

اسلام و مشروعیت حکومت در کلام سیاسی آیت الله جوادی آملی

چکیده

هدف پژوهش، تحلیل نحوه تکوین اندیشه‌های آیت الله عبدالله جوادی آملی در باب تبیین الگوی مشروعیت سیاسی و رابطه اسلام و مشروعیت حکومت در چارچوب کلام سیاسی، با توجه به جایگاه ممتاز ایشان در دین‌شناسی و تألیف آثار متعدد در حوزه کلام سیاسی است. پژوهش حاضر از روش هرمنوتیک قصدگرای کوئنتین اسکینر (زمینه‌های ذهنی و عینی، هنجارهای مرسوم و تصرفات اندیشمند) بهره می‌گیرد؛ روشی که با رویکردی میان‌گرایانه، تلفیقی از متن‌محوری و زمینه‌محوری را ارائه می‌دهد. جوادی آملی مشروعیت سیاسی را الهی می‌داند که از طریق نبوت و امامت به ولایت‌فقیه منتقل می‌شود. وی ولایت‌فقیه را نائب امام معصوم در عصر غیبت دانسته و آن را با نصب الهی مشروع می‌شمارد، اما مقبولیت آن را منوط به پذیرش مردم از طریق خبرگان می‌داند؛ خداوند برای اداره امور جامعه، رهبرانی را به‌صورت خاص (معصومان) یا عام (فقه‌ای جامع‌الشرایط در عصر غیبت) تعیین کرده است. وی بر نقش عقل و نقل در کلام سیاسی تأکید کرده و جمهوریت را در چارچوب اسلامیت نظام، مکمل ولایت الهی می‌بیند. دیدگاه جوادی آملی بر مشروعیت الهی-مردمی ولایت‌فقیه استوار است که در آن خداوند حاکمان را نصب می‌کند و مردم با انتخاب خود، مقبولیت سیاسی را تأمین می‌کنند. وی با رد وکالت‌محوری در ولایت، آن را به سرپرستی الهی بر فرزندان تشبیه می‌کند و معتقد است که مردم در انتخاب فقیه عادل نقش تأییدی و نه تأسیسی دارند. نقش مردم در فعلیت‌بخشی به ولایت و مقبولیت‌مردمی شرط لازم برای تحقق عملی حاکمیت دینی است. دیدگاه جوادی آملی را می‌توان در راستای حق حاکمیت با نصب و شرط تصدی حکومت با مشارکت و رضایت مردم تلقی کرد.

کلیدواژگان: اسلام و مشروعیت، جوادی آملی، کلام سیاسی، اسکینر، حکومت دینی، ولایت فقیه

۱. مقدمه:

مشروعیت سیاسی، به‌عنوان یکی از محوری‌ترین مسائل کلام سیاسی و فلسفه سیاسی، پرسشی بنیادین درباره حق حاکمیت و التزام مردم به نظام سیاسی مطرح می‌کند. در سنت کلام سیاسی شیعه، این پرسش با تکیه بر مبانی کلامی، فقهی و فلسفی اسلام پاسخ داده شده و در دوران معاصر، به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی ایران، به یکی از موضوعات کلیدی تبدیل شده است. آیت الله عبدالله جوادی آملی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متکلمان شیعه، با ارائه نظریه مشروعیت دوگانه (الهی-مردمی)، چارچوبی منسجم برای فهم رابطه دین و سیاست در اسلام شیعی عرضه کرده است.

مقاله حاضر به تحلیل این دیدگاه پرداخته و تلاش می‌کند تا نیت و مقصود ایشان را در تبیین مشروعیت سیاسی در بستر تاریخی و فکری معاصر روشن سازد. شخصیت جوادی آملی و کلام سیاسی متخذ از او از چند جهت حایز اهمیت است. جامعیت نسبی در دین‌شناسی، آثار متنوع و متکثر و در اضلاع مختلف کلامی سیاسی، ورود در سیاست عملی و نظری در قواره عالم

دینی و حوزوی، زنده بودن و گذراندن دوران حیات پربار خود، فقیه متضلع و دارای فقه اکبر که بخش مهمی از آن مباحث کلامی سیاسی است. وی دارای آثار متعدد در زمینه‌های گوناگون است و از جمله در مسایل مختلف کلام سیاسی آثار کمی و کیفی بسیار خوبی دارد. از این رو پرداختن به دیدگاه او درباره رابطه فرد و جامعه در اسلام اهمیت فزون‌تری می‌یابد.

دیدگاه جوادی‌آملی، که با تلفیق نصب الهی و مقبولیت مردمی، نظریه‌ای متعادل ارائه می‌دهد، از یک سو به سنت کلامی شیعه وفادار است و از سوی دیگر، به نیازهای سیاسی-اجتماعی زمانه پاسخ می‌دهد. با این حال، تحلیل جامع این دیدگاه، به‌ویژه با بهره‌گیری از روش‌های مدرن تحلیل اندیشه سیاسی، همچنان جای کار دارد. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که جوادی‌آملی چگونه مشروعیت سیاسی را در کلام سیاسی خود تبیین کرده و چه نیتی در ارائه نظریه مشروعیت دوگانه داشته است.

دیدگاه جوادی‌آملی، با ارائه نظریه‌ای که هم مبانی الهی را حفظ می‌کند و هم نقش مردم را به رسمیت می‌شناسد، می‌تواند به تقویت مبانی نظری نظام سیاسی اسلامی و پاسخ به چالش‌های فکری معاصر کمک کند.

ضرورت پژوهش از خلأ مطالعات متمرکز بر تحلیل کلام سیاسی جوادی‌آملی با رویکردی روشمند، مانند هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر، نشأت می‌گیرد. این مطالعه نه تنها به غنای ادبیات کلام سیاسی شیعه می‌افزاید، بلکه به گفت‌وگوی میان سنت و تجدد در حوزه دین و سیاست یاری می‌رساند. سؤال اصلی پژوهش این است: «آیت‌الله جوادی‌آملی در کلام سیاسی خود چگونه مشروعیت حکومت را در چارچوب اسلام تبیین کرده و چه نیتی در ارائه نظریه مشروعیت دوگانه (الهی-مردمی) داشته است؟»

فرضیه پژوهش این است که جوادی‌آملی، با تکیه بر مبانی کلامی (توحید ربوبی و امامت)، فقهی (نصب عام و احکام حسبیه) و فلسفی (حکمت متعالیه)، نظریه مشروعیت دوگانه را در پاسخ به چالش‌های معاصر، مانند سکولاریسم و لیبرالیسم، تبیین کرده و با تأکید بر نقش عقل و مقبولیت مردمی، تلاش داشته است تا سنت کلامی شیعه را با مقتضیات سیاسی-اجتماعی زمانه تلفیق کند.

روش پژوهش برپایه هرمنوتیک قصد‌گرای کوئنتین اسکینر استوار است، که با تأکید بر فهم نیت مؤلف در بستر تاریخی و فکری، امکان تحلیل عمیق دیدگاه جوادی‌آملی را فراهم می‌کند.

این روش، زمینه‌های عینی (مانند انقلاب اسلامی)، ذهنی (مانند حکمت متعالیه)، هنجارهای مرسوم (مانند ولایت فقیه) و نحوه تصرف جوادی‌آملی در این هنجارها را بررسی می‌کند. روش پژوهش کیفی بوده و از تحلیل محتوای آثار جوادی‌آملی، مانند تسنیم، شریعت در آینه معرفت و سرچشمه اندیشه، به همراه منابع مرتبط بهره می‌گیرد. این پژوهش با هدف روشن‌سازی جایگاه نظریه مشروعیت دوگانه جوادی‌آملی در کلام‌سیاسی شیعه، به غنای نظری در حوزه رابطه دین و سیاست کمک کرده و چارچوبی برای گفت‌وگوهای آکادمیک درباره مشروعیت سیاسی در جهان اسلام ارائه می‌دهد.

۲. روش: هرمنوتیک قصدگرای اسکینر در تحلیل مشروعیت حکومت اسلامی:

در تحلیل کلام‌سیاسی جوادی‌آملی پیرامون مشروعیت حکومت اسلامی، این پژوهش از روش هرمنوتیکی کوئنتین اسکینر بهره می‌گیرد؛ روشی که در میانه‌ی طیف متن‌محوری و زمینه‌محوری قرار دارد و با رویکردی مؤلف‌محور، به کشف نیت و مقاصد اندیشمند در بستر تاریخی و گفتمانی توجه می‌کند. این روش، امکان تحلیل مفاهیم سیاسی را هم در متون کلاسیک و هم در اندیشه‌های معاصر فراهم می‌سازد و به‌ویژه در بررسی اندیشه‌های اسلامی، از جمله آرای جوادی‌آملی، ظرفیت‌های قابل توجهی دارد.

