بسم الله الرحمن الرحیم

دین و دولت
در اندیشهٔ اسلامی

۱. کتاب برگزیده سال کشوری ۱۳۷۸
۲. کتاب برگزیده سال حوزه ۱۳۷۸
۳. کتاب برگزیده پژوهشگران حوزه دین و فرهنگ ۱۳۷۹

موضوع:

فقه سیاسی: ۱۰ (فقه و حقوق: ۱۱۶)

گروه مخاطب:

ـ تخصصی (طلاّب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۶۷۰

مسلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۲۴۱۱

پژوهش‌هایی در مسائل حکومت اسلامی / زیر نظر دبیرخانه مجلس خبرگان/۱

سروش، محمد، ۱۳۴۰ ـ

دین و دولت در اندیشه اسلامی / محمد سروش . ـ قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم)، ۱۳۷۸.

۷۲۷ ص . ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۶۷۰. پژوهش‌هایی در مسائل حکومت اسلامی / زیرنظر دبیرخانه مجلس خبرگان؛ ۱) (فقه سیاسی؛ ۱۰ . فقه و حقوق؛ ۱۱۶)

ISBN 978 - 964 - 371 - 733 - 9 ۶۶۰۰۰ ریال:

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ص .ع . به انگلیسی: Mohammad-e Sorūsh. Dīn Va Dawlat Dar Andīsheh-ye Eslāmī [Religion and Government in Islāmic Thougt]

کتابنامه: ص . [۷۱۱] ـ ۷۲۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

چاپ دوم: ۱۳۸۶.

۱. اسلام و دولت. ۲. ولایت فقیه. ۳. دین و سیاست. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.

۹ د ۴ ش / BP ۲۳۱ ۲۹۷/۴۸۳۲

۱۳۸۶

دین و دولت
در اندیشهٔ اسلامی

محمّد سروش

تهیه: دبیرخانه مجلس خبرگان

بوستان کتاب
۱۳۸۶

دین و دولت در اندیشهٔ اسلامی

● نویسنده: محمّد سروش ● تهیه: دبیرخانه مجلس خبرگان

● ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم)

● چاپ و صحافی: چاپخانهٔ مؤسسه بوستان کتاب ● نوبت چاپ: دوم / ۱۳۸۶

● شمارگان: ۱۵۰۰ ● بها: ۶۶۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

✔ دفتر مرکزی: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۵۵-۷، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴، تلفن پخش: ۷۷۴۳۴۲۶

✔ فروشگاه مرکزی: قم، چهار راه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)

✔ فروشگاه شمارهٔ ۲: تهران، خیابان فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵

✔ فروشگاه شمارهٔ ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع یاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

✔ فروشگاه شمارهٔ ۴: اصفهان، چهارراه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰

✔ فروشگاه شمارهٔ ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲

✔ نمایندگی های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظرخواهی آثار انتهای کتاب)

پست الکترونیک: E-mail:info@bustaneketab.com

دریافت پیام کوتاه (SMS) فعلا با حروف لاتین: ۱۰۰۰۲۱۵۵

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:

http://www.bustaneketab.com

با قدردانی از تمام همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند از جمله:

● اعضای شورای بررسی آثار ● دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر ● ویراستار: غلامرضا پا کروان و بوذر دیلمی معزی ● چکیدهٔ انگلیسی: اصغر سلطانی، عبدالمجید مطوریان ● چکیدهٔ عربی: سهیله خانفی ● فیپا: مصطفی محفوظی ● حروف‌نگار: خانم معافی ● اصلاحات حروف‌نگاری: محمود هدایی ● صفحه‌آرایی: احمد مؤتمنی و احمد اخلی ● نمونه‌خوانی: جلیل حبیبی و سیّد حسین حسینی ● کنترل نمونه‌خوانی: غلامرضا معصومی ● کنترل فنّی صفحه‌آرایی: سید علی قائمی ● نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی ● طراح جلد: مجید سامان ● آماده‌سازی: حسین محمدی ● سفارشات چاپ: علی علیزاده و امیر حسین مقدم‌منش ● امور چاپ: سید رضا محمدی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی. ● رئیس مؤسسه سید محمد کاظم شمس

