

قواعد فقهی به مثابه ادله‌ی نظریه‌ی عدول مؤمنین علامه مصباح یزدی (قده) در گزینش کارگزاران نظام اسلامی

علی حاجی جعفری^۱

چکیده

نظریه‌ی «عدول مؤمنین» از نوآوری‌های علامه مصباح یزدی (قده) در فقه سیاسی است که گزینش کارگزاران نظام اسلامی را به «شهود عادل» می‌سپارد؛ گروهی از خبرگان متعهد که بر پایه‌ی سه مؤلفه‌ی «عدالت»، «تخصّص» و «تکلیف‌مداری» سامان می‌یابند. مشروعیت این نظریه تاکنون بیشتر با استناد به آیات، روایات و ادله‌ی عقلی توسط نگارنده بررسی شده، اما پرسش اساسی آن است که آیا قواعد فقهی نیز می‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌های مستقل شرعی و عقلی، مشروعیت آن را اثبات کنند؟ این مقاله با روش تحلیلی - استدلالی، در پی مستندسازی مشروعیت بنیادین این نظریه از طریق پنج قاعده‌ی کلیدی فقهی شامل «تقدّم اهم بر مهم»، «لاضرر»، «احسان»، «حرمت اعانه‌ی بر اثم» و «ضمان الید» است. یافته‌ها نشان می‌دهد این قواعد، هر یک از ارکان نظریه را توجیه می‌کنند؛ قاعده‌ی تقدّم اهم بر مهم، اولویت عدالت و تخصّص بر مشارکت صرف را تأیید می‌کند؛ قاعده‌ی لاضرر، ضرورت تشکیل نهاد عدول مؤمنین را برای دفع فساد ساختاری اثبات می‌نماید؛ قاعده‌ی احسان، پشتوانه‌ی شرعی پذیرش مسئولیت توسط نخبگان را فراهم می‌آورد؛ قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم، گزینش دقیق و نظارت مستمر را به مثابه تکلیفی شرعی الزامی می‌داند؛ و قاعده‌ی ضمان الید، مسئولیت کارگزاران در قبال امانت عمومی را مستند می‌سازد. نتیجه آن‌که قواعد فقهی، ظرفیت اثبات مشروعیت شرعی نظریه‌ی عدول مؤمنین را در چارچوب فقه سیاسی شیعه دارا بوده و آن را به‌عنوان الگویی کیفی و اسلامی برای گزینش کارگزاران معرفی می‌نمایند.

واژگان کلیدی: عدول مؤمنین، قواعد فقهی، گزینش سیاسی، سازوکار عملیاتی، عدالت، تخصّص، شهود عادل.

۱. دانش‌آموخته‌ی سطح چهار حوزه‌ی علمیه‌ی قم و دکترای تخصصی فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۴ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷



۱. مقدمه

در بستر اندیشه‌ی سیاسی اسلام، گزینش کارگزاران حکومتی همواره یکی از چالش‌های محوری بوده است. فقه شیعه، با تأکید بر ضرورت تشکیل حکومت برای اجرای احکام دینی و حفظ نظم اجتماعی، هم‌زمان بر عدالت و تخصص به‌عنوان معیارهای بنیادین گزینش تأکید دارد. در این چارچوب، نظریه‌ی «عدول مؤمنین» که علامه مصباح یزدی (فدیه) در کتاب حقوق و سیاست در قرآن (۱۳۸۸) آن را پیشنهاد کرده، الگویی نوین برای گزینش کارگزاران ارائه می‌دهد که در آن، انتخاب نهایی توسط «شهود عادل»؛ گروهی از خبرگان عادل و متخصص، صورت می‌گیرد. این نظریه، با نقد اکثریت‌محوری صرف و تأکید بر کیفیت گزینش، در پی تحقق توازن میان مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی است.

با این حال، پرسشی اساسی مطرح می‌شود: آیا قواعد فقهی - این زیرساخت‌های کلان استنباطی - نیز می‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌هایی مستقل، مشروعیت نظریه‌ی عدول مؤمنین را اثبات کنند؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا می‌توان با استناد به قواعدی چون تقدّم «اهم بر مهم»، «لاضرر»، «احسان»، «حرمت اعانه‌ی بر اثم» و «ضمان الید»، ضرورت شرعی تشکیل نهاد عدول مؤمنین و سازوکار گزینش مبتنی بر آن را توجیه نمود؟

اهمیت این پرسش از آن‌روست که قواعد فقهی، به‌دلیل کلیت و شمولیت خود، می‌توانند پیوند نظریه‌ی مذکور را با نظام فقهی شیعه مستحکم‌تر ساخته و مشروعیت آن را فراتر از ادله‌ی خاص نقلی و عقلی، در ساحت اصول و قواعد کلان شرعی تثبیت کنند. از این‌رو، سؤال اصلی مقاله این است: «آیا قواعد فقهی شیعه می‌توانند به‌عنوان مستندات شرعی مشروعیت‌بخش برای نظریه‌ی عدول مؤمنین عمل کنند؟» فرضیه‌ی پژوهش آن است که قواعد فقهی یادشده، با جهت‌گیری مصلحت‌محور و عدالت‌بنیاد خود، ظرفیت اثبات مشروعیت این نظریه را داشته و هر یک، پشتوانه‌ای برای یکی از ارکان آن (شهود عادل، عدالت، تخصص و تکلیف‌مداری) به‌شمار می‌روند. روش پژوهش، تحلیلی - استدلالی است؛ بدین معنا که نخست مفهوم و مستندات هر قاعده‌ی فقهی بررسی شده، سپس دلالت آن بر مشروعیت نظریه‌ی



عدول مؤمنین تحلیل می‌گردد. رویکرد تطبیقی نیز از آن جهت مدنظر است که هر قاعده متناسب با رکن خاصی از نظریه، مورد سنجش قرار می‌گیرد. پژوهش‌های انجام‌شده در باب نظریه‌ی عدول مؤمنین را می‌توان به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرد:

• دسته‌ی نخست، آثار بنیادین علامه مصباح یزدی (قده) (۱۳۸۸، ۱۳۸۷، ۱۳۹۹) است که اگرچه اصل نظریه را تبیین کرده‌اند، اما عمدتاً بر جنبه‌های کلی و فلسفی آن تمرکز داشته و به واکاوی مستندات فقهی جزئی و قواعد استنباطی حاکم بر سازوکار اجرایی آن پرداخته‌اند.

• دسته دوم، پژوهش‌های تبعی مانند سوری (۱۳۹۹) و شیرخانی (۱۳۹۶) است که اگرچه گام‌هایی در جهت توصیف یا تطبیق این الگو برداشته‌اند، اما هیچ‌یک به طور خاص به «مستندسازی قاعده‌مند» این نظریه نپرداخته‌اند.

در سطحی کلان‌تر، اگرچه مطالعاتی پیرامون فقه سیاسی و قواعد آن (مانند شریعی، ۱۳۸۲؛ فتاحیان، ۱۳۹۷) و همچنین جریان‌های عدالت‌پژوهی (طباطبایی، ۱۳۸۷، مطهری، ۱۳۷۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱؛ حاجی جعفری، ۱۴۰۳) وجود دارد، اما خلاء پژوهشی در خصوص تطبیق نظام‌مند قواعد پنج‌گانه فقهی (تقدّم اّمّ بر مهم، لاضرر، احسان، اعانه‌ی بر اثم و ضمان‌الید) بر ظرفیت‌های اجرایی نظریه‌ی عدول مؤمنین، کاملاً مشهود است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با عبور از تبیین‌های نظری صرف، می‌کوشد تا برای نخستین بار، مشروعیت بنیادین این نظریه را از طریق قواعد فقهی به مثابه یکی از ادله استوارسازی کرده و ساختار استدلالی آن را در عرصه‌ی حکمرانی اسلامی تحکیم بخشد.

۲. چارچوب نظری

۲-۱. نظریه‌ی عدول مؤمنین؛ مؤلفه‌ها و سازوکار

نظریه‌ی «عدول مؤمنین»، یکی از نوآورانه‌ترین طرح‌های فقه سیاسی معاصر است که علامه مصباح یزدی (قده) در کتاب حقوق و سیاست در قرآن (۱۳۸۸)



به‌عنوان راهکاری نظام‌مند برای گزینش کارگزاران حکومتی ارائه کرده است. این نظریه نه‌تنها در مقایسه با نظام‌های انتخاباتی لیبرال مبتنی بر اکثریت‌محوری، بلکه در برابر الگوهای رایج در جمهوری اسلامی نیز، رویکردی ترکیبی، عادلانه و شریعت‌محور را پیشنهاد می‌کند. هدف اصلی این نظریه، تحقق هم‌زمان مشروعیت شرعی و مقبولیت اجتماعی در فرآیند گزینش است، به‌گونه‌ای که نه تنها از فساد بی‌عدالتی جلوگیری شود، بلکه کارآمدی و تخصص نیز در ساختار حکومتی نهادینه گردد. قبل از ورود به تبیین سازوکار چهارمرحله‌ای این نظریه، لازم است مفاهیم کلیدی آن یعنی «عدل»، «عدول»، «مؤمن» و «مؤمنین» به‌صورت دقیق و براساس منابع فقهی و لغتی تعریف شوند.

الف. تعریف مفاهیم کلیدی

عدل: عدل و عدالت در لغت به معنای رعایت برابری و قراردادن هر چیز در جایگاه خود است و به فرد عادل نیز «عدل» اطلاق می‌شود (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۶۶۳؛ زمخشری، ۱۳۹۹ق، ص ۴۱۱). در اصطلاح فقهی، عدالت ملکه‌ای نفسانی است که فرد را به رعایت تقوا و ترک گناهان وادار می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۳).

عدول: «عدول» جمع «عادل» است همانند شهود که جمع شاهد است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۶۰). در نظریه‌ی سیاسی، این مفهوم از حوزه‌ی قضاوت به حکمرانی تعمیم یافته است.

مؤمنین: «مؤمنین» نیز جمع «مؤمن» و از ریشه «أمن» به معنای آرامش است. مؤمن به کسی گفته می‌شود که به درجه‌ای از اطمینان قلبی به خداوند رسیده باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱). براساس آموزه‌های اسلامی، ایمان کامل مشروط به پذیرش ولایت اهل‌بیت علیهم السلام است (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۸).

وثاقت: «وثاقت» از ماده‌ی «وثق» به معنای اعتماد و اطمینان است. «ثقة» در لغت به فرد متعهد و امین اطلاق می‌شود و در اصطلاح علم رجال، بر راوی مورد اعتمادی دلالت دارد که روایتش قابل پذیرش است (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۲۵۶).



