتی است که از جانب خداوند به امام یا فقیه داده شده است، نه اینکه این مقام، از بیعت مردمی حاصل شده باشد؛ چرا که با مراجعه تاریخی به بیعت‌های پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در

بیعت عقبه اول یا دوم، یا بدر و سایر بیعت‌ها، مشخص می‌شود که همه آنها در راستای التزام عملی بیعت‌کنندگان، به گوش فرادادن به دستورهای رسول خدا ﷺ و اطاعت از ایشان بوده است. از عبادت بن صامت نقل شده است که می‌گوید: ما با رسول خدا ﷺ بیعت کردیم که در هر حالی به سخنان ایشان گوش فراداده، و دستوراتش را اطاعت نماییم (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۷، ص ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

ابن تیمیه در مقام اندیشه، مشروعیت و حق حکومت و امر و نهی را منوط به اذن و رضایت الهی می‌داند. اما به دلیل عدم درک مفهوم واقعی امامت، شرایط و شئون آن در اسلام، نتوانسته است در نظریه پردازی در باب مشروعیت سیاسی موفق عمل کند؛ زیرا اولاً، مبنای مشروعیت حکومت رسول خدا ﷺ را متفاوت با جانشینان ایشان و سایر حاکمان اسلامی می‌داند. ثانیاً، ملاک‌هایی را برای مشروعیت مطرح می‌کند که راهی قابل اعتماد برای حصول رضایت خداوند متعال بر ولایت دیگران بر مردم، محسوب نمی‌شود. ثالثاً، با انکار و نادیده گرفتن نصوص وارده در زمینه مشروعیت سیاسی، به سیره عملی برخی از صحابه استناد می‌کند. رابعاً، با طرح مسئله بیعت، هرچند از روی ترس و اجبار، موجب مشروعیت بخشی به حکومت افراد فاسد و ظالم شده است.

اما علامه حلی، به عنوان یک متفکر شیعی در عالم اسلام و هم عصر با ابن تیمیه، نتوانسته است نظریه‌ای در باب مشروعیت سیاسی رسول خدا ﷺ، امامان معصوم ﷺ و فقیهان جامع شرایط ارائه دهد که مطابق فرهنگ اصیل اسلامی می‌باشد چرا که وی در دیدگاه خود، التزام عملی خود به حاکمیت مطلق الهی را نشان داده است. به همین دلیل، با در نظر گرفتن اهداف اصلی حکومت در اسلام و نگاهی جامع به مسئله امامت، ولایت نبوی ﷺ را جلوه‌ای از ولایت خداوند متعال معرفی می‌کند که با نصب الهی محقق شده است و با تسری آن ولایت، از طریق نصب الهی، به امامان معصوم ﷺ به عنوان جانشینان رسول خدا ﷺ، و به فقیهان جامع شرایط در زمان غیبت امام معصوم ﷺ، به عنوان منصوب عام امام ﷺ، حلقه لطف الهی را کامل می‌کند. وی در این رهگذر، دچار خلط مفاهیم و تناقض‌گویی نشده و همواره آرمان‌گرایی همراه با حفظ اصول را سرلوحه تلاش علمی خود قرار داده است. از این رو، وی با طرح شرایط خاص مورد نیاز امامت و سرپرستی در اسلام، تقدّم عدالت بر امنیت و مصلحت‌سنجی الگوسازی نموده و بر حفظ تقدّس رهبری در حکومت اسلامی تأکید کرده است.

منابع

- ابن اثیر، ابوالحسن، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، *السیاسة الشرعية*، به کوشش محمد مبارک، بیروت، دارالمعرفة.
- _____، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبویة*، تحقیق محمد رشاد سالم، قاهره، مؤسسه قرطبه.
- _____، ۱۴۲۶ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق انور الباز و عامر الجزار، چاپ دوم، اسکندریه، دارالوفاء.
- شافعی، ابن مغازلی، ۱۴۲۴ق، *مناقب ابن المغازلی الشافعی*، بیروت، دار الاضواء.
- حمیری، ابن هشام، ۱۹۶۳م، *السیرة النبویة*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح وأولاده.
- حلبی، تقی بن نجم، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، تصحیح فارس تبریزیان (الحسون)، قم، الهادی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *الصحيح*، بیروت، دار القلم.
- بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ اجددی*، تهران، اسلامی.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۶۸، *شرح منهاج الكرامة فی معرفة الإمامة*، قم، مرکز الحقائق الإسلامية.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۶ق، *امام شناسی*، مشهد، علامه طباطبایی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، الشریف الرضی.
- _____، ۱۳۸۶، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
- _____، ۱۴۰۴ق، *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*، قم، المطبعة العلمية.
- _____، ۱۴۰۹ق، *الألفین*، قم، هجرت.
- _____، ۱۴۱۰ق، *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین*، تصحیح محمدهادی یوسفی غروی، قم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۱۲ق، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (ط-الحدیثية)*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
- _____، ۱۴۱۳ق (الف)، *قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام*، تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق (ب)، *الرسالة السعدیة*، بیروت، دارالصفوة.

بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیّه ♦ ۱۰۷

_____، ۱۴۱۳ق (ج)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

_____، ۱۴۱۳ق (د)، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، ۱۴۱۵ق، *مناهیة الیقین فی أصول الدین*، تهران، دار الأسوة.

_____، ۱۴۲۱ق، *تلخیص المرام فی معرفة الأحکام*، تصحیح هادی قیسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____، ۱۴۲۵ق، *نهاية الوصول الى علم الأصول*، قم، مؤسسه امام الصادق(ع).

_____، ۱۴۲۶ق، *تسلیک النفس الى حظيرة القدس*، قم، مؤسسه امام الصادق(ع).

_____، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الكتاب اللبناني.

_____، بی تا، *تذکرة الفقهاء (ط-الحديثه)*، قم، مؤسسه آل‌البیت(ع).

حلی، حسن‌بن یوسف، *نهاية الأحکام فی معرفة الأحکام*، (نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام ۱/۲)

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، تهران، روزنه.

دیلمی، حسن‌بن محمد، ۱۴۰۸ق، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل‌البیت(ع).

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.

سبحانی، جعفر، ۱۳۶۰، *مشور جاوید قرآن*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی(ع).

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبری، محمدبن جریر، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

عاملی، سیدجوادبن محمد حسینی، بی تا، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامه (ط-القديمه)*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

عسقلانی، ابن حجر، ۱۳۷۹م، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار المعرفة.

غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار المعرفة.

فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____، ۱۹۹۲م، *معالم اصول الدین*، بیروت، دار الفكر اللبناني.

باقلانی، قاضی ابوبکر، ۱۴۲۲ق، *مناقب الائمة الاربعه*، تحقیق و تصحیح سمیره فرحات، بیروت، دار المنتخب العربی.

مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌الحسین، ۱۳۷۴، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۰۸ ♦ معرفت‌سیاسی سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

مُسلم بن حجّاج، ۱۴۰۷ق، *صحیح مسلم*، بیروت، مؤسسه عز‌الدین و دار الفکر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۵، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلائل الصدق*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.