فهرست مطالب

پیش گفتار ۱۹
مقدمه ۲۳

فصل اوّل: دین و دولت

پیش گفتار ۲۷
دولت و ایدئولوژی ۲۷
نیاز به مکتب و ایدئولوژی، در دولت و سیاست ۳۱
۱ . نیاز به ایدئولوژیِ دینی ۳۵
دیدگاه اوّل: شریعت، قانون نظم اجتماعی ۳۷
نقد و بررسی ۳۷
دیدگاه دوم: شریعت، قانون تهذیب نفس ۳۸
نقد و بررسی ۳۹
دیدگاه سوم: شریعت، قانون کمال حقیقی انسان ۴۳
۲ . متفکران اسلامی و همبستگی دین و دولت ۴۷
۱ ـ فارابی ۴۷

۲ـ ابن سینا ۴۹
۳ـ غزالی ۵۰
۴ـ خواجه نصیرالدین طوسی ۵۲
۵ـ صدرالمتألّهین ۵۵
نتیجه ۵۶
۳. تفکیک دین از دولت در غرب ۵۷
برداشت های ناروا از مسیحیّت ۵۹
الف) تعارض بین دنیا و آخرت ۶۰
ب) احکام مسخ شده ۶۱
ج) عدم ارائهٔ نظام مطلوب ۶۲
د) نفی حقوق اجتماعی ۶۳
عملکرد ارباب کلیسا ۶۵
عوامل دیگر ۶۸
۴. حکومت دینی و ابهامات ۷۰
(۱ـ حکومت دینی و تجدّد ۷۱
(نقد و بررسی ۷۳
(مرزهای تجدّد و ثبات ۷۳
اسلام و سازگاریِ جاودانگی و دگرگونی ۷۶
(۱. عقل، از منابع احکام ۷۹
(۲. قوانین ثابت و متغیّر ۸۱
(۳. اجتهاد ۸۳
(۴. اختیارات حاکم اسلامی ۸۵
۲ـ حکومت دینی و استبداد ۸۹
(اسلام و گرایش های اجتماعی ۹۳
(اسلام و ارزش های انسانی ۹۵

اسلام و آرمان های بشری ۹۶
) (اقلیّت ها در دولت اسلامی ۹۸
) (پیمان های متقابل ۹۹
۳ـ حکومت دینی و دموکراسی ۱۰۱
(۱ . دموکراسی چگونه تعریف می شود؟ ۱۰۱
(۲ . آیا دموکراسی معیار داوری است؟ ۱۰۳
(۳ . عناصر اصلی دموکراسی ۱۰۹
(۴ـ دموکراسی و اصول تغییر ناپذیر دینی ۱۱۶
اندیشهٔ تفکیک دین و دولت در میان مسلمانان ۱۲۰
آغاز جدایی ۱۲۰
بانیان اندیشهٔ تفکیک ۱۲۲
الف) استبداد داخلی ۱۲۲
ب) استعمار خارجی ۱۲۳
ج) جریان روشنفکری ۱۲۶
بررسی علل و انگیزه های اندیشهٔ تفکیک ۱۲۷
تفکیک زمینه ساز ترقی یا انحطاط؟ ۱۳۳
تقدس حکّام ۱۳۹
انگیزه های روانی اندیشهٔ تفکیک ۱۴۲

فصل دوم: اسلام و حکومت(۱)

ضرورت حکومت ۱۴۷
فرقه های اسلامی و ضرورت حکومت ۱۴۹
اسلام و ارزش و اعتبار حکومت ۱۵۱
حکومت و تحقق آرمان های اسلامی ۱۵۲
حکومت و پاسداری از دین ۱۵۵

جایگاه دولت در قوانین اسلامی ۱۵۸
گروه اوّل قوانین اسلامی ۱۵۹
گروه دوم قوانین اسلامی ۱۶۲
گروه سوم قوانین اسلامی ۱۶۵
گروه چهارم قوانین اسلامی ۱۶۷
گروه پنجم قوانین اسلامی ۱۶۹
گروه ششم قوانین اسلامی ۱۷۲
جایگاه دولت، در نظام عبادیِ اسلام ۱۷۵
نقش دولت اسلامی در برنامه های عبادی ۱۷۹
۱. وحدت، هماهنگی و انسجام ۱۷۹
۲. حفظ و احیا ۱۸۰
۳. اجرا ۱۸۱
۴. تعقیب و کیفر متخلّفان ۱۸۴
نگاه مجدّد ۱۸۴

