

تحلیل جایگاه ولایت سیاسی به عنوان اصل اولیه در مکتب فقهی قم

دریافت: ۹۸/۳/۱۴ تأیید: ۹۹/۵/۲۵ محبوبه شاهمرادی*
و مسعود راعی** و سیامک بهارلویی***

چکیده

تحلیل ادله و مبانی هر مکتب حقوقی یا فقهی، ضمن تبیین نقاط قوت و ضعف، فرصت تعالی بخشی و استمرار آموزه های آن مکتب را رقم می زند. مکاتب فقهی و نظام های سیاسی برخواسته از آن ها از این قاعده کلی مستثنی نیست. در این بین، مکتب فقهی قم که سنگ بنای تحقق نظام سیاسی ولایت فقیه را شکل می دهد، به طور ویژه می تواند مد نظر باشد. سؤال مطرح در این مقاله تبیین اصل اولیه در حوزه ولایت سیاسی در پرتو مبانی و ادله می باشد. اصل به معنای ضابطه ای است که عقلا در راستای شکل دهی به معاشرت اجتماعی ملحوظ می دارند. با رجوع به آموزه های فقهی مکتب قم به دست می آید که هر چند برآیند منابع و مبانی عدم ولایت افراد بشر بر یکدیگر است، لیکن اصل اولیه در مناسبات حاکمیتی ولایت سیاسی است که با ادله خاصی همانند بهره مندی از صفت عصمت یا عدالت در پرتو عصمت همانند آن چه در نظریه ولایت فقیه مطرح می باشد، از قاعده کلی مستثنی گردیده است. مکتب فقهی قم با توجه به این وضعیت توانسته است در برابر افکار انحرافی و التقاطی در جهان اسلام، مسیر مکتب ناب علوی را دنبال کند.

واژگان کلیدی

تأسیس اصل، مکتب فقهی قم، اصل عدم ولایت، ولایت سیاسی

* دانشجوی دکتری فقه و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان: mshahmoradi49@gmail.com
** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی گروه حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد:
masoudraei@yahoo.com

*** عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان: dr.baharluee@gmail.com

مقدمه

یکی از عرصه‌های برجسته علم فقه، ساحت فقه سیاسی است که دارای قواعد فقهی ویژه‌ای است که به‌عنوان قواعد فقه سیاسی شناخته می‌شوند. محور اصلی این قواعد، تنظیم صحیح و مشروع روابط حاکمیتی و شهروندی است. به‌عنوان مثال، از قواعدی چون «لاضرر» که بیان‌گر ممنوعیت ایراد ضرر در مناسبات شهروندی و وظیفه حاکمیت در این حیطه و قاعده نفی سبیل که تنظیم‌گر روابط برون‌حاکمیتی است و قاعده مدارا که ناظر بر روابط درون‌حاکمیتی و برون‌حاکمیتی می‌باشد، می‌توان نام برد. سؤال آن است که آیا می‌توان از قاعده‌ای به نام قاعده عدم ولایت در مناسبات درون‌حاکمیتی و برون‌حاکمیتی سخن گفت تا با تکیه بر آن و سایر قواعد و منابع فقهی به یک اصل در این زمینه دست یافت؟ اقوال فقها بیان‌گر وجود اختلاف نظر است. منشاء این تفاوت به نوع نگاه فقها به ماهیت ولایت سیاسی و دامنه آن بر می‌گردد. این وضعیت در تمام مکاتب فقهی وجود دارد. علت تمرکز این تحقیق بر مکتب قم، بدان جهت است که نظام سیاسی ولایت فقیه را به منصف ظهور رسانده است.

درآمدی بر مکتب قم

«مکتب» از جمله الفاظی است که در علوم فلسفه و فقه تعریف روشن و ضابطه‌مندی از آن ارائه نشده است. مکتب، هم به معنای مصدر میمی؛ یعنی کتابت و نوشتن به کار رفته و هم به معنای اسم مکان است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۵۳؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۶ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۹۹).

برخی در تعریف اصطلاحی این واژه گفته‌اند که مکتب اختلاف نظرهای درون یک رشته علمی است که این اختلاف‌ها ریشه در امور برون‌رشته‌ای دارد و میان این امور برون‌علمی پذیرفته شده و مسائل آن علم، تناسب برقرار است (ضیایی فر، ۱۳۸۶، ش ۵۳، ص ۱۷۵-۱۶۵). برخی نیز مکتب را نظام منسجمی از مسائل دانسته که اجزای آن با یک‌دیگر مترابط و بر محور یک دانش می‌چرخند. در واقع مکتب یک گرایش و یک نگاه در درون یک دانش است (علیدوست، ۱۳۹۶). از حیث جامعیت و مانعیت می‌توان تعریف اخیر را به‌عنوان

تعریف مختار برگزید. در علم فقه، مکاتب متعددی وجود دارد؛ تا جایی که می‌توان برای یک فقیه، مکتب خاص فقهی تعریف نمود (ربانی، ۱۳۹۷، ص ۱۳) و در نگاه کلان می‌توان از مکاتب قم و نجف نیز اسم برد (ایزدی، ۱۳۹۷، ص ۴۵ و ۱۴۹). این تحقیق صرفاً به دنبال تأسیس اصل در حوزه ولایت سیاسی با تأکید بر اندیشه و آرای فقهای مکتب قم است.

مکاتب فقهی علاوه بر تعدد، مرزبندی کاملاً روشن و تفکیک‌شده‌ای ندارند. شاید بتوان آغاز مکتب فقهی قم را دوره متقدم قم؛ یعنی محدثین قمی در قرون اولیه دانست که دارای روی‌کرد حدیثی بوده و معتقد به جداکردن فقه از حدیث بوده‌اند که در گذر زمان این مکتب با حضور فقهای شاخص، دچار تطور و تحول‌های گوناگونی گردیده است (فرمانیان و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۳۱ و ۱۱۳). در قرن اخیر نیز مکتب فقهی قم با تأثیرپذیری از سه فقیه شاخص؛ آیات عظام عبدالکریم حائری، بروجردی و امام خمینی دست‌خوش تحولات متعددی گردید.

برخی معتقدند پایه این مکتب به واسطه تأسیس حوزه علمیه قم، توسط آیه‌الله عبدالکریم حائری یزدی در سال ۱۳۰۱ شمسی و تثبیت آن در طی ۱۶ سال زعامت ایشان با مشی صبر و سکوت ممدوح، شکل گرفته و در مقطع بعد، با حضور آیه‌الله بروجردی قوت یافته است (پورامینی، ۱۳۸۳، ص ۳۱-۲۹). «دوره میانی» مکتب قم با مرجعیت آیه‌الله بروجردی و وجود آرای سیاسی ایشان در کتاب «البدر الزاهر» سبب ایجاد بستری مناسب جهت طرح و بحث فقه سیاسی در مکتب قم می‌گردد. نگاه متفاوت مرحوم بروجردی به دستگاه اجتهاد و تسلط بر سبک فکری فقهای شیعه و سایر فرق اسلامی، سبب عجین‌شدن مکتب فقهی قم با سبک ایشان شده و هم‌چنان می‌توان سبک تأثیرگذار ایشان را در آثار شاگردان وی دنبال کرد. از نکات برجسته مکتب اجتهادی وی، اهتمام به بررسی کتب قدما و شهرت فتوایی، تقسیم فقه به فقه متلقات و فقه مشروح، اعتنا به آرای اهل سنت و تقریب مذاهب، مقابله با «تورم علم اصول»، دقت در اسناد روایات، توجه به فضای صدور اخبار و اهتمام به علم رجال برای رفع ابهام‌های رجالی است (بادمچیان، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵-۱۳۸؛ اخوان صراف، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۴ و واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۶۸-۶۰). از این رو، برخی آیه‌الله بروجردی را پایه‌گذار و بر قله مکتب قم در قرن اخیر