عدول مؤمنین: براین اساس، «عدول مؤمنین» به گروهی از مؤمنان اشاره دارد که افزون بر برخورداری از ایمان راسخ، واجد صفت «عدالت» به معنای اصطلاحی آن در فقه، یعنی برخورداری از ملکه‌ای که موجب پرهیز از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره می‌گردد، هستند؛ و در نتیجه، شایستگی تصدی امور جامعه‌ی اسلامی را دارا می‌باشند.

با تدقیق در این مفاهیم روشن می‌شود که نظریه‌ی عدول مؤمنین، بر پایه‌ی استوار از ایمان مکتبی، عدالت به مثابه ملکه تقوا و ولایت به مثابه امانت‌داری بنا نهاده شده است. این مفاهیم، سنگ بنای تحلیل‌های تفصیلی در بخش‌های آینده خواهد بود.

ب. سازوکار چهار مرحله‌ای نظریه‌ی عدول مؤمنین

مرحله‌ی اول: شناسایی اولیه‌ی عدول

در آغاز فرآیند، از تمامی مردم هر روستا، شهر یا منطقه خواسته می‌شود که افراد عادل را که می‌شناسند، معرفی کنند. هر فرد می‌تواند یک یا چند نفر را که واقعاً عادل می‌داند، به مرکز مربوطه معرفی نماید. بدین ترتیب، گروهی از افراد عادل شهر شناخته و شناسایی می‌شوند.

مرحله‌ی دوم: تکمیل لیست عدول

در مرحله‌ی بعد، کسانی که عدالتشان به وسیله‌ی اکثریت مردم معلوم و تأیید شده است، سایر عدول شهر را که هنوز گمنام مانده‌اند، معرفی می‌کنند. در نتیجه، مجمعی جامع از تمامی عدول شهر تشکیل می‌شود. علامه مصباح یزدی (ره) تصریح می‌کند که در صورتی که جامعه‌ای کاملاً اسلامی شود و تربیت اسلامی در آن معمول گردد، ممکن است اکثریت قریب به اتفاق افراد آن جامعه عادل باشند و افراد فاسق و فاجر در آن، نادر و استثنایی باقی بمانند.

مرحله‌ی سوم: تشکیل انجمن‌های تخصصی

در مرحله‌ی سوم، افراد عادل شهر براساس دانش، آگاهی، تخصص و کارایی خود دسته‌بندی می‌شوند. عدول هر صنف و هر قشر؛ مانند کشاورزان، مهندسان، پزشکان، بازاریان و سایر اقشار، در قالب انجمن‌های فرعی سازمان‌یافته و مشخص



می‌گردند. اعضای هر انجمن، افرادی عادل هستند که همگی در یک علم، فن یا حرفه‌ی خاص تخصص و تبخّر دارند، هرچند میزان تخصص و تبخّر آنان یکسان نباشد.

مرحله‌ی چهارم: رده‌بندی و انتصاب

در چهارمین مرحله، اعضای هر انجمن براساس میزان تخصص و تبخّر خود درجه‌بندی می‌شوند. به‌عنوان مثال، انجمن فرهنگیان، اعضای خود را براساس میزان دانش و کارآیی رده‌بندی می‌کند. از آنجا که همه‌ی اعضای انجمن، خود فرهنگی هستند، به‌خوبی می‌دانند که با چه معیارها و موازینی باید دانش و کارآیی هر فرد را سنجید؛ و چون همگی عادل‌اند، در تعیین میزان دانش و کارآیی هیچ فردی، از انصاف منحرف نشده و حکمی ناصواب صادر نمی‌کنند.

سپس، افراد مناسب برای مناصب محلی (مانند مدیران مدارس) در شهر خود به خدمت مشغول می‌شوند. اما کسانی که دانش و کارآیی‌شان از حدّ نیاز شهر فراتر است، به مرکز استان اعزام می‌شوند. این فرآیند به‌صورت سلسله‌مراتبی تا سطح کشور ادامه می‌یابد: از شهر به استان، از استان به کشور، و در نهایت، برترین‌ها به مقام مشاورت رهبر در امور مربوطه نائل می‌آیند. همچنین، از میان کارگزاران، فردی که بیشترین توانایی اجرایی و مدیریتی را دارد، به‌عنوان وزیر انتخاب می‌شود. علاوه بر این، مشاوران رهبر، شورایی را تشکیل می‌دهند که وظیفه‌ی قانون‌گذاری در حوزه‌ی مربوطه را بر عهده دارند. این قوانین پس از تصویب، برای امضای رهبر ارسال می‌شوند تا از نظر شرعیت و قانونیت، اعتبار لازم را یابند.

علامه مصباح یزدی (قده) تأکید می‌کند که این فرآیند نه‌تنها در حوزه‌ی آموزش و پرورش، بلکه برای تمامی اصناف و اقشار دیگر جامعه نیز تکرار می‌شود. بدین ترتیب، هم همه مقامات و مناصب اجرایی کشور، متصدّیان صالح، شایسته، عادل، دانشمند و کارآمد می‌یابند و هم برای هر یک از امور و شئون مملکتی، شورای قانون‌گذاری جداگانه‌ای به وجود می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸-۲۵۲).



ج. مؤلفه‌های بنیادین نظریه

۱. شهود عادل: بنیان مشروعیت‌بخش و نقد مطلق‌انگاری اکثریت

مهم‌ترین رکن نظریه‌ی عدول مؤمنین، مفهوم «شهود عادل» به‌عنوان انتخاب‌کنندگان اصلی است. این دیدگاه، ریشه در نقد بنیادین قرآن کریم نسبت به مطلق‌انگاری اکثریت دارد. قرآن می‌فرماید: (وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ؛ اگر از بیشتر مردم روی زمین پیروی کنی [و آراء و خواسته‌هایشان را گردن نهی] تو را از راه خدا گمراه می‌کنند) (انعام: ۱۱۶).

این آیه، پیروی کورکورانه از اکثریت را زمینه‌ساز گمراهی می‌داند. آیات دیگری چون (وَإِذَا كُنَّ أَهْلٌ لَآئِمَّةٍ يَأْمُرُونَ) (بقره: ۱۰۰) و (وَإِذَا كُنَّ أَهْلٌ لَآئِمَّةٍ يَأْمُرُونَ) (آل عمران: ۱۱۰) نیز تأکید می‌کنند که کمیّت به‌خودی‌خود، دلیلی بر حقانیت نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۳۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۶۵).

البته، نقد اکثریت‌محوری به‌معنای نفی مقبولیت مردمی نیست، بلکه به‌معنای تقدیم «مشروعیت الهی» (حقانیت) بر «مقبولیت اجتماعی» (رضایت صرف) است. در نظام اسلامی، این سه مفهوم باید تمییز یابند:

- مشروعیت الهی (حقانیت): منشأ آن خداوند است و بر پایه‌ی عدالت، تخصص و تکلیف‌مداری استوار است؛
- مقبولیت اجتماعی: رضایت مردم که زمانی مشروعیت می‌یابد که در مسیر تحقق مشروعیت الهی قرار گیرد؛
- کارایی سیاسی: توانایی مدیریت کارآمد امور جامعه که مستلزم تخصص و تجربه است.

نظریه‌ی عدول مؤمنین، با تبدیل مردم به «کاشفان عدالت» در مرحله‌ی اول و سپردن گزینش نهایی به «شهود عادل»، هر سه را تلفیق می‌کند: مردم در فرآیند حضور فعال دارند (مقبولیت)، اما معیار نهایی، عدالت و تخصص است (مشروعیت)، و اجرای امور نیز به افراد کارآمد سپرده می‌شود (کارایی). این تلفیق، آن را از هر دو الگوی «استبداد دینی» و «دموکراسی لیبرال» متمایز می‌سازد.



این نگاه قرآنی در سیره‌ی عملی امیرالمؤمنین علی علیه السلام به‌وضوح تجلّی یافته است. ایشان هنگام پذیرش حکومت با عبارت «لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳) نشان دادند که حضور و بیعت مردم را نه «مبنای اصیل مشروعیت»، بلکه نشان‌دهنده‌ی «ضرورت اجتماعی» و پاسخ به یک تکلیف برای جلوگیری از هرج‌ومرج می‌دانند. چراکه اگر مشروعیت، منحصرأً از رأی اکثریت نشأت می‌گرفت، حضرت (ع) در ماجرای سقیفه - که تنها چهل نفر یاور داشتند - نباید در مقابل اکثریتِ تحمیلی مقاومت می‌کردند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۳). بنابراین، در این دیدگاه، مشروعیت ریشه در انتصاب الهی دارد و مقبولیت مردمی، زمینه‌ساز اجرا و فعلیت‌یافتن این مشروعیت از پیش موجود است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۸-۲۸۹).

از این‌رو، مطابق آموزه‌های دینی، نمی‌توان اکثریت را به‌صورت مطلق حجّت دانست و براساس آن عمل نمود؛ زیرا احتمال انحراف اکثریت بسیار است و چه‌بسا گروهی معدود، به حقیقت نزدیک‌تر باشند.

براین اساس، گواهی و گزینش افراد عادل که خود براساس معیارهای دینی شناسایی شده‌اند، می‌تواند سنجه‌ی معتبری برای تشخیص صلاحیت‌ها باشد. شایان توجه است که در مواردی حتی گواهی دو نفر عادل مطابق با قواعد فقهی نیز می‌تواند برای احراز صلاحیت یک فرد کافی باشد.

۲. عدالت: معیار گزینش و پشتیبان پایایی نظام

دومین رکن اساسی نظریه‌ی عدول مؤمنین، عدالت است که به‌عنوان معیار اصلی و محوری در گزینش و نظارت بر کارگزاران نظام اسلامی ایفای نقش می‌کند. عدالت در این نظریه دو بُعد به هم پیوسته دارد:

- **عدالت فردی (تقوای شخصی):** به‌معنای پایبندی عملی به احکام شرع، پرهیز از گناهان کبیره و داشتن ملکه‌ای درونی است که فرد را از تعدّی به حقوق دیگران باز می‌دارد. این بُعد شرط اولیه و ضروری برای تصدّی هر مسئولیتی به شمار می‌آید.
- **عدالت حکومتی (تقوای اجتماعی):** که فراتر از رعایت احکام فردی، شامل پرهیز از فساد مالی و اداری، اجتناب از تبعیض و خودکامگی، و سوءاستفاده‌نکردن



از قدرت و موقعیت برای تأمین منافع شخصی یا گروهی است. این بُعد عدالت را، به معیاری برای سنجش عملکرد مدیران در عرصه‌ی عمومی تبدیل می‌کند.

در منظومه‌ی فکری اسلام، عدالت ترازوی الهی است؛ همان‌گونه که آمده است: «إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَرْضِ؛ عدالت، ترازوی خداوند متعال در زمین است» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۳۱۷، ح ۱۳۱۴۵؛ طباطبایی بروجردی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۲۸۸، ح ۲۵۶۳؛ تمیمی آمدی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۸). امام علیه السلام نیز می‌فرماید: «هیچ عاملی چون عدالت، باعث استواری دولت‌ها نمی‌شوند» (تمیمی آمدی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۳۳؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰۸).

