

## ناهمسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی؛

### نقد انگاره «لویاتان اسلامی»\*

سید محمد هادی مقدسی\*\*

#### چکیده

نسبت‌سنجی رابطه اصل «امامت» در اندیشه سیاسی شیعه به معنای زعامت سیاسی با «اقتدارگرایی» به‌عنوان شکلی از حکومت، توسط یک طیف از نویسندگان غربی و بومی پیگیری شده است. برخی که حکمرانی امام را اقتدارگرا می‌دانند از ترکیب «لویاتان اسلامی» برای اشاره به آن استفاده می‌کنند و بدون ارائه یک صورت‌بندی علمی و قانع‌کننده، به اثر مهم هابز یعنی «لویاتان» ارجاع می‌دهند. این مقاله از روش توصیف و تفسیر بهره می‌گیرد تا همسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را نقد کند. از این‌رو، پس از ارائه یک صورت‌بندی از انگاره «لویاتان اسلامی» بر اساس دیدگاه هابز در توجیه حکومت مطلقه، نادرستی آن را از منظر اندیشه سیاسی شیعه اثبات می‌کند. نتیجه آنکه به دلیل تفاوت اندیشه سیاسی شیعه با دیدگاه هابز در غایت بودن سعادت و زمینه‌ای بودن قدرت، نفی استخدام یکجانبه در وضع طبیعی، اهمیت رأی مردم پیش و پس از تأسیس حکومت، الهی بودن حکومت، ضرورت تألیف کارویژه‌های دینی و دنیوی، تضایف حقوق حاکم و مردم، ضرورت برخورداری حاکم از شرایط ویژه و کاستی در شناخت انسان، انگاره «لویاتان اسلامی» مردود است.

**کلید واژه‌ها:** اقتدارگرایی، حکومت مطلقه، لویاتان، لویاتان اسلامی، امام، امامت.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۶ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

\*\* دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم / smohamadhm11@gmail.com

امامت، یکی از عقاید اختصاصی شیعیان است. جایگاه امام و کارکردهای اجتماعی او، سبب تمایز دیدگاه شیعیان از سایر مذاهب اسلامی و حتی سایر ادیان می‌گردد. هرچند سایر مذاهب اسلامی و ادیان آسمانی به وجود پیامبرانی که از جانب خداوند ارسال گشته‌اند، اعتقاد دارند، اما اغلب کارکرد آنان را در ابلاغ پیام‌های الهی و صدور کارهای خارق‌العاده خلاصه نموده‌اند. ابعاد امامت از منظر شیعی، صرفاً به امور دینی اختصاص ندارد، و افزون بر آن، عرصه‌های سیاست و اجتماع را نیز شامل می‌شود. از این‌رو، این موضوع برای متفکران سایر مذاهب و ادیان جالب به نظر آمده، و تحلیل‌های متفاوتی درباره آن مطرح کرده‌اند.

یکی از مسائل مورد بحث در موضوع امام به‌عنوان حاکم جامعه اسلامی، نسبت آن با اقتدارگرایی و حکومت مطلقه است. لحاظ نمودن برخی ویژگی‌ها و صفات برای امام، سبب شده است تا برخی نویسندگان، امامت شیعی را هم‌سان با اقتدارگرایی<sup>۱</sup> بدانند. برخی نویسندگان غربی، اهل سنت و بومی چنین باوری دارند. ویلفرد مادلونگ، نویسنده مدخل امامت در دانشنامه دین می‌گوید از دیدگاه شیعیان، رهبری عالی جامعه اسلامی تنها به امام اختصاص دارد، و از این‌رو امام از اقتدار عالی دینی برخوردار است و حاکمانی مصون از خطا و اشتباه هستند. (Madelung, 2005, vol7: 4394)

آنتونی بلک، اندیشه سیاسی شیعه را این‌گونه توضیح می‌دهد که شیعیان اقتدار سیاسی را به علت نقصان طبیعت انسان واجب کرده‌اند؛ بنابراین، اقتدار حاکم دائمی و همیشگی است. او اقتدار امام شیعه را هم‌سان با اقتدار نامحدود پاپ کاتولیک می‌داند و اقتدار فقهای امامی را گسترده‌تر از همتایان سنی آنان ارزیابی می‌نماید. (بلک، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۳) نویسنده دیگری با اشاره به ماجراهای صدر اسلام، دیدگاه خوارج را این‌گونه بیان می‌کند که آنان خلفای وقت و هر لویاتان دیگری را انکار کردند و معتقد بودند که جامعه اسلامی به یک «آموزگار» نیاز دارد نه «امام» و «حاکم». (Perlman, 1983: 133)

از نویسندگان اهل سنت، احمد امین مصری است که با استناد به روایات کتاب کافی چنین نتیجه می‌گیرد که شیعیان برای امامان خویش اقتدار نامحدود قائل‌اند، همانند اقتدار پاپ در مسیحیت و این با دموکراسی ناسازگاری دارد. (امین، ۲۰۱۲م، ج ۳: ۸۵۶) برخی نویسندگان بومی نیز تلاش کرده‌اند تا انگاره «لویاتان اسلامی» را بی‌پروا کنند. مهم‌تر از دیگران، ولی‌رضا نصر می‌باشد که در کتابی با عنوان «لویاتان اسلامی: اسلام و ساخت قدرت دولت» تلاش می‌کند تا نحوه اسلامی‌سازی را در دو کشور پاکستان و مالزی را

۱. Authoritarianism.



علت استفاده از دیدگاه هابز آن است که هواداران انگاره «لویاتان اسلامی» هنوز صورت‌بندی جدیدی از آن ارائه نداده‌اند. بنابراین، استفاده از آرای هابز در توجیه حکومت مطلقه به منظور نسبت‌سنجی آن با حکمرانی امام در اندیشه سیاسی شیعه بایسته است.