فصل سوم: اسلام و حکومت(۲)

پیامبر و دولت اسلامی ۱۹۱
پیامبر اسلام، مؤسس دولت اسلامی ۱۹۲
زعامت سیاسی امّت اسلامی ۱۹۸
۱ـ نصب حاکمان و فرمانروایان ۱۹۸
۲ـ صدور و ابلاغ بخشنامه های دولتی برای فرمانروایان ۲۰۰
۳ـ عقد پیمان های سیاسی ۲۰۲
۴ـ انتخاب نمایندگان سیاسی، اجتماعی ۲۰۳
۵ـ اعزام مأموران اطلاعات و تحقیقات ۲۰۵
۶ـ سرکوب فتنه گران ۲۰۶

ریاست قضایی ۲۰۷
۱ـ قضاوت و داوری ۲۰۷
۲ـ نصب و اعزام قضات ۲۰۷
۳ـ زندانی کردن متّهم و مجرم ۲۰۸
۴ـ اجرای حدود ۲۰۸
۵ـ حکم به «حجر»، و تصرف در اموال محجور ۲۰۸
۶ـ مسئولیت پرداخت دین ۲۰۹
هدایت، تنظیم و کنترل اقتصاد ۲۰۹
۱ـ تشکیلات گردآوریِ زکات ۲۱۰
۲ـ واگذاریِ منابع طبیعی ۲۱۱
۳ـ قراردادهای اقتصادی ۲۱۲
۴ـ کنترل بازار و تجارت ۲۱۳
نتیجه ۲۱۶
دولت نبوی از دیدگاه قرآن
بررسیِ نظریهٔ تفکیک رهبریِ دینی و دنیوی در سیرهٔ نبوی ۲۱۷
۱ـ قرآن و رهبریِ سیاسی پیامبر ۲۱۸
۲ـ قرآن و مسئولیت‌های اجتماعیِ پیامبر ۲۲۲
۳ـ قرآن و اموال پیامبر ۲۲۸
۱. خمس ۲۲۸
۲. انفال ۲۲۹
۳. فیء ۲۳۰
۴. قرآن و مسئولیت مسلمانان در برابر پیامبر ۲۳۳
لزوم اطاعت از پیامبر ۲۳۵
لزوم ارائهٔ اطلاعات و گزارشات به پیامبر ۲۳۷
لزوم استیذان از پیامبر ۲۳۹

