حکومت اسلامی/ سال سی‌ام، شمارهٔ چهارم، زمستان۱۴۰۴، پیاپی۱۱۸
ISLAMIC GOVERNMENT 118 / Vol.30, No.4, Winter 2026

نظریه عدول مؤمنین علامه مصباح یزدی﵀ و کاربرد مبانی اصول فقهی آن در گزینش کارگزاران نظام اسلامی

دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۲ تأیید: ۱۴۰۴/۱۱/۲۶
علی حاجی جعفری*

چکیده

این پژوهش با روش تحلیلی ـ توصیفی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای، به بررسی مبانی عقلی و فقهی نظریه «عدول مؤمنین» علامه مصباح یزدی﵀ در نظام حکمرانی اسلامی می‌پردازد. هدف اصلی این پژوهش، اثبات سازگاری این نظریه با اصول فقه شیعه و ارائه آن به‌عنوان الگویی عقلانی برای برقراری توازن میان «مقبولیت مردمی» و «مشروعیت الهی» است. پژوهش ابتدا پنج پایه عقلی نظریه را تحلیل می‌کند. سپس با استناد به سیره عقلا و متشرعه نشان می‌دهد که این نظریه در سیره عملی جامعه اسلامی ریشه دارد. در بخشی نوآورانه، سازوکارهای فقهی ـ اجرایی نظریه، مبتنی بر سه محور «شیاع»، «بینه» و «شورا» تبیین می‌شود. با تأکید بر مؤلفه‌های کلیدی «شهود عادل»، «عدالت»، «تخصص» و «تکلیف‌مداری»، استدلال می‌شود که نظریه عدول مؤمنین، الگویی کیفی، بومی و اسلامی برای حکمرانی عادلانه در عصر غیبت است که هم از اکثریت‌محوری صرف پرهیز می‌کند و هم با حفظ مشارکت مردمی، معیارهای الهی را محور قرار می‌دهد. یافته‌ها حاکی از آن است که این نظریه نه‌تنها با مبانی فقه شیعه سازگاری کامل دارد، بلکه از طریق طراحی سازوکارهای مشخص فقهی ـ اجرایی، پاسخی عملی به چالش‌های معاصر در گزینش کارگزاران شایسته ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، نظریه عدول مؤمنین، حکمرانی اسلامی، مشروعیت الهی، مقبولیت مردمی، اندیشه‌های علامه مصباح یزدی

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه حقوق دانشگاه باقر العلوم﵇، قم: alihajijafari110@gmail.com

مقدمه

مسئله «حکومت» و سازوکار گزینش کارگزارانِ آن از مباحث اساسی و پیچیده در اندیشه سیاسی اسلام است. فقه شیعی، با احکام اجتماعی گسترده‌اش، ماهیتاً ناظر به تشکیل نظام سیاسی است. احکامی همچون اجرای حدود، امر به معروف و نهی از منکر و حفظ نظام، گواه لزوم تشکیل حکومت است. عقل سلیم نیز برای تحقق عدالت و نظم، تشکیل حکومت را ضروری می‌داند. بحث اصلی، یافتن الگویی است که میان «مقبولیت مردمی» و «مشروعیت شرعی» توازن عقلانی برقرار کند.

نظریه «عدول مؤمنین» اثر علامه محمدتقی مصباح یزدی پاسخی بدیع به این چالش است. این نظریه با نقد نظام‌هایی با محوریت اکثریت، پیشنهاد می‌کند که گزینش کارگزاران به «شهود عادل»(جمعی از خبرگان عادل و متخصص با پشتوانه مقبولیت مردمی) سپرده شود.

اهمیت پژوهش حاضر از دو جهت است: نخست، ارائه راهکاری بدیل و بومی (ترکیب عدالت، تخصص و مقبولیت) برای گزینش شخص شایسته در جهان اسلام. دوم، پاسخ به این پرسش که: آیا این نظریه پشتوانه استدلالی در سنت فقهی شیعه دارد؟

اگرچه تعبیر «عدول مؤمنین» در ابواب فقهی(مانند قضا و شهادات) پراکنده است، اما نوآوری علامه مصباح، ارتقای این مفهوم به یک «الگوی منسجم حکمرانی» با مبانی نظری و سازوکار اجرایی مشخص است. از این‌رو، واکاوی مبانی استدلالی آن ضروری است.

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد آثار محدودی به این موضوع پرداخته‌اند.[1] با این حال، نوآوری این نوشتار در «استنطاق نظام‌مند از مبانی اصول فقهی و امتداد آن در ادله عقلی و قواعد فقهی» و نیز «تحلیل فلسفه سیاسی» این نظریه است.

این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی، در پی تبیین پشتوانه‌های عقلانی و اصولی نظریه عدول مؤمنین است و با تحلیل سه سازوکار «شیاع»، «بینه» و «شورا»، نشان خواهد داد که این الگو چگونه از مبانی مسلّم اصولی(عقل، سیره عقلا و سیره متشرعه) برای طراحی زنجیره عملیاتیِ کشف، گزینش و حکمرانی بهره می‌برد. تمایز بنیادین این

تحقیق، تأکید بر جنبه کاربردیِ نظریه و چگونگی تحقق توازن میان مقبولیت مردمی و صلاحیت شرعی است.

ساختار مقاله به این شرح است: ابتدا نظریه و مؤلفه‌های کلیدی آن تبیین و سپس مبانی عقلی در پنج محور تحلیل خواهد شد. در بخش اصلی، پنج قاعده فقهی کلیدی پشتیبان نظریه استخراج و تطبیق و در پایان، جمع‌بندی ارائه خواهد شد.

مفهوم‌شناسی

درک دقیق نظریه مستلزم توضیح مصطلحات بنیادین مانند «عدل»، «عدالت»، «مؤمن»، «ولایت» و «عدول مؤمنین» است.

مفهوم «ایمان» و «مؤمن»

«ایمان» در لغت به‌معنای ایمن ساختن خود یا دیگری و مؤمن به فردی گفته می‌شود که به درجه‌ای از اطمینان و آرامش قلبی نسبت به خداوند متعال نائل آمده باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱۵۱-۱۵۰). بر اساس آموزه‌های اسلامی، ایمان کامل متوقف بر پذیرش ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ چنان‌که آیات قرآن(مانند آیه ۶۷ سوره مائده) و روایات متواتر بر این اصل تأکید دارند(کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۸). بر این اساس پیروی از مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام رکن اساسی تحقق ایمان شمرده شده است.

مفهوم «عدل» و «عدالت»

«عدل» در لغت به‌معنای میانه‌روی، برابری و نهادن هر چیز در جایگاه شایسته‌اش است(ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ذیل واژه عدل). در اصطلاح فقهی، اگرچه تعاریف متعددی از «عدالت» به‌عنوان شرط تصدی مناصب ارائه شده؛ مانند تعریف آن به «ملکه تقوا» (حلی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۵۶) تا «حُسن ظاهر»(حیدری، ۱۴۳۰ق، ص۸). اما برخی محققان معتقدند که این اختلافات، لفظی است و حقیقت عدالت نزد آنان واحد است(مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۳۵).

مفهوم «وثاقت»

«وثاقت» از ماده «وثق» به‌معنای اعتماد و اطمینان است. «ثقة» در لغت به فرد متعهد و امین گفته می‌شود و در اصطلاح علم رجال، بر راوی مورد اعتمادی دلالت دارد که روایتش قابل پذیرش است(بحرانی، ۱۳۶۳، ج۱۳، ص۲۵۶).

مفهوم ترکیب اصطلاحی «عدول مؤمنین»

«عدول مؤمنین» به‌گروهی از مؤمنان اشاره دارد که افزون بر ایمان راسخ، واجد صفت «عدالت» به‌معنای اصطلاحیِ آن در فقه(برخورداری از ملکه‌ای که موجب پرهیز از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره می‌گردد) هستند و در نتیجه، شایستگی تصدی امور جامعه اسلامی را دارند.

با تدقیق در این مفاهیم، روشن می‌شود که نظریه عدول مؤمنین، بر پایه‌ای استوار از ایمان مکتبی، عدالت(به‌مثابه ملکه تقوا) و ولایت(به‌مثابه امانت‌داری) بنا نهاده شده است. این مفاهیم، سنگ بنای تحلیل‌های تفصیلی در بخش‌های آینده خواهد بود.

تبیین نظریه «عدول مؤمنین» علامه مصباح یزدی﵀ در گزینش کارگزاران حکومت

علامه مصباح یزدی در کتاب «حقوق و سیاست در قرآن»، طرحی را برای تعیین کارگزاران و مجریان حکومتی پیشنهاد می‌دهد که به «نظریه عدول مؤمنین» موسوم گشته است. ایشان بر این باور است که این نظریه می‌تواند الگویی عادلانه‌تر و هم‌خوان‌تر با مبانی دینی ارائه دهد. شرح و تبیین این نظریه به شرح زیر است:

مرحله اول(شناسایی اولیه): در آغاز، از همه مردم هر منطقه خواسته می‌شود تا افراد عادلی را که می‌شناسند، معرفی نمایند. بدین ترتیب، گروه اولیه‌ای از افراد عادل شهر شناسایی می‌شوند.

مرحله دوم(تکمیل فهرست عدول): در این مرحله، افرادی که عدالتشان توسط اکثریت مردم به رسمیت شناخته شده است، سایر عدول گمنام شهر را معرفی می‌کنند تا فهرست جامع‌تری از همه عدول منطقه تشکیل شود.