## ۱. تعریف مفاهیم

### ۱.۱. لویاتان

هابز برای ترسیم جایگاه حاکم از استعاره «لویاتان» استفاده می‌نماید. لویاتان در ادبیات انگلیسی به هر چیز بزرگ و قدرتمند اطلاق می‌شود (Oxford Dictionary)، اما اصل این واژه از کتب عهد عتیق عاریت گرفته شده است. این کلمه، شش بار در تورات و به معنای جانوری عظیم‌الجثه که در دریا سکونت دارد به کار رفته (ایوب، ۳: ۸، ۴۱: ۱؛ مزامیز، ۷۴: ۱۴، ۱۰۴: ۲۶) که در نهایت با شمشیر «یهوه» نابود خواهد شد. (اشعیا، ۲۷: ۱)

این کلمه در سده‌های متمادی، جامه‌ای از معانی کابالیستی، الهیاتی و اسطوره‌ای را در بر گرفته و به طور معمول به «اژدها» ترجمه می‌شود. (اشمیت، ۱۳۹۷: ۵۲)

لویاتان نام یکی از کتاب‌های هابز است که یکی از مهم‌ترین آثار فلسفه سیاسی در غرب محسوب می‌شود. هرچند «لویاتان» در تورات در هیئت یک اژدهای دریایی ظاهر شده، اما لویاتان هابز در قامت یک انسان عظیم با هیبتی شاهانه به تصویر کشیده می‌شود. هابز در کتابش سه بار از کلمه «لویاتان» استفاده نموده و در همه موارد آن را استعاره‌ای برای «دولت» قرار داده که در شخص «حاکم» تجلی می‌یابد. در مقدمه کتاب، لویاتان را «انسان مصنوعی» می‌داند که در برابر «انسان طبیعی» قرار دارد و از آن عظیم‌تر و نیرومندتر بوده و برای حراست از او ساخته شده است. (هابز، ۱۳۹۳: ۷۱)

فصل هفدهم، آن را به مثابه «خدای میرا» دانسته که در برابر «خدای نامیرا» قرار دارد که با تکیه بر او می‌تواند آرامش و امنیت را برای مردمان به ارمغان آورد. (هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲)

در فصل بیست‌وهشتم، به ریشه توراتی آن اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که هیچ چیز بر روی زمین نیست که قابل مقایسه با او باشد. (هابز، ۱۳۹۳: ۲۹۱)

هابز در لویاتان تلاش می‌نماید تا در طرح‌ریزی تقسیم حقوق و اختیارات میان حاکم و اتباع، قدرت بیشتری نصیب حاکم گرداند و برای او مهم است تا همه این حقوق در یک نفر جمع شود. (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۴۶) هرچند هابز را از بنیان «قرارداد اجتماعی» می‌دانند، اما او از آن برای دفاع از حکومت مطلقه استفاده نمود، درحالی‌که انتظار این بود تا حکومت مطلقه را تضعیف نماید. (مک‌لند، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۲۷)

## ۲.۱. اقتدارگرایی

خوانش مشهور از نظریه هابز در لویاتان، جانبداری او از چیزی است که «اقتدارگرایی» خوانده می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵: ۶۱) از این رو، شناخت اجمالی از اقتدارگرایی ضروری است.

اقتدارگرایی، شکلی از اشکال حکومت است که نسبت به اتباع خود، سخت‌گیرانه حکومت می‌کند، و مخالفت با تصمیمات حکومتی را مطلقاً جایز نمی‌داند. (Scruton, 2007: 47)

مشخصه اصلی اقتدارگرایی در مطلوب یا ضروری بودن اعمال اقتدار از بالا می‌باشد، هر چند مقرون به رضایت عمومی نباشد، از این رو، نظام‌های اقتدارگرا «اطاعت مطلق» را از اتباع خود طلب می‌کنند. فلسفه نظری چنین حکومت‌هایی معمولاً یا بر باور به خردمندی رهبران تثبیت شده استوار می‌باشد یا بر این ایده مبتنا دارد که حفظ نظم اجتماعی فقط از راه اطاعت بی‌چون و چرای مردم امکان‌پذیر است (هیوود، ۱۳۹۰: ۱۵۴، ۵۵۶) زیرا هیچ توجیه عقلانی برای الزام سیاسی وجود ندارد و تنها راه برای تضمین ثبات سیاسی، کاربست اقتدار توسط حاکمان می‌باشد. (Scruton, 2007: 47)

دیدگاه‌های مختلفی درباره مصادیق اقتدارگرایی وجود دارد، اما بدون تردید هابز از اندیشمندان غرب مدرن از هواداران اقتدارگرایی است. (علیزاده، ۱۳۸۶: ۴۸)

## ۳.۱. امام

«امام» در لغت به کسی گفته می‌شود که مردم به او اقتدا می‌نمایند، چه بر حق باشد یا نباشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۲۴)

در زبان فارسی می‌توان «امام» را به «پیشوا» ترجمه نمود که بر مطلق پیشوایان اطلاق می‌گردد، از این رو مفهوم مقدسی نیست. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ۸۴۲)

امام از دیدگاه حکما به کسی گفته می‌شود که به تدبیر مُلک و مدینه اشتغال دارد و با الهام الهی از سایرین تمایز می‌یابد، چرا که تقدم یک انسان بر انسان دیگر بدون وجود جهت خاصی همواره به تنازع منجر می‌شود. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۳)

امام از دیدگاه متکلمین کسی است که در امور دینی و دنیوی از ریاست تامه برخوردار است (علامه حلی، ۱۴۰۹ق: ۱۲) و دارای سه مرتبه است؛ ریاست و پیشوایی در امور اجتماعی، مرجعیت در امور دینی و ولایت در امور تکوینی (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ۷۲۰-۷۱۶)، از این رو، می‌توان میان «امام» و «نبی» تفکیک قائل شد. اگر مراد از «امام» مرجعیت در امور دینی باشد، «امام» و «نبی» هر دو در آن مشترک هستند، اما اگر ریاست در امور اجتماعی از واژه «امام» اراده گردد، طبق دیدگاه صحیح، نمی‌توان لزوماً

هر «نبی» را «امام» دانست، چه بسا برخی از انبیا مأمور به تدبیر خلق و محاربه با دشمنان نباشند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۳-۱۱۲) بنابر ادله عقلی و نقلی، مسلّم آن است که همه امامان دوازده‌گانه شیعه واجد مقام امامت به معنای زمامداری سیاسی هستند، هرچند برخی از آنان بر اثر طغیان مستبدان زمان خویش موفق به اجرای حدود الهی نشده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۲۲) آنچه در این مقاله مورد نظر می‌باشد، همان مقام پیشوایی در امور اجتماعی و زمامداری سیاسی است، با قطع نظر از اینکه واجد آن دارای مقام نبوت نیز باشد یا نباشد.