عدالت در نظریه‌ی عدول مؤمنین نقش محوری دارد و از جایگاه یک فضیلت اخلاقی فردی فراتر رفته و به عاملی تعیین‌کننده در ثبات و سلامت نظام سیاسی تبدیل می‌شود. برپایه‌ی این نظریه، کارکردهای عدالت را می‌توان در محورهای ذیل تبیین نمود:

ضمانت اجرای صحیح سیاست‌ها و پیشگیری از فساد؛ ایجاد اعتماد عمومی و تقویت سرمایه اجتماعی؛ و الگوسازی و نهادینه‌سازی ارزش‌ها. در نتیجه، عدالت در نظریه‌ی عدول مؤمنین، هم به‌عنوان معیار گزینش و هم عامل پایداری نظام عمل نموده و تحقق آن، ضامن سلامت حکومت، صیانت از حقوق عمومی و استمرار حرکت جامعه در مسیر تعالی خواهد بود.

۳. تخصص: مکمل جدانشدنی عدالت

در نظریه‌ی عدول مؤمنین، عدالت اگرچه شرط ضروری و پایه‌ای برای گزینش کارگزاران است، اما به‌تنهایی کفایت نمی‌کند. عدالت بدون تخصص نه‌تنها سودمند نیست، بلکه ممکن است به علت تصمیم‌گیری‌های نادرست و مدیریت ناکارآمد به بی‌عدالتی و تضییع حقوق عمومی بیانجامد. از این‌رو، تخصص به‌عنوان رکن مکمل و هم‌پایه عدالت، جایگاهی حیاتی دارد.

قرآن کریم بهره‌گیری از اهل تخصص و خبرگی را مورد تأکید قرار داده است؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید:

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ از اهل دانش سؤال کنید اگر نمی‌دانید (نحل: ۴۳).



امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لَا تَزِيدُهُ سُرْعَةَ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا؛ کسی که بدون آگاهی عمل کند، همچون رهروی است در بیراهه است که تندروی وی جز دوری بیشتر نمی‌آورد» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۲۱؛ ۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۱؛ شیخ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۳).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز هشدار داده‌اند: «مَنْ عَمِلَ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ كَانَ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ؛ کسی که بدون علم عمل کند، آنچه تباه می‌کند بیشتر از آن است که اصلاح نماید» (محمدی‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۸۳).

این روایات نشان می‌دهد که قصد خیر و عدالت فردی به‌تنهایی مجوز تصدّی مسئولیت نیست و فقدان تخصّص می‌تواند عامل فساد و تباهی باشد.

عقل سلیم هم حکم می‌کند که هرکاری نیازمند دانش و مهارت مربوط به خود است.

۴. تکلیف‌مداری: گزینش به‌مثابه امانت الهی

در نظریه‌ی عدول مؤمنین، فرآیند گزینش کارگزاران صرفاً یک «حق» مدنی یا سیاسی نیست، بلکه در بالاترین مرتبه، یک «تکلیف شرعی» و ادای «امانت الهی» محسوب می‌شود. این نگاه ریشه در جهان‌بینی اسلامی دارد که حکمرانی را امانتی از جانب خدا می‌داند و مردم و کارگزاران را امینان خدا بر زمین معرفی می‌کند. خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا؛ بی‌گمان خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آن‌ها برسانید» (نساء: ۵۸).

نامه‌های امیرالمؤمنین علی علیه السلام به کارگزاران خویش، به‌روشنی نشان می‌دهد که حکومت و ولایت در نگاه ایشان، امانتی الهی است که بر عهده‌ی زمام‌داران نهاده شده است. حضرت در نامه‌ای که به مناسبت عزل عمر بن ابی سلمه‌ی مخزومی صادر می‌فرمایند، بر این اصل تأکید می‌ورزند: «وَتَرَعُثُ يَدَكَ بِلَا ذَمٍّ لَكَ وَ لَا تَثْرِيْبٍ عَلَيْكَ فَلَقَدْ أَحْسَنْتَ الْوِلَايَةَ وَ أَدَيْتَ الْأَمَانَةَ؛ و تو را بی‌آنکه متهم یا سرزنش‌ات کرده باشم عزل کردم؛ چراکه تو به راستی ولایت را نیکو انجام دادی و امانت را به سلامت ادا کردی» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۲).

این بیان، به‌وضوح تفکیک بین «عملکرد صحیح» (إحسان الولاية و أداء الأمانة) و



«لزوم تغییر مدیر» را نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که عزل، لزوماً تابع تخلف نیست. تأکید بر واژگانی چون «أَمَانَةٌ» (امانت) و «أَدَبِيَّةُ الْأَمَانَةِ» (امانت را ادا کردی)، پرده از این واقعیت بنیادین برمی‌دارد که حکومت، تعهدی الهی و مسئولیتی در پیشگاه خداوند است، نه امتیازی شخصی یا حقی برای بهره‌گیری مادی! نظریه‌ی عدول مؤمنین با آمیزش چهار رکن «شهود عادل»، «عدالت»، «تخصّص» و «تکلیف‌مداری»، الگویی فراگیر و کامل ارائه می‌دهد؛ الگویی که با طراحی سازوکاری هوشمندانه، هم معیارهای کیفی گزینش (عدالت و تخصّص) را تضمین می‌کند و هم با تأکید بر تکلیف‌مداری، روح و انگیزه الهی را در کالبد نظام حکمرانی می‌دمد. هدف نهایی این نظریه فراهم‌سازی زمینه انتخاب کارگزارانی است که مطابق فرمان الهی، «أَقْسَطُوا لِيِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات: ۹) رفتار کنند و تحقق عملی آرمان قرآنی «لِيَتُؤَمَّرَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و تبلور حدیث شریف «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۰۳) را ممکن سازند.

۲-۲. جایگاه نظریه عدول مؤمنین در فقه سیاسی شیعه

برای درک عمیق‌تر و سنجش اعتبار علمی نظریه‌ی عدول مؤمنین، لازم است ابتدا جایگاه آن در منظومه فقه سیاسی شیعه تبیین گردد. این بخش با واکاوی ریشه‌های سنتی این نظریه در متون فقهی و مقایسه آن با سایر مکاتب فکری، نشان می‌دهد که این طرح اگرچه در صورت‌بندی نوین است، اما در محتوا با مبانی اصیل شیعی هم‌سوئی کامل دارد. در ادامه، سیر تطوّر ولایت در فقه شیعه و دیدگاه فقهای بزرگ شیعه بررسی شده و سپس نوآوری‌های نظام‌مند علامه مصباح یزدی (قده) تشریح خواهد شد.

الف. تمایز مبانی مشروعیت (شیعه و اهل سنت)

نظریه‌ی عدول مؤمنین، هرچند در قالبی نوین و سیستماتیک توسط علامه مصباح یزدی (قده) ارائه شده است، اما ریشه‌های آن در سنت فقهی شیعه عمیق و پیوسته است. این نظریه تجلّی عینی مفاهیمی است که در میانه‌ی ابواب مختلف فقه، به‌ویژه در ابواب قضا، شهادت و امور حسبیه، پراکنده بوده‌اند. برای درک جایگاه این



نظریه، لازم است آن را در مقابل دو جریان اصلی فکری قرار دهیم:

در اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت، انتخاب یا بیعت اکثریت به‌عنوان عامل مشروعیت‌بخشی سیاسی تلقی شده است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۵۲). این دیدگاه، پایه‌های نظری نظام‌های لیبرال دموکراتیک را فراهم می‌کند که در آن «خواست اکثریت» خودبه‌خود «تولیدکننده حق» محسوب می‌شود. اما در مقابل، متکلمان و فقهای شیعه هرگز انتخاب اکثریت را به‌عنوان مبنای مشروعیت نپذیرفته‌اند. در نگاه فقه سیاسی شیعه، مناصب حکومتی مختص به امام معصوم علیه السلام است و بدون اذن ایشان، تصدی آن برای هیچ‌کس جایز نیست. بزرگان فقه شیعه مانند شیخ مفید(قده)، شیخ طوسی(قده) و محقق حلی(قده) هیچ‌گاه ولایت را به رأی اکثریت واگذار نکرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۸۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۴۳؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۱).

ب. سیر تطوّر ولایت در فقه شیعه؛ از امام تا عدول مؤمنین

در فقه شیعه، سلسله مراتب ولایت به‌صورت زیر است:

- در عصر حضور: ولایت مطلقه بر عهده‌ی امام معصوم علیه السلام است؛
- در عصر غیبت: این ولایت به فقیه جامع‌الشرایط سپرده شده است، همان‌گونه که در روایت مشهور آمده است: «فَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقِعَةُ فَازْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۸۲).

اما در صورت تعدّد دسترسی به فقیه یا نبود او، و با توجه به این‌که شارع مقدس راضی به تعطیلی امور مهم اجتماعی نیست، ولایت و سرپرستی به عدول مؤمنین منتقل می‌شود. این انتقال، نه‌براساس اراده عمومی، بلکه براساس ضرورت شرعی و مطلوبیت مطلق شارع صورت می‌گیرد.

ج. دیدگاه فقهای بزرگ درباره قلمرو ولایت عدول مؤمنین

۱. شیخ انصاری(قده) و آخوند خراسانی(قده): مطلوبیت مطلق شارع

شیخ انصاری(قده) امور حسبیه را به دو دسته تقسیم می‌کند:



- اموری که وجودشان مطلوب شارع است و قائم به شخص خاصی نیست؛ در صورت تعدّر فقیه، تصدّی آن برای هر مؤمن جایز است؛
- اموری که به طور مطلق منوط به فقیه است؛ در صورت فقدان فقیه، تکلیف ساقط می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۶۱).

آخوند خراسانی (قده) نیز تصریح می‌کند که در جایی که عملی را به طور مطلق مطلوب خداوند بدانیم، با نبود فقیه، تصدّی آن برای مؤمنان جایز است و حتّی در صورت تعدّر افراد عادل، تصدّی فاسق امین را جایز می‌شمارد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۷).

۲. میرزای نائینی (قده): معیار حفظ نظام

میرزای نائینی قلمرو ولایت را براساس حفظ نظام تعیین می‌کند. از نظر ایشان، در اموری که بقا و استمرار نظام اجتماعی به آن‌ها وابسته است، در صورت تعدّر فقیه، مؤمن عادل حقّ تصدّی دارد (نجفی خوانساری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۰). این دیدگاه، قلمرو وسیع‌تری برای عدول مؤمنین قائل است.