فصل چهارم: رئیس دولت اسلامی

شرایط رئیس دولت اسلامی ۲۴۵

مبانیِ شرایط رهبری ۲۴۶

۱ـ وحدت رهبریِ دینی و دنیوی ۲۴۶

۲ـ امانت‌داری و حکومت ۲۴۸

۳ـ حاکمیت قانون ۲۵۲

۴ـ فلسفهٔ اجتماعیِ رهبری ۲۵۷

الف) نمودِ رهبری ۲۶۰

ب) اصالت رهبری ۲۶۱

شرایط رهبری در نظام‌های سیاسی ۲۶۳

شرایط و صفات رهبر ۲۶۶

شرایط عام رهبری ۲۶۶

رشد ۲۶۸

حُسن ولایت ۲۷۰

قوّت ۲۷۰

تعبیرات دیگر ۲۷۲

دیدگاه متفکران اسلامی ۲۷۳

شرایط رهبریِ مکتبی ۲۷۵

افلاطون و رهبریِ فیلسوفان ۲۷۶

ماکیاولی و تلوّن‌پذیریِ رهبری ۲۷۶

فارابی و فضایل انسانیِ رهبر ۲۷۸

مارکس و خصلت‌های طبقاتیِ رهبر ۲۷۹

ویژگی‌های رهبر جامعهٔ اسلامی ۲۸۰

الف) صلاحیت علمی ۲۸۱

۱ـ فقاهت ۲۸۱
نصوص تعیین ولایت ۲۸۳
قدر متیقّن ۲۸۶
ادلّهٔ شرایط رهبری ۲۸۹
شرط اجتهاد از دیدگاه دانشمندان اهل سنت ۲۹۱
حکمت‌ها و ضرورت‌های شرط فقاهت ۲۹۴
۱. حاکمیّت مکتب ۲۹۵
۲. رهبریِ دینی و سیاسی ۲۹۵
۳. اقتدار رهبری ۲۹۵
۴. انطباق قوانین و مقتضیات ۲۹۶
۵. پشتوانهٔ احکام ولایی ۲۹۷
۶. مشروعیّت اقدامات اجتماعی ۲۹۸
۲ـ اعلمیّت ۳۰۰
نگاه فقهی ۳۰۰
الف) مبنای اوّل: نصوص تعیین حاکم ۳۰۱
ب) مبنای دوم، قدر متیقّن ۳۰۶
ج) مبنای سوم، ادلهٔ خاص ۳۰۷
تحلیل و بررسی ۳۰۹
نگاه کلامی ۳۱۴
بررسی چند مسئله ۳۲۱
۱. نیاز به اعلمیت در امور حسبیّه ۳۲۱
نقد و بررسی ۳۲۲
۲. تفسیر اعلمیّت ۳۲۵
۳. صلاحیت علمی، شرط لازم، نه کافی ۳۳۰
۳ـ صلاحیت اخلاقی ۳۳۵

شرط عدالت در متون اسلامی ۳۳۷
حکمت و ضرورت شرط عدالت ۳۳۸
۱. تقوا و پویاییِ اجتماعی ۳۳۹
۲. تقوا و کنترل قدرت ۳۴۰
۳. تقوا و صیانت قانون ۳۴۴
۴. تقوا و رسالت پیشتازی ۳۴۵
۵. تقوا و قدرت مقاومت ۳۴۸
۶. تقوا وروحیهٔ همدردی ۳۵۰
۷. تقوا و اخلاق رهبری ۳۵۲
آیا «عدالت» کافی است؟ (نگاه فقهی) ۳۵۴

فصل پنجم: خاستگاه دولت اسلامی

خاستگاه دولت اسلامی ۳۶۳
الف) دیدگاه تاریخی ۳۶۳
ب) دیدگاه حقوقی ۳۶۴
سابقهٔ تاریخیِ موضوع در میان مسلمانان ۳۶۵
الف) وجوب شرعیِ انتخاب ۳۶۵
ب) وجوب عقلیِ انتخاب ۳۶۶
حاکمیت الهی و ربوبیّت تشریعی ۳۶۷
تفسیر کلامی ۳۷۰
ثمرات توحید، در مسئله حاکمیت ۳۷۱
اصل اول ۳۷۱
اصل دوم ۳۷۵
اصل سوم ۳۷۷
اصل چهارم ۳۷۸

حاکمیّت الهی از دو دیدگاه ۳۸۰
ویژگی های حاکمیت الهی ۳۸۲
۱. تفکیک مُلک تکوینی و تشریعی ۳۸۲
۲. حکومت تشریعی، ملاك مشروعیّت ۳۸۳
۳. حاکمیت تشریعی در دو قلمرو قانون گذاری و اجرا ۳۸۳
۴. حاکمیت الهی و میدان ارائهٔ نظرات ۳۸۴
۵. حاکمیّت الهی و شایسته سالاری ۳۸۴
۶. حاکمیت الهی و محدودیّت قدرت حاکم ۳۸۵
۷. حاکمیت الهی و اعتبار حقوق اجتماعی ۳۸۵
ضرورت نصب در محدودهٔ خاص ۳۸۷
ضرورت نصب در بحران های فرهنگی-اجتماعی ۳۸۷
ضرورت نصب در پیشوایان معصوم ﷺ ۳۸۹
ضرورت نصب در امامت عظمی ۳۹۰
امامت، عهد الهی ۳۹۳
حاکمیّت الهی و دلیل لطف ۳۹۷
حاکمیت الهی در دو دوران حضور و غیبت معصوم ۴۰۵
نصب در دوران حضور پیشوای معصوم ۴۰۵
نقش بیعت در رهبریِ سیاسیِ پیامبر ﷺ ۴۰۵
۱. توشیح ۴۱۰
۲. بیعت یا وکالت؟ ۴۱۲
اوّل: بیعت و التزام ۴۱۲
دوم: بیعت و اطاعت ۴۱۴
سوم: بیعت و انتخاب ۴۱۵
چهارم: بیعت و ولایت ۴۱۷
پنجم: بیعت و اکثریت ۴۱۹