می‌دانند (علیدوست، ۱۳۹۶). فارغ از صحت این دیدگاه، آنچه به یقین می‌توان بیان کرد، وجود اختلاف جدی در مرزبندی مکاتب و تعیین نقطه شروع یک مکتب می‌باشد. به نظر می‌رسد بتوان نقطه شروع مکتب قم را حرکت بزرگ «آیه‌الله حائری» در تأسیس حوزه علمیه قم دانست و اصولاً همه آورده امروز نظام سیاسی ولایت فقیه را باید در بن‌مایه‌های این اندیشه جست‌وجو کرد که در دوران زعامت مرحوم بروجردی رشد کرد و از شکوفایی کم‌نظیری برخوردار شد (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷) و نهایتاً عملیاتی شدن آموزه‌های سیاسی آن به دست امام خمینی 1 به عنوان جلوه عملی و نظام سیاسی برخاسته از آن مکتب به منصفه ظهور رسید. یادآور می‌شود که مراد از مکتب قم در پژوهش حاضر، دوره نوین آن در قرن اخیر است که دوره‌ای سرشار از تحولات اجتماعی و سیاسی است و می‌توان آن را دوره «قم سیاسی» نام نهاد. مجموعه اسناد و خاطرات شفاهی موجود (منظور الاجداد، ۱۳۷۹، ص ۴۲۵-۴۰۱) بر این ادعا صحنه می‌گذارد که خمیرمایه چنین فقهی در اندیشه فقهی بزرگانی چون مرحوم حائری و بروجردی وجود داشته و اقدامات ایشان در راستای اعتلا و تحکیم حوزه علمیه قم، تربیت شاگردان و کادرسازی برای عصر انقلاب اسلامی، زمینه‌ای مؤثر در ایجاد دوره قم سیاسی بوده است (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۱۳۸). این مرحله از مکتب قم با شروع نهضت امام خمینی و طرح نظریه ولایت فقیه بر مبنای دخالت دین در زندگی اجتماعی، افقی تازه را بر روی فقه گشود. مکتب فقهی امام خمینی که تلقی آن از اهداف دین و فقه، تکامل فرد و جامعه است، توانست با ابتکاری‌ترین ویژگی خود «نگاه حکومتی به فقه»، تحولی عظیم در تاریخ شیعه پدید آورد (ضیایی‌فر، ۱۳۹۰، ص ۲۹۷-۲۸۸) تا حوزه علمیه قم تجربه جدیدی در عرصه اجتماع و سیاست کسب کند و بستر برای حاکمیت فقیه بر مردم فراهم شود و مفهوم اسلام سیاسی، حیات دوباره‌ای یابد (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵ و ربانی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۴).

تبیین ولایت سیاسی و اصل اولیه

یکی از مباحث چالش‌برانگیز در فقه امامیه بحث ولایت است. معنای واژه ولایت در علم فقه که فقها با عبارت «ولایت شرعی» از آن یاد می‌کنند، برگرفته از معنای لغوی

این کلمه است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۰ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵). اگر ولایت را قرب دو چیز با یکدیگر بدانیم، می توان ولایت شرعی را نزدیکی ولی به مولی علیه دانست و اگر ولایت را تصدی گری بدانیم، مراد از ولایت شرعی، تصدی امور و سلطنت بر جان و مال اشخاص می باشد (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۱۰). ولایت دارای اقسام مختلفی است و تمرکز این پژوهش بر ولایت سیاسی با معنای تصدی گری و اعمال حاکمیت است که به دنبال آن، وجوب اطاعت و حرمت مخالفت مطرح می گردد. ولایت سیاسی به بیان دیگر، اختیارداری کشور، مدیریت و رهبری جامعه است که امروزه در تشکیلات سیاسی حکومت ها، رؤسای کشورها و رهبران سیاسی، مظهر و مصداق آن محسوب می گردند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۲۶ و اراکی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰). در راستای کشف جایگاه ولایت در مناسبات حاکمیتی، راهبرد مد نظر این تحقیق، فرآیند اصل پژوهی است. بنابراین، مراد از اصل و تأسیس آن باید روشن گردد.

اصل با معنای لغوی پایه و اساس در علم فقه، معانی و کاربرد مختلفی دارد و در اصطلاح بر چند معنا؛ اعم از دلیل، راجح و ظاهر، اصل در برابر فرع، قاعده کلی و اصول عملیه اطلاق می شود (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱۷). البته تفاسیر نوینی از اصل نیز ارائه شده است که برخی از آن ها قابل تأمل است (مؤمنی و مسجدسرای، ۱۳۹۱، ش ۷، ص ۷۰-۶۹). از آن جا که حیات مادی به اموری که با عقل جمعی ایجاد می گردند وابسته است و زندگی عقلای جامعه بر آن استوار است؛ قواعد به عنوان قواعد اولیه زندگی شکل می گیرند که می توان از آن تعبیر به اصل نمود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۹۵). «صاحب جواهر» نیز با عبارت «یمكن كونه بمعنی القاعده»، اصل را همان قاعده دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۳). بنابراین، محتمل است که مراد از اصل، همان قواعد اولیه عقلی در زندگی بشر باشد که شارع مقدس آن را منع نکرده است. در فرآیند تأسیس اصل نیز مراد از اصل، همین معنای اخیر است که می توان از آن به ضابطه نیز تعبیر کرد که بیان گر یک حکم واقعی است و نباید به اشتباه با اصول عملیه که حکمی ظاهری و منتج از فقاهت است، خلط گردد. شایان ذکر است که روند

تأسیس اصل در پژوهش حاضر، یک روش تبیینی از ادله و با الگوبرداری از روش اجتهادی شیخ انصاری است.

اکنون سؤال آن است که آیا می‌توان از مجموع منابع و مبانی مطرح‌شده در آموزه‌های فقهی به تأسیس چنین اصلی دست پیدا کرد تا جهت تحلیل و تبیین ادله و مبانی مرتبط با ولایت فقیه از آن بهره برد و در پرتو اصل ادعایی، بود و نبود ولایت و قلمرو آن را بررسی نمود؟ بدیهی می‌نماید که راه تأسیس اصل را باید از میان بن‌مایه‌های فقه پیدا کرد و در عین حال، با شکل‌گیری چنین اصل مشروعی می‌توان به بستر فقهی مناسبی جهت سنجش ادله و مبانی در مرحله بعد دست یافت.

تحلیل مدارک و مبانی فقهی در راستای تأسیس اصل

در مقام بررسی امکان یا عدم امکان تأسیس اصل در ولایت سیاسی، باید به آورده‌های علم اصول و قواعد فقه توجه شود. مراد از منابع در علم اصول، منابع اصلی؛ اعم از قرآن، سنت، عقل و منابع فرعی، اجماع، شهرت، عرف، سیره متشرعه و بنای عقلا است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۴). در مسیر استنباط علاوه بر منابع اصولی، مراجعه به قواعد فقهی که از جهتی، جزئی از مسائل فقه و از جهتی دیگر جزئی از مسائل دانش اصول به‌شمار می‌روند، ضروری است. علاوه بر مطالعه مدارک، مبانی مرتبط در جهت تأسیس اصل نیز مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد؛ چرا که نقش مبانی در شناخت، تفسیر و استخراج احکام شرعی غیر قابل اغماض است.

قرآن

آیات ۹ و ۱۰ سوره شوری^۱ بیان‌گر انحصار ولایت در خداوند سبحان است. سیاق انکاری عبارت «ام اتخذوا..» و ضمیر هو در «فالله هو الولی» تعلیلی بر انحصار ولایت الله است. عبارات «و هو علی کل شیء قدیر» و «فحکمه الی الله» دلیلی دیگر بر ولی مطلق بودن باری تعالی است که به جهت خالقیت و مالکیت، قادر بر تکوین و تشریح است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۸-۲۷). در آیه ۶ سوره احزاب^۲ نیز اولویت و ولایت پیامبر بر سایر انسان‌ها مطرح شده و آیه ۵۵ سوره مائده^۳ با مضمون جعل

ولایت، ولایت پیامبر و معصومین : را در طول ولایت خداوند قرار داده است. بنابراین، از منظر قرآن، اولاً جز خداوند هیچ فردی بر انسان‌ها ولایت ندارد و دیگر این‌که جاعل ولایت نیز اوست و در صورت لزوم وجود ولایت بر مردم، تنها اوست که نصب ولی می‌کند. در نتیجه اصل اولیه عدم ولایت افراد بر یک‌دیگر استنباط می‌گردد، مگر در موارد خاص که اراده شارع و مصالح خاصه، مستلزم نصب ولی باشد.