مرحله سوم(تشکیل انجمن‌های تخصصی): در این مرحله، افراد عادل بر اساس تخصص و حرفه خود(مانند کشاورزی، مهندسی، پزشکی، بازرگانی و...) دسته‌بندی شده و در قالب انجمن‌های تخصصی متشکل از متخصصان عادل سازمان می‌یابند.

مرحله چهارم(رده‌بندی و انتصاب): در این مرحله، اعضای هر انجمن بر اساس میزان تخصص و کارآیی رده‌بندی می‌شوند. آن دسته که برای تصدی مناصب بالاتر(در سطح استان یا کشور) شایستگی دارند، به سطوح بالاتر معرفی می‌گردند تا در نهایت شایسته‌ترین افراد برای مدیریت کلان هر حوزه انتخاب گردند.

علامه مصباح نتیجه این فرآیند را این‌گونه ترسیم می‌کند:

> بدین ترتیب، هم همه مقامات و مناصب اجرایی کشور، متصدیان صالح و شایسته، عادل و دانشمند و کارآمد می‌یابد و هم برای هر یک از امور و شئون مملکتی، شورای قانون‌گذاری جداگانه‌ای به وجود می‌آید. همچنین نیاز جامعه به مسئولان اجرایی شایسته و قانون‌گذاران صالح برآورده می‌شود(مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص۲۵۲-۲۴۸).

مؤلفه‌های اساسی نظریه عدول مؤمنین

این نظریه با ارائه الگویی کیفی در مقابل نظام‌های کمّی‌گرا، بر ارکان بنیادینی استوار است که کیفیت انتخاب‌کنندگان و شرایط منتخبین را محور قرار می‌دهد.

شهود عادل؛ بنیان مشروعیت‌بخش

اساسی‌ترین رکن، مفهوم «شهود عادل» به‌عنوان انتخاب‌کنندگان اصلی است. این دیدگاه، ریشه در بیان انتقادی قرآن و سنت نسبت به مطلق‌انگاری اکثریت عددی دارد. قرآن کریم صراحتاً می‌فرماید: «**وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**» (انعام(۶): ۱۱۶) و در آیات دیگری همچون «**أَكْثَرُهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**»(بقره(۲): ۱۰۰)، «**وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**»(آل‌عمران(۳): ۱۱۰)، «**وَأَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ**»(مائده(۵): ۱۰۳) و

«**أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ**»(انعام(۶): ۳۷) بر ناکافی بودن کمیت محض تأکید می‌کند(طباطبایی، ۱۳۸۷، ج۷، ص۳۷۲ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۵، ص۳۶۵).

این نگاه قرآنی در سیره عملی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به وضوح تجلی یافته است. ایشان هنگام پذیرش حکومت با عبارت «**لولا حضور الحاضر...**»(نهج‌البلاغه، خطبه۳) نشان دادند که حضور و بیعت مردم را نه «مبنای اصیل مشروعیت»، بلکه یک «ضرورت اجتماعی» و پاسخ به یک تکلیف برای جلوگیری از هرج‌ومرج می‌دانند. استدلال عقلی این موضع آن است که اگر مشروعیت، منحصراً از رأی اکثریت نشأت می‌گرفت، حضرت علیه‌السلام در ماجرای سقیفه نباید در مقابل اکثریتِ تحمیلی مقاومت می‌کردند؛ زیرا تنها چهل نفر یاور داشتند(ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۵۳). بنابراین، در این دیدگاه، مشروعیت ریشه در انتصاب الهی دارد و مقبولیت مردمی، زمینه‌ساز اجرا و فعلیت یافتن این مشروعیت است(مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص۲۸۹-۲۸۸).

در اندیشه اهل سنت، انتخاب اکثریت یا اهل حل و عقد، عامل مشروعیت‌بخشی است(ایجی، ۱۳۲۵ق، ج۸، ص۲۵۲). اما فقهای شیعه(مانند شیخ مفید، شیخ طوسی و محقق حلی) هرگز انتخاب اکثریت را به‌عنوان مبنای اصیل مشروعیت نپذیرفته‌اند و مناصب حکومتی را مختص امام معصوم علیه‌السلام می‌دانند(مفید، ۱۴۱۰ق، ص۸۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۳۰۳ و کرکی، ۱۴۱۴ق، ص۴۹۱).

نظریه عدول مؤمنین، با الهام از سازوکار «شهادت عدول» در فقه شیعه(باب قضا و شهادات)، این منطق را به عرصه حکمرانی تعمیم می‌دهد. بر این اساس، در دوران غیبت، ولایت و سرپرستی امور با اذن عام امام معصوم علیه‌السلام به فقیه جامع الشرایط سپرده شده است. اما در صورت تعذر دست‌رسی به فقیه و با توجه به قاعده لطف و عدم رضایت شارع مقدس به تعطیلی امور اجتماعی و حکومتی، این ولایت و سرپرستی به «عدول مؤمنین» منتقل می‌شود؛ چنان‌که در توقیع امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه تصریح شده است: «**فأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم**» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۴۸۲).

عدالت؛ معیار گزینش و پشتیبان پایایی نظام

عدالت به‌عنوان دومین رکن اساسی این نظریه، معیار اصلی گزینش و نظارت بر کارگزاران است و دو بُعد به‌هم‌پیوسته دارد: نخست، عدالت فردی(تقوای شخصی): پایبندی عملی به احکام شرع و پرهیز از گناهان کبیره و دوم، عدالت حکومتی(تقوای اجتماعی): پرهیز از فساد مالی، تبعیض، خودکامگی و سوء استفاده از قدرت.

در اسلام، عدالت ترازوی الهی: «**انّ العدل میزان اللّه تعالی فی الارض**»(نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۱، ص۳۱۷) و موجد برکت است: «**النّاس یستغنون اذا عدل بینهم و تنزل السّماء رزقها و تخرج الأرض برکتها بإذن الله**»(کلینی، ۱۳۶۵، ج۳، ص۵۶۸).

کارکردهای حیاتی عدالت در این نظریه عبارتند از:

الف) ضمانت اجرای صحیح سیاست‌ها: عدالت، کارگزار را به مجری بی‌طرف قانون تبدیل می‌کند؛ همان‌گونه که امام علی علیه‌السلام در عهدنامه مالک اشتر بر شمول عدالت حتی نسبت به دشمنان تأکید فرمودند(نهج‌البلاغه، نامه۵۳).

ب) ایجاد اعتماد عمومی: عدالت مدیران، عامل جلب اعتماد و مشارکت مردم است. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند: «**و إنّ أفضل قرّة عین الولاة استقامة العدل فی البلاد و ظهور مودّة الرّعیّة**»(همان).

ج) الگو بودن برای جامعه: کارگزاران به‌دلیل جایگاه اجتماعی، الگوی رفتاری جامعه هستند. امام علی علیه‌السلام فرمودند: «**النّاس بأمرائهم أشبه منهم بآبائهم**»(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۷۵، ص۴۶).

تخصص؛ مکمل جدانشدنی عدالت

در این نظریه، عدالت شرط ضروری اما ناکافی است؛ عدالت بدون تخصص می‌تواند ـ به‌دلیل تصمیمات نادرست ـ موجد بی‌عدالتی شود. از این‌رو، تخصص رکنی مکمل و حیاتی است.

قرآن کریم بهره‌گیری از اهل تخصص را سفارش کرده است: «**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**»(نحل(۱۶): ۴۳). امام صادق علیه‌السلام نیز هشدار می‌دهند: «**العامل علی غیر**

بصیرة کالسّائر علی غیر الطّریق لایزیده سرعة السّیر إلّا بعدا»(صدوق، ۱۳۷۶، ص۴۲۱؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۴۰۱ و کلینی، ۱۳۶۵، ج۱، ص۴۳).

امام علی علیه‌السلام در عهدنامه مالک اشتر بر تخصص محوری تأکید کرده و می‌فرمایند: «**و توخّ منهم أهل التّجربة و الحیاء من أهل البیوتات الصّالحة و القدم فی الإسلام المتقدّمة**»(نهج‌البلاغه، نامه۵۳).

در فقه اسلامی نیز، با استنباط از آیه «**وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْیَتِیمِ إِلّا بِالّتِی هِیَ أَحْسَنُ**» (انعام(۶): ۱۵۲)، لزوم سپردن مدیریت به فرد متخصص و امین استخراج شده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۵۰۴) که به‌طور اولی شامل مدیریت جامعه نیز می‌شود.

تکلیف‌مداری؛ گزینش به‌مثابه امانت الهی

در این نظریه، گزینش کارگزاران یک «تکلیف شرعی» و ادای «امانت الهی» است. این نگاه ریشه در آیه «**إِنّ اللّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَی أَهْلِهَا**»(نساء(۴): ۵۸) دارد.

امام علی علیه‌السلام در نامه به اشعث‌بن‌قیس، حکومت را امانتی الهی می‌دانند: «**و إنّ عملک لیس لک بطعمة و لکنّه فی عنقک أمانة و أنت مسترعی لمن فوقک**»(نهج‌البلاغه، نامه۵). ایشان عواقب خیانت در این امانت را چنین هشدار می‌دهند: «**و من استهان بالأمانة و رتع فی الخیانة و لم ینزّه نفسه و دینه عنها، فقد أحلّ بنفسه الذّلّ و الخزی فی الدّنیا، و هو فی الآخرة أذلّ و أخزی و إنّ أعظم الخیانة خیانة الأمّة، و أفظع الغشّ غشّ الأئمّة**»(همان، نامه۲۶).