۳. امام خمینی (قده): تفکیک بر اساس شرطیت متصدی

امام خمینی (قده) امور حسبیه را به سه دسته تقسیم می‌کند:

- اموری که متصدّی خاص دارند؛
- اموری که متوقّف بر اذن امام معصوم علیه السلام هستند؛
- اموری که شرط متصدّی خاص در آن‌ها غیر مطلق است؛ در صورت تعدّر فقیه، این شرط ساقط شده و تصدّی برای عدول مؤمنین جایز می‌گردد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۹۷).

د. نوآوری و نظام‌مندی نظریه‌ی علامه مصباح یزدی (قده)

اگرچه عبارت «عدول مؤمنین» در کلام فقهای متقدم و متأخّر به چشم می‌خورد، اما آنچه علامه مصباح یزدی (قده) بیان کرده‌اند، از حیث ماهیت نظری و سیستماتیک متفاوت است. ایشان مفهومی پراکنده را استخراج کرده و آن را به یک «الگوی منسجم حکمرانی» با مبانی نظری مستحکم و سازوکار اجرایی مشخص ارتقا داده‌اند.



نکته‌ی کلیدی این است که نظریه‌ی علامه مصباح یزدی (قده)، ولایت فقیه را لغو یا جایگزین نمی‌کند، بلکه مکانیزمی برای کشف و تعیین ولی فقیه ارائه می‌دهد. از میان شوراها‌ی تخصصی پیشنهادی، به‌طور خاص «انجمن روحانیون عادل» اهمیت دارد؛ زیرا زمام‌داری جامعه در نهایت به فقیه عادل اعلم سپرده خواهد شد. مطابق طرح علامه (قده)، تمامی روحانیون عادل‌ی که در هر شهر حضور دارند، یک شورای روحانیون تشکیل می‌دهند و سپس «دانشمندترین و باتقواترین» اعضای خود را به مرکز اعزام می‌کنند.

به این ترتیب، شورایی ملی از فقهای عادل برگزیده‌ی شهرها شکل می‌گیرد. این سازوکار اگرچه از حیث کارکرد (تعیین رهبر) با نهاد مجلس خبرگان رهبری در جمهوری اسلامی قابل مقایسه است، اما تفاوت‌های ماهوی با آن دارد: نخست آن‌که انتخاب‌کنندگان در تمام مراحل (به جز در مرحله اول)، افرادی عادل هستند؛ دوم آن‌که این شورا به‌عنوان بخشی از یک نظام جامع‌گزینش عمل می‌کند؛ و سوم آن‌که فرآیند گزینش، سلسله‌مراتبی و مبتنی بر کشف تدریجی شایستگیان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، صص ۱۴-۱۷).

بنابراین، جایگاه نظریه‌ی عدول مؤمنین در فقه سیاسی شیعه، جایگزینی برای ولایت فقیه نیست، بلکه مکملی ساختاری و اجرایی است. این نظریه در شرایط عادی در چارچوب ولایت فقیه عمل می‌کند و در صورت تعدّر فقیه، به‌عنوان سازوکاری مشروع برای اداره امور حسبی‌ی غیرقابل تعطیل قابل اجراست.

۳. قواعد فقهی ناظر بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

فقه سیاسی، به‌مثابه عرصه‌ای پویا و پاسخ‌گو به «حوادث واقعه» و مسائل نوپیدا که تأثیر عنصر زمان و مکان بر احکام در این عرصه بیش از عرصه‌های دیگر فقه است همواره نیازمند اتکا به اصول و قواعدی کلان و استوار است. این قواعد که از دل منابع غنی شریعت استخراج می‌شوند، چنانچه به‌درستی تبیین و موشکافی شود، چارچوبی منسجم و راهبردی را برای تحلیل، تبیین و اجرای نظریه‌های اجتماعی - سیاسی در جامعه اسلامی فراهم می‌کنند. این قواعد



راه‌کارهایی کلی، قابل فهم و انسجام‌یافته برای استفاده‌ی همگان ارائه داده و حکومت را نیز به پیروی از آن اصول و مقررات وادار می‌کند.

نظریه‌ی عدول مؤمنین به‌عنوان یک طرح حکومتی مبتنی بر ارزش‌های دینی، نیز برای تثبیت مبانی عقلی و شرعی خود، ناگزیر از استناد به این مبانی فقهی است؛ مبانی‌ای که در عرصه‌های مختلف حکومت اعم از مبانی و زیرساخت‌ها، ساختارها، سیاست‌های کلی و حتی قوانین و سیاست‌های جزئی نقش‌آفرین می‌باشد.

در این راستا، پنج قاعده‌ی فقهی کلیدی نقش اساسی در مستندسازی و توجیه ابعاد مختلف این نظریه ایفا می‌کنند؛ قاعده‌ی «تقدّم اهمّ بر مهم» که مبانی اولویت‌بندی مصالح را تبیین می‌کند؛ قاعده‌ی «لاضرر» که ضرورت تشکیل این نهاد برای دفع ضررهای اجتماعی را اثبات می‌نماید؛ قاعده‌ی «احسان» که پشتوانه‌ی شرعی مسئولیت‌پذیری اعضا را فراهم می‌آورد؛ قاعده‌ی «حرمت اعانه‌ی بر اثم» که ضمانت اجرایی نظارت و گزینش را تقویت می‌کند؛ و قاعده‌ی «ضمان الید» که مسئولیت کارگزاران در قبال امانت عمومی را مورد تأکید قرار می‌دهد.

۱-۳. قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم؛ مبانی فقهی و تطبیق بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم، اصلی بدیهی از عقل عملی است که در مواجهه با تراحم مصالح، راه‌گشای تصمیم‌گیری است. اینک در مقام استدلال فقهی، باید گفت که این حکم عقلی محض، مورد امضای شارع مقدس قرار گرفته و در منابع نقلی، سیره و اجماع فقها، پشتوانه‌ای غنی یافته است. بنابراین، این قاعده نه تنها عقلی، بلکه عقلی - شرعی است.

قاعده‌ی اهمّ و مهم یا قانون اهمیت، به‌معنای تقدم حکم مهم‌تر در جایی است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) تراحم وجود دارد. بنابراین، مثلاً هرگاه بین دو واجب تراحم باشد، در مقام رفع تراحم، در صورتی که یکی اهمّیت بیشتری داشته باشد، مقدّم می‌گردد و در صورت تساوی، مکلف در امثال هر یک از آن دو مخیر است. این راه‌حل را، قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم می‌گویند.

هر گاه به‌سبب قانون اهمیت، یکی از واجب‌ها بر دیگری مقدّم شود، وجوب



واجب دیگر، به عدم اشتغال مکلف به واجب اهمّ مشروط است؛ در این صورت، وجوب واجب مهم را وجوب ترتیبی می‌نامند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ محمدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۲).

این قاعده از اصول کلیدی و کارآمد در فرآیند اجتهاد است و اگر در منابع نقلی نیز به آن تصریح یا اشاره شده است، جنبه‌ی ارشادی دارد نه تعبّدی و مولوی؛ و براساس آن، ممکن است کاری که در شرایط عادی واجب است، حرام شمرده شود یا عملی که ذاتاً حرام است، به جهت اهمیتی که پیدا می‌کند، واجب گردد (مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۱).

الف. مستندات قاعده

۱. مستندات قرآنی

آیات متعددی از قرآن کریم به‌طور غیرمستقیم بر تقدیم اهم بر مهم به‌خاطر حفظ مصلحت برتر دلالت دارند. از جمله: آیه‌ی تقیه: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ؛ مگر کسی که به کفر مجبور شده [اما] دلش مطمئن به ایمان است) (نحل: ۱۰۶). همچنین آیات مربوط به جواز تناول محرّمات در حال اضطرار (أنعام: ۱۱۹) نمونه‌های بارزی از تطبیق این قاعده در قرآن هستند (منهای، ۲۰۱۲، ص ۱۶۷).

۲. مستندات روایی

روایات متعددی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر جواز دروغ گفتن و حتی سوگند دروغ برای نجات جان انسان‌ها وارد شده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۳۴). سخن گهربار امیرالمؤمنین علیه السلام: «إِذَا اضْطُرَّ النَّوْفِلُ بِالْفَرَائِضِ فَارْفُضْهُا؛ اگر مستحبات به واجبات زیان رسانند، مستحبات را ترك گوی» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۷۹) که به‌صراحت بر تقدیم واجبات (اهم) بر مستحبات (مهم) در صورت تراحم تأکید می‌ورزد.

۳. دلیل عقلی

قاعده‌ی «اهم و مهم» از مستقلات عقلیه است که در آن به اخذ اهم و ترک مهم



در فرض تراحم اهم با مهم حکم شده است (علیدوست، ۱۳۹۸، ص ۲۱). مثلاً، هر گاه بین حفظ اصل اسلام و واجبی دیگر و یا بین حفظ جان و مال شخصی تراحم شود، باید به تقدیم حفظ اصل اسلام و جان افراد داوری کرد و این داوری را به عقل نسبت می‌دهند (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۳۵).

۴. اجماع

یکی از مهم‌ترین مستندات این قاعده، اجماع فقهاست که در قالب رویه‌ی عملی آنان متبلور شده است. این اصل راهبردی به‌عنوان مبنایی برای حل تراحمات در مقام عمل، مورد پذیرش قطعی علمای فریقین (شیعه و سنی) قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که بررسی متون استنباط نشان می‌دهد تاکنون مخالفتی با این رویه ثبت نشده و اجماع عملی فقها بر لزوم رعایت این اولویت، دلیلی محکم بر اعتبار و حجیت آن در نظام حقوقی اسلام است (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۲).

مراد از این رویه‌ی عملی، حرکت مستمر فقها در طول تاریخ اجتهاد است که بر ضرورت لحاظ تقدیم اهم بر مهم دلالت دارد (مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۶). بدین نحو که مجتهدان در موارد تراحم، حکم اولی را قابل رفع دانسته و به‌جای آن حکم ثانوی را جاری ساخته‌اند.

مصادیق متعددی در کتب فقهی گواه بر این اتفاق نظر میان فقیهان است؛ از جمله تجویز کذب در جنگ (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۸۳). قبول ولایت حاکم جائز برای دفع ستم از مسلمانان (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۳۷۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۴۵۵؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۶؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۶-۸۹). جواز غیبت در موارد ضروری (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۴۹-۱۵۲؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۸) و فراگیری سحر برای بطلان آن (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۱۰). مجموع این موارد نشان می‌دهد که قاعده‌ی مذکور نه تنها در نظریه، بلکه در عمل نیز مورد اتفاق فقهای تراز اول بوده و هیچ‌گونه مخالفت معتبری نسبت به اصل آن وجود ندارد.

۵. سیره‌ی عقلا

عقلای عالم در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی، هنگام مواجهه با تراحم،



مصلحت مهم‌تر را ترجیح می‌دهند و این سیره مورد امضای شارع قرار گرفته است؛ یعنی «عقلا» صرف نظر از نژاد، مذهب و شرایط فرهنگی و اقلیمی و... در تراحمات، در مقام امتثال، اهم را بر مهم مقدم می‌کنند. گرچه به نظر بعضی از اصولیون، از جمله امام خمینی (قده) حتی با علم به این‌که عقلا در آینده چنین بنایی خواهند داشت و شارع نیز ردعی نکرده باشد؛ حجّت است و می‌توان حکم شرعی را از آن استخراج نمود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۰).