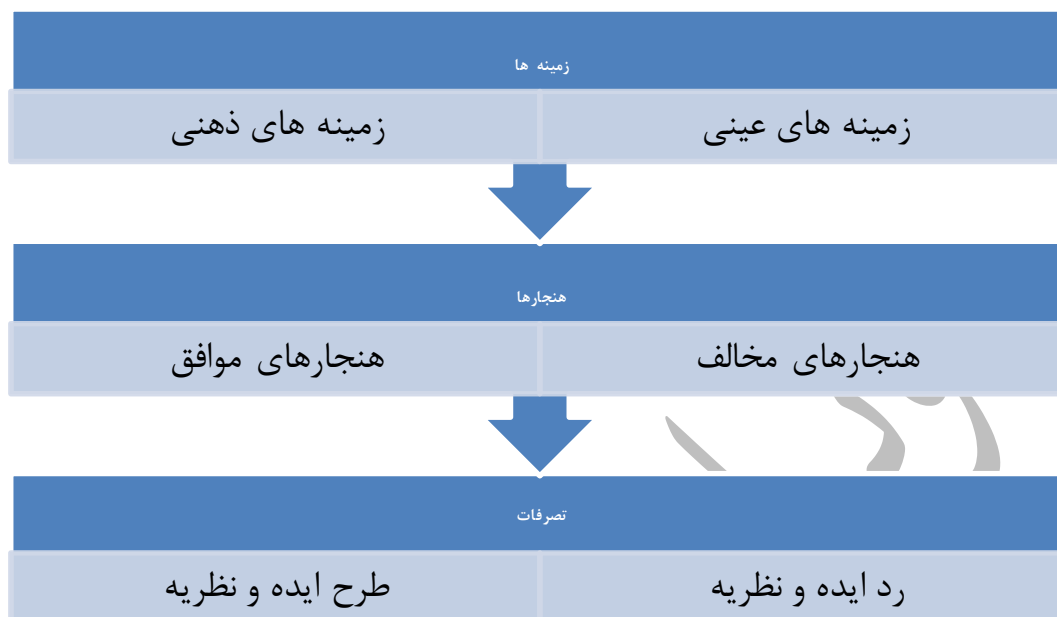
مبانی نظری روش اسکینر: هرمنوتیک قصدگرای اسکینر بر این اصل استوار است که برای فهم اندیشه سیاسی یک متفکر، باید نیت و مقصود او را در بستر زمینه‌های زبانی، تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن می‌نوشته یا سخن می‌گفته، بررسی کرد (اسکینر، ۱۳۸۰: ۴۷). اسکینر دو پرسش اصلی را در تحلیل اندیشه سیاسی مطرح می‌کند: معنای مورد نظر متفکر (چه چیزی می‌خواسته بگوید؟) و هدف او از بیان آن معنا (چرا و در چه بستری آن را گفته؟). فهم معنای مورد نظر از طریق مطالعه متن و آثار متفکر، و درک هدف او از طریق تحلیل زمینه‌های فکری، اجتماعی و سیاسی‌ای که در آن فعالیت می‌کرده، ممکن می‌شود (اسکینر، ۱۳۹۳: ۶۳). اسکینر معتقد است که فهم کلام‌سیاسی بدون توجه به نیت مؤلف و زمینه‌های گفتمانی آن ناقص خواهد بود. از این‌رو، دو مؤلفه‌ی کلیدی در تحلیل اندیشه سیاسی عبارت‌اند از: ۱. معنای مورد نظر اندیشمند در لحظه‌ی تولید متن؛ ۲. هدف او از نگارش و انتقال مفاهیم که با روش هرمنوتیکی قابل کشف است (اسکینر، ۱۳۹۳؛ جاوید، ۱۳۹۳). این روش بر آن است که متن را نه به‌عنوان ابژه‌ای خودبسنده، بلکه به‌مثابه پدیده‌ای مرتبط با سوژه‌ی مؤلف و زمینه‌ی اجتماعی

او تلقی کند. در نتیجه، فهم متن مستلزم تحلیل هم‌زمان آثار، زبان، فضای فکری، و مشارکت اندیشمند در مناقشات گفتمانی زمانه‌ی خود است.

نقش زمینه‌های فکری و اجتماعی در فهم کلام‌سیاسی: در این چارچوب، متغیر ثابت پژوهش آن است که محیط ذهنی، علمی، و اجتماعی اندیشمند، و نیز میزان آشنایی او با دانش‌های مختلف، در شکل‌گیری و تفسیر کلام‌سیاسی او مؤثر است. این دیدگاه ریشه در سنت هرمنوتیکی دارد که از شلایرماخر تا پالمر و واعظی، بر امکان سوءفهم و ضرورت قواعد روشمند برای فهم صحیح تأکید کرده‌اند (بلخاری، ۱۳۷۱؛ پالمر، ۱۳۷۷؛ بلاشیر، ۱۳۸۰؛ واعظی، ۱۳۸۳: ۲۷).

مراحل روش اسکینر در پژوهش: روش اسکینر در چهار مرحله‌ی کلیدی سامان می‌یابد. ۱. زمینه‌های عینی: بررسی شرایط سیاسی، اجتماعی، و تاریخی مؤلف ۲. زمینه‌های ذهنی: تحلیل نظام فکری، باورها، و دغدغه‌های معرفتی اندیشمند. ۳. هنجارهای مرسوم شناسایی قواعد و مفاهیم رایج در گفتمان زمانه. ۴. تصرف در هنجارها: نحوه بازتعریف، نقد یا بازسازی آن هنجارها توسط مؤلف. در این میان، زمینه‌های اجتماعی نقش روشنی در «تورافشانی بر انگیزه مؤلف» دارند، هرچند کشف نیت نهایی او مستلزم تحلیل دقیق آثار و مشارکت‌های گفتمانی اوست.

مراحل روش هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر در پژوهش



کاربرد روش اسکینر در تحلیل اندیشه جوادآملی: برخی پژوهش‌ها، از جمله مقاله‌ی عباس‌تبار و زارع‌پور نقی‌بی (۱۳۹۸)، نشان داده‌اند که روش اسکینر قابلیت تحلیل اندیشه‌های معاصر اسلامی را داراست. در نسبت با جوادآملی، این روش امکان آن را فراهم می‌سازد که مشروعیت حکومت اسلامی نه صرفاً در قالب گزاره‌های فقهی، بلکه در بستر گفتمان قرآنی، فلسفی، و اجتماعی او فهم شود. بدین ترتیب، می‌توان نشان داد که جوادآملی چگونه با تصرف در هنجارهای رایج، مفهومی نو از مشروعیت را در نسبت با عدالت، ولایت، و عقلانیت دینی ارائه می‌دهد.

در مورد جوادآملی، این روش به ما امکان می‌دهد تا نظریه مشروعیت سیاسی او را نه تنها از طریق آثارش، بلکه در بستر مناقشات کلامی-سیاسی شیعه، مانند مواجهه با سکولاریسم و لیبرالیسم در دوران پس از انقلاب اسلامی، تحلیل کنیم. اسکینر تأکید دارد که شناخت نیت مؤلف نیازمند رصد گفتگوها، جریان‌های فکری و نحوه مشارکت او در آنها است (اسکینر، ۱۳۹۳: ۶۵). در این راستا، دیدگاه جوادآملی در باب مشروعیت سیاسی در بستر تاریخی انقلاب اسلامی، سنت کلامی شیعه و چالش‌های معاصر مانند جدایی دین از سیاست بررسی می‌شود.

۳. زمینه‌های عینی و ذهنی

الف. زمینه‌های عینی شکل‌دهنده به دیدگاه جوادی‌آملی در باب مشروعیت در چارچوب هرمنوتیک قصدگرای کوئنتین اسکینر، زمینه‌های عینی زندگی متفکران نقش تعیین‌کننده‌ای در تکوین مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی آنان دارد. در تحلیل کلام‌سیاسی جوادی‌آملی، مفهوم مشروعیت—به‌ویژه در نسبت با ولایت، عقلانیت دینی، و عدالت اجتماعی—در بسترهای تربیتی، معرفتی، و تحولات اجتماعی-سیاسی قابل ردیابی است. زمینه‌های عینی، شامل محیط علمی، تاریخی و اجتماعی‌ای که آیت‌الله عبدالله جوادی‌آملی در آن رشد یافت، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری دیدگاه او درباره مشروعیت سیاسی دارند. این زمینه‌ها، که ریشه در بسترهای حوزه علمیه، تأثیر اساتید برجسته و فضای سیاسی-اجتماعی ایران معاصر دارند، او را به سوی تبیین نظریه مشروعیت الهی-مردمی در چارچوب ولایت‌فقیه هدایت کرده‌اند. با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر، این بخش به تحلیل عوامل عینی مؤثر بر دیدگاه جوادی‌آملی درباره مشروعیت سیاسی می‌پردازد.