بر این اساس، شرط اصلی تصدی، «اهلیت» است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند: «**من تقدّم علی قوم و هو یری فیهم من هو أفضل، فقد خان اللّه و رسوله و المؤمنین**»(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۷۲، ص۳۶۶ و امینی، ۱۳۹۱، ج۸، ص۵۸). این مبانی، مشارکت در گزینش را برای مردم به یک «تکلیف شرعی» تبدیل می‌کند(امام خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۱۲/۲۲). افزون بر این، بر اساس حدیث «النصیحة لأئمة المسلمین»(کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۳۴)، نظارت و خیرخواهی مستمر مردم نسبت به کارگزاران، تعهدی دینی و دائمی است.

نظریه عدول مؤمنین با تلفیق چهـار رکـن «شـهود عـادل»، «عـدالت»، «تخصـص» و «تکلیف‌مداری»، الگویی فراگیر ارائه می‌دهد که معیارهای کیفـی گـزینش را بـا روحیـه الهی تکلیف‌مداری می‌آمیزد.

سازوکارهای فقهی ـ اجرایی نظریه؛ شیاع، بینه و شورا

این نظریه با طراحی سازوکاری مبتنی بر مفاهیم فقهـی، سـه محـور عملیـاتی بـرای گزینش و حکمرانی ارائه می‌دهد:

شیاع(شهرت عملی)؛ سازوکار کشف اولیه عدول

نخستین گام، شناسایی افراد عادل از طریق «شیاع» است. بر این اساس، مردم کسانی را که در نزد آنان به عدالت مشهورند، معرفی کرده تا مبنای یقین یـا اطمینـان اجتمـاعی قرار گیرند(مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص۲۲۱). نقش مردم در این مرحله «کشف و معرفـی» است؛ نه اعطای حق حاکمیت. رأی افراد فاسق تنها تا حـد مـؤثر در ایجـاد ایـن شـیاع معتبر است؛ زیرا «نباید به رأی شخص متجاهر به فسق اعتمـاد کـرد»(همـان، ص۲۳۹). این روش دارای پشتوانه فقهی است؛ همان‌گونه که قاضی برای شناخت عدول از شـیاع استفاده می‌کند(همان).

بینه شرعی و تعدد بینه‌ها؛ سازوکار ارزیابی و گزینش نهایی

پس از تشکیل گروه اولیه، ارزیابی دقیق‌تر از طریـق «گـواهی عـدول» دربـاره یک‌دیگر در قالب «بینه شـرعی» انجـام مـی‌شـود. «انتخابـات و انتصـابات بـر پایـه گفته‌های شاهدان عادل صورت می‌گیرد»(همان، ص۲۲۷). برای ترجیح فرد اصـلح، از قاعده فقهی «تعدد بینه‌ها» استفاده می‌شود؛ یعنی کسی که «بینه‌هـای بیشـتری بـه شایستگی و لیاقتش شهادت دهند»، ترجیح می‌یابد(همان). این منطق، عیناً منطبق بر قاعده فقهی «تعارض بیّنات» است که معقول و مشروع دانسته شده است(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۲۰۸-۲۰۶).

شورا؛ سازه نهادی تصمیم‌گیری و حکمرانی تخصصی

عدول منتخب، در قالب نهادهای شورایی سازمان می‌یابند. «شورا» در این نظریه، نهادی تخصصی و مشورتی در ذیل ولایت فقیه است. از آنجا که حاکم غیرمعصوم نیازمند مشورت با متخصصان عادل است(همو، ۱۳۸۸، ص۲۷۷)، «شوراهای متعدد تخصصی» در حوزه‌های مختلف تشکیل می‌شوند تا ضمن مشورت با رهبر، قوانین لازم را وضع و تصویب نمایند(همان، ص۲۷۹-۲۷۷). رأی نهایی با رهبر است. عالی‌ترین تجلی این الگو، «مجلس خبرگان رهبری» است که هم گزینش رهبر را بر عهده دارد و هم بر عملکرد وی نظارت می‌کند(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۲۹۰و۲۹۴).

به این ترتیب، این نظریه با پیوند سه مفهوم «شیاع»(کشف اجتماعی)، «بینه»(گزینش کیفی) و «شورا»(تدبیر تخصصی)، یک زنجیره عملیاتی منسجم طراحی کرده و آن را از سطح انتزاعی به یک مدل اجرایی ریشه‌دار در فقه شیعه ارتقا می‌دهد.

دلایل عقلی نظریه عدول مؤمنین علامه مصباح یزدی

تبیین و اثبات نظریه «عدول مؤمنین» در اندیشه سیاسی علامه مصباح یزدی، افزون بر مستندات نقلی و ادله شرعی امور حسبیه، بر دستگاهی منسجم از براهین و اصول مسلّم عقل عملی و فلسفه سیاسی استوار است. در این ساحت، عقل سلیم با تحلیل غایات حیات اجتماعی و ماهیت حکومت، سلسله‌ای منطقی از ضرورت‌ها و موازین ترجیح را پی‌ریزی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که از اثبات ضرورت تکوینی و اعتباری نظم اجتماعی آغاز نموده و با کاربست قواعدی همچون «تزاحم و تقدیم اهم بر مهم»، «رجوع به اهل خبره»، «اختیار احسن» و «دفع افسد به فاسد»، کارآمدترین و مشروع‌ترین الگوی کارگزاری را در قالب تصدی شایستگان و مؤمنان عادل به اثبات می‌رساند. بر این اساس، اقامه ادله عقلی در منظومه حاضر طی پنج محور پیوسته مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

حفظ نظام اجتماعی در گرو تشکیل حکومت عادلانه؛ ضرورتی عقلی و فلسفی

یکی از بدیهی‌ترین ابعاد وجودی انسان، بُعد اجتماعی اوست. انسان یا به حکم

فطرت و یا به موجب ضرورت‌های زندگی و «اصل استخدام»، در پیوندی ناگسستنی با هم‌نوعان خود قرار دارد؛ چنان‌که تأمین نیازهای مادی و شکوفایی استعدادهای معنوی‌اش خارج از چارچوب جامعه میسر نیست. این واقعیت، با وجود اختلاف در تبیین مبانی، مورد اتفاق نظر فلاسفه و اندیشمندان تاریخ بوده است.

در سطح کلان، دو دیدگاه عمده درباره منشأ مدنیت انسان وجود دارد: دیدگاه نخست که در میان فلاسفه یونان باستان و متفکران اسلامی رایج است، انسان را «مدنی بالطبع» می‌داند. ارسطو دولت را از مقتضیات طبع بشری می‌شمارد و می‌گوید: «کسی که منکر لزوم دولت است یا روابط طبیعی را ویران می‌کند یا انسانی وحشی یا وجودی بالاتر از انسان مانند فرشتگان است»(ارسطو، ۲۰۰۸م، ص۹۹). افلاطون نیز تحقق فضیلت را منوط به وجود دولت می‌داند(افلاطون، ۱۳۴۸، ص۷۲). در جهان اسلام، علامه طباطبایی با صراحت می‌گوید: «اجتماعی بودن انسان از مطالبی است که اثبات آن احتیاج به بحث زیادی ندارد؛ چه اینکه خاصه اجتماعی بودن از فطریات هر فرد است»(طباطبایی، ۱۳۸۷، ج۴، ص۱۴۳).

دیدگاه دوم که توسط فلاسفه مدرنی چون هابز، لاک و روسو مطرح شده، انسان را موجودی غیراجتماعی بالفطره می‌پندارد که به‌دلیل نیازها، ناگزیر به عقد قرارداد اجتماعی و تشکیل جامعه می‌شود(هابز، ۱۳۹۷، ص۱۰۲؛ لاک، ۱۳۹۵، ص۸۵ و روسو، ۱۳۷۹، ص۱۶۴).

با این حال، نتیجه عملی هر دو دیدگاه یکی است: زندگی اجتماعی بدون نهادی برای تدبیر امور جمعی، ایجاد نظم، دفع ظلم و فصل خصومات، محال است. تاریخ گواه است که هیچ جامعه‌ای بدون شکلی از حاکمیت، اعم از قبیله‌ای، پادشاهی یا جمهوری، پایدار نمانده است. در منظومه فکری اسلام نیز این ضرورت به‌وضوح مورد تأکید است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند: «باید برای مردم حاکمی باشد؛ خواه نیکوکار یا تبهکار»(نهج‌البلاغه، خطبه۴۰). ایشان در جای دیگری تصریح می‌کنند: «شیر درنده از حاکم ستم‌گر بهتر است و حاکم ستم‌گر از فتنه طولانی بهتر است»(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۷۵، ص۱۱۱). تنها گروه‌های انحرافی مانند خوارج در صدر اسلام و آنارشیست‌ها در

دوران معاصر با انکار این ضرورت عقلی و تاریخی، راهی خارج از سیره عقلای عالم پیموده‌اند(حنا، ۱۳۷۳، ص۱۱۱ و آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۷، ص۲۲).

این استدلال عقلی در کانون اندیشه فقهی نیز جایگاه رفیعی دارد. مرحوم اصفهانی می‌گوید: «عقل به حفظ نظام اجتماعی حکم می‌کند و هرچه زندگی بشر را به‌هم بزند و منجر به هرج‌ومرج شود، به حکم همان عقل باید از آن پرهیز کرد»(اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص۲۱۱). این حکم عقل عملی، هر امری را که تحقق نظام متوقف بر آن باشد، واجب می‌شمارد. از این منظر، تشکیل حکومت و تعیین کارگزاران، از بزرگ‌ترین امور حسبیه است که شارع مقدس راضی به تعطیلی آن نیست و در صورت فقدان حاکم شرع خاص، عدم پذیرش ولایت عدول مؤمنین در امور حسبه، منجر به هرج‌ومرج اجتماعی خواهد شد(حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۵۸۱).

