

## ماهیت دولت در فقه سیاسی علامه نائینی

علی پرتوی<sup>۱</sup>

### چکیده

مشروطیت آغازگاه تجدد سیاسی در ایران بود و برخلاف نظر رایج که روشنفکران را منادیان اصلی این تحول می‌دانند، کوشش‌های نظری فقهای هم‌چون علامه نائینی در تکوین مدرنیته سیاسی در ایران بسیار موثر بوده است. تجدد سیاسی وجوهات مختلفی هم‌چون حزب، پارلمان، انتخابات و... دارد که همگی در یک نهاد به نام «دولت» متشکل می‌شوند. از همین رو، فهم چستی دولت برای هر دستگاه معرفت سیاسی، از جمله فقه سیاسی، ضروری است. به همین دلیل، پرسش اصلی این مقاله در باب ماهیت دولت در فقه سیاسی علامه نائینی طرح شده است. فرضیه تحقیق آن است که اثر منسجم نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، رساله‌ای در فقه سیاسی است که قطعاً تأملاتی نظری در باب دولت نیز دارد. یافته‌های تحقیق نشان داده است که او دریافت پیچیده‌ای از دولت داشته و هم‌زمان هم آن را آسیب‌شناسی می‌کرده (وجه تحلیلی) و هم صورت ایده‌آل آن را تجویز می‌کرده (وجه هنجاری)؛ و در این وجه آخر است که ایشان ماهیت دولت را با ترمینولوژی فقه و در مفهوم امانت تبیین می‌کند. رویکرد این مقاله توصیفی - تحلیلی و شیوه جمع‌آوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و اسنادی است.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه دولت، فقه سیاسی، علامه نائینی، مشروطیت، تجدد سیاسی.

### ۱. مقدمه

عموماً گفته شده است که فقه برآمده از برخورد امر ثابت (هسته دین و وحی) با امر متغیر (مقتضیات زمان و مکان) است. بنابراین می‌توان انتظار داشت مادامی که مقتضیات زمانی و مکانی از سرعت تغییرات بالایی برخوردار باشند، دستگاه فقهی نیز نیازمند است تا خود را

۱. عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور، ایران، تهران. [ali.partovy@gmail.com](mailto:ali.partovy@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

با این سرعت تغییرات تطبیق دهد و گاه ممکن است تا از آن عقب افتد. چرا که به همان سرعتی که جهان انسانی دگرگون می شود، الزاماً دستگاه‌های معرفتی به روز رسانی نمی شوند و گاه اساساً نمی توانند خود را با آن تطبیق بدهند. برای مثال، جهان، و در همین راستا، دنیای تمدن اسلامی، در طی دو دهه گذشته به ناگاه با سیر فزاینده‌ای از فناوریهای ارتباطی و تجاری روبرو شده است که همگی نیازمند واکنش دستگاه فقاقت بوده است، ولی در مواردی همچون رمزارزها یا روابط مجازی اجتماعی همچنان نیازمند تأملات فقهی به روز و منسجم احساس می شود.

در ادامه نکته فوق الذکر، باید توجه داشت که یکی از مهمترین تحولات در اقتضائات زمان و مکان ورود مدرنیته سیاسی، و مثال اعلای آن: دولت مدرن، به تمدن اسلامی بوده است. با مواجهه تمدن اسلامی با مدرنیته، عموماً و تجدد سیاسی، خصوصاً، تحولات بسیار گسترده‌ای در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جوامع اسلامی شکل گرفت. انقلاب مشروطیت در ایران، که یکی از مهمترین کشورهای اسلامی بوده و هست، یکی از آن تحولات سیاسی چشمگیری بود که در یک جامعه اسلامی رخ داد و آن جامعه را از بنیاد دگرگون کرد. با انقلاب مشروطیت در واقع تجدد سیاسی وارد فضای فکری و عملی سیاست در ایران شد و کنشگران سیاسی، از یک سو، و از سوی دیگر، اندیشمندان و اهل نظر مجبور شدند تا درباب چرایی و چیستی و چگونگی آن واکنش نشان بدهند. موضوعاتی مانند احزاب سیاسی، دولت، پارلمان، انتخابات، نمایندگی، آزادی، قانون، عدالت، قضاوت و مانند اینها مسائلی بودند که با همین تالاقی قدیم و جدید در عصر مشروطه به فضای گفتمانی ایران وارد شدند و اهل نظر و مردان عمل را به واکنش واداشتند. این واکنشها طیف بسیار گسترده‌ای از آرا و عقاید و رفتارها را شامل می شد. از شیخ فضل الله نوری که بالکل این تجدد سیاسی را نفی می کرد تا سید حسن تقی زاده، که در برهه‌ای از زندگی اش قائل به پذیرش تجدد ظاهراً و باطناً، در قالب فرنگی مآبی، بود، همگی واکنشهایی هستند در قبال این مهمان تازه وارد (تجدد) به تمدن ایرانی-اسلامی.

در این میان اگرچه بعضاً بر نقش برخی از روشنفکران همچون ملکم خان، طالبوف، آخوندزاده و مانند اینها تاکید شده و آنها را پیشگامان تجدد در ایران دانسته‌اند، ولی اگرچه کوششهای آنها به نوبه خود بی اهمیت نیست، ولی بخش قابل توجهی از کنش مدنی آنان و تأملات نظری‌شان تقلیدی و ترجمه‌ای بوده است. برای فهم تجدد سیاسی در ایران باید به سراغ کسانی رفت که کوشیدند تجدد را از درون نظام سنت بفهمند و نه آن که صرفاً آن را وارد کنند. از آنجایی که مهمترین بخش سنت در ایران اسلامی پیشامشروطه دیانت بود و