تربیت اولیه و پیوند با سنت کلامی: خاستگاه خانوادگی جوادی‌آملی، با پیوندی عمیق با سنت‌های کلامی و عقلانی، نخستین زمینه مشروعیت‌بخش به اندیشه دینی اوست. علاقه پدربزرگ به علم کلام و وقف کتاب گوهر مراد، و نیز حضور چهره‌هایی چون میرزا احمد درکایی از شاگردان آخوند خراسانی، نشان‌دهنده اتصال خانوادگی او به سنت اجتهادی و عقلانی مشروعیت دینی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۰-۲۳). این پیوند، در حوزه علمیه آمل و نزد آقاضیاء آملی، با تمرکز بر تفسیر، حدیث، و علوم عقلی، به شکلی نهادینه‌تر ادامه می‌یابد. جلسات خصوصی تفسیر و حفظ قرآن، نه تنها زمینه‌ساز گرایش‌های معرفتی، بلکه بستری برای تبیین مشروعیت دینی بر اساس عقلانیت قرآنی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف: ۳۸).

محیط علمی و حوزه‌های علمیه: جوادی‌آملی در حوزه‌های علمیه آمل، تهران و قم تحصیل کرد و تحت تأثیر فضای علمی و فکری این مراکز، به‌ویژه حوزه علمیه قم، به تبیین نظریه‌ای جامع در باب مشروعیت سیاسی رسید. حوزه علمیه قم در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ شمسی، به‌عنوان مرکز اصلی تولید فکر دینی و سیاسی در ایران، بستری برای بحث‌های کلامی-سیاسی

از جمله نظریه ولایت فقیه فراهم کرد. این محیط، که تحت تأثیر شخصیت‌هایی چون آیت‌الله بروجردی و امام خمینی بود، به جوادی‌آملی امکان داد تا با مبانی فقهی و کلامی شیعه در زمینه مشروعیت سیاسی آشنا شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۵۰۰).

او در قم، با مطالعه آثار کلامی و فقهی، به‌ویژه در زمینه رابطه دین و سیاست، دیدگاهی منسجم شکل داد که مشروعیت ولایت فقیه را به نصب الهی و مقبولیت مردمی پیوند می‌زد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۹). حوزه علمیه قم، به‌ویژه در دوره پس از نهضت ملی شدن نفت و شکل‌گیری حرکت‌های انقلابی، فضایی برای نقد نظریه‌های سکولار و لیبرال فراهم کرد. جوادی‌آملی در این بستر، با چالش‌های سیاسی معاصر، مانند جدایی دین از سیاست، مواجه شد و با تکیه بر سنت فقهی شیعه، نظریه‌ای را توسعه داد که ولایت فقیه را به‌عنوان نیابت از امام معصوم مشروع می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ ب: ۵۰). این محیط علمی، او را با ضرورت تلفیق مبانی الهی و نقش مردم در نظام سیاسی اسلامی آشنا کرد و دیدگاه او را از نظریه‌های صرفاً سنتی یا صرفاً مردمی متمایز ساخت.

تجربه علمی در تهران و قم: عقلانیت و ولایت: دوره تحصیل در تهران، با بهره‌گیری از اساتیدی چون محمدتقی آملی، الهی قمشه‌ای، شعرانی، و فاضل تونی، موجب تعمیق بنیان‌های عقلانی و فلسفی در اندیشه جوادی‌آملی شد. این عقلانیت، در کلام سیاسی او، به‌ویژه در تبیین مشروعیت نظام اسلامی، نقش محوری دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف: ۵۴-۶۰). قم، نقطه اوج بلوغ فکری اوست. شاگردی علامه طباطبایی و آشنایی با امام خمینی، موجب تلفیق عقلانیت فلسفی با ولایت فقیه و مشروعیت سیاسی شد. جوادی‌آملی، با تأکید بر پیوند عقل و وحی، مشروعیت را نه صرفاً در قدرت سیاسی، بلکه در اتصال به منبع الهی و عقلانی می‌بیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۷؛ ۱۳۷؛ ۱۳۸۶؛ ۶: ۴۱۷).

تأثیر اساتید برجسته: اساتید جوادی‌آملی، به‌ویژه علامه طباطبایی و امام خمینی، تأثیر عمیقی بر دیدگاه او درباره مشروعیت سیاسی داشتند. علامه طباطبایی، با تأکید بر حکمت متعالیه و تفسیر قرآن به قرآن، جوادی‌آملی را به سوی فهمی عقلانی از رابطه دین و سیاست هدایت کرد. این تأثیر در تأکید جوادی‌آملی بر توحید ربوبی و نقش عقل در تبیین مشروعیت الهی ولایت فقیه مشهود است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۵۰۱). علامه طباطبایی با تبیین

مبانی فلسفی و کلامی، چارچوبی برای جوادی‌آملی فراهم کرد تا مشروعیت سیاسی را از منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تحلیل کند.

امام خمینی، به‌عنوان معمار نظریه ولایت‌فقیه، نقش کلیدی در شکل‌گیری دیدگاه جوادی‌آملی داشت. او با تبیین نصب عام فقها در عصر غیبت، مشروعیت الهی ولایت‌فقیه را به‌عنوان ادامه‌دهنده امامت مطرح کرد و در عین حال، نقش مردم را در فعلیت‌بخشی به این ولایت ضروری دانست (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۴۵). جوادی‌آملی، تحت تأثیر این دیدگاه، مشروعیت فقیه را به سه ویژگی شناخت قانون الهی، توانایی تشکیل حکومت، و امانت‌داری و عدالت پیوند زد و مقبولیت مردمی را شرط تحقق عملی آن دانست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۰). این تأثیر در تأکید او بر نقش خبرگان در کشف فقیه جامع‌الشرایط و پذیرش مردم به‌عنوان عامل فعلیت‌بخشی به ولایت مشهود است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۸۷).

بستر تاریخی-اجتماعی انقلاب اسلامی: فضای سیاسی-اجتماعی ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی، به‌ویژه نهضت انقلاب اسلامی، بستر عینی مهمی برای شکل‌گیری دیدگاه جوادی‌آملی در باب مشروعیت سیاسی بود. انقلاب اسلامی، که با رهبری امام خمینی به پیروزی رسید، بر ضرورت تشکیل نظام سیاسی مبتنی بر دین تأکید داشت. جوادی‌آملی، که در این دوره در حوزه علمیه قم فعالیت علمی و سیاسی داشت، با چالش‌های ناشی از مواجهه با نظام‌های سکولار و لیبرال مواجه شد. او در این بستر، نظریه ولایت‌فقیه را به‌عنوان پاسخی به نیازهای سیاسی-اجتماعی زمانه تبیین کرد و آن را به‌عنوان نظامی مشروع معرفی نمود که هم ریشه در مبانی الهی دارد و هم به مقبولیت مردمی وابسته است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۹).

جوادی‌آملی در سخنرانی‌ها و آثار خود، مانند شریعت در آینه معرفت، بر نقش مردم در تحقق نظام سیاسی اسلامی تأکید کرده و معتقد است که بدون همراهی مردم، ولایت‌فقیه نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۵۲). این دیدگاه، که متأثر از فضای انقلابی و مشارکت گسترده مردم در انقلاب بود، او را از نظریه‌پردازان سنتی که نقش مردم را نادیده می‌گرفتند، متمایز کرد. همچنین، تجربه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌ویژه اصل ۱۱۰ که اختیارات ولی فقیه را تبیین می‌کند، بر دیدگاه او درباره مشروعیت دوگانه (الهی-مردمی) تأثیر گذاشت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۴۳۹).

مواجهه با چالش‌های سیاسی معاصر: جوادی‌آملی در بستر تاریخی-اجتماعی ایران معاصر، با چالش‌هایی مانند سکولاریسم، لیبرالیسم و پلورالیسم سیاسی مواجه شد که بر دیدگاه او درباره مشروعیت سیاسی تأثیر گذاشت. او در آثار خود، سکولاریسم را به‌عنوان جدایی دین از سیاست نقد کرده و آن را با مبانی توحیدی ناسازگار دانسته است، زیرا معتقد است که دین باید در همه شئون اجتماعی، از جمله سیاست، نقش هدایتگر داشته باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۱۸). او همچنین لیبرالیسم را به دلیل تأکید صرف بر اراده مردم و نادیده گرفتن مبانی الهی رد کرده و بر ضرورت نصب الهی در مشروعیت تأکید دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۳۰). این مواجهه، که در بستر بحث‌های سیاسی پس از انقلاب شکل گرفت، دیدگاه او را به سوی نظریه‌ای متعادل سوق داد که هم مشروعیت الهی را حفظ می‌کند و هم نقش مردم را به رسمیت می‌شناسد.