## ۲. صورت‌بندی انگاره «لویاتان اسلامی»

تیین درست لویاتان هابز، برای ارزیابی ایده لویاتان اسلامی بایسته است، چرا که برخی گمان می‌کنند این نظریه می‌تواند پشتوانه محکمی برای ایده لویاتان اسلامی باشد. هابز بر اساس دلیل عقلی و خوانش از کتاب مقدس، در کتاب مهم خود «لویاتان»، از یک حکومت مطلقه که قدرت نامحدود دارد، پشتیبانی می‌کند. از این‌رو، فلسفه سیاسی هابز را اغلب «مطلق‌گرا»<sup>۱</sup> می‌نامند، زیرا وی از قدرت سیاسی نامحدود حمایت می‌کند و به هر چیز ممکن متوسل می‌شود تا مهارهای سنتی از حاکمان را بردارد و در حکومت مطلوب وی، اتباع عملاً هیچ حقی در برابر دولت ندارند. (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۳: ۹۰)

برخی نیز نظریه سیاسی هابز را در قاموس امروزی بر «اقتدارگرایی» منطبق می‌دانند. دال اصلی در نظریه سیاسی هابز «قدرت» است و او توانست نظریه سیاسی عامی فراهم آورد که در آن مفهوم و کارکرد «قدرت»، نقش بسیار مهمی دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵: ۶۴-۶۱)

هابز معتقد است برای رهایی از آسیب‌های هرج و مرج، باید حکومت از بیشترین میزان قدرت برخوردار باشد. کار ویژه اصلی حاکم از نگاه هابز، تأمین امنیت است، چرا که اگر اقتدار مرکزی وجود نداشته باشد و حاکم نتواند بر اوضاع نابسامان غلبه یابد، آن‌گاه اوضاع نکیت‌بار انسان ادامه می‌یابد. دلیل عقلی هابز را می‌توان به این صورت تقریر نمود:

انسان میل نامحدود به قدرت دارد. از دیدگاه هابز، قوام حیات انسان به کاربست شدیدترین میل می‌باشد که همان «میل به قدرت» است و بهزیستی انسان را تضمین می‌نماید (هابز، ۱۳۹۳: ۱۲۱، ۱۲۹ و ۱۳۸) با توجه به اهمیت میل به «قدرت» در انسان‌ها، باید اذعان نمود که در وضع طبیعی که هنوز حکومتی تأسیس نگردیده است، «هرج و مرج» بر جامعه سیاسی حاکم است. آدمیان به حکم طبیعت، هم از نظر قوای بدنی و هم از نظر قوای فکری، برابر هستند و همه می‌توانند با امید به کسب امتیازات بیشتر،



تنها در قالب شورا بروز می‌یابد، آن هم با لحاظ این نکته که در مشورت باید منفعت کسی که تقاضای مشورت نموده است (حاکم)، رعایت شود. هرچند مردم در بیان نظر مشورتی آزاد هستند، اما در مشورت دادن تنها باید منفعت حاکم را در نظر آورند؛ همچنین آنان باید اعتقاد داشته باشند که اعمال حاکم برحق و درست است. (هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲، ۲۴۸)

وجه دیگر، پنداشتن تعارض میان الهی و مردمی بودن حکومت است. درحالی که هواداران حکومت دینی بر الهی بودن منشأ حکومت پافشاری می‌کنند، هابز بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، ابتدای حکومت بر عهد و میثاق را دریافت می‌کند. عهد و میثاق صرفاً وسیله‌ای برای توجیه اطاعت مردمان از قوانین الهی است و کسانی که نمی‌توانند قوانین الهی را مستقیماً از خداوند دریافت نمایند باید بر اساس میثاق از احکام دولت اطاعت کنند. هابز به میثاقی استناد می‌کند که خداوند با ابراهیم بسته تا او خود و ذریه خویش را ملزم به تصدیق و اطاعت از فرامین خداوند گرداند. (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۲، ۲۶۹ و ۳۹۷-۳۹۶)

حاکمیت خداوند تا زمانی پابرجاست که مردم خواستار آن باشند، اما هنگامی که مردم نسبت به حکومت خداوند رضایت نداشته باشند، مانند زمانی که بنی‌اسرائیل از شموئیل خواستند که حاکمی را به شیوه سایر اقوام بر آنان بگمارد (کتاب اول شموئیل، ۸: ۵) و دیگر نمی‌خواهند تحت اوامری باشند که کاهن اعظم به نام خداوند انجام می‌دهد، بی‌درنگ مشروعیت حکومت الهی نیز ساقط می‌شود. (هابز، ۱۳۹۳: ۴۰۲)

تفکیک بین مرجع قدرت دینی و دنیوی از دیگر مؤلفه‌های انگاره لویاتان اسلامی است. در زمان عهد عتیق، قدرت دینی و دنیوی در مرجع واحدی جمع شده بود و هر کس که صاحب حاکمیت بر کشور بود، واجد اقتدار عالی در امور دینی نیز بود (هابز، ۱۳۹۳: ۴۰۵)، اما در عهد جدید، چون عیسی برای جبران معاصی آدمیان آمده و به صلیب کشیده شد و به آسمان عروج نمود، سلطنت او حتی به موجب میثاقی که مؤمنان در غسل تعمید با او می‌بندند، فعلیت ندارد و همان‌طور که عیسی پس از بازداشت شدن اقرار کرده است «پادشاهی من از این جهان نیست؛ اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود خدام من جنگ می‌کردند تا به یهود تسلیم نشوم، لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست» (یوحنا، ۱۸: ۳۶).