وجه بارز این تمدن دیلنت محور فقه (به تعبیر محمد علی‌الدجباری، در تکوین عقل عربی، فقه مهمترین تولیدات تمدن اسلامی بوده است)؛ پس، نوع درکی که فقها از این تجدد داشتند بسیار حائز اهمیت است. اگر بپذیریم که عالی ترین نهاد عرصه سیاسی دولت است، پس باید به این نکته پرداخت که فقه سیاسی مشروطه چه درکی از دولت و ماهیت آن داشته است. در همین زمینه پرسش اصلی این مقاله بر محوریت کندوکار در بخشی از فقه سیاسی علامه نایینی طراحی شده که به دولت و چیستی آن می پردازد. علامه نایینی بی تردید مهمترین فقیه حوزه فقه مشروطه است و اگرچه به تفکرات ایشان بیش و کم پرداخته شده است، ولی همچنان اثر کم نظیرش، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، که به تعبیر خود ایشان «در تشریح حقیقت استبداد و مشروطیت دولت و تحقیق قانون اساسی و مجلس شورای ملی و توضیح معنی حریت و مساوات» نوشته شده است، ظرفیت تفسیر و تشریح بسیار زیادی دارد. در ادامه بعد از بررسی نظریات دولت در بخش چارچوب نظری با بررسی نظریه دولت علامه نایینی کوشش خواهد شد به پرسش اصلی مقاله پاسخ داده شود.

## ۲. چهارچوب نظری: نظریه دولت

دولت عالی ترین مظهر رابطه قدرت و حاکمیتی است که در همه جوامع وجود داشته است. دولت در هر جامعه‌ای مظهر مصلحت عمومی است و گرچه وجوه اخلاقی، مذهبی و اقتصادی دارد اما اساساً موسسه‌ای اخلاقی، مذهبی و اقتصادی نیست؛ بلکه کارویژه‌های متفاوتی دارد، از جمله حفظ نظم و امنیت، حراست از حقوق طبیعی افراد جامعه، ایجاد و حفظ همبستگی اجتماعی، تامین حداقل رفاه و آسایش و مانند اینها (بشیریه، ۱۳۸۰: ۲۶). از نظر تحولات لغت‌شناختی و تاریخ مفاهیم باید در نظر داشت که دولت در زبان انگلیسی با واژه state شناخته میشود که از ریشه لاتینی stas به معنای ایستادن و از واژه انگلیسی status به معنای وضعیت مستقر و پابرجا مشتق شده است (اسکینر، ۱۳۸۱: ۲). امروزه تعریف رایج دولت با چهار عنصر حقوقی «قلمرو یا سرزمین»، «عنصر انسانی یا جمعیت»، «حکومت یا قدرت سیاسی» و «حاکمیت» صورت می‌گیرد: «گروهی از مردم (جمعیت) که در قلمرو معین (سرزمین) سکونت داشته و تحت اصول منظم (قانون) به طور مستقل و دایم زندگی میکنند و فرمانبردار قانون صادره از یک مقام عالی (حاکمیت) می‌باشند.» در واقع، دولت به مفهومی که امروزه به اذهان متبادر میشود، مولود تکامل جامعه انسانی است. اجتماع بشری به حکم طبیعت یا ضرورت، امری اجتناب ناپذیر است. به تعبیری از ارسطو در بیانی که حکمای اسلامی آن را به کار می بردند، «انسان مدنی بالطبع است» به طوری که

زندگی بدون دولت در جهان معاصر، تقریباً غیر قابل تصور و باور است (لکزایی و جاویدی، ۱۳۹۷:۱۴۹).

چنان که از تاریخ حقوق غرب برمی آید، یونانیان هرگز مفهومی با مضمون آنچه که دولت (The State) می فهمیم تدوین نکردند؛ بلکه بالعکس واژه‌ای که این معنا را در یونان منتقل می کرد، در مضمون پولیس (Polis) بود (کلی، ۱۳۸۸:۱۱۸) که می توان آن را «شهر-دولت» یا «دولت‌شهر» نامید (عالم، ۱۳۷۷:۱۳۳). بنابر این دولت در تداول جدید آن میراثی غیر یونانی است. از نظر برخی از محققین (استریر، ۱۳۹۵)، دولت متشکل از پنج عنصر است که عبارت اند از تداوم در زمان (تاریخ)؛ ثبات در مکان (جغرافیا)؛ سازمانهای دائمی و غیرشخصی (نهاد)؛ توافق داشتن درباره نیاز به مرجعی که قدرت اخذ تصمیمهای قطعی را داشته باشد (حاکمیت)؛ و در نهایت، قبول این اندیشه که اتباع باید به آن مرجع اقتدار وفادار باشند (تابعیت).

از آنجایی که از دیرباز دولت عالی ترین نهاد حوزه عمومی بوده است، فلاسفه و اندیشمندان مختلف در طی اعصار و قرون ناچار بوده اند تا در باب ماهیت و سرشت آن به تامل و نظریه پردازی دست بزنند. در این نظریه پردازی ها، فلاسفه، هر یک به فراخور حال، و دستگاه معرفتی و مبانی فلسفی و فکری خودشان، تحلیل و تبیینی از دولت به دست داده اند. مثلاً اگرچه دولت به معنای مدرن آن در یونان باستان غایب بوده است، ولی وقتی ارسطو به ماهیت شهر توجه می کند، در واقع سرشت دولت را تبیین می کند. از نظر ارسطو انسان از جمله حیوانات گله‌زی است که بنا به طبیعت و ذاتی که دارد ناچار است تا زیست جمعی داشته باشد. این زیست جمعی به واسطه زندگی در شهر متحقق می شود. تا جایی که ارسطو بر این باور است اگر موجودی در شهر نباشد یا از آن برتر (خدا)، و یا از آن فروتر (حیوان) است چرا که هیچ موجودی نمی تواند بر خلاف طبع خودش عمل کند.