تحولات اجتماعی-سیاسی و مشروعیت انضمامی: تحولات سیاسی-اجتماعی دوران حیات جوادی‌آملی، زمینه‌ای عینی برای تکوین و آزمون نظریه مشروعیت در کلام او فراهم کرده‌اند. مشارکت فعال در مبارزات انقلابی، امضای اعلامیه‌های علما، و مواجهه با ساواک، نشان‌دهنده پایبندی او به مشروعیت مردمی و دینی در برابر نظام‌های غیرالهی است (جوادی‌آملی، مهر استاد ۱۳۸۷: ۱۹۶-۱۹۸). پس از انقلاب، حضور در نهادهای قانون‌گذاری و قضایی، از جمله تدوین قانون اساسی و لایحه قصاص، نشان‌دهنده تلاش او برای نهادینه‌سازی مشروعیت اسلامی در ساختار سیاسی کشور است (صورت مشروح مذاکرات قانون اساسی، ص ۳۴۴؛ مهر استاد ۱۳۸۷: ۲۰۳). در دهه‌های بعد، مواضع او در دفاع از ولایت فقیه، حمایت از چهره‌های سیاسی متصل به نظام، و نقد رفتارهای غیرعقلانی و غیرشرعی، نشان‌دهنده استمرار نگاه او به مشروعیت به‌مثابه پیوند عقل، شرع، و مردم است (رجانیوز، ۱۳۸۸؛ خبرآنلاین، ۱۳۸۸؛ تقریب‌نیوز، ۱۴۰۰؛ فرارو، ۱۴۰۱؛ اعتمادآنلاین، ۱۴۰۱).

ب. زمینه‌های ذهنی شکل‌دهنده به دیدگاه جوادی‌آملی در باب مشروعیت سیاسی: کلام سیاسی، همچون سایر شاخه‌های معرفتی، بر پیش‌داشته‌های ذهنی و دانشی متفکر استوار است. در تحلیل کلام سیاسی جوادی‌آملی، زمینه‌های ذهنی مشروعیت در دو محور قابل بررسی‌اند: جریان‌های دانشی موافق (حکمت متعالیه، تفقه، و تفسیر قرآن به قرآن) و مواجهه با جریان‌های فکری رقیب (اومانیسم، لیبرالیسم، سکولاریسم، و هرمنوتیک).

این زمینه‌ها، که ریشه در سنت فکری شیعه، حکمت متعالیه و تفقه جامع دارند، او را به ارائه نظریه‌ای منسجم در باب مشروعیت الهی-مردمی هدایت کرده‌اند. با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک قصدگرایی اسکینر، این بخش به تحلیل مبانی فکری جوادآملی در رابطه با مشروعیت سیاسی می‌پردازد.

حکمت متعالیه و توحید ربوبی: حکمت متعالیه، به‌عنوان محور اصلی تفکر جوادآملی، چارچوب هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دیدگاه او درباره مشروعیت سیاسی را شکل داده است. او با تکیه بر توحید ربوبی، معتقد است که خداوند به‌عنوان رب مطلق، حاکمیت نهایی بر عالم و آدم دارد و مشروعیت سیاسی باید از این مقام ربوبی ناشی شود (جوادآملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۳۸۵). در این دیدگاه، نظام سیاسی اسلامی باید بر اساس هدایت الهی شکل گیرد، و ولایت‌فقیه به‌عنوان نیابت از امام معصوم، مشروعیت خود را از نصب الهی کسب می‌کند (جوادآملی، ۱۳۸۶ ب: ۵۰). حکمت متعالیه، با جمع عقل و نقل، به جوادآملی امکان داده تا مشروعیت را به دو سطح ثبوت (حقانیت الهی) و اثبات (مقبولیت مردمی) تقسیم کند، که این تقسیم‌بندی از تمایز او با نظریه‌های صرفاً الهی یا صرفاً مردمی ناشی می‌شود (جوادآملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۸۷). جوادآملی با استناد به آیات قرآنی مانند آیه ۵۹ سوره نساء («يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ»)، اطاعت از اولی‌الامر را در چارچوب اطاعت از خدا و رسول قرار داده و ولایت‌فقیه را به‌عنوان مصداق اولی‌الامر در عصر غیبت معرفی می‌کند. او تأکید دارد که این ولایت، نه وکالت مردمی، بلکه سرپرستی الهی است که از طریق نصب عام به فقهای جامع‌الشرايط منتقل شده است (جوادآملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۱). این نگاه، ریشه در درک عمیق او از حکمت متعالیه دارد که عقل را در کنار نقل، ابزاری برای فهم مشروعیت الهی می‌داند.

جریان‌های دانشی موافق: عقلانیت، ولایت، و تفسیر: جوادآملی در سه ضلع حکمت متعالیه، تفقه جامع، و تفسیر قرآن به قرآن، منظومه‌ای معرفتی را بنیان نهاده که مشروعیت سیاسی را در پیوند عقل، نقل، و ولایت الهی تبیین می‌کند. در حکمت متعالیه، عقل به‌مثابه «سراج و کاشف» مشروعیت سیاسی، در کنار ولایت شرع قرار می‌گیرد؛ مشروعیت از شارع است و مقبولیت از مردم، و قانون بدون اتصال به شرع، «جسد بی‌روح» است (جوادآملی،

۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۸۷). تشکیک وجود، به عنوان مبنای فلسفی، در تبیین خلافت نوعیه انسان از خداوند نقش دارد و مشروعیت را به مرتبه وجودی انسان موحد پیوند می‌زند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۹-۴۰). در تفقه، جوادی‌آملی از فقه جزئی‌نگر عبور کرده و آن را دین‌شناسی جامع می‌داند؛ نیابت فقیه را نه تنها در اداره امور امت، بلکه در دریافت اصول حاکم بر سیاست از هدایت الهی می‌بیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۹۹-۵۰۰). در تفسیر، قرآن نه منبع دینی بلکه منهج تفسیری است؛ حجیت فعلی دارد و بر کلام معصوم تقدم دارد. این نگرش، مشروعیت را مستقیماً به عقل قرآنی و نه به سنت‌های انضمامی پیوند می‌زند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۱-۶۴).

تفقه جامع و نقش عقل در مشروعیت: جوادی‌آملی، به عنوان فقیهی جامع‌الشرایط، تفقه را فراتر از فقه سنتی و محدود به احکام عبادی می‌داند و آن را شامل فهم عمیق از نظام سیاسی اسلامی می‌شمارد. او معتقد است که فقیه برای تصدی ولایت باید سه ویژگی داشته باشد: شناخت قانون الهی، توانایی تشکیل حکومت، و امانت‌داری و عدالت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۰). این ویژگی‌ها، که از مبانی عقلی و نقلی استخراج شده‌اند، مشروعیت فقیه را به توانایی او در اجرای احکام الهی و تحقق مصالح عمومی پیوند می‌زنند. جوادی‌آملی با تأکید بر نقش عقل در کنار نقل، از نظریه‌های صرفاً نقلی که ولایت را به نصوص محدود می‌کنند فاصله گرفته و عقل را در تبیین مشروعیت سیاسی به کار می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۲). او در تفسیر آیه ۶۵ سوره نساء («حَتَّى يُحَكِّمُوكَ»)، پذیرش مردم را به عنوان شرط مقبولیت، نه مشروعیت، معرفی می‌کند و معتقد است که مقبولیت مردمی، ولایت الهی را به فعلیت می‌رساند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۴). این دیدگاه، که ریشه در تفقه جامع او دارد، نشان‌دهنده تلاش او برای پیوند عقل و شرع در تبیین نظام سیاسی اسلامی است. او با این رویکرد، از نظریه‌های لیبرال که مشروعیت را صرفاً به اراده مردم وابسته می‌دانند و از نظریه‌های سنتی که نقش مردم را نادیده می‌گیرند، متمایز می‌شود.

تأثیر اساتید و سنت کلامی شیعه: زمینه‌های ذهنی جوادی‌آملی به شدت تحت تأثیر اساتید او، به ویژه علامه طباطبایی و امام خمینی، شکل گرفته است. علامه طباطبایی با تأکید بر حکمت متعالیه و تفسیر قرآن به قرآن، جوادی‌آملی را به سوی فهمی عمیق از رابطه دین و سیاست هدایت کرد. این تأثیر در دیدگاه او درباره مشروعیت الهی ولایت فقیه و نقش عقل در

فهم آن مشهود است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۵۰۰). امام خمینی نیز با تبیین نظریه ولایت فقیه به عنوان نیابت از امام معصوم، چارچوب عملی برای دیدگاه جوادی‌آملی فراهم آورد. او با الهام از امام خمینی، مشروعیت فقیه را به نصب عام الهی پیوند می‌زند، اما بر نقش خبرگان در کشف فقیه جامع‌الشرایط و نقش مردم در فعلیت بخشی به این ولایت تأکید دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۹). سنت کلامی شیعه، به ویژه تأکید بر امامت و ولایت، نیز در شکل‌گیری دیدگاه جوادی‌آملی نقش کلیدی دارد. او با استناد به روایات معصومان، مانند حدیث «العلماء ورثة الأنبياء»، فقها را وارثان انبیا و اولی‌الامر در عصر غیبت می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۴۳۹). این دیدگاه، مشروعیت سیاسی را به نظام امامت متصل کرده و ولایت فقیه را به عنوان امتداد آن معرفی می‌کند.