پس از اثبات ضرورت کلی حکومت، پرسش بنیادین دیگری مطرح می‌شود: حکومت برای چه کسی و با چه معیاری مشروع و کارآمد است؟ آیا صرف وجود نهاد حکومتی ـ فارغ از کیفیت کارگزاران ـ برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی جامعه کافی است؟

پاسخ عقلی به این پرسش‌ها در قالب استدلالی روشن شکل می‌گیرد: هدف غایی تشکیل حکومت، تأمین «سعادت جامعه» در ابعاد مادی و معنوی است. این سعادت تنها در سایه «عدالت»، «امانت‌داری» و «تدبیر کارآمد» محقق می‌شود. بنابراین، عقلاً ضرورت حکومت، ملازم با ضرورت گزینش کارگزارانی است که واجد این سه ویژگی باشند؛ زیرا حکومتِ فاقد چنین کارگزارانی، از تحققِ غایت خود ناتوان است و وجودش جز حفظ ظاهری نظم، فایده‌ای نخواهد داشت. به بیان دیگر، عقل میان «ضرورت حکومت» و «ضرورت کیفیت کارگزاران» رابطه‌ای ضروری برقرار می‌سازد.

چنان‌که از آیات قرآن(مانند آیه ۵۸ سوره نساء) و سیره معصومین علیهم‌السلام برمی‌آید، حکومت امانت الهی است(نهج‌البلاغه، نامه۵) و عقل حکم می‌کند که این امانت خطیر را باید به اهلش سپرد؛ یعنی کسانی که واجد شرایط عدالت و کفایت هستند. حکومت فاسدان، حتی اگر نظم ظاهری ایجاد کند، بزرگ‌ترین عامل اختلال در نظام ارزشی و باعث تضییع حقوق مردم است.

بر این اساس، عقل نه‌تنها ضرورت حکومت، بلکه ضـرورت «حکومـت عادلانـه» را اثبات می‌نماید. در این چارچوب، نظریه «عدول مؤمنین» بـه‌عنـوان پاسـخی عقلایـی و بدیل ظهور می‌یابد. این نظریه با طراحی سازوکار «شهود عادل»(عدول مؤمنینِ منتخب)، سازوکاری ارائه می‌دهد که از یک‌سو نقش مردم را در شناسایی اولیه افراد عادل محتـرم می‌شمارد و از سوی دیگر، عدالت و تخصص را معیار گزینش نهایی قـرار مـی‌دهـد تـا حکومت در مسیر تحقق امانت الهی و تأمین مصـالح واقعـی جامعـه گـام بـردارد. ایـن نظریه، تجلی عینی حکم عقل در مواجهه با یکی از پیچیده‌ترین مسائل اجتماعی بشـری یعنی تدبیر امور جامعه به شیوه‌ای عادلانه و الهی است.

قاعده تقدیم اهم بر مهم؛ نقدی بر اکثریت‌محوری محض از منظر عقل عملی

از دیدگاه عقل عملی ـ که مبنای تصمیم‌گیری در شرایط پیچیده اجتماعی است ـ، هرگاه دو مصلحت یا دو تکلیف با یک‌دیگـر متعـارض باشـند، «تقـدیم اهـم بـر مهـم» به‌عنوان یک اصل بنیادین عقلی در نظر گرفته می‌شود. عقل سلیم به‌روشنی حکم مـی‌کنـد که در صورت تزاحم دو مصلحت، مصلحت اهم باید ترجیح داده شود(کاظمی خراسـانی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۳۳۵). این قاعده که در فقه اسلامی از آن به «قاعده تزاحم» تعبیر می‌شود، نه‌تنها یک دستور شرعی، بلکه اصلی جهان‌شمول در تمام نظام‌هـای اخلاقـی و سیاسـی عقلایی است. علامه مصباح در این زمینه می‌گوید:

> در تزاحم بین اهم و مهم نباید اهم را فدای مهم کنیم؛ بلکه به حکم عقل و شـرع باید مهم فدای اهم شود؛ زیرا حکم اهم، مصالح بیشتری در بر دارد و تقدیم اهـم بر مهم، یک حکم بدیهی عقلی است(مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج۳، ص۳۱۳).

در مقام گزینش کارگزاران حکومتی، این قاعده به‌روشنی قابل انطباق است. بـر ایـن اساس، بین دو مصلحت تزاحم ایجاد می‌شود: الف) مصـلحت مهـم: رعایـت «شـکل و فرآیند مشارکت حداکثری مردم» و احترام به اراده عمومی در تعیین سرنوشـت سیاسـی. ب) مصلحت اهم: تأمین «محتوای عادلانه و کارآمد حکومت» از طریق گـزینش کـارگزارانی متخصص و دارای تقوا که ضامن اجرای عدالت و حفظ ارزش‌های دینی باشند.

عقل سلیم به‌وضوح حکم می‌کند که نمی‌توان صرفاً به‌خاطر حفظ مصلحت اول کـه ممکن است با سازوکارهایی مانند تبلیغات فریبنده، خریـد آرا یـا تحریـک احساسـات، مخدوش و منحرف شود، مصلحت اساسی‌تر دوم را فدا کـرد. تقـدم مصـلحت اهـم در اینجا به‌معنای نفی مشارکت مردم نیست؛ بلکه بـه‌معنـای ارتقـای کیفـی ایـن مشـارکت است. راهکار عقلانـی آن اسـت کـه مشـارکت مـردم از سـطح کمی(شـمارش آرا) بـه سطح کیفی(شناسایی و معرفی افراد عادل و صالح) ارتقا یابـد. شـهید اول بـا درک ایـن اولویت می‌گوید: «در صورت تـرک امـور حسـبه، افـراد ناشایسـت زمـام حکومـت را به‌دست می‌گیرند و این سبب آسیب‌دیدگی و محرومیت مستحقان محتاج خواهـد شـد» (شهید اول، ۱۳۷۳، ج۱، ص۴۰۷). این بیان، به‌وضوح نشان می‌دهد که تـرک مسـئولیت در گزینش صالحان حتی اگر به‌جهت احترام به یک فرآیند صوری باشـد، چـه عواقـب ویران‌گری برای جامعه در پی خواهد داشت.

این نقد عقلانی زمانی قوت بیشتری می‌یابد که مبانی فلسفی «حـق» و «مشـروعیت» در نظام‌های لیبرال ـ دموکراسی مورد واکاوی قرار گیرد. در الگوی فکـری حـاکم بـر ایـن نظام‌ها، سازوکار اصلی، تبدیل «خواست اکثریت» به «مولد حق» است. در این نگاه، هرچـه اکثریت بخواهند، خودبه‌خود حقانیت می‌یابد؛ حتی اگر با فطرت سلیم و مـوازین شـرعی در تضاد باشد. آیة‌الله جوادی آملی به این امر اشاره مـی‌کنـد کـه در غـرب «اکثریـت، مولد حق است، نه کاشف حق؛ یعنی آنچه مردم اراده می‌کنند، همان قانون و حاکم مـی‌شـود... و هیچ معیار و شاخص ماورای انسـانی در نظـام سیاسـی حـاکم نیسـت»(جـوادی آملـی، ۱۳۹۲، ص۸۵). این نگاه، «حق تعیین سرنوشت» را بـه امـری خودبنیـاد و کـاملاً جـدا از حقانیت و حقیقت تبدیل می‌کند.

در مقابـل، عقـل سـلیم و فلسـفه سیاسـی اسـلام، حقـوق را در چـارچوب «غایت‌مندی آفرینش» و مسیر تکامل انسان تعریف می‌نماید. به بیان شـهید مطهـری﵀ حقوق طبیعی اموری قراردادی یا خودبنیاد نیستند؛ بلکه برخاسته از ساختار هدف‌مند تکوین‌اند؛ به‌گونه‌ای که دستگاه آفرینش هرجا استعدادی را در وجود انسان نهـاده، آن را سندی طبیعی برای یک حق جهت نیـل بـه کمـال نهـایی او قـرار داده اسـت

(مطهری، ۱۳۸۱، ص۱۸۱–۱۸۰ و همو، ۱۳۸۹، ص۴۵–۴۲). بر این اساس، حق نه یک پدیده قائم به ذات و بریده از غایات، بلکه دارای «طریقیّت» برای وصول به حقیقت و تحقق عدالت اجتماعی است. بنابراین، مشارکت سیاسی مردم و آرای آنان زمانی از اعتبار عقلانی و مشروعیت برخوردار است که در مقام طریق و «کاشف» از شایستگان و صالحان عمل کند؛ نه آنکه صرف اراده و پسند اکثریت، بدون قید شایستگی، اصالت یافته و «مولد حق» تلقی گردد.

نظریه عدول مؤمنین تجسم این نگرش حکیمانه است. این نظریه با تبدیل مردم به کاشفان عدالت در مرحله اول و سپردن گزینش نهایی به‌شهود عادل، هر دو مصلحت را تأمین می‌کند؛ هم حضور کیفی و فعال مردم و هم تضمین محوریت معیارهای اصیل دینی(عدالت و تخصص). این الگو نشان می‌دهد عقل و شرع در عمل راهکاری ارائه می‌دهند که هم از اکثریت محوری کورکورانه و هم از انزوای مردم جلوگیری می‌کند. در تزاحم «شکل دموکراسی» و «محتوای عدالت»، عقل به صراحت به تقدیم دومی حکم می‌نماید.