اما به طور خاص و در معنای دقیقی که بتوان درباب سرشت دولت سخن گفت، از دوره رومی به بعد از است که متفکرین مجبور می شوند در این باب نظریه پردازی کنند. شاید یکی از مهمترین لحظاتی در تاریخ فلسفه سیاسی غرب که بحث ماهیت و سرشت دولت طرح شد، دهه‌های بعد از فروپاشی امپراطوری رُم بود که پاگانها آن را ناشی از سیطره مسیحیت دانستند. به همین دلیل، سنت آگوستین در اثر سترگ خود، شهر خدا، به این موضوع مبسوط پرداخت. از نظر آگوستین دولت برآمده از ذات گناهکار بشری است. انسان با تخطی از فرمان الهی بار گناه نخستین را بر دوش گرفت و این گناه در ذریعه بنی آدم وارد شد. بنابراین دولت در واقع کفاره گناهان نوع بشر است و اگر نبود بار این گناه و طبع اکنون

گناه‌آلود بشری، شاید نیازی هم به دولت نبود. در اینجا آگوستین هم مانند ارسطو، دولت (در مفهوم عام آن، به معنای نظم سیاسی متولی امور عمومی) را برآمده از چگونگی طبیعت بشری می‌داند.

اما اساساً در دوره رومی بود که با توجه به برخی از میراث قدمایی و همچنین تأملات نظری فیلسوفان تلاش شد ماهیت دولت را به جای استنتاج از طبیعت آدمی، در اصل از کارکردهای آن نتیجه‌گیری کنند که همانا برقراری صلح، گریز از خشونت و حاکمیت قانون بود. به تعبیر لوکرتیوس: «برخی از آنان با حکم و فرمان، موجبات روی کار آمدن یک حاکم و تأسیس قوانین را فراهم آورده و مردم را به استفاده از آن قوانین راضی کردند. چراکه نژاد بشر، خسته از زندگی خشونت‌آمیز، روز به روز، به دلیل کینه ناشی از خشونت ضعیف‌تر می‌شد و این باعث شد تا خودجوش تسلیم قوانین شود... کسی که با رفتار خود قرارداد مشترک صلح (Communia foedera pacis) را نقض کند زندگی آرام و قاعده‌مندی نخواهد داشت (جان کلی، ۱۳۸۸: ۱۱۹)». از همین رو، تأسیس دولت یک واجب عقلایی شد که نه تنها چندان ارتباطی به روانشناسی فردی نوع بشر نداشت بلکه آن سویه‌های الهیاتی مد نظر آگوستین را هم مورد توجه قرار نمی‌داد.

مهمترین فیلسوف این دوره از تاریخ اندیشه سیاسی غرب، بی تردید سیسرون (ن) است که تأملات قابل توجهی درباره ماهیت دولت داشته است. سیسرون بحث ماهیت دولت را با قانون و مصلحت عمومی پیوند زد و کوشید تا چیستی دولت را به واسطه این واقعیت توضیح بدهد که این عالی‌ترین نهاد انسانی صرفاً وقتی قابلیت آن را دارد که دولت خطاب گردد، اگر و تنها اگر، در خدمت منافع عمومی همه شهروندان باشد. به تعبیری که سیسرون خود به کار می‌برد «در حالتی که یک نفر همه انسانها را سرکوب می‌کند... آیا می‌توان آن را یک دولت نامید؟... باید گفت جایی که حاکم مطلقه فرمانروایی کند فقط اسمی از دولت وجود دارد (کلی، ۱۳۸۸: ۱۲۱)». بنابراین از منظر سیسرون صرفاً در جایی که قانون وجود داشته باشد و رعایت گردد و ضابطه مصلحت عمومی و تأمین منافع جمعی جامعه ملاک کار باشد، می‌توان از دولت سخن گفت.

اما نقطه عطف تکوین نظریه دولت به آغاز فلسفه مدرن باز می‌گردد که فیلسوف نامدار انگلیسی، توماس هابز، در اثر عظیم خود، لویاتان، توانست نظریه‌ای منسجم درباره دولت ارائه کند (هابز، ۱۳۸۰). هابز با اتکای بر پارادایم مکانیکی زهنه‌اش، که متأثر از علوم طبیعی بود، کوشید تحولی بنیادین در نگاه به دولت ایجاد کند فلذا دولت را اساساً سر و شکلی مکانیکی داد. دولت برای هابز خدای میرایی بود که متناظر با خدای حی لایموت آسمانی،

بر زمین حکمرانی می کرد. ماهیت این دولت برآمده از توافق و اجماع میان همه ذی نفعان بود، از همین رو، این دولت برآمده از قراردادی اجتماعی بود که نحوه گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی را تبیین می کرد. فهم جلییدی که هابز از دولت ارلئه کرد راه را برای ورود دو نوع نگاه جدید به فهم دولت گشود. اول آن که هابز بحث قراردادی بودن دولت را طرح کرد که در نوع خودش گشایش‌های نظری قابل توجهی ایجاد کرد. سوای از آن، هابز نگاه ابزاری به دولت را پیش نهاد. طبق این دیدگاه، دولت یک ابزار مصنوع و دست ساخت نوع بشر است که همانند دیگر ابزارها برای رفع مایحتاجات بشری اختراع شده است، پس هر گاه این ابزار کارکرد لازم را نداشته باشد، باید آن را تغییر داد، یا اصلاح کرد، یا به هر حال آن را با نیازهای جدیدی که ایجاد شده متناسب کرد.

دولت ابزاری نیست که انسان برای تأمین هدف خاصی آن را ایجاد کرده باشد بلکه همانند خانواده و جامعه مدنی، لنداموارهای است که خود تحول و تکامل یافته و حاوی غلیاتی والاتر از غایات جزئی و فردی است. از این رو، در این دیدگاه دولت دشمن آزادی فردی نیست، بلکه مهمترین وسیله تأمین آزادی و امنیت انسان است. دولت به عنوان پدیده‌ای مرکب، به خانواده و جامعه مدنی وحدت می‌بخشد و خود شکل تکامل یافته‌تر خانواده و جامعه مدنی است (بشیریه، ۱۳۸۸: ۹۶). اوج این نگاه را در فلسفه سیاسی هگل می توان دید که با نگاهی تکاملی به تاریخ و جامعه، دولت را نقطه اعلای این تکامل می دید. از نظر هگل ضرورت تاریخی موجبات تحول درونی جوامع را ایجاد می کرد، و دولت سنتز نهایی همه این تحولات از خانواده تا جامعه مدنی بود.