به عبارت دیگر، غایت بودن سعادت و زمینه‌ای بودن قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، زمینه شکوفایی اختیار آدمی را فراهم می‌کند و بدین وسیله از اقتدارگرایی فاصله می‌گیرد. برای تبیین کارویژه بنیادین امام، یعنی هدایت‌گری انسان‌ها برای دستیابی به کمال و سعادت، دو دسته روایات را می‌توان بررسی نمود؛ دسته اول روایاتی که بیانگر کارویژه هدایت‌گری امام می‌باشند، مانند روایات طولانی که از امام رضا علیه السلام هنگامی که در مرو بودند نقل شده است، که در برخی از عبارتهای آن به این مطلب تصریح شده است. از این‌رو، امام با استفاده از حکمت، موعظه حسنه و دلایل رسا مردم را به سوی خدا دعوت می‌نماید. این عبارت، پس از عبارتهایی نقل شده است که در آن به کارویژه‌های حکومتی و سیاسی امام اشاره شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۰۰)

دسته دوم روایاتی که بیانگر علوم گسترده امامان است (کلینی، همان، ج ۱: ۱۹۳-۱۹۲، ۲۱۴-۲۱۰، ۲۲۹-۲۲۱، ۲۶۲-۲۶۰ و ۲۶۴) و اینکه حتی فرشتگان و جنیان هم برای پرسیدن سؤال‌هایشان به محضر امامان می‌آیند. (همان: ۳۹۷-۳۹۳)

بر این اساس، اگرچه امام از علوم گسترده برخوردار است و وظیفه هدایت‌گری آدمی‌زادگان نیز برعهده اوست، اما باید توجه داشت که این مردم هستند که با اختیار و اراده خویش به امام رجوع می‌نمایند، نه اینکه امام خود رأساً به این کار اقدام نماید و یا اینکه وضعیت مردمان به گونه‌ای باشد که اگر از روی اراده خویش به امام مراجعه نکنند، زندگی و معیشت آنان مسکنت‌بار گردد.

در روایات اسلامی به این مطلب در قالب یک تمثیل رسا اشاره شده است. در چندین روایت آمده است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله جایگاه «امام» را بسان «کعبه» دانسته‌اند که مردم به سوی آن روی می‌آورند، از این‌رو بر امام لازم نیست تا او خودش را بر مردم تحمیل کند و به سوی آنان روانه شود، بلکه مردم با اختیار خویش به او مراجعه می‌نمایند. در یکی از این روایات، پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «يَا عَلِيُّ إِنَّمَا أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ تُوتَى وَ لَا تَأْتِي، فَإِنْ أَتَاكَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ فَسَلِّمُوا لَكَ هَذَا الْأَمْرَ فَأَقْبَلُهُ مِنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَأْتُوكَ فَلَا تَأْتِهِمْ؛ ای علی! همانا تو به منزله کعبه هستی که به سوی او می‌آیند و او به سوی آن‌ها نمی‌رود، اگر این قوم به پیش تو آمدند و این امر را تسلیم تو کردند، از آنان قبول کن و اگر نیامدند تو به سوی آنان مرو». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰: ۷۸)

بنابراین، اولاً کارویژه بنیادین امام هدایت‌گری انسان‌ها برای نائل شدن به سعادت است، ثانیاً اگر مردم به‌منظور رسیدن به کمال به امام مراجعه نکنند، زندگی دنیایی آن دچار اختلال نمی‌شود و دستیابی به میزانی از نظم باز هم امکان‌پذیر خواهد بود؛ هرچند نظام کامل که دربردارنده همه شاخصه‌های مادی و معنوی باشد فقط در سایه حکومت امام بدست می‌آید. ثالثاً مردم با اختیار و اراده خویش به امام مراجعه می‌نمایند.

با تحلیل دلیل عقلی متکلمین بر ضرورت امامت، می‌توان ناهمسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را نتیجه گرفت. بدین منظور ابتدا کلام شیخ طوسی را مرور می‌کنیم و سپس ابعاد آن را بررسی می‌نماییم.

شیخ طوسی در تبیین دلیل عقلی امامت با قطع نظر از بود یا نبود شریعت می‌گوید: ثابت شده است که مردم به دلیل عدم برخورداری از عصمت، وقوع خطا و ترک واجب از سوی آنان امکان‌پذیر است و اگر رئیس در میان آنان نباشد تا دشمن را براند، جنایتکار را ادب کند و داد مظلوم را از ظالم بستاند، فساد و هرج و مرج بروز می‌یابد و معایش فاسد می‌گردند و نیکی‌ها اندک می‌شوند؛ و در صورت وجود رئیس، صلاح رو به افزونی و فساد به نیستی می‌گراید... با وجود رئیس که از سلطه ضعیف برخوردار است، فساد افزون و صلاح اندک می‌شود. (طوسی، ۱۴۰۶ ق: ۲۹۷-۲۹۹)

شاید این کلمات شیخ طوسی در وهله نخست مشابه کلام هابز پنداشته شود، اما توضیحات ایشان در ادامه نشان می‌دهد که اولاً ضرورت رئیس به خاطر تأمین مصالح دینی است، نه صرفاً پاسداشت امنیت آدمیان. از این رو، امور دنیوی بدلیل وابستگی به امور دینی مطلوبیت می‌یابند.

ثانیاً خوف از شوکت رؤسا نباید به حد الجا و اکراه برسد. این کلام شیخ طوسی بهترین مستمسک برای نقد خوانش هابزی از امامت شیعی است، چرا که ملاک استحقاق ثواب، انجام کارها از روی اختیار است و اگر مردم صرفاً بدلیل ترس از رئیس، امور واجب را انجام دهند و امور قبیح را ترک کنند، استحقاق ثواب نخواهند داشت.

ثالثاً ریاست رئیس برای افرادی که از ارتکاب ظلم در عرصه اجتماع پیراسته هستند، ضرورت ندارد، و بر اساس دلیل عقلی، ضرورت رئیس صرفاً برای افرادی که بدون رئیس به ستمگری روی می‌آورند، ثابت است. این نکته نیز ناهمسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را نشان می‌دهد، چرا که از نظر هابز شمول حاکمیت رئیس همه افراد و اقشار را دربرمی‌گیرد و تعبیر لویاتان ناظر به آن می‌باشد. رابعاً از نظر شیخ طوسی مفاد دلیل عقلی صرفاً وجود رئیس را اثبات می‌کند و از اثبات اوصاف و ویژگی‌های ریاست عاجز است.