برخی برای اثبات اصل عدم ولایت به آیات ۱۰ و ۱۸ سوره فتح که متضمن بیعت با پیامبر و پای‌بندی به آن است، استناد کرده‌اند. در این نظریه مراد از بیعت، عقد تولیت است (شرتونی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۹) که مطابق آن بیعت‌کننده با بیعت‌شونده پیمان می‌بندد تا از او اطاعت کند و شخص مطاع، مسئول تأمین مصالح فرد و اصلاح شؤون او می‌باشد. حال که عنصر اصلی مفهوم بیعت، واگذاری به غیر است، سلطه اولیه افراد بر جان و مال خویش ثابت می‌گردد؛ زیرا اگر چنین نبود، واگذاری آن به دیگری معنا نداشت (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶-۱۴۵).

این دیدگاه قابل تأمل و نقد است. عده‌ای از فقها با اعتنا به معنای لغوی،^۴ بیعت را عقدی معوض دانسته‌اند، اما شأن نزول آیات فوق در خصوص بیعت با پیامبر است و نمی‌توان چنین ماهیتی از بیعت را در خصوص پیامبر و امامان پذیرفت؛ چرا که در تمامی آن‌ها به موجب عقد بیعت، صرفاً بیعت‌کننده متعهد می‌شود تا پای جان در راه اجرای خواسته‌های رهبر از وی اطاعت کند. ضمناً لازمه پذیرفتن ماهیت تولیت برای بیعت آن است که عدم بیعت مردم با پیامبر، موجب سلب حق ولایت ایشان گردد. در حالی که وجوب اطاعت از پیامبر مستند به ادله عقلی و نقلی متعدد است. در واقع بیعت صرفاً بستر اجتماعی اعمال ولایت را برای ولی فراهم می‌آورد. بنابراین، بیعت تأکیدی بر التزام عملی همه جانبه مردم از آن حضرت و اوامر ایشان است؛ به‌گونه‌ای که امکان اعمال تصمیمات رهبر جامعه اسلامی در راستای مصلحت جامعه فراهم گردد (سبحانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۱ و حائری، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۱). بنابراین، نمی‌توان از بیعت، به تأسیس اصل رسید.

روایات

برخی از فقها به دو روایت در خصوص عدم ولایت استناد کرده‌اند که هر دو کلام امیر المؤمنین علی 7 است و مؤید اصل ادعایی است (منتظری، ۱۴۰۹ق(الف)، ج ۱، ص ۲۷). ایشان به فرزند ارشد خویش می‌فرمایند: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۹۳) و در روایت دیگری می‌فرمایند:

«أیها الناس، ان آدم لم یلد عبدا و لا أمة، و ان الناس کلهم أحرار و لکن الله خوّل بعضکم بعضا»^۵ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۶۹)؛ ای مردم! هیچ یک از فرزندان آدم برده یا کنیز به دنیا نیامده است، مردم همه آزادند، لیکن خداوند به برخی از شما نعمتی افزون‌تر بخشید.

کلمه عبد دارای دو معنای مختلف پرستش‌گر خدا و مملوک است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۸، ص ۱۲). قطعاً مراد از عبد در روایات مذکور، معنای ابتدایی این کلمه نمی‌باشد؛ هر چند که در نصوص شرعی مختلف برای این معنا به‌کار رفته است. اما عبد در معنای دوم خود که مخالف «حر» است، در قرآن کریم و روایات متعددی به‌کار رفته است که به کمک قرائن موجود از جمله قرینه سیاق، تشخیص داده می‌شود (هادی، ۱۳۹۱، ش ۱۶، ص ۲۶). در روایات مذکور نیز مراد از عبد، مملوک است و اقتضای عبدبودن تحت سیطره و قدرت دیگری قرار گرفتن است و اعمال ولایت جز با سیطره بر دیگران ممکن نخواهد بود. مطابق روایات مذکور، تحت سیطره دیگران بودن خلاف حریت است و نمی‌توان بر دیگری ولایت داشت. ازاین‌رو، روایات مذکور می‌تواند مجرای برای تأسیس اصل اولیه عدم ولایت باشد.

برخی در استناد به این احادیث، فراتر رفته و بیان داشته‌اند:

نص مزبور، امکان ولایت بر دیگری را، حتی از طریق رأی و انتخاب خود آنان نیز نفی می‌کند. در حقیقت به‌جای یک اصل، دو اصل به‌دست می‌آید: اصل عدم ولایت بر دیگری و اصل عدم قبول ولایت دیگری بر خود (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۰۱).

شایان تأمل است که حکومت و ولایت بر مردم، برای انتظام‌بخشی به امور و جبران

کمبودها امری ضروری بوده و ماهیتاً غیر از تحت سیطره قراردادن افراد جامعه است. بنابراین، اطلاق و عمومیت عدم ولایت، مصون از تقیید و تخصیص نمانده است. لذا دوگانگی و تقابل دو اصل اصطیادی فوق‌الذکر این نتیجه را به دست خواهد داد که پذیرفتن تحدید قلمرو اصل عدم ولایت بر غیر، مستلزم ایجاد محدودیت در اصل عدم قبول ولایت دیگری بر خود نیز خواهد بود.

حکم عقل

از دیگر مدارک برای بررسی جایگاه ولایت، دلیل عقل است. به حکم عقل، هر فردی بر اموال خود دارای سلطنت است؛ چرا که تنها دو عنصر خالقیت و مالکیت می‌توانند منشأ ایجاد ولایت باشند و هیچ شخصی مالک و خالق دیگری نیست، پس مجاز به تصرف در شئون، اموال و اختیارات وی نخواهد بود. هم‌چنین به دلیل آزادی و برابری افراد در آفرینش، تصرف در امور افراد و تحمیل ولایت بر آنها از مصادیق ظلم است (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸). مگر این‌که بر حسب ضرورت عقلی، خلاف این اصل اثبات گردد (یزدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۱۸). شایان توجه است؛ همان‌گونه که در مسأله ولایت و حکومت، اصل اولی «عدم ولایت بر غیر»، با استناد به عقل حاصل می‌گردد، در مقابل، برخی آموزه‌ها حاکی از تحقق ولایت سیاسی، برای افراد خاصی می‌باشد که در ادامه ذکر می‌گردد.

ارتکاز عقلا و متشرعه

از اصطلاح ارتکاز عقلا و متشرعه که اخیراً در تألیفات اصولیون دیده می‌شود، به عنوان یکی از ادله عدم ولایت یاد شده است (ارسطا، ۱۳۹۴، ش ۳، ص ۹-۸). با این توضیح که در اعماق ذهن عقلا و متشرعه به صرف عاقل‌بودن و پای‌بندی آنها به شرع، یک فهم نهفته‌ای وجود دارد که مطابق آن، افراد هیچ سلطه‌ای بر دیگری ندارند. ضمناً به دلیل عدم وجود ردع و منعی از جانب شارع، این فهم ارتکازی ثابت است. در نظریه فوق، منظور از ارتکاز، مفاهیم ذهنی است که آدمیان بدون توجه و حتی بدون اراده بر طبق آنها رفتار می‌کنند و الزاماً وابسته به عمل خارجی نیست. طبق چنین تعریفی، ارتکاز با سیره متفاوت است. از همین رو، محقق به سیره عقلا و متشرعه اشاره

نکرده است. زیرا سیره از ادله لبی و دارای اجمال و ابهام است و نمی‌تواند دلیل باشد، ولی در ارتکاز اجمالی وجود ندارد. تعریف دیگری برای این واژه شناخته شده که مطابق آن مرتکبات عقلا و متشرعه همان سیره و طریقه عقلا و متشرعه است که بر اثر استمرار و تکرار، به اموری ارتکازی مبدل می‌گردند (جبار گلباغی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳-۱۸۲). طبق تعریف اخیر می‌توان سیره عقلا و متشرعه را در شمار ادله این اصل اولیه مطرح کرد. هر چند که سیره دارای اجمال است، اما نه در اثبات کلیت این اصل، بلکه در خصوص بیان جزئیات اصل مجمل است. پس اشکالی در استناد به سیره برای اثبات اصل عدم ولایت بما هو الاصل وجود نخواهد داشت. روشن است که پذیرش ارتکاز و سیره عقلا در راستای تأسیس اصل اولیه عدم ولایت، بدین معنا نخواهد بود که ارتکاز و سیره عقلا در خصوص ضرورت وجود حکومت و اعمال ولایت در مناسبات حاکمیتی مردود است. چه این که امیر المؤمنین ۷ با عبارت «...لَأَبْدُ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ...» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰)، صرف نظر از وجود صلاحیت و یا عدم آن، جامعه را نیازمند حاکمی جهت انتظام بخشی به امور می‌داند.