دولت تا پیش از هگل در برگیرنده همه وجوهات حیات اجتماعی بود. ولی اولین بار این هگل بود که عرصه‌های متفاوت حیات را در دوران مدرن تفکیک کرد و به جامعه مدنی پرداخت که در اصل جامعه بورژوازی بود. چرا که بعد از انقلاب صنعتی، همپای تحولات فناورانه، بازار چنان رشد کرده بود که اقتصاد بازیگری بس تاثیرگذار در ساختار اجتماعی شده بود و اندک اندک ماهیت دولت تابعی از روابط اقتصادی می شد. این نکته‌ای بود که اگرچه اقتصادسیاسی دانان اسکاتلندی آن را دریافتند، ولی اشارات مختصری به آن را هگل آورد، اما مارکس آن را بسط نظری دارد. از نظر مارکس دولت روبنایی بود که زیربنای اقتصادی را بازتاب می داد، بنابراین ماهیت دولت چیزی جز اقتصادسیاسی نیست. مناسبات اقتصادی است که شکل نهادهای سیاسی به خود گرفته و این روکش (دولت) در واقع آن ذات (ساختار اقتصادی) را پنهان می کند. همه چیز اقتصاد است از جمله خود دولت. در حال حاضر {اقتصاد} چنان قدرتمند است که زیست‌جهان را به تمامی تحت تأثیر قرار

می‌دهد و گرایش به استعمار آن دارد. به بیان مارکس، «سرمایه» در سرمایه‌داری: «آن نور فراگیری است که همه‌ی دیگر رنگ‌ها را در خود می‌بلعد و خاص بودن‌شان را تغییر می‌دهد؛ اثری خاص است که وزن مخصوص هر چیز را که در آن قرار می‌گیرد تعیین می‌کند.» در واقع در عصر حاکمیت سرمایه، دولت که بنا بود قواعد اقتصاد را تنظیم کند، خود با اقتصاد تنظیم می‌شود (اباذری، ۱۴۰۱: ۱۰). بنابراین از نظر مارکس دولت و اقتصاد اینهمان هستند و این دو را نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. ماهیت دولت در جهان سرمایه‌داری چیزی جز سرشت همان اقتصادی نیست که آن را شکل داده است.

حالا با توجه به نگاه‌های مختلفی که به ماهیت دولت شده است، می‌توان پرسید که اساساً چگونه می‌توان نظریه‌ای برای دولت داشت. از آنجایی که سیاست و دولت عموماً مترادف گرفته شده‌اند، شاید بتوان گفت نظریه‌ای در باب سیاست به طریق اولی باید نظریه‌ای در باب دولت نیز باشد. در تعریف نظریه سیاسی آورده‌اند که تامل نظام مندی است بر سرشت سیاست، عوامل علی ثبات و تغییر سیاسی، چارچوب نهادی‌ای که در آن انواع معینی از کنش سیاسی تداوم می‌یابد، و ارزشها و اهدافی که کنش و سازماندهی سیاسی ممکن است متحقق کند و شرایطی که تحقق این اهداف را ممکن می‌کند. اصولاً نظریه سیاسی دارای وجوهات هنجاری، تبیینی و تحلیلی است (مصلح، ۱۳۹۸: ۲۴). از همین رویک نظریه دولت (دولت به معنای عالی‌ترین شکل نهادی سیاست) باید بتواند تبیینی از سرشت و ماهیت دولت به دست بدهد. عموماً مهمترین معیارهای طبقه بندی تئوریهای دولت عبارت اند از منشاء و ماهیت دولت؛ غایت دولت؛ حدود آزادی فرد و اقتدار دولت، و منبع مشروعیت قدرت سیاسی (وینسنت، ۱۳۸۰: ۷). با این طبقه بندی می‌توان ارزیابی و نگاهی داشت به تئوریهای دولت در فقه سیاسی معاصر شیعه.

بر مبنای یک احصای تحقیقاتی نظریه‌های دولتی که در فقه سیاسی ارائه شده‌اند (از مشروطه تا کنون) مشتمل اند بر سلطنت مشروطه، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع (کدیور، ۱۳۸۷). به نظر می‌رسد که اکثر این نظریات معیار مشروعیت دولت را ضابطه اولی برای بررسی ماهیت دولت در عصر غیبت در نظر گرفته‌اند. حال در ادامه یکی از مهمترین، و در عین حال، مشهورترین، نظریه‌های دولتی که در صدر مشروطه تدوین شده بررسی خواهد شد تا پاسخی برای پرسش اصلی مقاله در باب ماهیت دولت در فقه سیاسی علامه نایینی به دست آید.

### ۳. ماهیت دولت در فقه سیاسی علامه نائینی

یکی از مهمترین موانع برای پژوهش در نهادهای سیاسی مدرن در جوامع اسلامی چگونگی تحلیل آنها است. بدین معنا که آیا باید این نهادها (مثلاً دولت) را از چشم انداز سنت بررسی کرد یا با قول به این که آنها تماماً و بالکل محصول مدرنیته‌اند، آنها را با سنجه‌های تجدد مورد تامل قرار داد. اما باید توجه داشت که مختصات این نهادها در واقع هیبریدی (دورگه) هستند و باید آنها را در درون همین وضع ترکیبی‌شان فهمید. چرا که دولت در جامعه اسلامی، همانند دیگر جوامع بشری، نه تنها بیانگر وجود مجموعه‌ای از نهادهاست، بلکه حاکی از وجود نگرشها و شیوه‌های خاصی از اعمال و رفتار است که منحصرآ مدنیته اسلامی خوانده شده و در واقع جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر، دولت در فرهنگ اسلامی، نه امری تصادفی و اتفاقی است و نه سازمانی انفعالی و بی طرف که بتوان نادیده گرفت، دولت اسلامی دارای برخی مختصات هندسی و ویژگیهای منحصر به فرد است که هر چند به تدریج در طی زمان شکل گرفته‌اند، اما فهم کامل شکل و ساخت دولت عمدتاً نیازمند درک نظریه‌های کلامی و فقهی‌ای است که در آن این مختصات هندسی و خصوصیات مندرج هستند (فیرحی، ۱۳۸۰: ۱۳۹).