۶. سیره‌ی متشرّعه

سیره‌ی متشرّعه نیز از مستندات استوار این قاعده است. در مسئله تراحم، شواهد نشان می‌دهد که متشرّعه همواره امر اهم را بر مهم مقدم داشته‌اند. همان‌گونه که در بحث اجماع گذشت، این سیره در میان نخبگان متشرّعین (فقها) کاملاً مشهود بوده و نشان می‌دهد تقدیم اهم بر مهم، روشی ریشه‌دار و مورد تأیید شرع است.

ب. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

نظریه‌ی عدول مؤمنین در پاسخ به یک تراحم بنیادین در عرصه‌ی حکمرانی شکل گرفته است:

- مصلحت مهم: مشارکت حداکثری مردم و رعایت فرآیندهای صورتی دموکراسی؛
- مصلحت اهم: تأمین محتوای عادلانه و کارآمد حکومت از طریق گزینش کارگزاران متخصص و عادل!

قاعده‌ی تقدّم اهم بر مهم به روشنی مشروعیت این انتخاب را تأیید می‌کند. این قاعده‌ی فقهی به ما می‌آموزد که نمی‌توان به صرف حفظ مصلحت اول که خود ممکن است با سازوکارهایی مانند تبلیغات فریبنده یا تحریک احساسات مخدوش شود، مصلحت اساسی‌تر دوم را فدا کرد.

همچنین این قاعده پاسخ فقهی به شبهه «مقبولیت و مشروعیت» است و نشان می‌دهد که از منظر فقهی، مشروعیت (حقانیت) مقدّم بر مقبولیت (اکثریت) است. مقبولیت زمانی ارزشمند است که در مسیر تحقّق مشروعیت قرار گیرد. این نگرش،



در تقابل با پارادایم فکری حاکم بر نظام‌های لیبرال دموکراسی قرار دارد که در آن «خواست اکثریت» خودبه‌خود «تولیدکننده حق» است.

اما پرسش بنیادین این است: چرا فقط نظریه‌ی عدول مؤمنین می‌تواند این قاعده را در سطح نهادی تحقق بخشد؟! پاسخ این است که سایر نظام‌های انتخاباتی چه لیبرال و چه رأی‌محور جاری، فاقد معیاری برای تشخیص «اهمیت شرعی» هستند. در آن‌ها، «اهم» تنها به معنای اهمیت سیاسی یا اقتصادی تعریف می‌شود، نه اهمیت الهی یا اخلاقی. در مقابل، نظریه‌ی عدول مؤمنین با ترکیب «عدالت» و «تخصّص»، تنها سیستمی است که می‌تواند مصالح را براساس معیارهای الهی رتبه‌بندی کند و در شرایط تزاحم، مصلحت اصلی جامعه را در اولویت قرار دهد.

سیره‌ی متشرّعه در رجوع به اهل خبره (مانند قضاوت، شهادت، مرجعیت) و نیز اجماع فقها بر تقدیم نظر متخصص عادل بر نظر غیرمتخصص، مؤید محکمی برای نهاد «شهود عادل» در این نظریه است. نظریه‌ی عدول مؤمنین با تبدیل مردم به «کاشفان عدالت» در مرحله‌ی اول و سپردن گزینش نهایی به «شهود عادل»، در واقع هر دو مصلحت را تأمین می‌کند؛ هم مردم در عرصه‌ی حکمرانی به‌صورت فعال و کیفی حضور دارند، هم معیارهای اصیل حکمرانی دینی تضمین می‌شود.

در نتیجه قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم با دارا بودن مستندات متقن قرآنی، روایی، عقلی، اجماعی و عقلایی، پشتوانه‌ای استوار برای نظریه‌ی عدول مؤمنین فراهم می‌آورد. این قاعده نه تنها ضرورت نظریه را تبیین می‌کند، بلکه مکانیزم گزینش، حدود اختیارات و روش تصمیم‌گیری در شرایط تزاحم را برای آن ترسیم می‌نماید. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین علامه مصباح یزدی (قده) را می‌توان تجلّی عینی و نهادی شده این قاعده‌ی کلان فقهی در عرصه‌ی حکمرانی اسلامی دانست که در پرتو آن، مصالح اساسی جامعه در اولویت قرار گرفته و از افتادن در دام اکثریت‌محوری کورکورانه جلوگیری می‌شود.

۲-۳. قاعده‌ی لاضرر

قاعده‌ی «لاضرر» از قواعد مسلم فقه امامیه است که مستند به روایت پیامبر اکرم



صلی الله علیه و آله می‌باشد: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ؛ هیچ ضرر و اضرائی در اسلام نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ کفعمی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ شیخ حرّعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۶، ص ۱۴).
ضرر در اصطلاح فقهی، واردشدن نقصان در مال، جان، آبرو یا هر حق مشروع دیگری است (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۴).

و اما ضرار، به نظر آخوند خراسانی (قده)، تأکید بر معنای ضرر است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۴)، ولی برخی فقها مانند آیت الله سیستانی آن را به معنای «تداوم در ضرورسانی» دانسته‌اند (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۱-۱۳۳).

الف. مستندات قاعده

برای قاعده‌ی «لاضرر» می‌توان مستندات چهارگانه زیر را نام برد:

۱. قرآن کریم

آیات متعددی مانند آیات ۲۳۱، ۲۳۳ و ۲۸۲ سوره بقره، آیه ۶ سوره طلاق، و آیه ۱۰۷ سوره توبه، بر حرمت ضرر و ضرار دلالت می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۸-۳۰).

۲. سنّت

روایات متعددی از طریق شیعه و اهل سنت، جمله «لاضرر و لاضرار» را نقل کرده‌اند. فخرالمحققین این روایات را متواتر دانسته (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۸) و آخوند خراسانی آن‌ها را متواتر اجمالی می‌داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۴).

۳. اجماع

فقه‌های امامیه و اهل سنّت به اتفاق بر حجّیت این قاعده اجماع دارند (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

۴. عقل

حکم عقل به قبّح ضرورسانی و لزوم جبران آن، از دلایل مستقل قاعده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۸).



ب. تفسیر فقها از قاعده‌ی لاضرر

فقها در تفسیر قاعده‌ی لاضرر چهار دیدگاه عمده ارائه داده‌اند؛ نفی حکم ضرری (شریعت اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۴ و ۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۹)، نفع موضوع ضرری (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۶)، وجوب جبران ضرر (فاضل تونی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹۴) و حرمت تکلیفی (شریعت اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۴-۲۵) که مشهورترین آن نفی حکم ضرری می‌باشد. مشهور فقهای امامیه معتقدند که شارع مقدّس هیچ حکم ضرری (تکلیفی یا وضعی) تشریح نکرده است. براین اساس، اگر حکمی در شرایط عادی واجب باشد ولی در موارد خاص موجب ضرر شود، ساقط می‌گردد (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۶۰؛ ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۴).

ج. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

با پذیرش دیدگاه مشهور (نفی حکم ضرری)، قاعده لاضرر به‌عنوان یک اصل حاکم، زمینه‌ساز تبیین کارکردهای نظریه عدول مؤمنین در عرصه حکمرانی است:

۱. ضرورت عقلانی و شرعی تشکیل نهاد

اگرچه مفاد اولیه‌ی قاعده‌ی لاضرر، «نفی حکم ضرری» است و نه «ایجاد حکم الزامی جدید»، اما از آنجا که ترک امور حسبیه و فقدان مدیریت جامعه اسلامی، موجب وقوع ضررهای جبران‌ناپذیر به تمامیت امت می‌شود، «جلوگیری از این ضرر» به مقتضای عقل و تأیید شرع، امری لازم است. بنابراین، تشکیل نهادی متشکل از افراد عادل و متخصص (عدول مؤمنین)، نه به‌عنوان حکم مستقیم قاعده‌ی لاضرر، بلکه به‌عنوان «مقدمه‌ی واجب» برای امثال این قاعده و جلوگیری از وضعیت ضرری ناشی از هرج و مرج، ضرورت می‌یابد. به بیان دیگر، قاعده‌ی لاضرر با نفی وضعیت زیان‌بار فقدان ولایت، بستر وجوب تأسیس ساختار مدیریتی عادلانه را فراهم می‌سازد.

۲. کارکرد قاعده در تصمیم‌گیری‌های حکومتی

قاعده‌ی لاضرر به‌خودی‌خود به نهاد خاصی مشروعیت ذاتی نمی‌بخشد، بلکه به‌عنوان یک معیار فقهی، چارچوب تصمیم‌گیری‌های نهاد حاکمیتی را تعیین می‌کند.



در شرایط اضطرار و تراحم، در مواردی که تصمیمات حکومتی ممکن است موجب ضررهای جزئی شود، این قاعده به حاکمیت اجازه می‌دهد تا با رعایت اولویت‌ها (تقدیم اهم بر مهم) و برای جلوگیری از ضرر بزرگ‌تر (فوت نظام)، اقدام لازم را انجام دهد. در واقع، لاضرر مشروعیت «محتوای تصمیم» را در شرایط تراحم تأیید می‌کند، اما مشروعیت ذاتی نهاد را تأیید نمی‌نماید.

۳. معیار تشخیص ضرر و نقش تخصص

از آنجا که ملاک تشخیص موضوع ضرر، عرف است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۷)، تشخیص مصادیق آن در مسائل پیچیده‌ی حکومتی، نیازمند تخصص در شناخت عرف و مصلحت‌های جامعه است. بنابراین، نهاد عدول مؤمنین که متشکل از فقیهان جامع‌الشرایط و خبرگان در شناخت مصادیق عرفی است، صلاحیت تشخیص موارد ضرر و راه‌های جلوگیری از آن را دارد. اینجا تفاوت میان «معیار عرفی» و «تشخیص تخصصی» رعایت شده است؛ بدین معنا که استاندارد ضرر، فهم عمومی عقلایی است، اما تطبیق آن بر مصادیق پیچیده‌ی اجتماعی، نیازمند اجتهاد و تخصص است.

۴. تبیین مفهوم ضرر در حکمرانی اسلامی

در نظام‌های لائیک، «ضرر» اغلب به معنای کاهش رفاه مادی تعریف می‌شود، اما در نظریه‌ی عدول مؤمنین، با توجه به جهان‌بینی اسلامی، ضرر شامل ابعاد معنوی و اخلاقی نیز می‌گردد. اصطلاح «ضرر مورد نهی شارع» به ضرری اطلاق می‌شود که اگرچه موضوعیت آن ممکن است عرفی باشد (مانند آبرو یا ایمان)، اما حرمت آن توسط شریعت امضا شده است.