بر این اساس، چه‌بسا از نظر عقل نصب چندین رئیس ممتنع نباشد. به طور کلی در این‌گونه امور نمی‌توان از دلیل عقلی کمک گرفت و باید به سراغ ادله دیگر از جمله ادله نقلی رفت. برای مثال، در مسئله تعدد رؤسا، دلیل نقل و اجماع دلالت دارند که نصب بیش از یک رئیس در یک زمان جایز نیست. (طوسی، ۱۴۰۶ ق: ۲۹۹-۲۹۷)

نتیجه‌ای که به دست می‌آید آنکه بر اساس دلیل عقلی محض، ضرورت برخورداری حاکم از میزان گسترده قدرت انکار می‌شود و در این مسائل باید به سراغ ادله نقلی رفت

و چون ادله نقلی اموری مانند مشاورت با مردم و رفق و مدارا با آنان را واجب گردانیده است، پس می‌توان هرگونه همسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را مردود دانست.

### ۳. ۲. نفی استخدام یک‌جانبه و ضرورت استخدام متقابل

ترسیم وضعیت اولیه و پیشاحکومت (وضع طبیعی) در اندیشه هابز و شیعه موجب تفاوت کارویژه حکومت از منظر آن دو می‌گردد.

در دیدگاه هابز، زندگی انسان در دوره پیشاحکومت قطعاً مسکنت‌بار، زشت، ددمشانه و کوتاه است. از این‌رو، بدون وجود مرجعی که پاسبان قدرت عمومی باشد، وضعیت «جنگ همه ضد همه» تحقق دارد. کارکرد قدرت عمومی آن است که آدمیان را در حالت ترس و احترام کامل به یکدیگر نگاه می‌دارد، در غیر این صورت، هیچ اطمینانی به ثمربخش بودن فعالیت‌های اجتماعی تصور نمی‌شود. بنابراین، غایت حکومت، تأمین صلح و امنیت عمومی است. (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۸ و ۱۹۸)

ترسیم وضعیت پیشاحکومت در اندیشه سیاسی شیعه، شاید گمان شود با دیدگاه هابز شبیه است، اما در واقع تفاوت جوهری با آن دارد. بر اساس نصوص دینی، هرچند انسان می‌تواند موجودی بسیار ستم‌کار و ناسپاس (ابراهیم: ۳۴)، حریص و کم‌طاقت (معارج: ۱۹)، و بسیار جدل‌کننده است (کهف: ۵۴) و دیگر انسان‌ها را به استخدام خود درمی‌آورد (زخرف: ۳۲)، از این‌رو علامه طباطبایی با استفاده از آیات قرآن بیان می‌فرماید که انسان موجودی استخدام‌گر است و بر اساس غریزه «استخدام» به اجتماع روی می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۹۳)، اما تفاوت آن است که استخدام‌گر بودن انسان دلیل نمی‌شود که حاکم باید قدرت مطلق داشته باشد، بلکه لازم است تا قدرت با عصمت یا عدالت محدود شود وگرنه هیچ عامل دیگری نمی‌تواند قدرت را کنترل و تحدید نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۲۶)

متفکران شیعه، استخدام را طرفینی می‌دانند و برقراری رابطه «تسخیر متقابل» را از ویژگی‌های جامعه طبیعی قلمداد کرده‌اند. به دلیل تفاوت‌های طبیعی میان آدمیان، آنکه نیروی بیشتری دارد، دیگران را بیشتر به خود جلب می‌کند، اما چنین رابطه‌ای هرگز مستلزم این نیست که یک گروه به‌طور مطلق «تسخیرکننده» باشد و دیگران همواره «تسخیرشده» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۳) بنابراین، استخدام باید در بستر اجتماع تعاونی تحقق یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۲۶۱)، پس نه تنها تصویری که هابز و اندیشمندان شیعه از وضعیت پیشاحکومت ارائه می‌دهند، با یکدیگر شباهت جوهری ندارد، بلکه راهکار تجویز شده از سوی دو طرف نیز با یکدیگر تفاوت جوهری دارد.

در اندیشه شیعه، حکومت ضرورت دارد، خواه حاکم دادگر و نیکوکار باشد، خواه بیدادگر و بدکار. کارویژه حکومت جمع‌آوری مالیات، مقاتله با دشمنان و تأمین امنیت است و اگر

در شرایطی نتوان حاکم دادگر پیدا نمود، نمی‌توان از حکومت بی‌نیاز شد، بلکه همچنان حکومت ضرورت دارد، هرچند حاکم بیدادگر باشد. (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۸۲)

### ۳.۳. اهمیت رأی مردم پیش و پس از تأسیس حکومت

تفاوت دیگر امام شیعه با لویاتان هابز در این است که رأی و اختیار مردم پیش از تأسیس حکومت و پس از آن اهمیت دارد. در مرحله پیشاحکومت، اهمیت رأی مردم از آن جهت است که در اندیشه اسلامی، حکومت هیچ‌گاه بدون خواست و اراده مردم و بر پایه زور و اجبار محقق نمی‌شود، بلکه بر اساس عشق و علاقه مردم به دین و حاکم اسلامی است که حکومت از توان برپایی برخوردار می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۳)

در روایات آمده است که پیامبر ﷺ به امام علی عَلَيْهِ السَّلَام فرموده‌اند: «لَكَ وَلَاءُ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي، فَإِنْ وُلِّوْكَ فِي عَافِيَةٍ وَاجْتَمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ، وَإِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعْهُمْ؛ ولایت امت پس از من برای توست، اگر مردم در عافیت آن را به تو واگذار کردند و با رضایت بر تو اجتماع کردند، پس به امور آنان قیام کن، و اگر نسبت به تو اختلاف کردند، پس آنان را رها کن.» (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۲۴۸؛ طبری، ۱۴۱۵ق: ۴۷۴؛ احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۸۲)