فحوای قواعد فقهی

الف) قاعده عدم ولایت؛ بررسی قاعده فقهی عدم ولایت بر غیر، در راستای تأسیس اصل در حوزه ولایت امری ضروری است. در خصوص سابقه تاریخی این قاعده نظرهای متفاوتی وجود دارد. برخی گفته‌اند پیشینه و قدمت طرح این قاعده را باید در آثار «شیخ جعفر کاشف الغطاء»، فقیه نام‌دار عصر قاجار جست‌وجو کرد (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴). مطابق این نظریه، وی نخستین فقیهی است که به طرح اصل عدم ولایت با عبارت «الأصل يقتضى عدم ولاية أحد على أحد بعد الله تعالى سلطان على أحد» پرداخته است (کاشف الغطاء بی تا، ص ۳۷). حال آن که در آرای فقهای پیش از کاشف الغطاء نیز می‌توان شواهدی دال بر طرح این قاعده یافت. به عنوان نمونه «علامه حلی» در بحث عدم ولایت مادر، به عبارت «الأصل عدم الولاية» استناد کرده (علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۸۶) و «فخر المحققین» با عبارت «الأصل عدم الولاية» به این قاعده

تمسک نموده است (فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۵۰۹). برخی هم معتقدند پیشینه قاعده عدم ولایت را می‌توان در لسان شهید اول با عنوان «الأصل أن كل أحد لا يملك إجبار غيره» یافت (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۶). پس قاعده مذکور واجد سابقه طولانی‌تری است و باید عبارت فوق را معنای دیگر قاعده عدم ولایت دانست (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱)، اما نکته قابل تأمل آن است که ولایت و عدم ولایت ناظر بر مقام تشریح است و اجبار و عدم اجبار ناظر بر مقام اجرا و عمل می‌باشد. اجبار غیب و قصر توسط ولی قهری، نه یک حق صرف، بلکه آمیزه‌ای از حق و تکلیف است که به واسطه ثبوت حق ولایت بر ذمه ولی قهری آمده است. لذا روی‌کرد این دو قاعده با یکدیگر متفاوت خواهد بود؛ زیرا عدم اجبار غیر که مدلول قاعده فوق است، متفرع بر عدم ولایت و منتج از آن است و نه منطبق بر آن.

فقها در کتب خود با عبارت‌های دیگری از قبیل «لا ولاية لاحد على احد» یا «اصالة عدم ولاية احد على احد» به این قاعده پرداخته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲۸۴؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹ و شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۹۰). لازم به ذکر است که به دلیل کاربرد گسترده کلمه ولایت در فقه، الزاماً قاعده مذکور مختص به ولایت سیاسی نمی‌باشد. بر این اساس، می‌توان گفت وجود قاعده اولیه و کلی عدم ولایت بر غیر، حداقل در روابط شخصی به‌جز مواردی که به دلیل خاصی از آن خارج شده‌اند، می‌تواند اساس قابل توجهی در شکل‌گیری اصل اولیه در موضوع ولایت باشد. این اساس در مناسبات حاکمیتی به قیاس اولویت قابل تأمل است. در حوزه روابط حاکمیتی، وجود ولایت سیاسی آثار خاص خود را دارد که قابل مقایسه با حوزه روابط شخصی نمی‌باشد. بنابراین، عدم ولایت در امور شخصی افراد که واجد آثار جزئی است، به طریق اولی مانع پذیرش ولایت در سطح گسترده و اجتماعی با آثار فراگیر آن خواهد بود.

برخی تعیین قلمرو قاعده حاضر را منوط به بررسی سه حوزه امور محجوران، امور عامه و شؤون خاص افراد دانسته‌اند که تنها در قسم اخیر، عدم ولایت به عنوان اصل اولی مطرح و قابل اجرا است و در دو حوزه نخست، اصل اولیه ولایت است و اصل عدم ولایت به عنوان اصل ثانوی در تعیین مصادیق مشکوک کاربرد دارد (سروش محلاتی،

۱۳۸۳، ش ۲۵، ص ۶۴-۶۵). فارغ از صحت ادعای فوق، دامنه قاعده مذکور را می‌توان از جهات مختلفی از قبیل افراد و حوزه‌های گوناگون تحدید کرد. از حیث افراد، هیچ فردی حق اعمال ولایت بر دیگری ندارد، اما به پشتوانه دلیل خارجی، افرادی از تحت عمومیت آن تخصیصاً یا تخصصاً خارج می‌گردند. بارزترین مصداق، ولایت خداوند بر طبیعت و انسان از باب تکوین و تشریح است. ولایت خداوند تخصصاً از این قاعده خارج است. از این رو، کاشف الغطاء اصل جداگانه‌ای در مورد ولایت خداوند بیان کرده است: «الأصل الله سلطان لأحدٍ على أحد» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۳۲).

از دیگر مستثنیات بارز این قاعده، اولویت انبیا و ائمه اطهار : بر مسلمین است. در این که ولایت آن‌ها تخصیصاً یا تخصصاً از تحت عموم قاعده خارج شده است، نظرات مختلفی وجود دارد. برخی اذعان داشته‌اند که پیام محوری قاعده مزبور، امر الناس است و باید محرز گردد که امر مشکوک از مصادیق امور مردم باشد، نه از مصادیق امر الله که به نحو تخصص خارج است. لذا در اقسام ولایت معصومین نیز توجه به این ملاک تفکیک، حائز اهمیت است و نمی‌توان تمام اقسام ولایت معصومین را از سنخ تخصیص دانست. از باب مثال، ولایت ایشان بر خمس و زکات از سنخ تخصیص نیست؛ چرا که اموال حکومت دینی و تحت مالکیت حکومت دینی است. در نتیجه از موارد ولایت بر امور مردم نیست تا تخصیصاً از اصل موجود خارج شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹). بر خلاف نظریه فوق، برخی بدون هیچ تفصیلی ولایت معصوم را تخصیصی بر عمومیت قاعده حاضر دانسته‌اند (ارسطا، ۱۳۹۴، ش ۳، ص ۵ و ضیایی فر، ۱۳۹۰، ص ۷۷). اما با توجه به این که جدل بر سر این اقوال، ثمره عملی نخواهد داشت، از مناقشه در آن اجتناب می‌گردد. از دیگر مواردی که از دامنه این قاعده استثنا شده ولایت فقیه بر مردم است که فقهای امامیه در وجود این مستثنی و حدود آن متحد القول نبوده و شرح آن در این مقال نمی‌گنجد.

محدوده اعمال این قاعده از حیث حوزه‌های اعمال ولایت، ناظر بر مصالح فردی و عامه است و به حکم عقل، گستره این قاعده در تصرفات و امور شخصی محض و امور اجتماعی افراد تا جایی که مربوط به مصالح عامه نبوده و دلیلی بر ضرورت اعمال ولایت وجود نداشته باشد، ثابت است.

ب) قاعده سلطنت؛ عبارت «الناس مسلطون علی اموالهم» بیان‌گر یک قاعده فقهی برجسته در حقوق اسلام است. مطابق آن، افراد بر اموال خود دارای سلطه هستند و نسبت به هر نوع تصرف مالکانه مجاز هستند. علاوه بر جنبه اثباتی، قاعده دارای دلالت سلبی نیز می‌باشد که می‌تواند دلیلی بر حجیت عدم ولایت بر غیر و مؤید فحوای اصل عدم ولایت باشد. براساس جنبه سلبی، اساساً هیچ فردی حق تصرف و مداخله در شؤونات دیگران را نخواهد داشت و نمی‌تواند مانع از تصرفات شخص گردد و این ممانعت و مزاحمت، غیر مشروع و موجب ضمان است (محقق داماد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۰).