نقد جریان‌های رقیب: جوادی‌آملی در مواجهه با جریان‌های رقیب مانند سکولاریسم، لیبرالیسم و پلورالیسم معرفتی، موضعی انتقادی اتخاذ کرده و این جریان‌ها را با مشروعیت الهی-مردمی ناسازگار می‌داند. او سکولاریسم را به معنای جدایی دین از سیاست تعریف کرده و آن را با توحید ربوبی مغایر می‌بیند، زیرا از نظر او، دین باید در همه شئون اجتماعی، از جمله سیاست، حضور فعال داشته باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۱۸). او لیبرالیسم را به دلیل تأکید صرف بر اراده مردم و نفی مبانی الهی رد می‌کند و معتقد است که مشروعیت سیاسی بدون نصب الهی ناقص است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۹). در عین حال، او پلورالیسم سیاسی و اجتماعی را در چارچوب نظام اسلامی پذیرفتنی می‌داند، اما پلورالیسم معرفتی را به دلیل نفی حقیقت مطلق رد می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۱۲). این نقدها، دیدگاه او را در برابر جریان‌های مدرن تقویت کرده و او را به سوی نظریه‌ای متعادل سوق داده که هم مشروعیت الهی را حفظ می‌کند و هم نقش مردم را به رسمیت می‌شناسد.

نقد مشروعیت‌های سکولار: جوادی‌آملی با جریان‌های فکری رقیب، برخوردی تحلیلی-انتقادی دارد و در نقد آن‌ها، بنیان‌های مشروعیت دینی را تقویت می‌کند. او مانیزم را به مثابه اصالت انسان مستقل از امر متعالی نقد می‌کند و آن را موجب حیوانیت‌مداری می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۸). لیبرالیسم را «سرابی پوچ» می‌خواند که مشروعیت را از مدار الهی خارج می‌سازد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۴). سکولاریسم را جدایی دین از امور اجتماعی

تعریف می‌کند و رد حکومت دینی را مرز آن می‌داند؛ از نظر او علم یا الهی است یا الحادی، و نمی‌تواند سکولار باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۱۸، ۳۳؛ ۱۳۸۶ ج: ۱۶۷). پلورالیسم سیاسی و اجتماعی را می‌پذیرد، اما پلورالیسم معرفتی را رد می‌کند؛ زیرا مشروعیت معرفتی را به حقیقت واحد الهی وابسته می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۱۲؛ ۱۳۸۳: ۱۸۵). در نقد هرمنوتیک، مرگ مؤلف را در متون مقدس نمی‌پذیرد و بر ضرورت پیش‌فهم‌های هدایت‌شده تأکید دارد؛ نظریه قبض و بسط را نیازمند تهذیب می‌داند و دین حداقلی را ناتوان از تمدن‌سازی می‌خواند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۷-۲۲۸؛ ۱۳۸۶: ۱۰۸؛ ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۸۹).

مبانی اعتقادی مشروعیت: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد: باورهای اعتقادی جوادی‌آملی، به‌ویژه در قالب توحید ربوبی، عدل الهی، نبوت و امامت سیاسی، و معاد، بنیان‌های مشروعیت سیاسی را شکل می‌دهند. توحید ربوبی، به‌مثابه اداره مستقیم امور عالم توسط خداوند، محور تبلیغ پیامبران و اساس مشروعیت الهی حکومت است (جوادی‌آملی، تسنیم، ج ۱: ۳۵۳). عدالت الهی، صفت فعل است و تخلف‌ناپذیر؛ جوادی‌آملی آن را مطلق و غیرنسبی می‌داند، و مشروعیت را در پرتو عدالت الهی تبیین می‌کند (جوادی‌آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴: ۳۸۵؛ تسنیم، ج ۱۹: ۵۸۷). نبوت، رساندن پیام خدا به مردم است؛ حکومت را جزئی از مأموریت پیامبران می‌داند و آن را با مشروعیت الهی پیوند می‌زند (جوادی‌آملی، تسنیم، ج ۶: ۴۵۴-۴۶۱). امامت، ادامه نبوت است و تصدی منصب حکومت را جزو ذاتی آن می‌داند؛ مشروعیت امامان معصوم تنها از طریق نصب الهی ممکن است و بیعت مردم به معنای پذیرش، نه ایجاد مشروعیت است (جوادی‌آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴: ۴۳۱). معاد، با برهان‌های عقلی و نقلی اثبات می‌شود؛ جوادی‌آملی آن را ضامن عدالت نهایی و تحقق مشروعیت در آخرت می‌داند (جوادی‌آملی، معاد در قرآن، ج ۴: ۱۵۶).

زمینه‌های ذهنی جوادی‌آملی، شامل حکمت متعالیه، تفقه جامع، تأثیر اساتید (علامه طباطبایی و امام خمینی)، سنت کلامی شیعه و نقد جریان‌های رقیب، او را به سوی نظریه‌ای در باب مشروعیت سیاسی هدایت کرده که ترکیبی از نصب الهی و مقبولیت مردمی است. او با تکیه بر توحید ربوبی و نقش عقل و نقل، ولایت فقیه را به‌عنوان نیابت از امام معصوم مشروع می‌داند، اما فعلیت آن را به پذیرش مردم وابسته می‌بیند. این دیدگاه، که در گرایش اصلاح‌طلبان اسلامی

قرار می‌گیرد، نه تنها به چالش‌های کلامی-سیاسی معاصر پاسخ می‌دهد، بلکه چارچوبی منسجم برای فهم رابطه دین و سیاست در اسلام شیعی ارائه می‌کند.

۴. هنجارهای مرسوم در اسلام و مشروعیت حکومت؛ مشروعیت سیاسی در کلام‌سیاسی شیعه: بازسازی و تحلیل هنجارها

مشروعیت سیاسی، به‌عنوان محور نظریه‌های سیاسی درباره دولت و حکومت، به پرسش «چه کسانی یا چه نظامی و به چه دلیل حق حاکمیت دارند؟» پاسخ می‌دهد. از منظر لغوی، مشروعیت در عربی از ریشه «شَرَعَ» به معنای قانون‌گذاری، قانونمند کردن یا اعلام قانونی بودن امری (فرهنگ لغت عربی، ذیل واژه «شرع») مشتق شده و در زبان‌های اروپایی معادل واژه Legitimacy است که با مفاهیمی چون قانونی بودن (Legal)، قانون‌گذاری (Legislation) و قانون‌گذار (Legislator) هم‌خانواده بوده و به معنای حقانیت و قانونی بودن است (لاریجانی، ۱۳۸۲: ۲۹).

در اصطلاح سیاسی، مشروعیت به معنای توجیه حق حاکمیت برای حاکمان و پذیرش این حق از سوی مردم است، در حالی که غصب (Usurpation) نقطه مقابل آن قرار دارد (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۱). همچنین، مشروعیت به معنای پایه و اساس حاکمیت است که به حق حاکمان برای حکمرانی و التزام مردم به اطاعت از آن‌ها اشاره دارد. این مفهوم نتیجه تحقق دو امر است: وجود حق حکومت برای حاکمان و پذیرش این حق از سوی مردم (لاریجانی، ۱۳۸۲: ۳۰؛ ابوالحمد، ۱۳۵۳: ۲۴۵). صادق لاریجانی نظریه‌های مشروعیت را به دو دسته کلی اختیاری‌گرا (مانند نظریه قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی و اراده عمومی) و غیراختیاری‌گرا (مانند نظریه عدالت و سعادت عمومی) تقسیم می‌کند (لاریجانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶). این تقسیم‌بندی نشان‌دهنده تنوع در مبانی مشروعیت است که هر یک به جنبه‌های خاصی از حق حاکمیت و الزام اطاعت توجه دارند.

مشروعیت سیاسی در فلسفه سیاسی به‌عنوان یک مسأله هنجاری و در جامعه‌شناسی سیاسی به‌عنوان یک پدیده عینی بررسی می‌شود. در فلسفه سیاسی، مشروعیت بر اساس بایدها و نبایدها تبیین شده و معیارهای حکومت مشروع و غیرمشروع را مشخص می‌کند، در حالی که

در جامعه‌شناسی سیاسی، تمرکز بر چگونگی پذیرش یا رد حکومت از سوی مردم است، فارغ از دغدغه حق و باطل (حاتمی، ۱۳۸۴: ۱۴).

در کلام‌سیاسی شیعه، سه رویکرد اصلی به مشروعیت سیاسی وجود دارد. مشروعیت الهی: مشروعیت از طریق نبوت و امامت به ولایت فقیه منتقل می‌شود. مشروعیت مردمی: حاکمیت به اراده مردم وابسته است و دین نقش حاشیه‌ای دارد. مشروعیت دوگانه (الهی-مردمی): مشروعیت ترکیبی از نصب الهی و مقبولیت مردمی است.