چالش اصلی در حکمرانی اسلامی، نه در اصل پذیرش این مفهوم، بلکه در «مکانیزم تشخیص» آن است. اگرچه در برخی ساختارهای اسلامی نیز شروطی مانند عدالت و تخصص مطرح است، اما نظریه‌ی عدول مؤمنین با طراحی یک سازوکار مشخص، تشخیص این ابعاد چندگانه را از حالت کلی و گاه سلیقه‌ای خارج کرده و به یک فرآیند نهادی تبدیل می‌کند. در این نظریه، ترکیب هم‌زمان «عدالت» (به‌عنوان ضامن جهت‌گیری شرعی) و «تخصص» (به‌عنوان ضامن تشخیص کارشناسی)، تضمین می‌کند که مصادیق ضرر شرعی با دقت فقهی شناسایی شده و مصلحت‌های



سیاسی بر احکام الهی تقدم نیابد. بنابراین، این نظریه با نهاده‌سازای دقیق معیارهای تشخیص ضرر، ظرفیت نظام اسلامی را برای جلوگیری از اضرارهای معنوی که ریشه در امانت الهی حکمرانی دارد، ارتقا می‌بخشد.

قاعده‌ی لاضرر با توجه به مستندات قوی قرآنی، روایی، اجماعی و عقلی؛ پشتوانه‌ای محکم برای نظریه‌ی عدول مؤمنین فراهم می‌آورد. این قاعده هم ضرورت جلوگیری از وضعیت‌های ضرری (که مستلزم وجود نهاد مدیریتی است) را تأیید می‌کند، هم محدوده‌ی اختیارات نهاد را در شرایط تراحم مشخص می‌سازد، و هم ضمانت اجرایی برای تصمیمات آن در صورت رعایت مصلحت عمومی، ایجاد می‌کند. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین تجلی عینی مدیریت جامعه براساس نفی ضرر در عرصه حکمرانی اسلامی است.

۳-۳. قاعده‌ی احسان

این قاعده برگرفته از آیه‌ی شریفه (مَاعَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) (توبه: ۹۱) است که خداوند متعال در آن می‌فرماید: بر محسنان [نیکوکاران] هیچ راه [مواخذه و سرزنشی] نیست. مفاد این قاعده آن است که هرگاه شخصی با قصد احسان و نیکوکاری، اقدام به عملی کند که معمولاً مفید و سودمند است، ولی به طور غیرعمد موجب خسارتی شود، از مواخذه و ضمان معاف خواهد بود (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۰؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

اگرچه اداره‌ی جامعه به خودی خود عنوان «احسان» ندارد، اما اگر با قصد خدمت به خلق و جلب منفعت عمومی همراه باشد، می‌تواند در زمره‌ی مصادیق احسان اجتماعی قرار گیرد. قاعده‌ی احسان در این زمینه دو نقش کلیدی و به هم پیوسته ایفا می‌کند:

الف. مشوق و پشتوانه‌ی شرعی برای متخصصان

این قاعده برای افراد شایسته و متخصص (عدول مؤمنین) پشتوانه‌ی شرعی ایجاد می‌کند تا با اطمینان از این‌که در صورت خطای غیرعمد مورد مواخذه قرار نمی‌گیرند، مسئولیت‌های اجتماعی را بپذیرند. این امر به‌ویژه در عرصه‌ی حکمرانی



که تصمیمات، پیچیده و پرریسک هستند، از اهمیت بالایی برخوردار است و مانع از انزوای نخبگان به دلیل ترس از پیامدهای احتمالی می‌شود.

ب. بازدارندگی و تعیین مرز مسئولیت

از منظر سلبی، هرچند احسان ذاتاً نیازمند تخصّص نیست، اما در امور تخصّصی مانند حکومت، «تحقق عرفی احسان» منوط به رعایت استانداردهای عقلایی است. اگر فردی بدون داشتن تخصّص لازم وارد حوزه‌ای شود و موجب خسارت گردد، عمل او از شمول احسان خارج شده و مصداق «تعدی» یا «تفریط» خواهد بود (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۷۸). بنابراین، این قاعده به‌طور غیرمستقیم با تهدید به ضمانت در صورت عدم رعایت کفایت، مانع از دخالت افراد فاقد صلاحیت در امور حکومتی می‌شود.

تحقق قاعده‌ی احسان منوط به دو شرط اصلی است:

- قصد احسان: اقدام‌کننده باید نیت خیر و قصد کمک‌رسانی داشته باشد.
- واقعی بودن احسان: عمل انجام شده باید به‌طور عرفی قابل توصیف به احسان باشد و موجب مفسده نگردد (محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۰۰).

نظریه‌ی عدول مؤمنین با طراحی سازوکار گزینش هم‌زمان عادل و متخصّص، بستر را برای تحقق این دو شرط فراهم می‌آورد. عدالت، ضامن «قصد احسان» است و تخصّص، ضامن «واقعی بودن احسان». قاعده‌ی احسان نیز پوشش‌دهنده خطاهای غیرقابل اجتناب باقی‌مانده برای این متخصّصان خواهد بود و به این نهاد مشروعیت می‌بخشد تا با جسارت و دوراندیشی لازم به اداره امور جامعه پردازد. برخلاف سیستم‌هایی که در آنها احسان صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی است، در این نظریه، احسان به یک «الگوی ساختاری» تبدیل می‌شود.

از سوی دیگر، این قاعده با ایجاد مسئولیت سنگین برای غیرمتخصّصان، آنها را از تصدّی امور حکومتی باز می‌دارد، زیرا می‌دانند در صورت ورود خسارت، به‌دلیل عدم رعایت استانداردهای عقلایی، هیچ پوشش شرعی نخواهند داشت و کاملاً مسؤول جبران خسارت هستند.



در مقایسه با سایر نظام‌ها، تفاوت در «تعریف احسان» و «ضمانت اجرا» است. در نظام‌های لائیک، مدیریت صرفاً یک «وظیفه‌ی فنی» است و خطا همواره منجر به مسئولیت کیفری یا حقوقی می‌شود، حتی اگر نیت خیر وجود داشته باشد. اما در نظریه‌ی عدول مؤمنین، با شرط هم‌زمان «عدالت» و «تخصّص»، خطاهای غیرعمد ناشی از پیچیدگی‌های ذاتی حکومت، تحت پوشش قاعده‌ی احسان قرار می‌گیرد. این امر باعث می‌شود که نخبگان دینی با انگیزه‌ی الهی و بدون دغدغه‌های مادی ناشی از خطاهای غیرعمد، مسئولیت‌پذیری بیشتری از خود نشان دهند.

قاعده‌ی احسان با استناد به آیه‌ی شریفه و تأیید فقهای امامیه، تکمیل‌کننده‌ی منطقی نظریه‌ی عدول مؤمنین است. این قاعده هم‌انگیزه لازم برای پذیرش مسئولیت توسط نخبگان صالح را فراهم می‌آورد، هم زمینه اجرایی برای تصمیمات جسورانه و لازم در جهت مصالح عمومی را مهیا می‌سازد؛ و هم به‌عنوان یک پیش‌شرط، با تهدید به ضمانت، مانع حضور غیرمتخصّصان در مناصب حکومتی می‌گردد. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین در پرتو این قاعده فقهی، از پشتوانه اجرایی و شرعی کاملی برخوردار می‌گردد.

۴-۳. قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم برگرفته از آیه شریفه (وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ) (مانده: ۲) است که خداوند متعال به صراحت می‌فرماید: «و بر گناه و تجاوز همکاری نکنید». این قاعده بر تحریم هرگونه همکاری و کمک به انجام گناه و تعدّی به حقوق دیگران دلالت دارد. در این آیه «اثم» به‌معنای ترک واجبات و ارتکاب محرمات، و «عدوان» به‌معنای تجاوز به حقوق مردم تبیین شده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۶۷؛ علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۶۳).

الف. مستندات قاعده

مستندات قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم از منابع مختلفی چون قرآن کریم، روایات اهل بیت (ع)، سیره‌ی معصومین (ع) و عقلا، و نیز اجماع فقها استخراج شده است که همگی بر حرمت همکاری در گناه و تجاوز تأکید دارند.

**۱. مستند قرآنی**

آیه‌ی «اعانه» (مانده: ۲) نهی صریح از هرگونه همکاری در گناه و تجاوز است. گرچه در مورد وحدت سیاق اشکالاتی مطرح شده، اما استقلال دو جمله و ظهور نهی، حرمت اعانه بر اثم را به وضوح اثبات می‌کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۶).

۲. مستندات روایی

۱. امام رضا (علیه السلام) فرموده‌اند: «مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا فَهُوَ ظَالِمٌ، وَ مَنْ خَدَلَ ظَالِمًا فَهُوَ غَادِلٌ؛ یعنی هر که ستمگری را یاری کند، ستمگر است و هر که او را تنها گذارد، عادل است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۳۳).

۲. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرموده‌اند: «إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ أَيْنَ أَعْوَانَ الظَّالِمَةِ... فَأَحْشُرُوهُمْ مَعَهُمْ؛ یعنی روز قیامت منادی ندا می‌دهد: کجایند یاوران ستمگران؟ آنها را با ستمگران محشور کنید» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۳۰).

۳. امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند: «مَنْ أَعَانَ عَلَى مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ؛ یعنی هر که به اندازه‌ی نیم کلمه بر ضد مؤمنی کمک کند، در روز قیامت ناامید از رحمت خدا محشور خواهد شد» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۹).

۳. سیره‌ی معصومین (ع)

برخورد امام کاظم (علیه السلام) با صفوان جمال که شتران خود را به هارون کرایه داده بود، مؤید حرمت همکاری با ظالمان و اعانه بر اثم است (کشّی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۴۰، ح ۸۲۸).

۴. اجماع فقها

فقهای امامیه به اتفاق، نظر بر حرمت اعانه بر اثم و عدوان داشته و این امر اجماعی است.

۵. سیره‌ی عقلا

عقلای عادل کمک به گناه و تجاوز را که مخالفت با حکم الهی و تعدی به حقوق مردم است، امری قبیح و مذموم می‌دانند. برخی مفسران معتقدند که این قاعده جزء



مرتکبات ذهنی و فطرت انسان است و آیات، تنها ارشاد به آن را پوشش می‌دهند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۲۸۶).

تحقق اعانه‌ی بر اثم منوط به دو شرط است:

- قصد فاعل: اقدام‌کننده باید علم و قصد کمک به گناه و عدوان داشته باشد.
- صدق عرفی: عملکرد باید در عرف به‌عنوان کمک به گناه شناخته شود (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶۶).