شاید در سند این روایت تردید وجود داشته باشد، اما از مجموع روایاتی که این مضمون مشابه را دارند، فهمیده می‌شود که مذاق اسلام در مواردی که نصب الهی نیست یا نصب الهی مورد پذیرش قرار نگرفته است، یک راه بیشتر وجود ندارد و آن انتخاب مردم است. البته اگر انتخاب مردم خارج از چهارچوب معیارهای الهی باشد، حجیت نخواهد داشت. (خامنه‌ای، ۱۳۶۶/۰۴/۱۲)

در مرحله پساحکومت نیز رأی مردم در قالب‌های مختلف حجیت دارد و امام شیعه از لویاتان هابز تمایز می‌یابد. مفاد قرارداد حکومت در دیدگاه هابز آن است که:

من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص وامی‌گذارم و همه اعمال او را برحق و جایز می‌دانم، به این شرط که دیگران نیز حق خود را به او واگذار کنند و به همان نحو تمام اعمال او را برحق و جایز بدانند.

نتیجه آنکه میان مردم و حاکم نوعی این‌همانی برقرار می‌شود، یعنی مردم کارهایی که حاکم انجام می‌دهد را درواقع کارهای خودشان می‌دانند، از این رو نقد و اعتراض بر حاکم صحیح نیست، چرا که به تعبیر هابز «همگان در یک شخص وحدت می‌یابند». (هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲)

در اندیشه اسلامی، در مرحله پساحکومت چنین وحدتی اتفاق نمی‌افتد، بلکه چون «امر الله» از «امر الناس» متمایز است، مردم در حوزه «امر الناس» از اختیار کافی برخوردارند و این امور بر اساس آرای مردم اداره می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۱۵)

همچنین این گونه نیست که مردم همه کارهای حاکم را در واقع کار خودشان بدانند، بلکه مطابق با مجموعه‌ای از روایات، پیامبر اسلام ﷺ دستور داده‌اند که مردم برای امامان خویش نصیحت و خیرخواهی نمایند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۰۳)

طبق رأی هابز اگر کسی با رأی حاکمیت که همان رأی اکثریت است مخالفت کند، اکثریت حق دارد تا آن شخص مخالف را به قتل برساند، زیرا خلاف قرارداد عمل کرده است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۵)، اما در اندیشه اسلامی چنین چیزی وجود ندارد و تنها با مخالفانی که دست به شمشیر برده‌اند و ضد نظم جامعه اسلامی شوریده‌اند، مقاتله می‌شود، وگرنه مخالفت‌های کمتر از آن جایز است و هیچ‌گونه عواقب سوئی در این دنیا برای مخالفت‌کنندگان به‌همراه ندارد. شاهد آنکه، امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در موارد بسیار هنگامی که با مخالفت و تمرد یارانش نسبت به دستورهایش مواجه می‌شد، تنها از آنان گلایه می‌نمود. (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۵، ۶۹، ۸۱ و ۹۸)

یکی از وجوه اثربخشی رأی مردم در اداره حکومت، مشاورت حاکم با مردم است. هابز معتقد بود در مشورت باید منفعت کسی که تقاضای مشورت نموده است، یعنی فرد حاکم رعایت شود. (هابز، ۱۳۹۳: ۲۴۸) مشاورت از اصول اساسی در اندیشه سیاسی شیعه است؛ در آیه ﴿وَتَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ۱۵۹)، خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد با مؤمنان مشاورت نماید و در آیه دیگر به مؤمنان دستور می‌دهد از پیامبر اطاعت کنند: ﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (نور: ۵۶). میان این دو آیه تهاافت وجود ندارد و باید میان مفاد آن دو جمع عرفی نمود. حاصل آنکه: «غایة الأمر اشتراط تصمیماتہ المأخوذة بأن تکون بعد المشاورة» (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۳۱۹)؛ حاکم باید تصمیمات خویش را پس از مشاورت با مردم اتخاذ نماید، البته صرفاً در حوزه احکام جزئی که با مرور زمان نیازمندی به وضع آن‌ها احساس می‌شود و با تفاوت شرایط در معرض تغییر قرار دارند، بر ولی‌امر لازم است تا با مؤمنان مشورت کند و این در مواردی غیر از احکام شرعی کلی است که هیچ‌گاه نسخ نمی‌شوند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۱۲۱)

گونه دوم مشاورت بر اساس آیه ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (شوری: ۳۸) ثابت می‌شود. از این آیه استفاده می‌شود که به دلیل ضمیر «هم»، در «امر الناس» شورا و مشاورت معتبر است و این آیه به دلیل آنکه نفرمود «امر الله شوری بینهم»، اساساً ناظر به مشاورت در حوزه احکام دینی و شرعی نمی‌باشد. رأی مردم همان‌طور که در امور عمومی خودشان معتبر است، در امور عمومی کشور نیز معتبر قلمداد می‌شود. حوزه امر الناس، گستره

۱. أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ فَقَالَ نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالِي فَوَعَاها وَ حَفِظَهَا وَ بَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا... ثَلَاثًا لَا يُعَلُّ عَلَيْهِنَ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَ التَّصَبُّحَةُ لِأَنَّمَهُ الْمُسْلِمِينَ وَ اللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ.