طبقه‌بندی گرایش‌های کلام‌سیاسی شیعه:

۱. **هنجار اسلام‌گرایان سیاسی نوگرا (مشروعیت دوگانه):** این گرایش با وجود تفاوت‌های تنوع و اختلافات عملی، مشروعیت را ترکیبی از نصب الهی و مقبولیت مردمی دانسته و به نقش فعال مردم در کنار مبانی دینی تأکید دارد. ولایت فقیه در این دیدگاه مسأله‌ای کلامی با لوازم فقهی است که مشروعیت آن از نصب الهی ناشی می‌شود، اما فعلیت آن به رأی اکثریت مردم وابسته است: «ولایت در تمامی صور وجود دارد، لکن تشکیل حکومت به آرای اکثریت مسلمین بستگی دارد» (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۴۵).

برخی ولایت فقیه را ولایت ایدئولوژیک دانسته و نقش روحانیون را به نظارت و تبلیغ دینی محدود می‌کنند، مگر در موارد ضرورت، و بر حق مردم در انتخاب و عزل تأکید دارند، اما آن را از مقوله حق، نه وظیفه، می‌شمارند (مطهری، ۱۳۵۸: ۶۷). عده‌ای نظام شیعه را «نظام امت و امامت» می‌دانند که در عصر غیبت به صورت انتخابی و پذیرفتنی است و ولایت فقیه را در چارچوب مصالح عمومی تعریف می‌کنند (بهشتی، ۱۳۵۹: ۴۵). برخی دیگر با تأکید بر نقش مردم در انتخاب حاکم و قید اختیارات او به قانون اساسی، از استبداد پرهیز کرده و به نظارت فقیه تمایل دارند (منتظری، ۱۳۷۸: ۶۷). همچنین، تأکید بر مشارکت مردمی و رد تلقی‌های ارباب-رعیتی در هدایت انتخابات از ویژگی‌های این گرایش است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۶۰: ۸۹).

جوادی‌آملی ولایت‌فقیه را مسأله‌ای کلامی با لوازم فقهی دانسته و مشروعیت آن را از نصب الهی ناشی می‌داند که از طریق امامان معصوم به فقهای جامع‌الشرايط منتقل شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ ب: ۵۰). با این حال، او مقبولیت مردمی را شرط لازم برای فعلیت یافتن ولایت می‌داند و معتقد است بدون همراهی مردم، نظام دینی محقق نمی‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۸۷). او با رد نظریه‌های سکولار و لیبرال، بر توحید ربوبی و حکمت متعالیه تأکید کرده و چارچوبی منسجم ارائه می‌دهد که مبانی الهی را حفظ کرده و نقش فعال مردم را به رسمیت می‌شناسد.

۲. **هنجار اسلام‌گرایان سیاسی سنتی (مشروعیت الهی):** این گرایش مشروعیت را کاملاً الهی دانسته و آن را از طریق نص و نصب معصومان به ولایت‌فقیه پیوند می‌زند. در این دیدگاه، ولایت‌فقیه ادامه‌دهنده امامت است و همه ارکان نظام اسلامی باید مشروعیت خود را از ولی فقیه عادل کسب کنند. بیعت مردم صرفاً تأییدکننده ولایت بوده و نقش آن‌ها به مقبولیت محدود است. برخی در این گرایش، ولایت مطلقه فقیه را به معنای اختیار و مسئولیت مطلقه با مشاوره نخبگان تأیید کرده و اوامر ولی فقیه را به ولایی (لازم‌الاجرا) و ارشادی تقسیم می‌کنند، با استناد به آیاتی چون ۷۱ توبه و ۱۰۹ آل عمران (آذری قمی، ۱۳۶۶: ۳۴؛ مؤمن، ۱۳۶۸: ۶۷).

عده‌ای نیز ولایت‌فقیه را به احکام شرعی و مصالح مسلمین محدود کرده و ولایت مطلقه را مختص معصوم می‌دانند (گلپایگانی، ۱۳۶۰: ۷۸؛ روحانی، ۱۳۵۷: ۵۶). سید محمدرضا گلپایگانی به ولایت انتصابی مقیده باور دارد و اختیارات فقیه را در چارچوب احکام شرعی محدود می‌کند. از نظر او، ولی فقیه حق تصرف در اموال مردم یا اطاعت مطلق ندارد و تنها در موارد تنفیذ احکام شرعی یا ترجیح برخی احکام در زمان تراحم عمل می‌کند (گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰-۲۵). تأکید این گرایش بر حقانیت الهی ولایت‌فقیه است، هرچند مقبولیت مردمی برای فعلیت یافتن آن ضروری تلقی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۶). محمد مؤمن، از اعضای جامعه مدرسین، تأکید می‌کند که بیعت مردم مشروعیت‌بخش نیست، بلکه تنها مصداق ولی فقیه را مشخص می‌کند (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۵۵-۱۲۵۶).

علی مشکینی نیز ولایت فقیه را نیابت انبیا و ائمه دانسته و تعیین مدت برای آن را نفی می‌کند (همان، ص ۱۲۴۹-۱۲۵۰). احمد آذری قمی با استناد به آیاتی مانند آیه ۷۱ سوره توبه، ولایت فقیه را به عنوان ولایت مطلقه تأیید کرده و آن را لازمه مدیریت واحد جامعه اسلامی می‌داند (آذری قمی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۶). محمدتقی مصباح یزدی نیز مشروعیت را به معنای حقانیت الهی و متمایز از مقبولیت مردمی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴). از نظر او، ولی فقیه به طور مستقیم از جانب خداوند مشروعیت دارد و نقش مردم صرفاً در شناسایی و پذیرش اوست (برزگر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۳۴).

۳. **هنجار لیبرال‌های اسلامی (مشروعیت مردمی):** این گرایش مشروعیت را به اراده مردم وابسته دانسته و نقش دین را به حداقل یا احترام ظاهری محدود می‌کند. ولایت به عنوان سرپرستی و تولیتی تعریف می‌شود که مردم به صورت امانت به حاکم واگذار می‌کنند، و دولت از وضع قوانین خارج از چارچوب الهی منع شده است. ولایت فقیه در این دیدگاه غالباً نفی شده و با نظم دموکراتیک ناسازگار تلقی می‌شود. برخی معتقدند مشروعیت به ساختار عادلانه قدرت وابسته است، نه عدالت حاکم، و پرسش سیاست را «چگونه باید حکومت کرد» می‌دانند، نه «چه کسی باید حکومت کند» (بازرگان، ۱۳۵۸: ۳۴؛ سروش، ۱۳۷۸: ۸۹؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۴۵). برخی گروه‌ها نیز ولایت مطلقه فقیه را فاقد اعتبار قرآنی و روایی دانسته و با استناد به آیه ۵۹ نساء، آن را با حاکمیت ملی ناسازگار می‌شمارند (نهضت آزادی، ۱۳۵۸: ۲۳).

سروش با رد تمایز بین مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی، ولایت فقیه را استبداد دینی می‌خواند و مشروعیت را امری برون‌دینی می‌داند (سروش، ۱۳۸۸، وب‌گاه بی‌بی‌سی فارسی). مجتهد شبستری نیز معتقد است که مشروعیت سیاسی از ساختار عادلانه قدرت ناشی می‌شود، نه از عادل بودن حاکم، و با تلویحی ولایت فقیه را نفی می‌کند (شبستری، ۱۳۸۸، ۸ شهریور).

۴. **هنجار سوسیالیست‌های اسلامی:** این گرایش با تأکید بر عدالت اجتماعی و برابری، ولایت را به سرپرستی در راستای اهداف اجتماعی و اقتصادی بازتفسیر می‌کند. ولایت در این دیدگاه رابطه‌ای مبتنی بر همدلی و یاری برای هدف مشترک است، نه حاکمیت مطلق.

اولی الامر از میان مردم انتخاب شده تلقی شده و اطاعت مطلق از حاکم رد می شود (پیمان، ۱۳۷۸: ۳۴). سوسیالیسم اسلامی، به نمایندگی افرادی مانند حبیب الله پیمان، ولایت فقیه را فاقد پایه قرآنی دانسته و مفهوم ولایت را به معنای دوستی و یاری متقابل بین مؤمنان تفسیر می کند (پیمان، ۱۳۷۷، بخش اول). پیمان با استناد به آیاتی مانند «النبی اولی بالمؤمنین»، ولایت را به معنای زمامداری نمی داند و اطاعت مطلق از اولی الامر را رد می کند. او معتقد است که اولی الامر از میان مردم انتخاب می شوند و اطاعت از آنها مشروط به عدالت و عدم فساد است (همان).