وجوب رجوع به اهل خبره؛ تحلیل عقلایی و فقهی گزینش کارگزاران متخصص

در الگوی مسلط بر نظام‌های سیاسی معاصر، مشروعیت حکومت و صلاحیت تصدی مناصب کلان، عمدتاً بر پایه «اکثریت آرای مردم» تعریف می‌شود. در این چارچوب، فردی که بتواند با بهره‌گیری از هر ابزار و روش مشروع یا نامشروعی، حمایت عددی بیشتری را جلب کند، به‌صورت خودکار، شایسته اداره امور جامعه تلقی می‌گردد.

این رویکرد، از دو منظر اساسی قابل نقد و بررسی است:

الف) نقد عقلانی: رأی عمومی، به‌ویژه در مسائل پیچیده تخصصی مانند سیاست کلان، اقتصاد و حکمرانی، لزوماً هم‌عرض با «شایستگی» و «صلاحیت فنی و اخلاقی» نیست. بنابراین کمیت نمی‌تواند جایگزین کیفیت شود.

ب) نقد تجربی ـ تاریخی: تجربه عملی جوامع مختلف به‌روشنی نشان داده است که بسیاری از کسانی که از مجرای رأی اکثریت به قدرت رسیده‌اند، نه‌تنها فاقد تخصص لازم بوده‌اند، بلکه در موارد متعددی، از حداقل‌های اخلاقی و فضیلت عدالت نیز بی‌بهره بوده‌اند.

در مقابل این رهیافت کمیت‌گرا، بنای عقلا و مدرکات عقلی بر اصل بنیادین دیگری استوار است که بر اساس آن، در امور تخصصی، تشخیص و تصمیم‌گیری باید بـه اهـل آن فن سپرده شود. این اصل که در ادبیـات فقهـی و فلسـفی اسـلامی از آن بـه «قاعـده رجوع به اهل خبره» یاد می‌شود، از بدیهیات عقل عملی بـه‌شـمار مـی‌رود. در زنـدگی روزمره هیچ فرد عاقلی برای تشخیص بهترین جراح قلب، به‌سراغ شخصـی کـه تنهـا از محبوبیت اجتماعی یا شرافت نَسبی برخـوردار اسـت، نمـی‌رود؛ بلکـه مـلاک او بـرای تشخیص بهترین جراح قلب، داوری و نظر جامعه متخصصـان قلـب و عـروق در ایـن زمینه است. دلیل این امر نیز واضح است؛ زیرا در عرصه‌های تخصصی، معیار حقیقت و صلاحیت، نظر اهل فن است.

بر این اساس، در عرصه حکومت و اداره امور عمـومی نیـز انتخـاب مجریـان نظـام سیاسی باید براساس شناخت تخصصی و اخلاقـی صـورت پـذیرد، نـه صـرفاً بـر پایـه محبوبیت یا اکثریت عددی.

نمونه عینی و موفق اجرای این اصل در جمهوری اسلامی ایران، تعیین رهبر توسـط مجلس خبرگان رهبری است. در این الگوی دوسویه، مـردم در مرحلـه اول، افـرادی را برمی‌گزینند که هم از نظر تخصص(اجتهاد) و هم از نظـر تعهد(عـدالت) مـورد اعتمـاد جامعه متخصصان(فقهای شورای نگهبان) و عموم مردم باشند. این افراد کـه خـود اهـل خبره در حوزه ولایت و فقه سیاسـی هسـتند، در مرحلـه دوم، در گردهمـایی خـویش، فردی را که از نظر علم، عدالت، توان مدیریت و تقوا، بیشترین انطبـاق را بـا معیارهـای اسلامی دارد، به‌عنوان ولی‌فقیه معرفی می‌کنند.

تجربه چهار دهه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد کـه ایـن الگـو علـی‌رغـم چـالش‌هـا توانسته است پایداری، عدالت و مصونیت از فسـاد سـاختاری را در عـالی‌تـرین سـطح حکومت تضمین کند. قوت این نظام نه در ادعای «خطا ناپذیری» مطلق، بلکه در وجود «سازوکارهای اصلاحی درون ساختاری» آن است.

ناگفته نماند که این اصل در سایر نهادهای اجتماعی ماننـد اتحادیـه‌هـا و شـوراهای تخصصی نیز کمابیش به‌کار گرفته شده است. با این حال، نقطـه ضـعف اصـلی در ایـن

نهادها، تأکید بر تخصص و غفلت از رکن عدالت و تقوای اخلاقی بوده است. همین امر موجب شده تا برخی از این نهادها در دام فساد اداری یا انحراف از اهداف اصیل خویش گرفتار آیند. در مقابل، در فرآیند انتخاب اعضای مجلس خبرگان با تأکید هم‌زمان بر دو رکن اجتهاد و عدالت، می‌توان زمینه‌ساز انتخابی شایسته، پایدار و مشروع بود.

بر این اساس، نظریه «عدول مؤمنین» علامه مصباح یزدی را می‌توان تعمیم همین اصل عقلایی و فقهی به تمامی سطوح حکومت دانست. بنابراین گزینش کلیه مناصب اجرایی و مدیریتی ـ نه فقط مقام رهبری ـ باید از طریق سازوکاری صورت پذیرد که در آن، تشخیص اولیه عدالت به عهده مردم(به‌عنوان کاشفان عرفی) و ارزیابی نهایی تخصص و تعیین رتبه به عهده شهود عادل یعنی اهل خبره هر حوزه گذاشته شود. چنین نظامی، نه‌تنها با سیره عقلایی و قواعد فقهی هم‌خوانی کامل دارد، بلکه تجلّی عینی تحقق آرمان حکومت مبتنی بر «قسط» و «إمامة اهل العدل و العلم» است.

لزوم اختیار احسن؛ گزینش برترین الگوی ممکن

عقل سلیم در مقام ترجیح میان گزینه‌های متعدد، هنگامی که چندین راهکارِ «حَسَن» برای نیل به یک هدف وجود داشته باشد، به‌طور قطعی به انتخاب «احسن» حکم می‌نماید. این اصل بدیهی عقلانی که در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی جریان دارد، ناظر بر لزوم بهره‌گیری از حداکثر ظرفیت‌ها برای دست‌یابی به مطلوب‌ترین نتیجه است.

در عرصه گزینش کارگزاران حکومتی و پس از اثبات ضرورت تشکیل حکومت، دو الگوی کلان در عرصه نظر و عمل قابل تصور است که هر یک به‌نوعی ادعای تأمین مشروعیت و مقبولیت دارند:

۱. اکثریت محوری محض با اثبات حداقل شایستگی لازم؛ که در آن، ملاک نهایی صلاحیت، صرفاً کسب اکثریت آراست؛ حتی اگر با ابزارهای غیرکیفی مانند تبلیغات فریبنده یا سرمایه‌گذاری‌های کلان حاصل شده باشد.

۲. شایسته‌سالاری ساختار یافته که در آن، سازوکاری نظام‌مند برای احراز قطعی یا

حداکثریِ شرایط اساسی «عدالت» و «تخصص» در کارگزاران طراحی شده است؛ نظیر آنچه در «نظریه عدول مؤمنین» پیشنهاد می‌شود.

عقل سلیم، با مقایسه این دو الگو، به‌وضوح به احسن و برتربودن الگوی دوم حکم می‌کند. مبنای این ترجیح، کاهش قابل ملاحظه احتمال خطا در الگوی دوم است. الگوی شایسته‌سالار، با استقرار فیلترهای کیفی همانند عدالت و تخصص، احتمال گزینش افراد ناشایست را به حداقل ممکن می‌رساند؛ در حالی‌که الگوی اکثریت محوری محض، به‌دلیل آسیب‌پذیری در برابر تخریب، فریب و ثروت، این احتمال را به‌طور معناداری افزایش می‌دهد. بنابراین، انتخاب الگویی که ضریب اطمینان و کیفیت خروجی آن به‌طور ساختاری بالاتر است، عین تبعیت از حکم عقل است.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کلامی ژرف که زنجیره منطق این انتخاب را کامل می‌کند، می‌فرمایند: «**من ساء عزمه رجع علیه سهمه**»(تمیمی آمدی، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۶۰۹). این روایت به صراحت بیان می‌دارد که جامعه نمی‌تواند در انتخاب سرنوشت سیاسی خود ـ که مهم‌ترین تصمیم جمعی است ـ سهل‌انگاری کند و سپس خود را از پیامدهای ویران‌گر آن مبرا بداند. انتخاب یک الگوی پرخطر(اکثریت‌محوری محض) به امید نتایج خوب، یک عزم سوء(تصمیم بد) است که عاقبتش مانند تیری که به کمان‌دار بازمی‌گردد، گریبان‌گیر جامعه خواهد شد. بنابراین، اختیار احسن تنها یک توصیه عقلانی نیست؛ بلکه شرط لازم برای مصونیت جامعه از عواقب شوم تصمیم‌گیری‌های غلط است.

این حکم عقلانی، پشتوانه محکمی در متون دینی و رهنمودهای امامین انقلاب دارد. هنگامی که مقام معظم رهبری انتخاب اصلح را یک تکلیف الهی می‌خواند (امام خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۲/۳۱)، در حقیقت به همان حکم عقل عملی که انتخاب بهترین گزینه ممکن را واجب می‌شمارد، اشاره دارد. همچنین، تأکید مکرر امام خمینی رحمه‌الله بر مسئولیت خطیر مردم در تشخیص و گزینش افراد متعهد و دوری از مسامحه در این امیر خطیر(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۲، ص۶)، مؤید این منطق است که مشارکت، زمانی ارزش‌مند است که در مسیر گزینش آگاهانه و کیفیت محور قرار گیرد.