بی تردید یکی از عمده کوششهای نظری برای فهم دولت اسلامی در درون مختصات هندسی تاریخی خودش، اثر عظیم علامه نائینی با اسم کامل «تنبيه الامم و تنزيه الملة في لزوم المشروطية» (دستوریه) الدولة المنتخبه لتقليل الظلم على أفراد الأمة و ترقية المجتمع» (فیرحی، ۱۳۹۴: ۶) بوده است. علامه نائینی که در کوران حوادث مشروطیت قرار داشت باید با نگاهی به گذشته (آسیب شناسی وضع موجود) و چشم اندازی از افق آینده (تجویز وضع مطلوب) ماهیت دولت اسلامی را توضیح می‌داد تا هم معایب وضع موجود را استخراج کند و هم ماهیت دولت مطلوب مورد نظر خود را توضیح بدهد. دولتی که نه با مبانی تفکر شیعه در تضاد باشد و نه با مقتضیات تجدد سیاسی.

در اینجا است که فقه سیاسی موضوعیت ناب خود را پیدا می‌کند و باید که تمام ظرفیت روشی و خایر مفهومی خود را به خدمت بگیرد. در تمدن اسلامی فقه سیاسی بخشی از «علم مدنی» عام است که در احصاء علوم دوره میانه، با عنوان «فقه مدنی» تأسیس و شناخته شده است. فقه مدنی / سیاسی، قسیم «حکمت مدنی» است. معلم ثانی، فقه را، همانند فلسفه، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند و آنگاه فقه سیاسی را، در مجموعه فقه عملی، چونان دانشی معرفی می‌کند که با توجه به ویژگی‌های فرهنگی — زبانی جامعه اسلامی، به ارزیابی عمل سیاسی مسلمانان می‌پردازد، و با تکیه بر زبان شناسی — علم اللسان — عرب

نصوص اسلامی را تفسیر می کند (فیرحی، ۱۳۷۸:۷۲). بنابراین باید توجه داشت که شاخه فقه سیاسی در تمدن اسلامی (چه اهل سنت و چه شیخ) نحیف و لاغر نبوده و میراث قابل توجهی داشت است، ولی نکته بر سر چگونگی مواجهه این میراث غنی با مسائل جدید بوده و هست.

اساساً از مشخصه‌های بارز فقه سیاسی معاصر رهگیری مفاهیم جدید در میراث فقهی و ارزیابی مجدد آنها بر حسب مقتضیات کنونی است (کلاتری و آل نبی، ۱۴۰۲:۱۱۱)، در این مورد نیز علاوه‌نابینی کوشیده است مفهوم جدید دولت را با اتکای بر میراث فقهی و ارزیابی مجدد آن توضیح دهد. البته انتظار پاسخ گویی به یکایک مسائل نوپیدا از آیات و روایات توقع بی موردی است؛ چرا که اولاً، مسائل و رخدادهای جدید و امروزی (نوپیدا) در عصر ائمه اطهار وجود نداشته تا درباره آنها سخنی به میان آید؛ ثانیاً، ائمه پیروان خود را به انطباق جزئیات و رخدادهای زمانه با اصولی که از جانب آنان القا شده توصیه کرده‌اند. این روش با عقل و منطق نیز سازگارتر است، زیرا ممکن است با اثبات یک قاعده، هزاران مسأله و رخداد جدید پاسخ داده شود، در حالی که امکان پاسخ گویی به یکایک آنها در زمانی اندک وجود ندارد (شریعتی، ۱۳۸۱:۶)، از همین رو، فقیه نوآور اگر بخواهد با مسائل مستحدثت زمانه‌اش رویارویی فعال داشته باشد، باید بحث را در مبانی مطرح کند، کاری که علامه نابینی بر آن همت گماشت.

اصولاً فقه سیاسی شیعه در عصر غیبت با معماهای چندی روبرو شده بود که یکی از این معماها مسئله مشروعیت حکومت در زمان غیبت بود. چرا که بنا به عقیده شیعه امامت که حکومت یکی از اجزاء آن است به امامان تعلق دارد، و در حالی که دوازدهمین امام در حال غیبت به سر می برد، پس صاحب اصلی ولایت یا حکومت غایب است، لذا هر گونه دخل و تصرف در حکومت به معنای غصب حق امام است. از همین رو، در یک نگاه حداکثری، بلید قلئل بر ماهیت غصبی دولت در عصر غیبت بود. یعنی آن که تئوری دولت در فقه سیاسی سنتی شیعه اصولاً با معیار و ضابطه «مشروعیت» مورد بررسی و تأمل قرار گرفته است. غصب از نظر فقهی عبارت است از «استیلاء عدوانی بر مال یا حق دیگری؛ الغصب هو الاستیلاء عدواناً علی مال الغیر أو حقه (فیرحی، ۱۳۹۴:۱۳۸)».

نابینی برای آن که مفهوم غصب را بسط نظری بدهد آن را به اجزای متعددی تجزیه کرد و کوشید تا این نکته را تئوریزه کند که غصب صرفاً غصب حق امام نیست. برای این که جمع بندی بحث نابینی مشخص گردد باید به تقسیم بندی او از حکومت (دولت)ها توجه داشت. او دولت‌ها را به دو نوع تملیکی و ولایتی تقسیم می کند.

از نظر علامه نایینی، دولت دو کارویژه کلان دارد که عبارت اند از « (۱) حفظ نظامات داخله مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت، بعضهم علی بعض الی غیر ذلک، از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت؛ (۲) تحفظ از مداخله اجنب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوای دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک، این معنا را در لسان متشرعین، (حفظ بیضه اسلام) و سایر ملل، حفظ و وطنش خوانند (نایینی، ۱۳۸۸: ۷)». این دو کارویژه امروزه تقریباً برابر با سیاست داخلی و سیاست خارجی است. اما سوای از این بحث کارکردی که ناظر بر عملکرد دولت است، دولت در ماهیت خودش با شهروند یا رعایا یک رابطه حقوقی دارد که نوع این رابطه تعیین کننده ماهیت دولت است.