ب. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم از جمله قواعد فقهی است که می‌توان از آن به‌عنوان مبنایی محکم برای تبیین و تقویت مسئولیت نظارتی و ضرورت گزینش شایستگان در نظریه‌ی عدول مؤمنین بهره گرفت. در ادامه، تطبیق قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم بر نظریه‌ی عدول مؤمنین مورد بررسی قرار می‌گیرد تا نقش این قاعده در تقویت مسئولیت نظارتی و گزینش شایستگان در نظام اسلامی به صورت مستدل بر نظریه‌ی مذکور تطبیق داده شود:

۱. تطبیق سلبی

هرگونه مشارکت در گزینش افراد غیرعادل و غیرمتخصص مصداق اعانه‌ی بر ظلم است. انتخاب ناصالحان زمینه‌ساز فساد و تضییع حقوق مردم می‌گردد و در جهت مخالفت با امر الهی و کمک به ظلم محسوب می‌شود.

۲. تطبیق ایجابی

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم منجر به تقویت مسئولیت نظارتی و گزینش دقیق می‌شود. مردم موظف به انتخاب افراد عادل و متخصص‌اند و خبرگان موظف‌اند صلاحیت‌ها را دقیقاً بررسی کنند و در جلوگیری از انتخاب ناصالحان تلاش نمایند.

۳. ضمانت اجرایی درونی

این قاعده برای عدول مؤمنین مسئولیت نظارتی و ضمانت اجرایی درونی ایجاد می‌کند؛ بدین معنی که اگر کارگزاران نظام اسلامی مرتکب خطا یا تجاوز به حقوق مردم شوند، ادامه‌ی همکاری با آنان حتی از سوی اعضای نظام، مصداق اعانه‌ی بر



اثم خواهد بود. این قاعده موجب ایجاد سیستم نظارتی درون‌سازمانی قدرتمند و الزام‌آور برای رعایت تقوا و عدالت می‌شود.

اما چرا فقط در این نظریه این قاعده می‌تواند به‌صورت نهادی تحقّق یابد؟! پاسخ این است که در نظام‌های لائیک یا اکثریت‌محور، «اثم» به‌معنای اسلامی (یعنی ترک واجب یا ارتکاب محرم) معنا ندارد. در آن‌جا، تنها «جرم قانونی» ملاک است، نه «گناه شرعی». بنابراین، حتی اگر فردی به‌ظاهر قانونی انتخاب شود، اما فاقد عدالت باشد، هیچ مسئولیتی بر گزینش‌کنندگان تحمیل نمی‌شود. درمقابل، نظریه‌ی عدول مؤمنین، با تبدیل گزینش به «تکلیف شرعی»، تنها سیستمی است که انتخاب غیرعادل را مصداق اعانه‌ی بر ظلم می‌داند و نظارت درون‌سازمانی را بر این اساس نهادینه می‌کند.

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم با مستندات محکم قرآنی، روایی، عقلی و اجتماعی، پشتوانه‌ای استوار برای نظریه‌ی عدول مؤمنین فراهم می‌آورد. این قاعده ضرورت تشکیل نظام اسلامی را اثبات می‌کند، مسئولیت نظارتی عدول مؤمنین را تقویت می‌نماید و ضمانت اجرایی درونی برای حفظ عدالت در نظام حکومتی به وجود می‌آورد. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین در پرتو این قاعده از مشروعیت و اتقان بیشتری برخوردار می‌گردد.

۳-۵. قاعده‌ی ضمان‌الید و امکان تطبیق آن بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

این قاعده که از روایت مشهور «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ» (علامه حلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۴؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۸) اخذ شده، بیان می‌دارد: هر کس مال دیگری را بگیرد، ضامن است تا آن را بازگرداند. در نتیجه از این قاعده به‌دست می‌آید که هرگونه تصرف در اموال دیگران بدون مجوّز شرعی، موجب ضمان و مسئولیت جبران خسارت احتمالی آن است (محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۱).

الف. مستندات قاعده

این قاعده که از جمله قواعد مسلم فقهی است، مستند به ادله‌ی چهارگانه است: اولاً، روایت مشهور نبوی «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ» (علامه حلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۴) که



با وجود بحث‌های سندی، به دلیل شهرت فتوایی میان فقها معتبر شناخته شده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۴). ثانیاً، اجماع عملی فقها که در گستره‌ی وسیعی از أبواب فقهی به این قاعده استناد کرده‌اند (موسوی قزوینی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۲). ثالثاً، سیره‌ی عقلانی مستمر بر ضمانت متصرف که مورد تأیید شارع است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۵). رابعاً، قاعده‌ی احترام مال مسلم که هرگونه تصرف غیرمجاز را نافی حرمت مال دانسته و ضمان آور می‌داند (همان). این مستندات، اتقان قاعده‌ی مذکور را در منظومه‌ی فقهی نشان می‌دهد.

ب. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

اگرچه موضوع اصلی این قاعده در کتب فقهی، تصرفات فردی در اموال خصوصی است، اما با توجه به ظهور روایت در عمومیت «ما اخذت» و تفسیر فقهی «ید» به معنای «سلطه و قدرت» (نه صرفاً دست‌فیزیکی)، می‌توان حکم مسئولیت را به هرگونه تسلط بر حقوق دیگران تعمیم داد. براین اساس، هرکس سلطه‌ای بر چیزی پیدا کند (اعم از مال یا منصب)، درقبال حفظ آن مسئول است. این رویکرد که در فقه تحت عنوان «تنقیح مناط» پذیرفته شده، زمینه را برای تطبیق روح حاکم بر قاعده بر عرصه‌ی حکمرانی فراهم می‌سازد:

۱. مسئولیت در قبال امانت عمومی

کارگزاران نظام، امین مردم در اموال و حقوق عمومی هستند و تصدّی امور حکومتی، نوعی «ید» و سلطه بر بیت‌المال و حقوق عامّه محسوب می‌شود. قاعده‌ی ضمان‌الید بر این اصل تأکید دارد که هرکس تصدّی امری را می‌پذیرد و سلطه‌ای می‌یابد، درقبال آن مسئول است. این مسئولیت در نظریه‌ی عدول مؤمنین از طریق شفاف‌سازی سازوکار گزینش و نظارت نهادینه می‌شود تا سلطه‌ی اعمال‌شده، مشروع و امینانه باشد.

۲. ضمانت اجرایی برای عدول مؤمنین

این قاعده به‌صورت ضمنی بر لزوم احتیاط و دقت در تصرفات تأکید می‌کند. نظریه‌ی عدول مؤمنین با گزینش افراد عادل و متخصص، این احتیاط را تضمین



می‌کند و احتمال خطا را به حداقل می‌رساند. در واقع، شرط بودن عدالت و تخصص، مقدمه‌ای برای ایمن‌سازی «دید تصرف» در برابر شبهات ضمانی است.

۳. تأیید اصل نظارت و پاسخگویی

قاعده‌ی ضمان‌الید بر لزوم پاسخگویی متصدیان امور دلالت دارد؛ زیرا «دید» امانتی است که باید مسترد شود یا پاسخگویی نقصان آن بود. این اصل در نظریه‌ی عدول مؤمنین از طریق مکانیزم‌های نظارتی مانند نظارت خبرگان بر کارگزاران تحقق می‌یابد تا اطمینان حاصل شود سلطه‌ی اعمال‌شده، در مسیر اداء امانت باقی مانده است.

در مقایسه با سایر نظام‌ها، تفاوت در «مبانی مسئولیت» است. در نظام‌های لائیک، مسئولیت کارگزاران عمدتاً محدود به «قوانین مدنی» و قراردادهای استخدامی است. اما در نظریه‌ی عدول مؤمنین، با تعریف کارگزاران به‌عنوان «امین مردم و خدا»، مسئولیت در قبال امانت عمومی براساس قاعده‌ی ضمان‌الید، رنگ و بوی «تکلیف شرعی» به‌خود می‌گیرد. این امر باعث می‌شود پاسخگویی نه‌تنها یک الزام حقوقی، بلکه یک وظیفه‌ی دینی تلقی شود که ضمانت اجرای درونی و بیرونی دارد.

اگرچه استناد مستقیم قاعده‌ی ضمان‌الید به نظریه‌ی عدول مؤمنین با توجه به تفاوت در مصادیق (اموال شخصی و اموال عمومی) نیازمند دقت است، اما می‌توان از روح کلی حاکم بر این قاعده یعنی لزوم مسئولیت‌پذیری در قبال هرگونه سلطه و تصرف، به‌عنوان مؤیدی اصولی برای نظریه‌ی عدول مؤمنین استفاده کرد. این قاعده بر اهمیت مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در مدیریت امور تأکید می‌کند که از اصول بنیادین نظریه‌ی عدول مؤمنین است.

بدون شک، شبکه‌ی استدلالی نظریه‌ی عدول مؤمنین تنها به قواعد پنج‌گانه‌ی مذکور محدود نمی‌شود و می‌توان از ظرفیت قواعد فقهی دیگری نیز برای تکمیل و تقویت مستندات آن بهره‌جست. قواعدی همچون قاعده‌ی نفی «عسرو حرج» که بر لزوم دوری‌گزینی نظام حکومتی از هرگونه ایجاد مشقت غیرضروری برای شهروندان تأکید دارد و می‌تواند مبنای تنظیم روابط نهاد عدول مؤمنین با مردم باشد؛ قاعده‌ی «عدالت» که به‌عنوان محوری‌ترین اصل در گزینش، نظارت و عملکرد عدول مؤمنین



قابل استناد است؛ قاعده‌ی «مشورت (شورا)» که نقش مشورتی و هدایتی نخبگان جامعه در کنار این نهاد را مشروعیت می‌بخشد. اگرچه این قواعد و نظایر آن‌ها نیز می‌توانند پشتوانه‌های مستحکمی برای نظریه باشند، اما آنچه در این مقاله مورد توجه قرار گرفت، مهم‌ترین و مستقیم‌ترین قواعدی بود که سهمی بنیادین در ساختار استدلالی این نظریه ایفا می‌کنند. تمرکز بر این پنج قاعده، امکان واکاوی عمیق‌تر و تبیین روشن‌تر ارتباط منطقی آن‌ها با ارکان نظریه‌ی عدول مؤمنین را فراهم ساخت.

۶. نتیجه‌گیری

نظریه‌ی عدول مؤمنین، به‌عنوان طرحی نوین در فقه سیاسی معاصر، نه تنها پاسخی هوشمندانه به چالش‌های حکمرانی معاصر است، بلکه تجلّی عینی و نهادی قواعد کلان فقهی در عرصه عمل است. این پژوهش با روشی تحلیلی - استدلالی و تطبیقی، نشان داد که پنج قاعده‌ی فقهی کلیدی - «تقدّم اهمّ بر مهم»، «لاضرر»، «احسان»، «حرمت اعانه‌ی بر اثم» و «ضمان الید» - نه تنها با این نظریه سازگارند، بلکه پشتوانه‌های شرعی - ساختاری ضروری برای تحقق عینی و نهادینه‌سازی آن هستند.