آیه شریفه «**إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**»(رعد(۱۳): ۱۱) نیز بر این اصل کلی دلالت دارد که تغییر در سرنوشت جوامع، منوط به تغییر در رویکردها و انتخاب‌های آنان است. انتخاب یک الگوی کیفی و کم‌خطا برای گزینش زمام‌داران، مصداق بارز همان تغییر در نفس است که مقدمه واجب برای نیل به جامعه‌ای عادلانه و سعادت‌مند به‌شمار می‌رود.

براین اساس، نظریه عدول مؤمنین به‌عنوان تجسم عینی الگوی احسن در گزینش سیاسی، نه‌تنها از پشتوانه استدلالی عقلی برخوردار است، بلکه با تأکیدات شرعی بر لزوم انتخاب اصلح و مسئولیت‌پذیری جمعی نیز هم‌سو و هم‌جهت است.

قاعده دفع افسد به فاسد؛ معیار عقلانی انتخاب در شرایط تزاحم

بر اساس این قاعده که هم در عقل عملی ریشه دارد و هم در فقه اسلامی به‌عنوان اصلی مسلم شناخته می‌شود، هرگاه فرد یا جامعه در مقام عمل با دو امر متزاحم ناپسند یا زیان‌بار مواجه شود و ناگزیر به انتخاب یکی باشد، دفع آن که زیان و ضررش قطعی‌تر، بزرگ‌تر و دارای عواقب وخیم‌تری است، واجب می‌شود.

مبنای عقلی این قاعده ساده و روشن است. از آنجا که «دفع ضرر»، مطلوب عقل است، در صورت ناچاری، عقل حکم می‌کند که «ضرر بزرگ‌تر» را به قیمت پذیرش «ضرر کوچک‌تر» دفع کنیم.

کاربست قاعده عقلایی «دفع افسد به فاسد» در گزینش سیاسی، دو الگوی رقیب را با دو زیان احتمالی روبه‌رو می‌سازد:

الف) زیان محدود(الگوی شایسته‌سالاری): محدود شدن دایره گزینش نهایی به گروهی که صلاحیتشان احراز شده است. این را می‌توان یک «زیان نسبی» به‌حساب آورد.

ب) زیان بنیادین(الگوی اکثریت محوری): امکان قطعی به قدرت رسیدن افراد فاقد عدالت و لیاقت، که «زیان فاجعه باری» برای جامعه است.

حکم عقل در این زمینه، دفع زیان بزرگ‌تر و قطعی(حالت دوم)، به وسیله پذیرش زیان کوچک‌تر و احتمالی(حالت اول) است. نظریه عدول مؤمنین نیز بر همین مبنا

است. این نظریه با پذیرش محدودیت ساختاریِ احتمالاً کوچک، جامعه را از بحران وجودیِ حاکمیت نالایقان حفظ می‌کند.

این قاعده عقلی، پشتوانه‌ای غنی در آموزه‌های تربیتی و حکمت‌آمیز ائمه اطهار علیهم‌السلام دارد. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در تعریفی ژرف از عقل می‌فرمایند: «**و لیس العاقل من یعرف الخیر من الشّرّ و لکنّ العاقل من یعرف خیر الشّرّین**»(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۷۵، ص۶). همچنین در مقام عمل و هنگام مواجهه با شبهات و فتنه‌هایی که حق و باطل در آنها آمیخته می‌شود؛ مانند زمانی که انتخاب بین دو الگوی سیاسی پیچیده می‌گردد، امام موسی کاظم علیه‌السلام به هشام فرمودند: «**إذا مرّ بک أمران لا تدری أیّهما خیر و أصوب، فانظر أیّهما أقرب إلی هواک فخالفه**»(حرانی، ۱۳۶۳، ص۳۹۸). این توصیه حکیمانه، یک نظام عملی برای اجرای همان قاعده کلی است؛ یعنی هنگامی که در تشخیص خیر محض مردد شدیم، باید به سراغ معیار مخالفت با هوای نفس برویم؛ زیرا گرایش نفسانی معمولاً به‌سمت گزینه‌ای است که مفسده بزرگ‌تر را به دنبال دارد. میل عمومی به انتخاب بی‌قید و شرط ـ که نوید آزادی مطلق می‌دهد ـ می‌تواند مصداقی از همین هوای نفس جمعی باشد که باید با انتخاب الگوی مسئولیت‌پذیرتر(عدول مؤمنین) با آن مخالفت کرد.

بر این اساس، انتخاب نظریه عدول مؤمنین، نه یک ترجیح سلیقه‌ای، بلکه تبعیت از یک حکم قطعی عقلانی(قاعده دفع افسد به فاسد) و تأسی به رهنمودهای عملی معصومین علیهم‌السلام در مواجهه با شبهات است که جامعه را از ورطه‌های هولناک در امان می‌دارد.

پشتوانه‌های سیره‌ای و عرفی نظریه عدول مؤمنین

گرچه استدلال‌های عقلی، ستون فقرات نظری نظریه عدول مؤمنین هستند، اما اعتبار کامل یک نظریه فقهی ـ سیاسی، هنگامی حاصل می‌شود که در سیره عملی و تاریخی عقلای عالم نیز بازتاب یابد. هدف، نشان دادن این است که اصول بنیادین مستتر در استدلال‌های عقلی(مانند تقدیم مصلحت اهم، رجوع به خبره و انتخاب راهکار کم‌خطا) ریشه در سیره عقلا و متشرعه دارد. این هماهنگی، بر اعتبار عقلانی نظریه افزوده و آن را از حالت صرفاً انتزاعی خارج می‌سازد.

پشتوانه‌های سیره عقلا؛ عینیت یافتن اصول بنیادین نظریه

سیره عقلا به‌عنوان روش و شیوه مستمر عملی همه عقلای عالم بر انجام یا ترک عملی، در استنباط احکام شرعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است(جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، ص۹). به‌طور کلی، سیره‌های عقلائی از نظر منشأ به دو قسم اصلی تقسیم می‌شوند: نخست، سیره‌ای که ناشی از حکم عقل عملی است و حجیت آن ذاتی است و دوم، سیره‌ای که ناشی از تجربیات و ضرورت‌های اجتماعی و نیازمند امضای شارع است(سیفی مازندرانی، ۱۴۳۶ق، ج۲، ص۲۰). این سیره به سه صورت می‌تواند مورد استناد قرار گیرد: ۱. تبیین موضوع حکم شرعی، ۲. روشن‌سازی ظهور دلیل و ۳. استنباط حکم شرعی(مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص۴۹۵). نظریه عدول مؤمنین با هر سه صورت، پیوندی جدانشدنی دارد.

سیره عقلا؛ عینیت یافتن ضرورت حکومت و اولویت‌دهی به کیفیت

سیره عملی عقلای عالم نشان می‌دهد آنان نه‌تنها برای رفع هرج‌ومرج به تشکیل حکومت روی آورده‌اند؛ بلکه همواره در گزینش زمام‌داران، کارآمدی، امانت‌داری و شایستگی آنان را مد نظر قرار داده‌اند. این رویکرد کیفی، ناظر به نیاز اجتماعی پایدار است که فقدان آن «موجب اختلال در نظام اجتماعی» می‌شود(حسینی یزدی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج۵، ص۳۲ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، ص۶۱). از آنجا که جایگزین معقولی برای این سیره متصور نیست، می‌توان دریافت که شارع مقدس آن را رد نکرده است(خراسانی، ۱۴۳۷ق، ج۲، ص۸۰).

همچنین اصل عقلی «تقدیم اهم بر مهم» در سیره عقلای عالم تجلی دارد. آنان در امور حیاتی و تخصصی، رأی متخصصان را بر نظر غیر متخصصان ترجیح می‌دهند. این ترجیح، مصداق سیره‌ای است که ناشی از حکم عقل عملی و ذاتاً حجت است(سیفی مازندرانی، ۱۴۳۶ق، ج۲، ص۲۰) و در زمره «ارتکازات عقلائی» نیز قرار می‌گیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، ص۱۱-۱۰). در عرصه حکمرانی نیز، سیره عقلا هرگز اکثریت محض را تنها معیار ندانسته و همواره معیارهای کیفی مانند صلاحیت و امانت‌داری

را مقدم داشته است. بنابراین، اولویت دادن نظریه عدول مؤمنین به «عدالت و تخصص» بر «اکثریت عددی» کاملاً منطبق با این سیره جاریه است.

سیره عقلا در رجوع به اهل خبره؛ نمونه اعلای یک اصل جهان‌شمول

اصل عقلی «رجوع جاهل به عالم» که از مبانی نظریه است، تجلّی کامل خود را در سیره مسلّم عقلا می‌یابد. «بنای عقلای عالم همیشه بر این بوده است که... در امور تخصصی به خبرگان رجوع می‌نمایند»(همان، ص۶۸) و یک «سیره عام اجتماعی» احراز شدنی در تمام جوامع است(همان، ص۶۰). امام خمینی﵀ نیز همین سیره را بنیان وجوب تقلید دانسته است(امام خمینی، ۱۴۰۹ق، ص۶۳). از نظر حجیت، این سیره به‌خودی خود دلیلی بر حکم شرعی است(جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، ص۱۳) و با عدم ردع از سوی شارع، امضای آن قطعی است(خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۸۰ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، ص۶۸).

نظریه عدول مؤمنین بر همین مبنا است. سازوکار «شهود عادل»، تعمیم «سیره رجوع به اهل خبره» به عرصه حکمرانی است. در این الگو، مردم در مرحله کشف و «شهود عادل» در گزینش نهایی، مجریان این اصل عقلایی ریشه‌دار هستند.