دولتی که بر مبنای رابطه تملیکی بنا شده است سلطنت تملیکیه است؛ «سلطنتی که همانند آحاد مالکان نسبت به اموال شخصی خود با مملکت و اهلیش معامله فرماید مملکت را مال خود انگارد و اهلیش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد؛ هر که را به این غرض وافی و در مقام تحصیلش فانی، دید مقر کند و هر که را منافی یافت از مملکت که ملک شخصی خود پنداشته تبعیدش این قسم از سلطنت را چون دل بخواهانه و از باب تصرف آحاد مالکان در املاک شخصی خود و بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است، «تملیکیه» «استبدادیه» گویند. صاحب چنین سلطنتی را حاکم مطلق و «حاکم به امر» نامند.»

از نظر نایینی پایه و اساس سلطنت تملیکیه، عبارت از مالکیت مطلقه و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید است، بر مسخریت و مقهوریت رقاب ملت در تحت ارادت سلطنت و عدم مشارکت، فضلاً از مساواتشان با سلطان در قوی و سایر نوعیات (امور مربوط به یک ملت) مملکت، و اختصاص تمام آنها به شخص سلطان و موکول بودن تمام اجرائات به اراده او مبتنی، و عدم مسؤولیت در ارتکابات هم از فروع این دو اصل و تمام ویرانیهای ایران و شنایع مملکت ویرانه ساز و خانمان ملت برانداز آن سامان، که روزگار دین و دولت و ملت را چنین تباه نموده و بر هیچ حد هم واقف نیست، همه از این باب است و لا بیان بعد العیان و لا اثر بعد عین (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۴۹)

این نوع سلطنت دارای طیفی از ظهورات است و حتی می تواند در مرتبه حضیض فساد خود به ادعاهای الوهیت فرعون وار هم برسد، فلذا باید سلطنت تملیکیه را در اصل یک مقوله کلی در نظر گرفت - نزدیک به مدینه فاضله در اندیشه سیاسی فارابی - و آن را دارای زیرمجموعه های متعدد تصور کرد:

«این قسم از سلطنت به اعتبار اختلاف ملکات نفسانی و عقول و ادراکات سلاطین و اعوانشان و اختلاف ادراکات و علو جهل اهل مملکت به وظایف سلطنت و حقوق خود و درجات موحد یا مشرک بودنشان درجات تحکمیۀ مختلف دارد و آخرین درجه آن ادعای الوهیت است و تا هر درجه که قوه علمی اهل مملکت از تمکین آن استتکاف کند، به همان حد واقف است والا به آخرین درجه هم منتهی خواهد بود.» (نایینی، ۱۳۸۲: ۴۳)

در مقابل سلطنت تملیکیه، نوع بدیل آن وجود دارد که همانا سلطنت ولایتیه است. «مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت مایشاء اصلاً در بین اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعی متوقف است و استیلائی سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط می‌باشد» (نایینی، ۱۳۸۲: ۴۳). از نظر نایینی، حکومت ایران در پیش از مشروطه (حکومت قاجار و ما قبل آن) «مملکت را به مافیها» مال خود می‌انگاشت و «ملک شخصی خود می‌دانست که در جهت مصالح و اغراض شخصی» صرف می‌شد؛ در حالی که حکومت مشروطه یا ولایتیه به تعبیر نایینی حکومتی بود که مصالح نوع در مرکز آن قرار می‌گرفت.

البته ماهیت تملیکیه یا ولایتیه بودن دولت صرفاً در نسبت با رعایا یا شهروندان تعریف می‌شود و نه در ارتباط با دیگر افرادی که بیرون از دایره آن دولت هستند. از همین رو، ممکن است دولتی در رابطه با شهروندان خود مسئول و مشروط باشد ولی در قبال دیگر افراد رفتاری استبدادی در پیش بگیرد. در این مورد علامه نایینی دولت انگلیس را مثال می‌زند: «چنانچه رفتار دولت انگلیس فعلاً نسبت به ملت انگلیسیه، چون کاملاً بیدارند، مسئله و شورویه، و نسبت به اسرا و اذلاء هندوستان و غیرها از ممالک اسلامیه که به واسطه بی حسی و خواب گران گرفتار چنین اسارت و باز هم در خواب هستند استبدادیه و استبدادیه است.» (نایینی، ۱۳۸۲: ۴۳)

حقیقت سلطنت مشروطه یا مقیده از نظر میرزای نایینی از باب ولایت و امت است و طبعاً همانند سایر اقسام ولایات و امانات به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود است. میرزای نایینی حکومت معصوم در شیعه را هم حکومتی لایشرط نمی‌داند، بلکه عقیده دارد این نوع حکومت نیز با مشروط و مقید شده است. وی حکومت معصوم را از قسم سلطنت ولایتیه می‌داند و اعتقاد دارد که در عصر غیبت زندگی می‌کنیم؛ دستمان نه تنها از دامان عصمت بلکه از ملکه تقوا و عدالت و علم متصدیان هم کوتاه است و به ضد حقیقی و نقطه مقابل آنها گرفتاریم همچنان که بالضروره معلوم است. حفظ همان درجه مسلم از

محدودیت سلطنت اسلامی - که متفق علیه است و از ضروریات دین اسلام است؛ جز به گماشتن مسدد و رادع خارجی غیر ممکن است رادعی که به قدر قوه، بشری جایگزین آن قوه عاصم الاهی و دست کم جانشین قوه علمی و ملکه عدالت و تقوا باشد. از این رو نظارت بیرونی را جایگزین قوه عصمت معصوم می‌کنیم تا حکومت بتواند با نظارتی که بر او می‌شود، امور مملکت و وظایفی را که به او محول شده به انجام برساند (زرگری نژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۸). بنابراین از نظر نایینی نظام ولایتیه یا مشروطه با مهار قدرت تحقق می‌یابد که از دو راه درونی و بیرونی امکان پذیر است. «عصمت» در واقع ساز و کار درونی برای مهار قدرت است که در پرتو آن فرد معصوم از قدرت به سود منافع شخصی و نزدیکان خویش بهره نمی‌برد. از دیدگاه وی تاکید شیعه بر اصل «عصمت» نیز در این راستا بوده است و در نبود آن چاره‌ای جز ساز و کارهای بیرونی برای مهار قدرت نیست. قانون اساسی و مجلس نمایندگان به عنوان دو رکن اصلی مشروطیت بر این اساس ضرورت می‌یابند (میرموسوی، ۱۴۰۲).