جمع بندی ۴۲۰
نصب در دوران غیبت ۴۲۲
در عرصهٔ دلیل ۴۲۷
نصب یا انتخاب در نگاه عقل ۴۳۰
انتخاب و برهان عقلی ۴۳۱
استدلال نخست: ۴۳۱
استدلال دوم: ۴۳۴
انتخاب و توجیه عقلایی ۴۳۹
نصب و برهان عقلی ۴۴۳
نصب یا انتخاب در نگاه نصوص دینی ۴۴۵
نصب، به استناد مقبولهٔ عمربن حنظله ۴۴۶
الف) سند مقبوله ۴۴۶
پاسخ اوّل ۴۴۶
پاسخ دوم ۴۴۸
پاسخ سوم ۴۴۸
ب) دلالت مقبوله ۴۵۲
۱ـ گسترهٔ سؤال ۴۵۳
۲ـ گسترهٔ پاسخ ۴۵۴
برداشت کلی از مقبولهٔ عمربن حنظله ۴۵۹
تفسیر نصب ۴۶۱
۱ـ ضرورت عقلیِ اذن الهی ۴۶۱
۲ـ جواز تصدیِ قدر متیقن ۴۶۲
۳ـ بیان حکم شرعی ۴۶۳
۴ـ نیابت از امام ۴۶۵
۵ـ نصب خاص ۴۶۶

تبیین دامنهٔ نصب ۴۶۸
پاسخ اوّل ۴۷۰
پاسخ دوم ۴۷۱
پاسخ سوم ۴۷۱
انتخاب براساس روایات ۴۷۵
نظریهٔ انتخاب، ویژگی ها و محدودیت ها ۴۸۲
انتخاب از زاویه ای دیگر ۴۸۸
فرض اوّل: نصب پس از انتخاب ۴۸۹
فرض دوم: انتخاب پس از نصب ۴۹۱

فصل ششم: اختیاراتِ دولت اسلامی

مبانیِ اختیارات دولت اسلامی ۴۹۷
۱. نگرش عقلانی ۴۹۷
اختیارات، بر مبنای اهداف و وظایف دولت ۴۹۷
۱ـ انجام امور ضروری جامعه که هیچ فرد یا گروه خاصی، تعهدی ۵۰۱
۲ـ هماهنگ سازی و جهت دهیِ فعالیت های اقتصادی ۵۰۱
۳ـ نظم و امنیت ۵۰۲
۴ـ دفاع و مقاومت ۵۰۲
۲. نگرش شرعی ۵۰۶
الف) اختیارات، بر مبنای حاکمیت بخشیدن به شریعت ۵۰۶
ب) اختیارات، برمبنای نیابت از امامان معصوم [redacted] ۵۱۲
۱ـ بررسیِ سند توقیع ۵۱۴
۲ـ بررسی متن توقیع ۵۱۷
نیابت عامه، در فقه شیعه ۵۲۶
روند نیابت عامه در فقه ۵۲۶

الف) ولایت مستقل ۵۴۰
ب) ولایت غیرمستقل ۵۴۰
نگاهی دوباره به زوایای نیابت از دید فقها ۵۴۴
۱ـ گسترهٔ ادلهٔ نیابت ۵۴۴
۲ـ اتفاق بر نیابت عامه ۵۴۶
۳ـ عوامل قبض و بسط در اندیشهٔ نیابت عامه ۵۴۹
الف) دامنهٔ اختیارات ولیّ معصوم ۵۵۰
ب) امور شخصیِ ولیّ معصوم ۵۵۱
ج) تخصیص نیابت ۵۵۲
د) تشخیص موضوع ۵۵۳
۴ـ نیابت عامه و نسبت‌های ناروا ۵۵۶
۵ـ نیابت در دو تفکر شیعه و اهل سنت ۵۵۸
فقیهان و کاربرد ولایت ۵۶۰
دولت اسلامی و ولایت مطلقه ۵۷۳
ولایت مطلقهٔ نبوی ۵۷۳
ولایت مطلقه در ادبیات عرفانی ۵۷۳
اَبعاد ولایت مطلقهٔ نبوی ۵۷۹
تصرف تکوینی ۵۸۰
تصرف تشریعی ۵۸۳
تصرف حکومتی ۵۹۰
ولایت مطلقهٔ فقیه ۵۹۷
دو اصطلاح ۵۹۷
ولایت مطلقه در فقه ۵۹۸
گسترهٔ ولایت مطلقه ۶۰۱
الف) دیدگاه شیخ انصاری ۶۰۱