سیره عقلا در گزینش کم خطا و دفع ضرر بزرگتر

اصول «اختیار احسن» و «دفع افسد به فاسد» که به‌عنوان دو دلیل مستقل عقلی طرح شدند، در واقع چارچوب تصمیم‌گیری عملی عقلای عالم را تشکیل می‌دهند. سیره عقلا در مدیریت امور فردی و اجتماعی، همواره بر گزینش کم خطاترین و پربازده‌ترین راهکار متمرکز بوده است. این سیره، که از مشاهدات و تجربیات مکرر بشری نشأت می‌گیرد(سیفی مازندرانی، ۱۴۳۶ق، ج۲، ص۲۰)، تجلی عینی همان دو قاعده عقلی است. به بیان دیگر، عقلا در عمل، ناگزیر از مقایسه گزینه‌ها و ترجیح گزینه‌ای هستند که هم مزیت بیشتری دارد(اختیار احسن) و هم خطر کمتری را متوجه آنان می‌سازد(دفع افسد به فاسد).

این منطق در امور حکمرانی نیز ساری و جاری است. جوامع انسانی حتی در اشکال غیردموکراتیک آن، همواره در پی ایجاد سازوکارهایی برای کاهش خطر به‌قدرت رسیدن حاکمان نالایق و فاسد بوده‌اند؛ که این خود مصداقی از «دفع افسد» است. نظریه عدول مؤمنین با صراحت و به‌صورت ساختاریافته، این سیره عقلایی را در عرصه گزینش سیاسی به‌کار بسته است. این نظریه با شفافیت، دو گزینه را مقابل هم می‌نهد:

الف) الگویی با خطای کنترل شده و محدود(عدول مؤمنین).

ب) الگویی با ریسک بالا و خطای غیرقابل کنترل(اکثریت‌محوری محض).

ترجیح گزینه نخست، دقیقاً منطبق با سیره عقلا در «اختیار راهکار کم‌خطاتر» و «پرهیز از خطر بزرگتر» است.

پشتوانه‌های سیره متشرعه؛ تجلی آموزه‌های دینی در عرصه عمل

اگر سیره عقلا، نشان‌دهنده هماهنگی نظریه با خرد جمعی بشری است، «سیره متشرعه» حاکی از هم‌خوانی آن با سنت عملی جوامع مسلمان و استنباطات فقهی است. سیره متشرعه که به سلوک عملی مسلمانان در انجام یا ترک کاری اطلاق می‌شود(مظفر، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۱۵۵)، از حیث حجیت، جایگاهی رفیع‌تر دارد و می‌تواند دلیل شرعی مستقلی به‌شمار آید(اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۱۰۴). احراز این سیره منوط به اثبات شیوع آن در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام و نسل‌های معاصر با آنان است(هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۲۳۳). در ادامه نشان داده می‌شود که منطق عدول مؤمنین، نه‌تنها با سیره عقلا هماهنگ است، بلکه در بستر تجربه حکومت دینی معاصر و نیز در قالب برخی اصول فقهی ریشه‌دار، مسبوق به سابقه و مورد تأیید نیز می‌باشد.

مجلس خبرگان رهبری؛ سیره متشرعه مستحدثه

نمونه عینی و موفقِ کاربست اصل «رجوع به اهل خبره» در گزینش عالی‌ترین مقام حکومتی، «مجلس خبرگان رهبری» است. این نهاد، تجلی عملی نظریه «عدول مؤمنین» در سطحی کلان محسوب می‌شود. در این الگو، مردم، خبرگانی را انتخاب می‌کنند که

واجد شرایطِ عدالت و اجتهاد باشند و این خبرگان، فرد اصلح را به‌عنوان رهبر برمی‌گزینند.

این سازوکار، هرچند پس از عصر معصومین علیهم‌السلام و به‌صورت یک «سیره مستحدثه» شکل گرفته است(جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، ص۱۱)، اما از سه جهت اعتبار یافته است:

نخست، اینکه این سیره مبتنی بر سیره عُقلا در رجوع به اهل خبره است و دوم، اینکه مستند به دلایل شرعیِ ولایت فقیه می‌باشد و سوم، اینکه با توجه به «عمومیت و استحکام» آن در نظام جمهوری اسلامی و «عدم وجود جایگزین معقول» دیگری برای تعیین رهبری در عصر غیبت ـ که هم مقبولیت داشته و هم ضامن کیفیت باشد ـ می‌توان سکوت و عدم ردع مراجع تقلید و علما نسبت به این نهاد را به‌مثابه «امضای شرعی» آن تلقی کرد(همان، ص۶۴و۶۸).

در نتیجه، این مدل توانسته است به‌عنوان یک «سیره متشرعه مقبول و معتبر» تثبیت شود. مشروعیت و کارآمدی آن در طول بیش از چهار دهه، گواه بر این است که این سیره، مورد تأیید ضمنی مراجع تقلید و جامعه اسلامی قرار گرفته و به یک «سیره متشرعه مسلّم» تبدیل شده است. این سیره مستحدثه، به‌عنوان یک شاهد تاریخیِ برجسته، گواهی می‌دهد که اصل گزینش کارگزاران توسط اهل خبره عادل نه‌تنها یک نظریه انتزاعی، بلکه الگویی عملی و موفق در حکمرانی دینی معاصر است. این تجربه، پشتوانه‌ای محکم برای تعمیم منطق مشابه(شهود عادل) به سایر سطوح حکومت فراهم می‌آورد.

سیره متشرعه در توأمان‌نگری کمیت و کیفیت؛ تأیید یک منطق کلان

منطق حاکم بر نظریه عدول مؤمنین ـ که در آن کمیت(مشارکت مردم) در خدمت کشف و تحقق کیفیت(عدالت و تخصص) قرار می‌گیرد ـ در سنت فقهی شیعه نیز پیشینه و پشتوانه دارد. برای مثال، در پذیرش اخبار، اگرچه خبر ثقه واحد به‌دلیل احراز شرط کیفی(عدالت) معتبر است، اما خبر متواتر، به‌دلیل ترکیب کمیت(تعداد زیاد راویان) و کیفیت(احراز عدالت جمعی راویان از طریق تواتر) از جایگاه رفیع‌تر و قطعیت بیشتری برخوردار است. این نگاه متوازن، یک سیره متشرعه مستمر را تشکیل می‌دهد که در آن،

کمیت زمانی مشروعیت‌بخش است که ضامن تحقق یا کشف کیفیت باشد. این منطق، در استناد به سیره عقلا برای اثبات اعتبار بسیاری از قواعد فقهی اساسی مانند «قاعده لاضرر»، «قاعده نفی حرج» و «قاعده غرر» نیز جاری است(محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۱۵۱ و فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۳، ص۲۲۲). میرزای نائینی با اشاره به‌همین اصل کلی می‌گوید: «طریق و بِنای عقلا از عمده‌ترین ادله در باب اثبات حجیت خبر واحد است» (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج۳، ص۱۹۴). این بیان، نشان می‌دهد که حجیت خبر واحد نیز خود مبتنی بر یک سیره عقلایی کلی‌تر است که در آن، کیفیت یک فرد ثقه می‌تواند جایگزین کمیت(تعداد) شود؛ زیرا آن کیفیت، ضامن تحقق هدف(کشف واقع) است. این سیره متشرعه و عقلایی، مؤید مستقیم منطق نظریه عدول مؤمنین است که در آن، کمیت(مشارکت مردم در شناسایی اولیه) در خدمت کیفیت(گزینش نهایی توسط شهود عادل) قرار می‌گیرد تا مشروعیتی مبتنی بر هر دو عنصر حاصل شود. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که اولویت‌دادن به معیارهای کیفی عدالت و تخصص، به‌عنوان غایت و مقصود نهایی و قرار دادن کمیت در مسیر تحقق این غایت، ریشه در سیره مستمر متشرعه دارد.

نتیجه‌گیری

نظریه «عدول مؤمنین» علامه مصباح‌یزدی، به‌عنوان الگویی بدیل، کارآمد و نظام‌مند در گزینش کارگزاران حکومتی، در چارچوب جهان‌بینی اسلامی طرح‌ریزی شده است. این نظریه، با پرهیز از تفکیک «حق» از «حقانیت»، معیار نهایی مشارکت سیاسی را نه در کمیت صرف، که در «تحقق عدالت الهی» و «کشف صالحان» قرار می‌دهد. این پژوهش نشان می‌دهد که این نگاه کیفی، بر پایه‌ای محکم از مبانی عقلی پنج‌گانه استوار است؛ ۱. ضرورت حکومت عادلانه(به‌مثابه امر حسبی)، ۲. قاعده تقدیم اهم بر مهم(ترجیح کیفیت بر کمیت در تزاحم)، ۳. وجوب رجوع به اهل خبره، ۴. لزوم اختیار احسن(گزینش بهترین الگو)، و ۵. قاعده دفع افسد به فاسد(گزینش راهکار کم‌خطرتر).

علاوه بر این، پشتوانه‌های سیره‌ای متقن نظریه، در دو سطح سیره عقلا(در ضرورت حکومت، اولویت‌بندی مصالح و رجوع به‌تخصص) و سیره متشرعه(به‌ویژه در تجربه

عملی و مقبول مجلس خبرگان رهبری) ریشه دارد کـه قابلیـت اجـرا و ثبـات آن را در بستر تاریخی جامعه اسلامی تأیید می‌کند.

نوآوری ممتاز و نقطه تمایز اصلی این نظریه، در تبیین سازوکار فقهی ـ اجرایی سـه‌گانـه و منسجم آن نهفته است که چارچوبی عملیاتی از نظریه به‌دست می‌دهد:

۱. سازوکار «شیاع»(کشف اولیه): با تکیه بر شـهرت عملـی، نقـش مـردم را بـه «کاشفان عدالت» ارتقا می‌دهد و مبنای تشکیل مجمع اولیه عدول قرار می‌گیرد.