ج) قاعده «الولاية للمالك»؛ در متون فقهی امامیه ولایت به معنای صاحب اختیاری مالک شناسایی شده و با عبارت «الولاية للمالك» مطرح گردیده است (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۳، ص ۴۰۷). این عبارت در بردارنده دو نتیجه مهم در مناسبات اجتماعی و حکومتی است. اول آن‌که خداوند به عنوان خالق و مالک هستی، بر انسان ولایت تکوینی و تشریحی مطلق دارد و دوم آن‌که هیچ انسانی مالک دیگری نیست، پس بر آن ولایت ندارد (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۵۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵ و منتظری، ۱۴۰۹ق(ب)، ج ۲، ص ۲۸۴). اقتضای قاعده فوق می‌تواند به جهت عدم خالقیت و مالکیت افراد بر یک‌دیگر، بستری برای تأسیس اصل عدم ولایت باشد. با توجه به ادله مطرح و تنوع آن، رهیافت تحقیق حاضر در تأسیس اصل عدم ولایت، بیش از آن‌که به پشتوانه ادله نقلی باشد، بر دلایل عقلی متکی است. زیرا مهم‌ترین مدارک برای اثبات و تأسیس اصل عدم ولایت، حکم عقل و سیره عقلا است. در نتیجه ادله لفظی از باب ارشاد و تأیید حکم عقل بوده و فاقد مولویت است. لذا ثبوت و سابقه این اصل اولیه که مفاد آن مقتضای نظام طبیعی حاکم بر زندگی بشر است را باید پیش از شریعت محمدی و فرای آن دانست.

مبانی

برای دست‌یابی به اصل، صرف ذکر ادله کفایت نمی‌کند و بررسی مبانی در راستای تأسیس اصل لازم است. واژه مبنا در دانش حقوق شناخته‌شده و پر کاربرد است. اگر مراد

از حقوق، قواعد الزام‌آور در روابط اشخاص باشد، مبنای حقوق را باید همان نیروی جاذبه پنهانی‌ای دانست که پشتیبان قانون است و آن را لازم الاجراء می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۱۹). این اصطلاح در لسان فقها مشهود نیست، اما به موجب تأثیرات علوم بر یک‌دیگر در پژوهش‌های فقهی معاصر، واژگانی از قبیل مبنای احکام و مبنای مکتب فقهی دیده می‌شود. می‌توان در متون فقهی، معادلی که مفهوم مبنا را اقتضا کند، یافت. ملاکات الاحکام یا مناط الاحکام اصطلاحی است که می‌تواند جایگزینی برای کلمه مبنا باشد که به معنای علت اثباتی و منشأ وضع یک حکم است (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲، ص ۶۸۴). مبنای مورد بررسی عبارتند از توحید، آزادی و کرامت که در ادامه شرح آن خواهد گذشت.

توحید

شناخته‌شده‌ترین مبنا، مبنای توحید است. بر اساس اعتقاد به توحید، نه تنها خالقیت منحصرأ از آن خداست، بلکه ولایت نیز به او اختصاص دارد و حکم‌کردن تنها شایسته اوست. هر روی‌داد تکوینی و تشریحی در جهان هستی منتج از اراده و اذن اوست. بر این اساس، احدی حق ولایت بر دیگری ندارد، مگر خداوند چنین حقی را جعل نماید. مطابق این مبنا، اصل عدم ولایت از فروعات مبحث توحید است. بنابراین، ولایت مخلوقات بر یک‌دیگر منتفی است و انسان‌ها بر امور خود مسلط بوده، مگر این‌که ولایت بر غیر با اذن الهی مشروعیت یابد. البته باید توجه کرد که اصل غیر قابل نقض عدم ولایت، با اصل ضرورت ولایت در جامعه تنافی و تناقض ندارد. زیرا این اصل اولیه نافی مبدأ بشری برای جعل ولایت است؛ حال آن‌که مطابق اندیشه فقهای شیعی، مبدع و مبدأ ولایت در جامعه جعل الهی است (سروش محلاتی، ۱۳۸۳، ش ۲۵، ص ۶۸).

نراقی با عبارت «إِنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ ثُبُوتِ وِلَايَةِ أَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا مِنْ وِلَاةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ» به بیان اصل عدم ولایت بر پایه توحید پرداخته است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹). صاحب عنوان هم تئوری خود را در باب ولایت با این مبنا آغاز کرده و معتقد است افراد، ترجیحی بر یک‌دیگر ندارند و تا دلیلی بر ثبوت ولایت انسانی بر دیگری نباشد، اصل بر عدم آن است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۵۶). از میان فقهای مکتب قم،

امام خمینی 1 پس از این که اذعان می‌دارد اشکالی بر اصل عدم ولایت وارد نیست، در مقام تنقیح مناط این اصل، به توحید اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که ولایت خداوند بر اساس استحقاق ذاتی سلطان بر همه مخلوقات است و تنها حکم و تصرف خداوند نافذ است و نفوذ تصرفات سایرین وابسته به جعل الهی است (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۰). آیه‌الله مصباح نیز معتقد است بینش اسلامی اقتضا می‌کند که کل هستی را مخلوق و ملک حقیقی خدا بدانیم و اگر بپذیریم که همه چیز از جمله انسان ملک خدای متعال است، باید پذیرفت که هر تصرفی در جهان هستی باید مسبوق به اذن وی باشد و انسان آن‌چنان آزاد نیست که بتواند در دیگران که مخلوق و مملوک حقیقی خدا هستند، هرگونه که بخواهد، تصرف کند. در نتیجه حق نداریم دست به اعتبارهایی بزنیم که با مالکیت خداوند منافات داشته باشد. پس مطابق حاکمیت الهی، کسی بدون اذن او حق تصرف و اعمال فشار بر مملوک او را ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۹۸).

برخی از محققین بر اساس عبارات «لتساویهم فی العبودیة»^۶ و «لتساویهم فی المخلوقیة»^۷ مهم‌ترین مبنای این قاعده را تساوی در عبودیت دانسته‌اند (طاهری نیا، ۱۳۹۴، ش ۴، ص ۷۳). شاید بتوان از این منظر که انسان‌ها اولویتی نسبت به یکدیگر ندارند، پس بر یکدیگر ولایت ندارند، تساوی در بندگی خداوند را مبنای جدیدی دانست که ملازمه عقلیه با اصل مذکور نیز دارد، اما با نگاهی دقیق‌تر می‌توان دریافت که عبودیت، حول محور توحید معنا پیدا می‌کند. عبودیت با خداجویی گره خورده و خداجویی به ساحت فطرت باز می‌گردد و سهم افراد از فطرت یکسان است و هیچ مخلوقی بر دیگری برتری ندارد و فقط خالق است که منزلتش ایجاب ولایت می‌کند. در واقع توحید، خود مبنای تساوی در عبودیت است و تساوی بندگان فرع بر آن است. لذا بهتر است مبنای اصل را توحید دانست، نه تساوی در عبودیت که از آثار توحید است.

آزادی انسان

از دیگر مبانی مطرح شده حریت و آزادگی بشر است. آیه‌الله منتظری معتقد است که آدمی بر حسب طبیعت آزاده و مستقل خلق شده است و فطرتاً مسلط بر جان، مال و

سرنوشت خویش است و هر گونه سلطه و اعمال رأی بر سایرین از مصادیق ظلم و تجاوز در اموال و حقوق دیگران است (منتظری، ۱۴۰۹ق(الف)، ج ۱، ص ۲۷). مرتضوی لنگرودی نیز به ذکر مبنای آزادی در خصوص این اصل پرداخته و معتقد است مردم، حر و مسلط بر خویش خلق شده‌اند و تفاوت‌های آنان سبب ولایت یکی بر دیگری نیست، لذا اصل بر عدم تسلط بر غیر است (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۹).

این مبنا به شرح ذیل مورد نقد و رد قرار گرفته است. نخست این‌که در این نظریه، آزادی یک حق بدیهی و دارای اطلاق معرفی شده؛ حال آن‌که مفهوم آزادی نه تنها بدیهی نیست، بلکه آزادی مطلق وجود ندارد. از طرفی مطلق دانستن آن سبب می‌گردد تا تشکیل حکومت در راستای مصالح جامعه که از ضروریات عقلی است، از مصادیق ظلم محسوب شود؛ چرا که اگر آزادی مبنای عدم ولایت باشد، اصل اولی، حفظ آزادی افراد است. پس تشکیل حکومت به دلیل ورود در قلمرو شخصی و اجتماعی افراد و ایجاد محدودیت، مبتنی بر ظلم و تعدی است (سروش محلاتی، ۱۳۸۳، ش ۲۵، ص ۷۰-۶۹).