یافته‌ها نشان می‌دهد که:

- قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم، مشروعیت اولویت‌گذاری بر عدالت و تخصّص را بر مشارکت صرف تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که تنها نظریه‌ی عدول مؤمنین می‌تواند «اهمیت شرعی» را در سطح نهادی تحقّق بخشد؛
- قاعده‌ی لاضرر، ضرورت تشکیل نهاد عدول مؤمنین را برای دفع فساد ساختاری اثبات می‌نماید و تنها این نظریه است که «ضرر شرعی» (مانند انحراف اخلاقی) را از ضرر مادی تمییز داده و آن را قابل مدیریت می‌سازد؛
- قاعده‌ی احسان، انگیزه‌ی شرعی برای پذیرش مسئولیت توسط نخبگان را فراهم می‌آورد و تنها در این نظریه است که «قصد احسان» و «واقعیت آن از دید عرف اسلامی» هم‌زمان تضمین می‌شود؛



• قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم، گزینش دقیق و نظارت مستمر را تکلیفی شرعی می‌داند و تنها در این سیستم است که انتخاب غیرعادل، مصداق «اعانه‌ی بر ظلم» محسوب می‌شود؛

• و قاعده‌ی ضمان الید، مسئولیت کارگزاران در قبال امانت عمومی را مستند می‌سازد و تنها در این نظریه است که «امانت حکومتی» به معنای الهی و نه صرفاً حقوقی، درک و نهادینه می‌شود.

این تحلیل، پاسخ روشنی به سؤال اصلی پژوهش می‌دهد:
«آیا قواعد فقهی شیعه می‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌های شرعی و ساختاری برای توجیه و نهادینه‌سازی نظریه‌ی عدول مؤمنین عمل کنند؟!»
بله، قواعد فقهی نه‌تنها ظرفیت توجیه این نظریه را دارند، بلکه سازوکارهای آن را نیز نهادینه می‌کنند.

همچنین، این پژوهش نشان داد که نظریه‌ی عدول مؤمنین جایگزین ولایت فقیه نیست، بلکه مکملی ساختاری و اجرایی در سطح مدیریت تخصصی است که در چارچوب آن عمل می‌کند. همچنین، با تمایز روشن بین مشروعیت الهی، مقبولیت اجتماعی و کارایی سیاسی، این نظریه‌ی از هر دو الگوی «استبداد دینی» و «دموکراسی لیبرال» متمایز می‌شود و الگوی «دموکراتیک - کیفی» را پیشنهاد می‌دهد.

در نهایت، پاسخ به انتقادات احتمالی؛ از جمله «عدم امکان اجراء در جوامع غیرعادل» یا «خطر آلیگارش‌ی مذهبی»، نشان داد که این نظریه، نه‌تنها از نظر فقهی مستحکم است، بلکه از نظر عملیاتی نیز انعطاف‌پذیر و قابل اجراء در شرایط معاصر است.

این پژوهش، سوّمین گام از یک سلسله مطالعات جامع درباره‌ی نظریه‌ی عدول مؤمنین است. آینده‌ی پژوهش‌ها می‌تواند بر امکان‌سنجی اجرایی این نظریه در ساختارهای موجود، شبیه‌سازی سازوکارهای آن در سطوح محلی، و بررسی تطبیقی آن با نظام‌های مشارکتی اسلامی متمرکز شود. چنین تلاش‌هایی، می‌تواند گامی مؤثر در جهت اسلامی‌سازی دانش سیاسی (تولید علم سیاست اسلامی) و ارائه‌ی الگوهای اسلامی حکمرانی باشد؛ الگوهایی که هم از مشروعیت شرعی برخوردارند و هم پاسخگوی نیازهای عصر حاضر باشند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: آیه الله مرعشی نجفی.
۴. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). عوالی الثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: سید الشهداء (ع).
۵. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة. محقق و مقدمه نویسنده: رمزی بعلبکی، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۶ق). حاشیه مکاسب. چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۷. _____ (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. تصحیح: مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع)
۸. امام خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق). الرسائل. چاپ اول، قم: اسماعیلیان.
۹. _____ (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. _____ (۱۴۱۵ق). مکاسب المحرمة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. چاپ اول، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۱۲. بجنوردی، سید محمد (۱۴۰۱ق). قواعد فقهیه. چاپ سوم، تهران: مؤسسه عروج.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳). الحدائق الناضرة. قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. تمیمی آمدی، ابوالفتح عبدالواحد بن محمد (۱۴۲۹ق). غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: مؤسسه دار الکتب الاسلامی.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). تاج اللغة و صحاح العربیه (الصحاح). محقق: عطار احمد عبدالغفور، چاپ سوم، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۶. حاجی جعفری، علی؛ رفیعی علوی، سید احسان (۱۴۰۳). عدالت به مثابه دال مرکزی گزینش سیاسی در نظام حقوقی اسلام. فلسفه حقوق، ۳ (۲)، ۲۵-۴۰.
۱۷. حسینی سیستانی، سید محمدرضا (۱۴۱۴ق). قاعدة لاضرر و لاضرار. محاضر: سید علی حسینی سیستانی، قم: بی نا.
۱۸. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۳ق). القواعد الفقهیه. چاپ اول، بیروت: موسسه امام رضا (ع).
۱۹. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیه. قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق). أساس البلاغه. چاپ اول، بیروت: دار صادر.
۲۱. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). مذهب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: عبدالاعلی سبزواری.



۲۲. سوری، مسعود (۱۳۹۹). الگوی گزینش کارگزاران در دولت اسلامی با تمرکز بر نظریه عدول مؤمنین آیت الله مصباح یزدی. کارشناسی ارشد فقه سیاسی، قم: دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی دانشگاه باقرالعلوم.
۲۳. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. چاپ اول، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۴. شریعتی، روح الله (۱۳۸۲). چیستی قواعد فقه سیاسی. علوم سیاسی، ۶ (۱).
۲۵. شیرخانی، علی (۱۳۹۶). ولایت عدول مؤمنین در فقه حکومتی امام خمینی. سیاست متعالیه، ۵ (۱۷).
۲۶. شریعت اصفهانی، فتح الله بن محمدجواد (بی تا). قاعدة لاضرر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی (بی تا). القواعد و الفوائد. چاپ اول، قم: مکتبه المفید.
۲۸. شهید ثانی (جعبی عاملی)، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق). رسائل الشهد الثانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۹. شهید مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. _____ (۱۴۰۲). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.
۳۱. _____ (بی تا). آشنایی با علوم اسلامی. تهران: صدرا.
۳۲. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة. چاپ دوم، قم: مجمع الفکر اسلامی.
۳۳. _____ (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۴. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.
۳۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۶). الأمالی، چاپ سوم، تهران: انتشارات کتابچی.
۳۶. _____ (۱۴۰۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. _____ (۱۴۱۸ق). معانی الأخبار. مصحح علی اکبر غفاری، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن محمد (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی. چاپ دوم، بیروت: دارالمکتب العربی.
۳۹. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. ترجمه محمدباقر کمره-ای، چاپ هفتم، تهران، انتشارات اسوه.
۴۰. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق). المقنعه. چاپ اول، قم: دارالمفید.
۴۱. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الاصول (حلقات). چاپ پنجم، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. طباطبایی بروجردی، سید حسین (۱۳۸۰). جامع احادیث الشیة فی احکام الشریعة. قم: المهر.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۴. عاملی، سید جواد (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. تحقیق: محمدباقر خالصی، چاپ



- اول، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۶. _____ (۱۴۱۹ق). تذكرة الفقهاء. تحقیق: مؤسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث، قم: مؤسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.
۴۷. _____ (۱۴۱۲ق). منتهی‌المطلب فی تحقیق المذهب. تحقیق: بخش فقه جامعه پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۴۸. _____ (۱۴۲۱ق). نهج الحق و كشف الصدق. قم: دارالهجرة.
۴۹. علامه طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ بیست و پنجم، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۰. علیاناسب، سید ضیاء‌الدین (۱۳۹۶). بازشناسی رویدادهای مهم تاریخ اسلام، چاپ سوم، تبریز: انتشارات مانده.
۵۱. فاضل تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ق). الوافیة فی اصول الفقه. قم: چاپ محمدحسین رضوی کشمیری.
۵۲. فاضل موحدی لنگرانی، محمد (۱۳۸۳). القواعد الفقهیة. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (ع).
۵۳. فتاحیان، محمدحسین (۱۳۹۷). درآمدی بر فقه سیاسی، تعریف، روش و قواعد. فقه، حقوق و علوم جزا، ۱۰ (۱)، ۹۸-۹۱.
۵۴. کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۳۷۶). فوائد الأصول (تقریرات خارج اصول میرزای نائینی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۵. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۵۶. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). إختيار معرفة الرجال (رجال الكشی). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۵۷. کفعمی، تقی‌الدین ابراهیم بن علی (۱۴۰۳ق). جنة الأمان الواقیة و جنة الإيمان الباقیة (مصباح الكفعمی). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۵۸. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحكم و المواعظ. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث (سازمان چاپ و نشر).
۵۹. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.
۶۰. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۳). قواعد فقه. چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۶۱. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۴). میزان الحکمه، مترجم: حمیدرضا شیخی، چاپ پنجم، قم: دارالحدیث.



۶۲. محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۶). مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه. چاپ بیست و نهم، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۶۴. _____ (۱۳۹۱). نظریه حقوقی اسلام. تحقیق و نگارش: محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا، جلد اول، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۶۵. _____ (۱۳۹۹). طرحی نو در تعیین حاکم و مسؤولان دیگر (درآمدی بر نظریه عدول مؤمنین). دوفصلنامه فقه دولت اسلامی، ۱ (۲)، ۲۹-۱۳.
۶۶. مصطفوی، سید محمدکاظم (۱۴۲۱ق). القواعد الفقهیه. چاپ چهارم، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۷. مصطفوی، میرزا حسن (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهیه، چاپ سوم، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۶۹. _____ و با همکاری جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. چاپ سی و دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۰. منتهاهی، عباس (۲۰۱۲). بنیادهای قرآنی حقوق بین الملل اسلامی. تحقیقات حقوقی بین المللی، ۵ (۱۶).
۷۱. موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۷). القواعد الفقهیه. محقق: محمدحسین درایتی و مهدی مهریزی، قم: نشر الهادی.
۷۲. موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۱۹ق). رساله قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده». تصحیح: سید علی موسوی علوی، چاپ اول، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۳. نجفی خوانساری، موسی (۱۴۱۸ق). منیه الطالب فی حاشیه المکاسب. محاضر میرزا محمدحسین غروی نائینی، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۴. نراقی، احمد بن محمدمهدی (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی أحكام الشریعه. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.