نقد و بررسی ۶۰۲
ب) دیدگاه علامه طباطبائی و شهید سید محمد باقر صدر ۶۰۳
نقد و بررسی ۶۰۷
سؤال اوّل ۶۰۷
سؤال دوم ۶۱۰
سؤال سوم ۶۱۱
اصول و مبانیِ ولایت مطلقه ۶۱۵
تاریخچه و سیر تبیین ولایت مطلقه در نهضت اسلامی ۶۱۵
۱ـ حکومت از احکام اولیّه ۶۲۴
۲ـ حکومت، اهمّ احکام الهی ۶۲۸
۳ـ تقدم حکومت بر همهٔ احکام ۶۳۴
۴ـ حکم حکومتی، از احکام اولیّه ۶۳۹
نتیجه ۶۴۵
حدود ولایت مطلقه ۶۴۶
حدود سلبیِ ولایت ۶۵۱
۱ـ ولایت و نفی جانبداری از منافع شخصیِ ولیّ ۶۵۲
۲ـ ولایت و نفی تصرّفات خودسرانه ۶۵۴
۳ـ ولایت و نفی دخالت در امور شخصی ۶۵۶
۴ـ ولایت و نفیِ قانون گریزی ۶۵۸
۵ـ ولایت و نفیِ روح فردگرایی ۶۶۳
۶ـ ولایت و نفیِ پیمان شکنی ۶۶۶

بسم الله الرّحمن الرّحیم

پیش گفتار

نهضت و قیام مردم دیندار و شریف ایران بر ضد رژیم پهلوی از سال ۱۳۴۲ به رهبری روحانیت و در رأس آن، امام خمینی ـ قدّس سرّه ـ و ایثار و فداکاری اقشار مختلف مردم، و در نهایت، پیروزی آن در بهمن ماه ۱۳۵۷ بدون شک یک حرکت دینی و برای دفاع از حریم مقدس اسلام بود. با آن پیروزی شگفت آور، این اندیشهٔ نوین، در ایران و جهان اسلام به وجود آمد که با رهبری های یک فقیه جامع الشرائط و با بهره گیری از ایمان و احساسات دینی مردم می توان حتی بدون سلاح با طاغوتیان و صاحبان زر و زور و سلاح پیکار کرد و پیروز شد. با آن پیروزی معجزه آسا و شگفت آور، قدرت اسلام و ایمان و نقش حساس رهبری دینی و نفوذ معنوی روحانیت، برای همگان آشکار شد. آن چنان که اکثریت قاطع اقشار مختلف مردم، دانشگاهی، فرهنگی، بازاری، اداری، کارگر، کشاورز، شهری و روستایی، که دین خواهی در جانشان سابقهٔ دیرینه داشت، با شوق فراوان خواستار حاکمیت اسلام و اجرای احکام و قوانین نورانی آن شدند.

امام خمینی ـ قدّس سرّه ـ که در آن زمان، عملاً در جایگاه ولایت فقیه واقع شده بود و اکثریت قاطع مردم، رهبری او را پذیرفته بودند، انتخاب نوع حکومت را برعهدهٔ مردم گذارد و «جمهوری اسلامی» را به عنوان پیشنهاد مطرح ساخت. در تاریخ ۱۳۵۸/۱/۱۱ همه پرسی

به عمل آمد و اکثریت قاطع مردم (۹۸/۳۲٪) به «جمهوری اسلامی» رأی مثبت دادند.