اشکال حاضر ناشی از عدم تفکیک میان دو نوع آزادی تکوینی و تشریحی است که به اراده خداوند، انسان از هر دو برخوردار است. مطابق آزادی تکوینی که امری درونی و غیر قابل انکار است، انسان در نظام خلقت در صدور فعل یا ترک فعل و انتخاب راه و رسیدن به مقصود مجبور نیست و هیچ عامل یا مانعی نمی‌تواند او را وادار به امری کند. همه انسان‌ها از این قسم از آزادی که امری بدیهی است، بهره‌مند هستند و هیچ کس حق سلب آن را از دیگری ندارد. اما قسم دیگر آزادی، آزادی تشریحی است که تعاریف متعددی دارد و قدر متیقن آن است که آزادی تشریحی دارای حدود مختلفی است که به واسطه شارع مقدس یا قانون‌گذار وضع می‌گردد و آزادی افراد را با بایدها و نبایدها محدود می‌کند. در نتیجه امر واضحی نبوده و با تفاوت در منشأ وضع‌کننده، مفهوم و مصادیق آن تغییر خواهد کرد.

نظر به آنچه گذشت، می‌توان دریافت که طرح اشکال با تکیه بر آزادی تشریحی است. در حالی که آزادی تکوینی، مناط این اصل است و با پذیرش آزادی تکوینی نمی‌توان انسان را تکویناً آزاد دانست و از طرفی معتقد بود که اولاً و بالذات نیز تحت ولایت است. هر چند که انسان می‌تواند بالعرض تحت ولایت قرار گیرد که

محدودکننده آزادی‌های تشریحی افراد است. در نتیجه اصل اولیه مبتنی بر حفظ آزادی تکوینی افراد است و تشکیل حکومت و اعمال ولایت حاکم با تعیین حیطه نفوذ آن در امور جمعی، خود می‌تواند ضامن حفظ این آزادی باشد.

آیه‌الله جوادی آملی نیز در تبیین این اصل، بر مبنای آزادی آورده است که انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و هیچ انسانی سرپرست دیگری نیست و تنها کسی که بر انسان ولایت دارد، خالق اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷). تعریف آزادی از منظر ایشان عبودیت انسان برای خداوند است؛ به‌گونه‌ای که او را نسبت به غیر خدا آزاد کند (همان، ص ۴۹-۴۷). با این وصف، استدلال مذکور نیز مبتنی بر آزادی تشریحی است که مبنای صحیحی نخواهد بود؛ زیرا در آزادی تشریحی بحث از عدم ولایت نیست، بلکه تماماً بحث از ولایت است.

کرامت انسانی

از میان فقهای مکتب قم، آیه‌الله جوادی آملی معتقد به مبنای بودن کرامت انسانی برای اصل عدم ولایت است. با این توضیح که وجود خصیصه کرامت در انسان، مستلزم آن است که انسان صرفاً مطیع خالق باشد و برای غیر، خضوع و خشوع ننماید؛ چرا که حیات و ممات او در دست خداوند است و غیر خدا سلطه‌ای ندارد و از اقتضائات سیاست اسلامی بر اساس شاخص کرامت، این است که نه تنها احدی جز خداوند حق ولایت بر دیگری را ندارد، بلکه افراد حق پذیرش سلطه دیگران را نیز ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۵۵-۳۵۰). بررسی تعریف کرامت از منظر ایشان ضروری است؛ چرا که معنا و مصداق کرامت همواره مورد اختلاف مفسرین بوده است. در اندیشه وی، کرامت به معنای داشتن تقوای الهی است و درجات کرامت، تابع میزان تقوا بوده و فقدان تقوا، فقدان کرامت را در پی خواهد داشت (همان، ص ۳۴۵). این برداشت، خالی از نقد نیست؛ بدین جهت که متقی بودن امری اختیاری و اکتسابی است و ذاتی در افراد نیست. در حالی که کرامتی که در همه انسان‌ها به‌طور مطلق مطرح است، کرامت تکوینی است (طاهری نیا، ۱۳۹۴، ش ۴، ص ۷۹). لذا کرامت به معنای تقوا، نمی‌تواند مبنای اصل موجود باشد و باید در پی مفهوم دقیق‌تری برای کرامت بود.

روی کردی نو در تبیین مبنای کرامت

کرامت در لغت به معنای شرافت و ارزشمندی یک چیز است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۱). در آیه ۷۰ سوره اسراء با عبارت شریفه «و لقد کرمننا بنی آدم»، اعطای کرامت به انسان ذکر شده است. بنابراین، مطابق نص قرآن، انسان بما هو انسان، دارای شرافت است و از این کرامت ذاتی برخوردار است. هر چند که تحصیل کرامت از نوع کرامت اکتسابی یا ارزشی برای همه ممکن است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۵۸). پژوهش حاضر در پی تبیین اصل عدم ولایت با تکیه بر کرامت ذاتی و نه کرامت ارزشی است. با مراجعه به تفاسیر، روشن می‌شود که هر انسانی بالذات دارای کرامت است و هیچ مخلوق دیگری متصف به این صفت بی نظیر نیست. مفسران در وجود کرامت ذاتی برای بشر، هم‌رأی بوده، اما در خصوص مفهوم آن، تعبیر مختلفی دارند. به نظر می‌رسد که کرامت ذاتی به‌عنوان یک موقعیت ویژه که خصوصیت انسان بما هو انسان است و فصل مقوم وجودی انسان را تشکیل می‌دهد، منحصر در جنس انسان و مشترک در افراد آن است که همان توانایی اختصاصی نطق و اندیشه است و سبب تمایز انسان از سایر مخلوقات گردیده است. البته بهره‌مندی از آن، به سبب استحقاق نیست و ناشی از لطف و عنایت الهی است (راعی، ۱۳۹۳، ش ۲، ص ۱۰). اگر اشکال شود که وجود افرادی با اوصافی چون جنون و عقب‌ماندگی ذهنی در میان انسان‌ها سبب خدشه بر وجود کرامت ذاتی و همگانی با معنای مختار است، باید در پاسخ گفت که بهره‌مندی از یک سرمایه به معنای بالفعل بودن آن نیست و قوه اندیشیدن غیر از اندیشیدن است. این کرامت به تمامی انسان‌ها عنایت شده، اما بهره‌مندی از آن منوط به تحصیل شرایط است. به همین دلیل، قدرت تعقل در همه یکسان نیست و اگر فردی به‌صورت بالفعل فاقد چنین بهره‌ای باشد، چه بسا این فقدان، امری عارضی است و انتساب آن به خداوند، امری مسجل نیست.

با نظر به معنای مذکور، حراست از زندگی کریمانه انسان در پرتو اندیشه و تعقل، مستلزم آن است که افراد در تعیین سرنوشت خویش آزاد و فعال بوده و سایرین حق مداخله و اعمال رأی در امور اشخاص را نداشته باشند. بدین ترتیب، از ثمرات حفظ

کرامت انسان، اصل عدم ولایت بر غیر است که در حوزه‌های مختلف فردی، اجتماعی و سیاسی دارای مصداق است. از این رو، مهم‌ترین اصل در حفظ کرامت سیاسی و اجتماعی، برخورداری از زندگی شرافتمندانه و شناسایی و تضمین حقوق شهروندی است. لذا می‌توان با تعیین و تحدید قلمرو اصل عدم ولایت به حصول این مهم در حوزه تعاملات سیاسی و اجتماعی پرداخت. هرچند که حفظ کرامت ذاتی اشخاص، مبنایی برای اصل عدم ولایت است، اما با ضرورت حکومت، جهت حفظ مصالح عامه تعارضی ندارد. چه این‌که تشکیل حکومت به مقتضای تضمین کرامت سیاسی و اجتماعی و حقوق شهروندی آحاد جامعه نیز یک ضرورت عقلایی می‌باشد. بر این منوال، اثبات ولایت سیاسی برای افراد یا عناوین حکومتی نباید با مبانی مطروحه در تعارض باشد. آنچه در آموزه‌های فقهی به صراحت بیان شده و سیره نبوی و علوی هم آن را تأیید می‌کند، تحقق همین نوع ولایت سیاسی می‌باشد.