۲. سازوکار «بینه و تعدد بینه‌ها»(گزینش نهایی): با بهره‌گیری از قاعده فقهی گواهی عـدول، فرآیند گزینش، رتبه‌بندی و تعیین اصلح را بر مبنای معیارهای شرعی سامان می‌بخشد.

۳. سـازوکار «شـوراهای تخصصـی»(حکمرانـی و تـدبیر): حکمرانـی را در قالـب نهادهای مشورتی عادل و متخصص، در ذیل ولایت فقیه سازماندهی می‌کند.

این سه‌گانه عملیاتی، به‌طور هم‌زمان و متوازن به چـالش‌هـای اصـلی حکمرانـی در عصر غیبت پاسخ می‌گوید. از یک‌سو، با محوریت بخشیدن به «عـدالت» و «تخصـص»، معیارهای الهی را بر اکثریت محض ترجیح داده و از عوام‌زدگی و بی‌کیفیتی جلـوگیری می‌کند. از سوی دیگر، با به‌کارگیری «مشارکت مردمی» در مرحله کشف و «نهاد شـورا» در مرحله تدبیر، مقبولیت و کارآمدی نظـام را تضـمین مـی‌نمایـد. افـزون بـر ایـن، بـا نهادینه‌سازی «تکلیف‌مداری» به‌مثابه روح حاکم بر نظام، مسئولیت‌پذیری در برابـر خـدا و امانت‌داری را در کالبد مدیریت جامعه تزریق می‌کند.

بدین‌ترتیب، نظریه عدول مؤمنین، الگویی اسلامی، عقلانی، عملی و دارای سـازوکار مشخص ارائه می‌دهد که فراتر از دوگانه‌سازی‌های ساده‌انگارانه‌ای چون «دموکراسـی در مقابل دین» یا «مشروعیت در برابر مقبولیت» عمل می‌کند. این نظریه اثبـات مـی‌کنـد کـه در چارچوب معیارهای دینی می‌توان سازوکاری شفاف، سـاختاریافته، کـم‌خطـا و بـومی بـرای گزینش کارگزاران طراحی نمود که هم‌زمان مورد تأیید شـرع بـوده و پاسـخ‌گـوی نیازهـای پیچیده حکمرانی در جهان معاصر باشد. این پژوهش با تبیین ابعاد نظری و به‌ویـژه سـازوکار اجرایی این نظریه و نشان دادن انطبـاق کامـل آن بـا اصـول فقهـی شـیعه، گـامی در جهـت عینیت‌بخشی به حکمرانی دینی و غنابخشی به ادبیات فقه سیاسی اسلام برداشته است.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*؛ علی شرخانی، *ولایت عدول مؤمنین در فقه حکومتی امام خمینی*ﷺ و مسعود سوری، *الگوی گزینش کارگزاران در دولت اسلامی با تمرکز بر نظریه عدول مؤمنین آیت الله مصباح یزدی*.

منابع و مآخذ

* **قرآن کریم**.
* **نهج البلاغه**.

۱. آقابخشی، علی و افشاری‌راد، مینو، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: چاپار، ۱۳۸۷.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، **شرح نهج‌البلاغة**، ج۲، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، قم: آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۸ق.
۴. ارسطو، **السیاسة**، مترجم و مقدمه نویس بارتلمی سانت هلیر، مترجم(فارسی) سیداحمد لطفی، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۸م.
۵. اصفهانی، محمدحسین، **الاجارة**، ج۱، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۶. اصفهانی، محمدحسین، **حاشیة المکاسب**، چاپ اول، قم: دارالمصطفی لإحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
۷. افلاطون، **جمهور**، مترجم فؤاد روحانی، تهران: بی‌نا، ۱۳۴۸.
۸. امام خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم**، ۱۳۸۶/۱۲/۲۲.
۹. امام خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از خانواده‌های ایثارگران**، ۱۳۷۶/۲/۳۱.
۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **الإجتهاد و التقلید**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ﷺ، ۱۴۰۹ق.
۱۱. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۱۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ﷺ، ۱۳۷۸.
۱۲. امینی، عبدالحسین، **الغدیر فی الکتاب و السنة والأدب**، ترجمه گروه مترجمان، ج۸، تهران: بعثت، ۱۳۹۱.

۱۳. ایجی، میرسیدشریف، **شرح المواقف**، ج۸، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۴. بحرانی، یوسف‌بن‌احمد، **الحدائق الناضرة**، ج۱۳، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
۱۵. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن‌محمد، **غرر الحکم و درر الکلم**، تحقیق السید مهدی الرجائی، ج۱، قم: مؤسسة دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
۱۶. جمعی از نویسندگان، **الفائق فی الاصول**، قم: مؤسسة النشر للحوزات العلمیة، ۱۴۴۴ق.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، **فلسفه حقوق بشر**، قم: اسراء، ۱۳۹۲.
۱۸. حرانی، ابن‌شعبه، **تحف العقول عن آل‌الرسول**، قم: چاپ علی‌اکبر غفاری، ۱۳۶۳.
۱۹. حسینی مراغی، میرعبدالفتاح‌بن‌علی، **العناوین الفقهیة**، ج۲، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۰. حسینی یزدی فیروزآبادی، سیدمرتضی، **عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول**، ج۵، قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق.
۲۱. حلی، حسن‌بن‌یوسف، **إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان**، ج۲، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۲۲. حیدری، سیدکمال، **رسائل فقهیه**، بیروت: مؤسسة الهدی للطباعة و النشر، ۱۴۳۰ق.
۲۳. خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الأصول**، ج۲، تصحیح مؤسسه آل‌البت، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
۲۴. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه، ۱۳۷۹.
۲۵. سوری، مسعود، «الگوی گزینش کارگزاران در دولت اسلامی با تمرکز بر نظریه عدول مؤمنین آیة‌الله مصباح یزدی»، **کارشناسی ارشد فقه سیاسی**، ۱۳۹۶.
۲۶. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، **بدایع البحوث فی علم الاصول**، ج۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چ۳، ۱۴۳۶ق.
۲۷. شرخانی، علی، «ولایت عدول مؤمنین در فقه حکومتی امام خمینی رحمه‌الله»، **سیاست متعالیه**، دوره۵، ش۱۷، ۱۳۹۶.
۲۸. شهید اول، محمدبن‌جمال‌الدین، **غایة المراد في شرح نکت الإرشاد**، ج۱، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة، ۱۳۷۳.

۲۹. صدوق، محمدبن‌علی‌بن‌بابویه، **الأمالی**، تهران: انتشارات کتابچی، چ۳، ۱۳۷۶.
۳۰. صدوق، محمدبن‌علی‌بن‌بابویه، **من لایحضره الفقیه**، ج۲، تصحیح: علی‌اکبر الغفاری، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۷، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲۵، ۱۳۸۷.
۳۲. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌محمد، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی**، بیروت: دارالمکتب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.
۳۴. غروی تبریزی، میرزا علی، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، محاضر سیدابوالقاسم الموسوی الخوئی، قم: نشر لطفی، ۱۴۰۷ق.
۳۵. فاخوری، حنا، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۳۶. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، **القواعد الفقهیة**، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار، ۱۳۸۳.
۳۷. کرکی، علی‌بن‌حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: موسسه آل بیت، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۳۸. کاظمی خراسانی، محمدعلی، **فوائد الأصول(تقریرات خارج اصول میرزای نائینی**، ج۱و۳، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۷۶.
۳۹. کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافی**، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، ج۲و۳، تهران: انتشارات اسوه، چ۷، ۱۳۶۵.
۴۰. لاک، جان، **رساله‌ای درباره حکومت**، مترجم حمید عضدانلو، تهران: نی، چ۶، ۱۳۹۵.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، **بِحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهر**، ج۷۲و۷۵، بیروت: موسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۲. محقق داماد، سیدمصطفی، **قواعد فقه**، ج۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ۱۲، ۱۳۸۳.
۴۳. مرتضوی لنگرودی، سیدمحسن، **الدرّ النضید فی الإجتهاد و الإحتیاط و التقلید**، ج۲، قم: نشر انصاریان، ۱۴۱۲ق.
۴۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، **فرهنگ نامه اصول فقه**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی، **اخلاق در قرآن**، ج۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀، ۱۳۸۳.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀، ۱۳۸۸.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی، **حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی نظری در نظریه ولایت فقیه**، تحقیق و نگارش قاسم شبان‌نیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀، ۱۳۹۴.
۴۸. مصطفوی، میرزا حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۱، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵.
۴۹. مطهری، مرتضی، **بیست گفتار**، تهران: انتشارات صدرا، چ۲۴، ۱۳۸۹.
۵۰. مطهری، مرتضی، **نظام حقوق زن در اسلام**، تهران: انتشارات صدرا، چ۳۳، ۱۳۸۱.
۵۱. مظفر، محمدرضا، **اصول الفقه**، ج۲، قم: نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۵۲. مفید، محمدبن‌محمد، **المقنعه**، قم: دارالمفید، ۱۴۱۰ق.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۵، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۳۲، ۱۳۷۴.
۵۴. نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج۱۱، بیروت: مؤسسة آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۵۵. هابز، توماس، **لویاتان**، مترجم حسین بشیریه، تهران: نی، چ۱۲، ۱۳۹۷.
۵۶. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، **بحوث فی علم الأصول(تقریرات درس اصول سیدمحمدباقر صدر)**، ج۴، قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیة، چ۲، ۱۴۱۷ق.