فراخی دارد، مثلاً اینکه مردم چگونه کشاورزی کنند، چگونه شیلات، کشتیرانی و هواپیمایی را مدیریت نمایند، با کدام کشور دوست رابطه داشته باشند، با چه کسی روابط اقتصادی برقرار کنند، رژیم حقوقی دریا چگونه باشد، و بسیاری مسائل دیگر. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۹۹)

### ۳.۴. الهی بودن امامت

اگر چه هابز با استناد به عهد خداوند با ابراهیم، انتخابی بودن حکومت را نتیجه می‌گیرد، اما اندیشمندان شیعه بر اساس نصوص دینی باور دارند، امام باید از جانب خداوند منصوب گردد.<sup>۱</sup> در یک روایت، به دو آیه قرآن بر تنصیبی بودن امامت استدلال شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۸۹)<sup>۲</sup> والا بودن شأن امامت و دور بودن آن از عقول مردم، نکته‌ای است که در یکی از روایات بر آن تأکید گشته است (کلینی، همان، ج ۱: ۲۰۳-۱۹۹) بنابراین، تنها با استفاده از نص می‌توان امام را تعیین نمود، و نمی‌توان آن را به انتخاب مردم واگذار نمود، زیرا فرض آن است که امام نسبت به سایر افراد «اعلم و افضل» است و مردم هم به دلیل کافی نبودن علم و فضل نمی‌توانند امام را حتی از راه امتحان و آزمایش نیز شناسایی نمایند. (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۹-۲۷۸)

اشکال ضمنی دیدگاه هابز آن است که «عهد» را به معنای «انتخاب» دانسته است. هابز بر اساس کتاب مقدس، به «عهد خداوند با ابراهیم» برای ابتدای «دولت بر قرارداد» تمسک می‌کند. در نصوص اسلامی، ماجرای عهد خداوند با ابراهیم تنها یک بار و آن هم در دو آیه ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره بقره بیان شده است. آیه ۱۲۴ از درخواست ابراهیم برای انتقال امامت به ذریه خویش و پاسخ خداوند مبنی بر اینکه عهد او به ظالمین نخواهد رسید، حکایت می‌کند و در آیه بعد پس از احداث بنای کعبه، خداوند از ابراهیم عهد می‌گیرد تا کعبه را برای طواف‌کنندگان و اعتکاف‌کنندگان تطهیر و پاک نماید.

هابز «عهد» را به معنای «قرارداد» می‌داند، درحالی‌که علمای شیعه، «عهد» را به معنای «امر» و «دستور» می‌دانند. علامه طباطبایی می‌گوید: «عهد، امر است». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۸۱) طبرسی می‌گوید: «عهد بستیم با او یعنی دستور دادیم به او». (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۸۴) شیخ طوسی نیز می‌گوید: «کلام خدا که

۱. اندیشمندان شیعه افزون بر نصوص دینی از ادله عقلی نیز برای وجوب نصب امام استفاده می‌نمایند که مهم‌ترین آن دلیل «لطف» است.

۲. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۶۳)؛ «إِنَّمَا وَكَّلَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ». (مائده: ۶۱).

می‌فرماید با ابراهیم عهد بستیم یعنی به او دستور دادیم تا کعبه را تطهیر نماید» (طوسی، بی‌تا، ج: ۱: ۴۵۴)

الهی بودن منصب امامت هرگز ملازمه‌ای با تحمیلی و اجباری بودن حکومت بر مردم ندارد. علت نصب امام، رساندن آدمیان به سعادت است و چنین فرض شده است که انسان‌ها به تنهایی و بدون راهنمایی امام نمی‌توانند به سعادت دست یابند. از این رو با اختیار خویش به امام مراجعه می‌نمایند. وجوه اهمیت رأی مردم در قسمت قبل گذشت.

### ۳.۵. ضرورت تألیف کارویژه‌های دینی و دنیوی

هابز در تحلیل خود از نصوص دینی و همچنین مناصب سه‌گانه عیسی علیه السلام، قدرت دینی را از قدرت دنیوی تفکیک کرد و از این رو پادشاهی مسیح را مربوط به جهان دیگر و آموزگاری و نجات‌بخشی را مربوط به این جهان دانست و عملاً عرصه جهان دنیوی را از قدرت سیاسی دینی تهی نمود و دین را در امور عبادی محدود کرد، در حالی که کارویژه‌های دنیوی امام از امور قطعی در نصوص شیعی است. انتظام امور مسلمانان، اصلاح دنیا، عزت بخشیدن به مؤمنان، جهاد در راه خدا و دفاع از مسلمانان، جمع‌آوری صدقات و مالیات، اجرای حدود و قوانین کیفری، و برپایی عدالت از جمله مهم‌ترین کارویژه‌های دنیوی نهاد امامت است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۲۰۰ و ۲۰۴)

در یکی از روایات از علت اطاعت از اولی‌الامر پرسیده شده است؛ پاسخ‌هایی که در این روایت مطرح شده است، همگی ناظر به کارویژه‌های دنیوی امامت است. مثلاً اینکه اگر انسان‌ها به حال خود رها شوند، ممکن است به حقوق دیگران تجاوز کنند، پس باید کسی وجود داشته باشد تا ضامن حقوق سایرین باشد و بتواند حدود و احکام را اجرا نماید. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۳۸۵) البته نهاد امامت دارای کارویژه‌های دینی نیز می‌باشد. همان‌طور که امام وظیفه دارد تا جامعه اسلامی را انتظام بخشیده و از آنان در برابر مهاجمان دفاع کند، وظیفه دارد تا صلوات، صیام و حج را نیز برپا دارد، حلال‌ها و حرام‌های الهی را در جامعه ترویج نموده و از دین خداوند محافظت نماید و مردم را به آئین حق فراخواند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۲۰۰)

در تحلیل شیخ طوسی از ضرورت عقلی امامت، تألیف کارویژه‌های دینی و دنیوی امامت نمایان شده است. شیخ طوسی در اشکال به این استدلال که منافع حاصل از وجود رئیس، صرفاً منافع دنیوی هستند و چنین امری بر خداوند واجب نیستند، می‌گوید آنچه از وجود رئیس لازم می‌آید، صرفاً منافع دنیوی نیست، بلکه بسیاری از مصالح دینی نظیر جلوگیری از ظلم و بغی نیز تحقق می‌یابند، و اساساً تحقق منافع دنیوی وابسته به منافع دینی است. (طوسی، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۷۰)