روی کرد مکتب فقهی قم به اصل عدم ولایت

در میان تألیفات فقهای سیاسی‌ترین مکتب فقهی امامیه، اصل اولیه عدم ولایت مشهود است. آیه‌الله اراکی در «کتاب النکاح» که تقریر درس استادش آیه‌الله بروجردی است، مرقوم داشته اصل، بر عدم ولایت فرد بر مال دیگری است (اراکی، ۱۹۴۱ق، ص ۶۸۳). سید مرتضی حائری نیز در کتاب خمس خود به این اصل اشاره کرده و اصل را عدم ولایت یکی بر دیگری دانسته، مگر موارد یقینی که از دامنه اصل خارج گردد (حائری، ۱۴۱۸ق، ص ۸۴۷). امام خمینی نیز اصل عدم سلطه و اصل عدم نفوذ حکم شخص بر دیگری را مقتضای قواعد عقلی دانسته است (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵۹۲). از دیگر فقهای این مکتب، آیه‌الله منتظری است که در مقام تبیین حاکم دولت اسلامی در زمان غیبت، این اصل را تحت عنوان اصول عقلی اولیه مطرح می‌کند و معتقد است هر انسانی حاکم بر سرنوشت خویش است و آزاد آفریده شده است. پس هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد و این اصل، اساس و مبنای حق انتخاب مردم و مشروعیت حکومت اسلامی است. هم‌چنین مطابق اصل، هیچ کس حق تجسس در امور و اسرار غیر

را ندارد (متظری، ۱۴۱۷ق، ص ۶۲-۲۵ و ص ۳۵۷) آیه‌الله محسن اراکی نیز به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان معاصر در زمینه فقه سیاسی، به اصل مذکور اشاره داشته است (اراکسی، ۱۴۳۶ق، ص ۳۴۵). علاوه بر دیدگاه‌های فوق، می‌توان اصل اولیه عدم ولایت را در آرای فقهای دیگر مکتب قم مشاهده کرد (خمینی، بی‌تا، ص ۶۷؛ شبیری، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۸۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۰ و خلخالی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۵۶-۳۵۵).

برخی باور دارند علامه طباطبایی در باب ولایت، به جای اثبات «اصل عدم ولایت»، از اثبات «اصل ولایت» به عنوان اصلی که در عقل و فطرت ریشه دارد، شروع کرده است (سروش محلاتی، ۱۳۸۳، ش ۲۵، ص ۶۵). در کلام علامه جعل و اعتبار ولایت، امری فطری است و معتقد است که هر انسانی در هر جامعه‌ای؛ اعم از جوامع مترقی یا وحشی نسبت به این امر بی‌اعتنا نبوده و به نسبت موقعیت خود برای جامعه ولایت و سرپرستی ایجاد کرده است که گواهی بر فطری‌بودن ولایت است و دین فطری اسلام نیز در خصوص این مسأله اهمال ننموده است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۸-۹). بر این اساس، نباید چنین پنداشت که ایشان اصل اولیه عدم ولایت را نپذیرفته است؛ چرا که در بخشی از کتاب خود آورده است که هر فردی در عین حال که در میان اجتماع زندگی می‌کند، در امور خویش شعور خود را به‌کار انداخته و با اراده شخصی خود تصمیم می‌گیرد (همان، ص ۴). بنابراین، اراده علامه از فطری‌بودن امر ولایت، نفی اصل اولیه عدم ولایت نبوده، بلکه به دنبال تبیین جایگاه فطری آن در خصوص استثنائات اصل است.

جایگاه اصل تأسیسی در مناسبات حاکمیتی

هرچند از مجموع کلام فقها به‌دست می‌آید که فقهای طراز اول قم به اصل عدم ولایت معتقد بوده و اذعان داشته‌اند ثبوت ولایت نیازمند ادله معتبری است که حاکم بر اصل مزبور باشد، لیکن منظور فقها از طرح این اصل، صرفاً ایجاد زمینه جهت بحث و جست‌وجو از ادله ولایت است (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۸۰). بنابراین، وجود چنین اصلی به هیچ وجه نافی بحث لزوم ولایت نبوده و فقهای معتقد به این اصل، نسبت به ضرورت تدبیر امور عامه مردم در قالب حکومت بی‌اعتنا نبوده‌اند. بلکه هدف

از طرح این اصل، شناسایی قلمرو ولایت، صاحبان آن و تعیین محدوده اختیارات ولی است. در مناسبات حاکمیتی، از سویی ضرورت وجود حکومت اجتناب‌ناپذیر است و از سوی دیگر، پذیرش حکومت طاغوت از سوی شارع متغی گردیده است. لذا در مناسبات حاکمیتی در جامعه اسلامی، اصل بر ولایت فقیه در راستای ولایت حقه باری تعالی و ائمه معصومین است و صرفاً در موارد مشکوک از حیث صلاحیت و قلمرو می‌توان با استمداد از اصل اولیه، ولایت مدعیان خلافت از قبیل داعش را نفی کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مدارک و مبانی مطروحه در این نوشتار، یافته‌های تحقیق بیان‌گر آن است که آموزه‌های فقه امامیه به‌ویژه مکتب قم، مسیری حساس و دقیق را در ترسیم مناسبات حاکمیتی انتخاب کرده است. این مکتب، نه به سمت خلیفه‌گری سوق پیدا کرده و نه به عدم وجود ولایت سیاسی، بلکه با تأسیس اصل اولیه با تأکید بر ادله و مبانی، تلاش کرده است زمینه حکمرانی صالح را فراهم کند. بستر تحقق حکمرانی صالح، عصمت فرد و در مرحله بعد، عدالت او در پرتو عصمت می‌باشد. اصل عدم ولایت از جمله اصول زیربنایی و خردمندانه فقه امامیه به‌ویژه مکتب قم است که در زمره ضوابط اولیه زندگی فردی و جمعی بشر قرار می‌گیرد و مطابق آن، اعمال سلطه و نفوذ دیگران بر فرد نیازمند دلیل است. تأسیس اصل عدم ولایت و عمومیت آن از جهت افراد و حوزه‌های فردی، اجتماعی و حاکمیتی قابل تخصیص است و اطلاق و عمومیت آن در تفکر سیاسی شیعه و به‌ویژه در مناسبات حاکمیتی و در راستای تحقق و تأمین سعادت دنیوی و اخروی مورد تقیید و تخصیص واقع شده است. اعتقاد به حقانیت نظریه ولایت فقیه، امروزه بر اساس همین مبنا شکل می‌گیرد که ادله مختلفی؛ اعم از عقلی و نقلی آن را تأیید می‌کند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، باید گفت که هر چند اصل عدم ولایت مورد وفاق فقهای شناخته‌شده مکتب فقهی قم معاصر است، لیکن به دلیل متقن؛ یعنی بهرمندی از صفت عصمت و یا عدالت در پرتو این صفت، اصل مذکور مورد تخصیص واقع شده و عمومیت اصل، بلا تخصیص باقی نمانده است.