۵. **هنجارهای محدودگرا (محدودگران ولایت فقیه):** این گرایش ولایت فقیه را به امور حسبیه یا شرایط خاص محدود کرده و بر حاکمیت مردم تأکید دارد. ولایت فقیه در این دیدگاه در فقدان دولت شرعی مشروع است، اما نباید حاکمیت ملی را نادیده بگیرد (شریعتمداری، ۱۳۵۸: ۱۲). شریعتمداری ولایت فقیه را محدود به امور حسبیه می داند و بر اصالت حاکمیت مردم تأکید دارد (حیدری، بی تا، آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی). او اختیارات ولی فقیه را در مواردی مانند تشکیل دولت در نبود متصدی شرعی مشروع می شمارد، اما ولایت مطلقه را رد کرده و آن را مغایر با حاکمیت ملت می داند (کیهان، ۱۵ مهر ۱۳۵۸). برخی ولایت فقیه را به امور حسبیه محدود کرده و ولایت مطلقه را مختص معصوم می دانند، و فقها را در افتا و قضا منصوب از سوی خداوند می شمارند، اما در امور سیاسی اختیارات گسترده ای قائل نیستند (خویی، ۱۳۶۸: ۴۵).

حسینعلی منتظری در دوره های اولیه از نظریه نصب حمایت می کرد، اما بعدها به ولایت انتخابی مقیده فقیه روی آورد. او سه رکن برای ولایت فقیه قائل است: (۱) شرط فقاہت حاکم، (۲) انتخابی بودن حاکم در عصر غیبت، و (۳) قید اختیارات حاکم به قانون اساسی (منتظری، ۱۴۰۸-۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۰۵). در دوره های بعدی، او به سمت نظارت فقیه و حتی برابری فقیه با دیگر شهروندان در امور سیاسی متمایل شد (کدیور، ۱۳۹۰).

۵. تصرفات جوادی آملی در مساله اسلام و مشروعیت حکومت

هویت انسان و جایگاه جمهوریت در نظام دینی: جوادی آملی معتقد است که هویت آدمی در دین او متجلی می شود و از این رو، نظام سیاسی اسلامی باید پیوند میان جمهوریت (نقش

مردم) و اسلامیت (نقش دین) را به گونه‌ای روشن سازد که نه تنها تعارضی میان این دو ایجاد نشود، بلکه هم‌افزایی آن‌ها به تحقق حاکمیت دینی منجر گردد. او در این راستا چند پرسش بنیادین مطرح می‌کند: آیا دین هماهنگ با خواست مردم دارای حاکمیت است؟ آیا مردم باید خود را با دین هماهنگ کنند؟ آیا یکی از این دو بر دیگری سیطره دارد؟ یا هر دو به صورت برابر در حاکمیت سهیم‌اند؟ (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۹). وی با استناد به آیات ۷۹ و ۸۰ سوره آل عمران، هرگونه سلطه انسان‌ها بر یکدیگر در حوزه‌های مالی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در نظام اسلامی مردود می‌داند و تأکید می‌کند که قرآن کریم نظام ارباب و رعیتی را در هیچ شکلی به رسمیت نمی‌شناسد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۵۳).

با این حال، جوادی‌آملی در بخش عظمت و حرمت دین، بر ربوبیت تام و مطلق خداوند بر همه هستی تأکید دارد. از نظر وی، عالم و آدم به عنوان آفریده‌های خداوند، تحت تدبیر او هستند و انسان به عنوان بنده محض، راهی جز اطاعت برای تکامل ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۳۸۵). این دیدگاه، ریشه در توحید ربوبی دارد که محور کلام سیاسی جوادی‌آملی است. او معتقد است که جمهوریت عاقلانه نمی‌تواند در برابر مقام آفریدگاری و پروردگاری، ادعای حق یا رأی مستقل داشته باشد. با این وجود، تحقق عینی و خارجی حاکمیت دینی در جامعه بدون همراهی فعال مردم ممکن نیست. او تحقق عینی حاکمیت دینی در جامعه را وابسته به همراهی و مشارکت فعال مردم می‌داند و معتقد است که بدون «دست قوی و دل مشتاق» مردم، نظام دینی به طور کامل محقق نمی‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۳۶۰).

نفی سلطه انسان بر انسان: در بخش حقوق مردم، جوادی‌آملی با استناد به آیات ۷۹ و ۸۰ سوره آل عمران، تأکید می‌کند که قرآن راه هرگونه سلطه مالی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی انسان‌ها بر یکدیگر را مسدود می‌سازد. به باور او، نظام ارباب و رعیتی در هیچ شکلی میان انسان‌ها رسمیت ندارد و همه انسان‌ها در برابر خداوند، رعیت محض‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲).

مشروعیت ولایت فقیه و نقش مردم: جوادی‌آملی با استناد به سه دسته ادله عقلی، عقلی - نقلی و نقلی محض، بیان می‌دارد که خداوند در عصر غیبت، جامعه را به حال خود رها نکرده و ولایت آن را به افرادی با سه ویژگی کلیدی سپرده است: شناخت قانون الهی، توانایی تشکیل حکومت، و امانت‌داری و عدالت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۹-۴۰). جوادی‌آملی مشروعیت

ولایت فقیه را به نصب الهی از سوی خداوند نسبت می‌دهد که از طریق امامان معصوم به فقهای جامع‌الشرایط منتقل شده است. او با استناد به آیات قرآنی، دو نوع ولایت را از هم تفکیک می‌کند: ولایت بر محجورین و ولایت بر فرزندگان، که دومی در سوره مائده مطرح شده و به معنای سرپرستی بر خردورزان و عقلای قوم است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۱). از این‌رو، حاکم اسلامی در جامعه اسلامی نه وکیل مردم، بلکه ولی‌ای است که مشروعیتش از جانب خدا و مقبولیت آن از سوی مردم تأمین می‌شود.

جوادی‌آملی با تفکیک میان وکالت و ولایت، تأکید می‌کند که ولایت فقیه از نوع وکالت (که مبتنی بر اذن موکل است) نیست، بلکه ولایتی الهی است که مشروعیت آن از جانب خداوند و مقبولیت آن از سوی مردم تأمین می‌شود. در وکالت، موکل می‌تواند وکیل را عزل کند، اما در ولایت، فقدان شرایط (مانند عدالت یا فقاہت) منجر به عزل ولی می‌شود. همچنین، محدوده وکالت به توافق طرفین بستگی دارد، در حالی که حدود ولایت تشریعی توسط خداوند تعیین می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۲).

وی در تفسیر آیه ۶۵ سوره نساء، عبارت «حَتَّى يُحَكِّمُوكَ» را ناظر به مقبولیت نظام اسلامی و وجوب پذیرش آن از سوی مردم می‌داند، نه مشروعیت که از شارع مقدس ناشی می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۴). جوادی‌آملی با تمایز میان وکالت و ولایت، تأکید می‌کند که در وکالت، انسان بخشی از امور را به وکیل واگذار می‌کند، اما در ولایت، تمامی امور به ولی سپرده می‌شود، مشابه ولایت پدر بر فرزند خردسال. مشروعیت ولایت از جانب خدا و مقبولیت آن از سوی مردم است. وکیل با اراده موکل عزل می‌شود، اما ولی با فقدان شرایط (مانند عدالت یا فقاہت) از مقام خود کنار می‌رود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ب: ۵۰). این تمایز، نقش مردم را در مقام اثبات (فعلیت بخشی به ولایت) برجسته می‌سازد، اما در مقام ثبوت (مشروعیت) هیچ مداخلیتی برای آن‌ها قائل نیست.

ولایت مطلقه و اجرای احکام اسلامی: جوادی‌آملی در تبیین ولایت مطلقه فقیه، آن را به معنای اجرای کامل احکام اسلامی در همه ابعاد اجتماعی تعریف می‌کند، نه به معنای اختیار خودسرانه فقیه. او معتقد است که ولی فقیه در عصر غیبت، همان اختیارات پیامبر و امامان معصوم را در اداره جامعه دارد، زیرا او متولی دین است و باید اسلام را در همه شئون اجتماعی پیاده کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۳۹). این دیدگاه با تأکید بر توحید ربوبی و هدایت

الهی، ولایت فقیه را به عنوان ادامه‌دهنده رسالت انبیا و امامت معصومان معرفی می‌کند. با این حال، جوادی‌آملی مقبولیت مردمی را شرط لازم برای فعلیت یافتن این ولایت می‌داند و معتقد است که بدون همراهی مردم، نظام دینی قادر به تحقق اهداف خود نخواهد بود.

وی با استناد به آیه ۵۹ سوره نساء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)، نقش مردم را در پذیرش ولایت تأیید می‌کند، اما تأکید دارد که این پذیرش، مشروعیت‌بخش نیست، بلکه مقبولیت‌بخش است. به عبارت دیگر، رأی مردم به فقیه جامع‌الشرایط، او را به مقام فعلیت می‌رساند، اما مشروعیت او از عدالت و فقاہتش ناشی می‌شود که پیش‌تر از سوی خداوند و امامان معصوم تأیید شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۸۷). جوادی‌آملی این امکان را نیز رد نمی‌کند که در معنای موسع، مشروعیت به معنای اقتدار ملی تفسیر شود، که در این صورت، رأی مردم به فقیه اقتدار و توان رهبری را تقویت می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ب: ۲۹).