### ۳.۷. ضرورت خصال حاکم بجای اختیارات گسترده

هابز در استدلال خود ناچار است تا بر «اختیارات حاکم» تأکید نماید و از «شرایط حاکم» غفلت می‌نماید، درحالی‌که در اندیشه اسلامی، «شرایط حاکم» از اهمیت اساسی برخوردار است، نه «اختیارات حاکم». در واقع، هیچ‌کدام از دانشمندان و متکلمان شیعه فصلی را به اختیارات امام و حاکم جامعه اختصاص نداده‌اند و وظایف امام را نیز در ضمن اثبات وجوب عقلی امامت بیان کرده‌اند. والا بودن مقام امامت، مستلزم برخورداری از خصال و شرایط ویژه است و متکلمان شیعه بیشتر این بحث را برجسته کرده‌اند. در واقع، چون امام کارویژه‌های متعدد دینی و دنیوی دارد، بایستی از خصال و شرایط لازم نیز برخوردار باشد. برخی از این خصال، سلبی بوده و برخی ایجابی. عاری بودن از گناه و عیوب، برخورداری از علم، حلم و بردباری، افضل بودن از همه اهل زمان خود، برخورداری از بالاترین مراتب زهد و عبادت، و آگاهی از فنون سیاست و تدبیر خلق از جمله مهم‌ترین خصال امام است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۰)

در روایتی سه شرط برای امام ذکر شده است؛ پرهیز از معاصی الهی، بردباری با مردمان و حسن رفتار با مردمان. (کلینی، همان: ۴۰۷) در روایت دیگری در تبیین معنای «اولویت امام بر مردم» آمده است که اگر کسی از دنیا برود و دیونی بر ذمه او باشد و اموالی برای پرداخت دیون ندارد، در این صورت بر خود ولایت ندارد و امام وظیفه دارد تا دیون او را پرداخت نماید. (همان: ۴۰۶) از این رو، قاطبه متکلمان شیعه در کتاب‌های خویش فصلی را به ذکر صفات امام اختصاص داده‌اند و شرایطی مانند افضلیت، علم و حسن تدبیر و حتی فضایل بدنی را مطرح کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۳۱۳-۳۰۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۱۸۷؛ نراقی، ۱۳۶۹: ۱۴۳؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۶۹-۶۷)

سایر دانشمندان شیعه مانند صدرالمآلهین دوازده شرط (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰: ۶۱۹-۶۱۸)، امام خمینی دو شرط (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۴۷)، جوادی آملی سه شرط (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۷۰) و مصباح یزدی در برخی آثارش سه شرط (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(الف)، ج ۲: ۹۷-۹۵) و در اثر دیگرش ۲۵ ویژگی برای حاکم برمی‌شمارند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۴۰۵-۳۹۰)

### ۳.۸. کاستی در شناخت انسان

هابز، قوه غضبیه را بر سایر قوای نفس برتری می‌دهد و پایه استدلال خود را بر «قدرت» که یکی از امیال قوه غضبیه است، قرار می‌دهد. درحالی‌که از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، برتری قوه غضبیه مخدوش است، زیرا قوه ناطقه به انسان اختصاص دارد و



## منابع و مأخذ:

قرآن کریم

کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید)

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *علل الشرایع*، قم: مکتبه الداوری.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۵)، *کشف المحجّة لثمره المهجّة*، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶ق)، *مکاتیب الأئمة علیهم السلام*، قم: دارالحديث.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۷)، *لویاتان در نظریه دولت تامس هابز*، تهران: پگاه روزگار نو.
- امین، احمد (۲۰۱۲)، *ضحی الاسلام*، قاهره: مکتبه الہندای.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۶)، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر ﷺ تا امروز*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، *پیرامون وحی و رهبری*، تهران: انتشارات الزهراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، *ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (الف) (۱۳۸۸)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ب) (۱۳۸۸)، *حق و تکلیف*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، *نسبت دین و دنیا*، قم: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- سیدرضی (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح*، قم: موسسه دار الهجرة.

- صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۰)، *المبدأ والمعاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل ابن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *المسترشد فی امامة أمير المؤمنين علی ابن ابی طالب*، تهران: مؤسسه الثقافة الإسلامية لکوشانپور.
- طوسی، محمد ابن حسن (۱۴۰۶ق)، *الإقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الأضواء.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، *الرسائل العشر*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ق)، *تلخیص الشافی*، قم: محبین.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹ق)، *الألفین فی إمامة مولانا أمير المؤمنين علی ابن ابی طالب علیّه السلام*، قم: مؤسسه دارالهجرة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الإلهیات)*، قم: مؤسسه امام صادق علیّه السلام.
- علیزاده، حسن (۱۳۸۶)، *فرهنگ خاص علوم سیاسی*، تهران: انتشارات روزنه.
- قوچانی، محمد (۱۳۹۱)، *لویاتان اسلامی*، پایگاه اطلاع رسانی اقتصاد ایرانی به آدرس: <http://www.ireconomy.ir/fa>
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه*، تهران: انتشارات سروش.
- کلوسکو، جورج (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.

- کلینی، محمدابن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* عليه السلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- \_\_\_\_\_ (الف) (۱۳۹۱)، *مشکات: نظریه سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله.
- \_\_\_\_\_ (ب) (۱۳۹۳)، *مشکات: حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷)، *عقائد الإمامية*، قم: انصاریان.
- مک‌لند، جی اس (۱۳۹۳)، *تاریخ اندیشه سیاسی غرب*، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران: نشر نی.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۲۵ق)، *الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر (۱۳۶۹)، *انیس الموحدين*، تهران: الزهراء عليها السلام.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تهران: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *اخلاق ناصری*، تهران: خوارزمی.
- هایز، تامس (۱۳۹۳)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هیوود، اندرو (۱۳۹۰)، *درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- *Abrahamian, Ervand. (1993). Khomeinism: Essays on the Islamic Republic. Berkeley: University of California.*

- Adib-Moghaddam, Arshin.(2014). **A Critical Introduction to Khomeini**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmari, Sohrab.(2009). **The Faltering Islamic Leviathan**.  
<https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2009/10/the-faltering-islamic-leviathan.html>
- Madelung, Wilferd.(2005). **Imamate**. In **Encyclopedia of religion**(Vol. 7, pp. 4393-4397). Farmington Hill: Thomson/Gale.
- Nasr, Seyyed Vali Reza.(2001). **Islamic leviathan: Islam and the making of state power**. New York: Oxford University Press.
- **Oxford Advanced Learner's Dictionary**, 8th edition.  
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>.
- Perlman, Fredy.(1983). **Against His-story, Against Leviathan**. Detroit: Black & Red.