صرف نظر از محدوده قلمرو این اصل، فقهای طراز اول این مکتب، علاوه بر اقامه ادله مختلف عقلی و نقلی برای اثبات حجیت این اصل، مبانی مختلفی از قبیل توحید، آزادی و کرامت انسانی را طرح نموده‌اند. هر چند که مبانی کلیدی این قاعده، مبانی توحید است، اما مبانی آزادی و کرامت انسانی نیز بر اساس تحلیل ذکرشده می‌توانند خاست‌گاه تأسیس اصل مذکور باشند. در نهایت، شکل‌گیری اصل اولیه بر پایه مبانی مذکور و استحکام آن با تکیه بر منابع عقلی، مؤید این مطلب است که تأسیس اصل عدم ولایت صرفاً مستنبط از مدلول عمومات و اطلاعات ادله نقلی نیست، بلکه مدارک نقلی طرح‌شده از باب ارشاد و تأکید بر این اصل عقلی است که اعتبار آن، محدود به شریعت اسلام نخواهد بود. نکته مهم و اساسی آن است که در پرتو تأسیس اصل، می‌توان با افکار و عقایدی مقابله کرد که بدون برخورداری از پشتوانه منطقی لازم به دنبال تثبیت ولایت خود بر دیگران می‌باشند. بنابراین، باید گفت تأکید بر صفت عصمت و عدالت در پرتو آن راهبرد مکتب قم در مقابله با اندیشه‌های مخالف می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ».
۲. «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ».
۳. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ».
۴. بیعت قراردادی اجتماعی است که فرد، امور اموال و اختیارات خود را به دیگری می‌سپارد و به قدر مقدور مطیع اوامر اوست (حسین راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۵۵).
۵. ای مردم! هیچ یک از فرزندان آدم برده یا کنیز به دنیا نیامده است، مردمان همه آزادند، لیکن خداوند به برخی از شما نعمتی افزون‌تر بخشید.
۶. «الأصل لا يكون لأحد بعد الله تعالى سلطان على أحد؛ لتساويهم في العبودية» (جعفر کاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء، ج ۱، ص ۲۰۷).
۷. «فلا ريب أن الأصل الأولى عدم ثبوت ولاية أحد من الناس على غيره لتساويهم في المخلوقية» (عبدالفتاح حسینی مراغی، العناوين الفقهية، ج ۲، ص ۵۵۶).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، مصحح: ابراهیم، محمد ابوالفضل، ج ۱۶، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی ؛، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن فارس، ابوالحسین، احمد بن فارس، معجم مقائیس اللغة، ج ۵، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۱، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۶. اخوان صراف، زهرا، مکتب اجتهادی آیه الله بروجردی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۷. اراکی، محمد علی، کتاب النکاح، قم: نور نگار، ۱۴۱۹ق.
۸. اراکی، محسن، دوره ها و پیش گامان بیداری اسلامی معاصر، مترجم: محمد مقدس، تهران: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.
۹. اراکی، محسن، فقه نظام سیاسی اسلام، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.
۱۰. اراکی، محسن، نظریة الحكم فی الاسلام، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ج ۴، ۱۴۳۶ق.
۱۱. ارسطو، محمد جواد، «قاعده عدم ولایت بخش اول»، فقه حکومتی، دوره دوم، ش ۳، ۱۳۹۴: https://www.civilica.com/Paper-JR_GJJ-JR_GJJ-2-3_002.html
۱۲. امام خمینی، سیدروح الله، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
۱۳. امام خمینی، سیدروح الله، الاجتهاد و التقليد تنقیح الأصول، ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛، ۱۴۱۸ق.
۱۴. امام خمینی، سیدروح الله، انوار الهدایة فی التعليقة علی الکفاية، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛، ج ۲، ۱۴۱۵ق.
۱۵. ایزدی، حسین، درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف، قم: مؤسسه اشراق حکمت، ۱۳۹۷.
۱۶. بادامچیان، اسد الله، خاطرات منتظری و نقد آن، تهران: انتشارات اندیشه ناب، ۱۳۸۵.
۱۷. بجنوردی، حسن، القواعد الفقهية، ج ۵، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۱۸. بحر العلوم، محمد، بلغة الفقيه، ج ۳، تهران: مکتبه الصادق، ج ۴، ۱۴۰۳ق.

۱۹. پورامینی، محمدباقر، مکتب سیاسی قم، قم: انتشارات آستانه مقدس قم: ۱۳۸۳.
۲۰. جبار گلباغی، علی، در آمدی بر عرف، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۲۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران: انتشارات گنج دانش، چ ۲۵، ۱۳۹۲.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، تنظیم: عباس رحیمیان، ج ۶، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه: ولایت فقاقت و عدالت، قم: اسراء، چ ۱۵، ۱۳۹۲.
۲۴. حائری یزدی، مرتضی، کتاب الخمس، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ق.
۲۵. حائری، کاظم، ولایة الامر فی عصر الغیبة، قم: مجمع اندیشه اسلامی، چ ۲، ۱۴۲۴ق.
۲۶. حسینی مراغی، عبد الفتاح، العناوین الفقهیة، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۱۷ق.
۲۷. خلخالی، محمد مهدی، الحاکمیة فی الإسلام، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۲۸. خمینی، سیدمصطفی، ولایة الفقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
۲۹. راعی، مسعود، «معنا و مبناشناسی کرامت انسانی با نگاهی بر کرامت سیاسی در آموزه‌های قرآنی»، معرفت سیاسی، ۱۳۹۳، سال ششم، ش ۲، ۱۳۹۳.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۱. ربانی، محمد حسن، مکاتب فقهی: بررسی و تحلیل مکاتب فقهی شیعه از عصر غیبت تا دوره معاصر، مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی ۷، ۱۳۹۷.
۳۲. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۳۳. سروش محلاتی، محمد، «اصل عدم ولایت»، علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۵، ۱۳۸۳.
۳۴. شبیری زنجانی، موسی، کتاب نکاح، ج ۱۱، قم: مؤسسه رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۳۵. شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، ج ۱، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.
۳۶. شریعتی، روح الله، قواعد فقه سیاسی، قم: پژوهش گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۳۷. شهید اول، محمد، القواعد و الفوائد، ج ۱، قم: کتابفروشی مفید، بی تا.
۳۸. شیخ انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۲، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۳۹. ضیایی فر، سعید، «درنگی در اصطلاح فقهی»، نشریه فقه، ش ۵۳، ۱۳۸۶.

۴۰. ضیایی فر، سعید، *مکتب فقهی امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۰.
۴۱. طاهری نیا، احمد، «خاستگاه و چیستی اصل عدم ولایت در فقه سیاسی شیعه»، *فصلنامه حکومت اسلامی*، سال بیستم، ش ۴، ۱۳۹۴.
۴۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳ و ۱۸، قم: اسماعیلیان، ج ۲، ۱۳۷۱.
۴۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، *ولایت و زعامت*، قم: انتشارات امام صادق ۷، بی تا.
۴۴. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرين*، ج ۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ج ۳، ۱۴۱۶ق.
۴۵. علامه حلی، حسن، *تذکره الفقهاء (ط - القديمة)*، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۸ق.
۴۶. علیدوست، ابوالقاسم، «روش شناسی فقهی مکتب نجف و مکتب قم»، *مصاحبه شبکه اینترنتی اجتهاد*، بهمن ماه ۱۳۹۶.
۴۷. عمید زنجانی، عباس علی، *فقه سیاسی*، ج ۲، تهران: امیر کبیر، ج ۴، ۱۴۲۱ق.
۴۸. فخر المحققین، محمد، *إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۴۹. فرمانیان، مهدی و دیگران، *نگاهی به تاریخ تفکر امامیه: از آغاز تا ظهور صفویه*، پژوهش گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.
۵۰. کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، ج ۱ و ۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: ۱۴۲۲ق.
۵۱. کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی تا.
۵۲. کاشف الغطاء، حسن، *أنوار الفقاهة: کتاب النکاح*، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۸، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۵۴. کاتوزیان، ناصر، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۵۰، ۱۳۸۵.
۵۵. کدیور، محسن، *حکومت ولایی: اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران: نشر نی، ج ۵، ۱۳۸۷.
۵۶. مامقانی، محمد حسن، *غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب*، ج ۳، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۳۱۶ق.
۵۷. محقق داماد، مصطفی، *قواعد فقه بخش مدنی*، ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ج ۴۵، ۱۳۹۴.

۵۸. مرتضوی لنگرودی، محمد حسن، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۲ق.
۵۹. مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش: محمد شهرابی، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ج ۴، ۱۳۹۱.
۶۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، تهران: مرکز کتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامة، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب ۷، ۱۴۲۲ق.
۶۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، قم: نشر عالمه، ۱۳۷۹.
۶۳. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، ج ۱، قم: نشر تفکر، ج ۲، ۱۴۰۹ق(الف).
۶۴. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، مترجم: محمود صلواتی، ج ۲، قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹ق(ب).
۶۵. منتظری، حسینعلی، نظام الحکم فی الإسلام، قم: نشر سرایی، ج ۲، ۱۴۱۷ق.
۶۶. منظور الاجداد، محمد حسین، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، تهران: انتشارات شیرازه، ۱۳۷۹.
۶۷. مؤمنی، عابدین و مسجد سرایی، حمید، «اصل اندیشی در نظام حقوقی اسلام»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال چهارم، ش ۷، پاییز ۱۳۹۱.
۶۸. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳ و ۳۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۷، ۱۴۰۴ق.
۶۹. نراقی، احمد، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۷۰. هادی، اصغر، «معناشناسی عبودیت در قرآن»، آموزه‌های قرآنی، ش ۱۶، ۱۳۹۱.
۷۱. واسطی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۷۲. واعظزاده خراسانی، محمد، زندگی آیه‌الله بروجردی و مکتب فقهی، اصولی، حدیثی و رجالی وی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ج ۲، ۱۳۸۵.
۷۳. یزدی، محمد، فقه القرآن، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.