نقش خبرگان و نصب الهی: جوادی‌آملی نقش خبرگان را در کشف فقیه جامع‌الشرایط برجسته می‌سازد. از نظر وی، خبرگان وظیفه شناسایی فقیه‌ای را دارند که واجد شرایط علمی و عملی (فقاہت، عدالت، و مدیریت) باشد. این شناسایی، نه تأسیس ولایت، بلکه کشف ولایتی است که از سوی خداوند و از طریق نص و نصب معصومان به فقیه اعطا شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۵۰۰-۴۹۹). این دیدگاه، با نظریه نصب عام فقها در عصر غیبت همخوانی دارد و جوادی‌آملی را از نظریه‌پردازانی که ولایت فقیه را صرفاً مبتنی بر انتخاب مردم می‌دانند، متمایز می‌سازد.

نقد جریان‌های رقیب و جایگاه عقل و نقل: جوادی‌آملی در مواجهه با جریان‌های فکری رقیب مانند اومانیزم، لیبرالیسم، سکولاریسم و پلورالیسم معرفتی، موضعی تحلیلی-انتقادی اتخاذ می‌کند. او سکولاریسم را به معنای جدایی دین از امور اجتماعی تعریف کرده و آن را با مبانی توحیدی اسلام ناسازگار می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۱۸). همچنین، پلورالیسم معرفتی را به دلیل نفی حقیقت مطلق رد می‌کند، اما پلورالیسم سیاسی و اجتماعی را در چارچوب نظام اسلامی پذیرفتنی می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۱۲). این مواجهه، نشان‌دهنده جامعیت نگرش او در تبیین کلام‌سیاسی است که مبتنی بر دوگانه عقل و نقل استوار است.

دیدگاه جوادی‌آملی در باب مشروعیت، ترکیبی از نصب الهی و مقبولیت مردمی را ارائه می‌دهد

که در آن، ولایت فقیه به عنوان نیابت از امام معصوم، مشروعیت خود را از خداوند و مقبولیت خود را از پذیرش مردم به دست می آورد. او با تأکید بر نقش عقل، نقل و حکمت متعالیه، چارچوبی منسجم برای نظام سیاسی اسلامی ارائه می دهد که ضمن حفظ مبانی الهی، به نقش فعال مردم در تحقق عینی حاکمیت دینی توجه دارد. این دیدگاه، نه تنها پاسخی به چالش های کلامی-سیاسی معاصر است، بلکه به عنوان الگویی برای فهم رابطه دین و سیاست در اسلام شیعی، از جایگاه ویژه ای برخوردار است.

۶. نتیجه گیری:

پژوهش حاضر نشان می دهد که دیدگاه آیت الله جوادی آملی را می توان به صورت نوین در چارچوب حق حاکمیت الهی با نصب و شرط تصدی حکومت با مشارکت و رضایت مردم تفسیر کرد. این رویکرد، مشروعیت سیاسی را در دو سطح ثبوتی (الهی) و اثباتی (مردمی) تبیین می نماید.

یافته اصلی پژوهش آن است که جوادی آملی در تعامل با هنجارهای مرسوم در حوزه کلام و فقه سیاسی و با تکیه بر حکمت متعالیه، ولایت فقیه را نیابت از امام معصوم دانسته و آن را بر سه پایه شناخت قانون الهی، قدرت اجرایی و عدالت استوار می کند، اما مقبولیت مردمی را شرط ضروری برای فعلیت بخشی به این ولایت الهی می شمارد. این نگرش دوگانه، ولایت را از وکالت مردمی متمایز کرده و آن را به مثابه سرپرستی الهی بر فرزندان توصیف می کند که مردم در آن نقش تأییدی (نه تأسیسی) دارند.

روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر در این پژوهش نقش محوری داشته است. این روش با تمرکز بر سه مرحله اصلی (بازسازی زمینه زبانی و مفهومی عصر مؤلف، تحلیل اهداف و حرکات زبانی او در مقام عمل سیاسی-فکری، و تفسیر قصد مؤلف از طریق بازخوانی متون در بستر تاریخی)، امکان فهم دقیق تر زمینه های عینی (مانند تأثیرات علامه طباطبایی و امام خمینی) و ذهنی (حکمت متعالیه و تفسیر قرآن به قرآن) را فراهم آورد. این رویکرد روش شناختی، یافته ها را تقویت کرد و نشان داد که آرای جوادی آملی نه تنها پاسخی به چالش های معاصر کلام سیاسی است، بلکه با نقد جریان های سکولار، لیبرال و پلورالیستی، تعادلی میان مبانی الهی و نقش فعال مردم ایجاد می کند و راه را برای تلفیق سنت و تجدد در نظام سیاسی اسلامی هموار می سازد.

جدول خلاصه یافته‌های پژوهش

مؤلفه	دیدگاه جوادی‌آملی	تأثیر روش اسکینر
مشروعیت الهی	نصب الهی و نیابت فقیه جامع‌الشرایط	بازسازی زمینه‌های ذهنی و تقویت تحلیل توحیدی
مشروعیت مردمی	مشارکت و رضایت به‌عنوان شرط تصدی	آشکارسازی حرکات زبانی مؤلف در تعامل با اراده مردم
رویکرد کلی	مشروعیت دوگانه الهی-مردمی	تفسیر قصد مؤلف در بستر تاریخی-فکری شیعه
دست‌آورد	تعادل سنت و تجدد در کلام‌سیاسی	ارائه تفسیر دقیق‌تر و غیرتکراری از آرای جوادی‌آملی

این پژوهش با تبیین چنین دیدگاهی، گامی در بالندگی دانش کلام‌سیاسی برداشته و زمینه‌ای برای مطالعات تطبیقی و نقدهای آینده فراهم کرده است.

منابع

- آذری قمی، احمد. (۱۳۷۱). ولایت فقیه از دیدگاه قرآن. قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۴۵). بعثت و ایدئولوژی. مشهد: انتشارات طلوع.
- بلخاری قهی. حسن. (۱۳۸۲). بطن متن، قرآن، تاویل و هرمنوتیک. تهران: نشر حسن افرا.
- بهشتی، محمد. (۱۳۹۰). مبانی نظری قانون اساسی. تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۹۰). علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- پیمان، حبیب‌الله. (۱۳۷۷). بررسی و نقد مبانی اندیشه سیاسی شیعه. www.habibollahpeyman.com.
- جوادی‌آملی عبدالله (۱۳۸۱)، وحی و نبوت در قرآن؛ تفسیر موضوعی، ج ۳، تحقیق: علی زمانی‌قمشه‌ای، قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر تسخیم، ج ۱، قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۳ الف)، دین شناسی، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، چاپ سوم. قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۳ ب)، نسبت دین و دنیا. تحقیق: علیرضا روغنی موفق قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف)، حیات حقیقی انسان در قرآن. تفسیر موضوعی - ج ۱۵ - چاپ دوم، قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب) تفسیر انسان به انسان. تحقیق: محمدحسین الهی زاده. قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۵) سروش هدایت (مجموعه پیامهای حضرت آیت الله جوادی‌آملی)، تحقیق: سید محمود صادقی، ج ۲: قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، سرچشمه اندیشه، جلد ۴، چاپ دوم، قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب)، شریعت در آینه معرفت، تحقیق: حمید پارسانیا. چاپ پنجم، قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ج)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق: احمد واعظی، قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶ د) فلسفه حقوق بشر. تحقیق: سیدابوالقاسم حسینی ژرفا. چاپ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف)، مهر استاد، سیره علمی و عملی استاد جوادی‌آملی (دام ظلّه)، چاپ چهارم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب) انتظار بشر از دین چاپ پنجم تحقیق: محمدرضا مصطفی پور قم: إسرائ.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ج)، امام مهدی (عج) موجود موعود، چاپ ۳، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف) ادب فنای مقربان. تحقیق: محمد صفایی. ج ۶ قم: إسرائ.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب) نسیم اندیشه. تحقیق: سید محمود صادقی ج ۳ قم: إسرائ.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۱). مصباح الفقاهه. قم: بی‌نا.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸). گاهی چراغ دین دود می‌زند. وبگاه بی‌بی‌سی فارسی.

شبستری، محمد مجتهد. (۱۳۸۸). تفسیر حقوقی قانون اساسی. ۸ شهریور.

صحیفه امام. (بی‌تا). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

فوزی، یحیی. (۱۳۹۱). اصول تفکر سیاسی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. جستارهای سیاسی معاصر، ۳(۲).

فیرحی، داود. (۱۳۸۱). شیعه و مسئله مشروعیت. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۵۷.

کدیور، محسن. (۱۳۹۰). سیر تحول اندیشه سیاسی آیت‌الله منتظری. سایت محسن کدیور.

گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۳۸۳). الهدایه الی من له الولایه. قم: علمیه قم.

لاریجانی، صادق. (۱۳۸۱). مبانی مشروعیت حکومت‌ها. تهران: بی‌نا.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). پرتو سخن. بازتاب اندیشه، ۸.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸-۱۴۱۱). دراسات فی ولایه الفقیه. قم: المركز العالمی للداراسات الاسلامیه.