اما نظام استبدادی همزمان متضمن سه غصب است که عبارت‌اند از غصب مقام امام زمان (عج)؛ غصب اقتدار خداوند؛ و غصب حقوق مردم. به نظر نایینی، مشروعیّت حکومت مشروطه به این دلیل است که در حکومت استبدادی، سه ظلم (در حق خدا، امام معصوم و مردم)، و در حکومت مشروطه، یک ظلم (تنها در حق امام معصوم) روا داشته می‌شود. پس مشروعیّت مشروطه از باب دفع افسد به فاسد است؛ و مشروعیّت ذاتی ندارد. نایینی با اشاره به ادبیات غصب سعی می‌کند این نکته را توضیح بدهد که قانون اساسی و دیگر نهادهای ملازم آن چگونه می‌توانند ائتلاف یا خسارات ناشی از حکمرانی غصبی را به حداقل ممکن بکاهند و حاکمان دوره غیبت را به «ضمان ید» و لوازم آن ملتزم کنند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۳۹). تلاش نایینی از یک سو آسیب شناسی است از سویی دیگر الگوی تجویزی است و از همه مهمتر تلاش برای هماهنگی بین دولت در مفهوم مدرن آن با مبانی فکری تشیع. بنابراین بحثهای نایینی محدود به مفهوم استبداد و یا یک نظام استبدادی نیست؛ بلکه کوشش بسیار نیز به کار می‌برد تا تئوری مشروطه را از دیدگاه شیعی گری بیان و اثبات کند (حائری، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

اما مهمترین بحث نایینی از جهاتی طرح موضوع در ماهیت امانتی دولت است. نایینی دولت را از نوع امانت می‌داند و می‌کوشد این نکته را تئوریزه کند که انتقال حقوق از شهروندان به دولت و تفویض حق اداره عمومی جامعه و تملک در منابع عمومی از نوع امانت است:

«حقیقت واقعیه و لب آن عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفاظت مملکت نه مالکیت، و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف نه در شهوات خود، از این جهت اندازه استیلائی سلطان به مقدار ولایت بر امور مذکوره محدود و تصرفش چه به حق باشد چه به اغتصاب، به عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود. آحاد ملت با شخص حاکم در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت همه به آنها متساوی و یکسان و متصدیان امور همگی امین نوع آند نه مالک و مخدوم و مانند سایر اعضا و اجزا در قیام به وظیفه امانت داری خود مسوول ملت و به لندک تجاوز ماخوذ خواهند بود؛ و تمام افراد مملکت به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوی و حقوق بر مواخذه و سوال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادات شخصیّه سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهد داشت» (نایینی غروی، ۱۳۸۲:۱۲).

پیوند میان امر عمومی (مدنی/سیاسی) با حکومت ریشه در متن قرآنی دارد و احتمال دارد که نایینی با اشاراتی که در وحی مقدس آمده است قائل به این همینیشنی و توازی بین امانت و حکومت شده باشد. در آیه شریفه ۵۸ از سوره نسا چنین آمده «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (همانا خدا به شما امر می کند که امانتها را به صاحبانش باز دهید و چون حاکم بین مردم شوید به عدالت داوری کنید).» در اینجا امانت و حکومت (در معنای قضاوت) در یک راستا آمده اند و شاید این تصور ایجاد شود که چندان مرتبط با حوزه عمومی جامعه نیست. ولی در آیه بعد که یکی از مشهورترین آیات سیاسی قرآن است، این پیوند تقویت می شود «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ لِلْآخِرِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (ای اهل ایمان، فرمان خدا و رسول و فرمانداران (از طرف خدا و رسول) که از خود شما هستند اطاعت کنید، پس اگر در چیزی کار به نزاع کشد آن را به حکم خدا و رسول بازگردانید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این کار برای شما بهتر و خوش عاقبت تر خواهد بود).

این مسئله نکته ای است که از چشم مفسرین قرآن و اهل نظر دور نمانده است و برای مثال شهید مطهری نیز به آن پرداخته اند. استاد مطهری در تفسیر این آیات می فرماید: «مقصود مطلق امانتها است. اعم از الهی و غیر الهی، و اعم از هالی و غیرهالی؛ دوم این که مخاطب حکمرانان اند، خداوند با تعبیر لزوم اداء امانت حکمرانان را فرمان می دهد که به رعایت مردم قیام کنند» در ادامه ایشان می نویسد: «چرا که بعد از این آیه بلافاصله می فرماید مردم موظف

شده‌اند که امر خدا و رسول و ولأه امر را اطاعت کنند، در آیه پیش حقوق مردم و در این آیه متقابلاً حقوق ولأه امر یادآوری شده است.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۹). از همین رو می‌توان گفت که ماهیت امانتی داشتن دولت در واقع مستظهر به وحی مقدس اسلامی است و نایبیتی با پیوندی که بین وحی و نظریه دولت خود برقرار می‌کند می‌کوشد تا مستحکم‌ترین استدلال ممکن را برای نظریه خود فراهم کند.

بنابراین علامه نایبیتی با یکی از مهمترین مسائل مستحدثت زمانه‌اش رویارویی تئوریک فعالی ایجاد کرده است و کوشید تا تجربه زیسته خودش در جهان قدمایی سنت را با مفاهیم جدیدی که رهاورد مدرنیته سیاسی وارداتی روشنفکران معاصرش بود، تلفیق کند و راهی نو بگشاید. نایبیتی به جای این که به صرف مقایسه سطحی بین مفهوم مدرن دولت و برخی از میراث گذشته دست بزند، در مبانی اجتهاد کرده است و از همین رو توانسته تا انقلابی در فهم معاصر از ماهیت دولت ایجاد کرده است. بی‌جهت نبود که سیدجواد طباطبایی بر آن باور شد که به جای فهم مشروطیت از چشم انداز «مقلدان بی‌شمار و جو فروشان گندم‌نما» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴) باید به سراغ مجتهدانی همچون علامه نایبیتی رفت که با تأملات نظری اصیل راهی متفاوت به روی مدرنیته سیاسی ایرانی گشودند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

پرسش اصلی این تحقیق ناظر بر فهم علامه نایبیتی از چیستی دولت بود. علامه نایبیتی به عنوان بزرگترین فقیه عصر مشروطه که در کتاب نامدارش تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله کوشید بود مشروطیت یا تجدد سیاسی را از نگاه فقهی تئوریزه کند، در برخورد با دولت، به عنوان عالی‌ترین نهاد عرصه سیاست و حوزه امور عمومی، از یک سو کوشیده بود تا با چشم اندازی پاتولوژیک به آسیب شناسی وضعیت موجود بپردازد، و از سوی دیگر، با در اختیار گرفتن منظری هنجاری (نورماتیو)، تلاش کرده بود تا شکل ایده آل دولت را تجویز کند. علامه نایبیتی برای فهم دولت در عصر غیبت به سراغ بنیادی‌ترین مفاهیم الهیات و فقه شیعه می‌رود و در ابتدا می‌کوشد تا با نظریه غضب ماهیت دولت در عصر غیبت را در شرایطی که حقوق مردم و مصلحت عمومی پایمال خواست و اراده یک مستبد است توضیح بدهد. از همین رو، می‌توان گفت مبنای تئوریک عزیمت علامه نایبیتی با ضابطه مشروعیت انجام می‌شود. ولی در ادامه نایبیتی با بسط موضوعی بحث به تحولی در ماهیت دولت قائل می‌شود و چیستی آن را از نوع امانت می‌داند. امانتی که برای صاحب امانت است و اکنون به

دسمت امین سپرده شده است. با این صورت بندی نظری انقلابی در نظریه دولت شکل می گیرد که تبعات منطقی و تئوریک بسیار گسترده‌ای دارد.

از جهاتی مهمترین تبعات منطقی تئوریزه کردن ماهیت دولت در قالب «املنت» احتمالاً این است که اگر ماهیت دولت امانتداری امر عمومی و مصلحت جمعی شهروندان باشد، پس فساد در ماهیت دولت برابر است با «خیانت در امانت». در فرض خیانت امین در امانت، برای صاحب امانت به تبع آن حقوق متعددی ایجاد می شود از جمله حق مطالبه مورد به امانت سپرده شده؛ حق شکایت؛ پس گرفتن امانت؛ بازخواست کردن امین؛ و مانند اینها. بنابراین با قول به امانتی بودن ماهیت دولت، انقلابی در نظریه سیاسی قدمایی رخ می دهد و امکان گذار از ساختار رعیت-سلطان به شهروند-دولت مدرن ایجاد می شود. در چنین الگویی است که حقوق سیاسی تبعی همچون حق تشکیل احزاب و انجمنها، حق شرکت در انتخابات، حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن و مانند اینها ایجاد می شود. از همین رو باید گفت که تحولی که علامه نایینی در فهم ماهیت دولت در تمدن اسلامی ایجاد کرد قطعاً تأثیری دوران ساز بر تجدد سیاسی در ایران داشته است.

## کتاب نامه

- اباذری، آرش (۱۴۰۱)، هگل و هستی‌شناسی قدرت: ساختار سلطه اجتماعی در سرمایه‌داری، ترجمه حسین نیکبخت، تهران، انتشارات آگه.
- استریر، ژوزف (۱۳۹۵)، تاریخ دولت مدرن در قرون وسطی، ترجمه حسین بادامچی، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- اسکینر، کوئتین (۱۳۸۱)، مدخل دولت، در کتاب دولت و جامعه (دفتر یکم)، ترجمه موسی اکرمی، تهران، انتشارات وزارت خارجه، ص ۸۱-۱.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تاسیسی)، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- پولادی، کمال (۱۳۹۶)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، نشر مرکز.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷) تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، نشر امیرکبیر.
- زرگری نژاد، غلام حسین (۱۳۹۰). رسائل مشروطیت، تنبیه الامه تنزیه الامه علامه نایینی (جلد یکم)، تهران، انتشارات موسسه تحقیقات علوم انسانی.
- شریعتی، روح الله (۱۳۸۱)، «چیستی قواعد فقه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ۶(۲۱).
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز، نشر ستوده.

- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۱)، *فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه*، تهران، نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، *آستانه تجدد*، تهران، نشر نی.
- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). «فقه سیاسی اهل سنت. علوم سیاسی»، ۱ (سال اول - شماره چهارم - بهار ۷۸)، ۷۲-۱۱۷.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۰). «نظام سیاسی و دولت در اسلام (۱)» (سیمای عمومی نظام سیاسی و دولت در اسلام)، فصلنامه علوم سیاسی، ۴ (سال چهارم - شماره چهاردهم - تابستان ۸۰)، ۱۳۹-۱۶۴.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی.
- کلاتری، ابراهیم، و آل نبی، سید محسن. (۱۴۰۲). «ظرفیت شناسی مفهوم بیعت و تبیین مردم سالار از آن در فقه سیاسی معاصر اهل سنت». *جستارهای سیاسی معاصر*، ۱۴ (۳)، ۱۱۱-۱۳۲.
- کلی، جان (۱۳۸۸)، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران، طرح نو.
- لکزایی، نجف، و جاویدی، رقیه. (۱۳۹۷). «نظریه دولت در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای». *علوم سیاسی*، ۲۱ (شماره ۸۱ - بهار ۹۷)، ۱۴۵-۱۶۶.
- مصلح، پگاه (۱۳۹۸)، *مقدمات و اصول نظریه پردازی سیاسی*، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا.
- میرموسوی، علی (۱۴۰۲)، *گذار به الهیات سیاسی دموکراتیک*، نشریه اندیشه ما.
- نابینی، محمد حسن (۱۳۸۸). *تنبیه الامة و تنزیه المله*، قم، موسسه بوستان کتاب.
- وینست، اندرو (۱۳۸۰)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.