بعد از آن، تهیهٔ قانون اساسی، یک ضرورت محسوب می شد و تدوین آن، نیاز به کارشناسانی داشت که در مسائل قانونی و اسلامی متخصص باشند. انتخاب آنان نیز برعهدهٔ مردم گذاشته شد. در تاریخ ۵۸/۵/۱۲ مردم در یک انتخابات عمومی شرکت کردند و با اکثریت آرا ۷۲ نفر از قانون دانان و اسلام شناسان را بدین منظور برگزیدند. مجلس خبرگان قانون اساسی تشکیل شد و اعضای آن با جدیت تمام، مشغول به کار شدند. از رهنمودهای امام خمینی ـ قدّس سرّه ـ و صدها طرح و پیشنهادی که از صاحب نظران می رسید استفاده کردند و در مدتی در حدود سه ماه، متن قانون اساسی را تدوین کردند. سپس تصویب آن نیز به آرای مردم واگذار شد و در تاریخ ۵۸/۹/۱۲ در یک همه پرسی، با اکثریت چشمگیری (حدود ۷۵٪) تصویب شد و به تأیید امام خمینی رسید. بدین ترتیب، خط مشی نظام جمهوری اسلامی ایران برپایهٔ قانون اساسی، که از قرآن و سنت پیامبر اکرم ﷺ و مکتب اهل بیت ﷺ الهام گرفته، مشخص و استوار گشت.

با تصویب قانون اساسی، نوع حکومت و اهداف و ارکان آن، جنبهٔ قانونی به خود گرفت، ولایت و زعامت ولی فقیه و مجتهد جامع الشرائط، قانونی شد و رسمیت یافت.

مراحل مختلف تهیه، تدوین و تصویب قانون اساسی با سرعت سپری شد؛ چراکه ضرورت استقرار هر چه سریع تر نهادهای نظام جمهوری اسلامی ایران، چنین سرعتی را می طلبید، به ویژه آن که رهبری های ژرف بینانه و قاطعانهٔ امام، بر این سرعت تأکید می ورزید.

اما باتوجه به این که بعد از حکومت پیامبر اسلام و علی بن ابی طالب ـ صلوات اللّه علیهما ـ نخستین بار بود که حکومتی قانونی، برطبق مبانی شیعه تأسیس می شد و زعامت گستردهٔ ولی فقیه و اجرای احکام و قوانین سیاسی، اجتماعی اسلام، سابقهٔ عملی نداشت و تجربه نشده بود، مسائل مربوط به نظام دینی و فلسفهٔ سیاسی اسلام، به ویژه ولایت فقیه نیز به طور دقیق تحقیق و تدوین نشده بود. بنابراین، لازم بود بعد از استقرار حکومت اسلامی، مسائل مربوط به فلسفهٔ سیاسی اسلام، به طور گسترده و عمیق به وسیلهٔ محققان و کارشناسان مربوطه، مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

این مسئولیت سنگین، که استحکام نظام اسلامی بر آن مبتنی است، برعهدهٔ همهٔ دانشمندان متعهد و فقها و اسلام شناسان نهاده شده است. بسیار به جا بود که حوزه های علمیه،

به ویژه حوزهٔ علمیهٔ قم در این کار مهم پیشقدم می شد و با دعوت از اساتید و دانشمندان متعهد دانشگاه، وسیلهٔ یک سری تحقیقات عمیق و گستردهٔ جمعی را در همهٔ موضوعات و مسائل مربوط به فلسفهٔ سیاسی و نظام اسلامی را فراهم می ساخت؛ ولی متأسفانه در این جهت کوتاهی شد. البته از آن زمان تاکنون در این رابطه، کارهایی انجام گرفته، کتاب ها و مقالات سودمندی تهیه و انتشار یافته است؛ ولی باتوجه به این که تحقیقات انجام شده، غالباً انفرادی بوده، جای یک سلسله تحقیقات عمیق تر و فراگیرتر جمعی هنوز خالی است.

باتوجه به این نیاز و تأکیدهای مکرر مقام معظم رهبری، حضرت آیة اللّه خامنه ای ـ مدظله العالی ـ بود که مجلس خبرگان رهبری در اجلاسیهٔ ۱۳۷۱/۱۱/۲۸ مسئولیت انجام این تحقیقات را برعهدهٔ دبیرخانهٔ مجلس خبرگان گذاشت. در شرح وظایف دبیرخانه چنین آمده است: «تحقیق و پژوهش در موضوع حکومت اسلامی، بالأخص ولایت فقیه، تألیف و نشر آن به صورت های مناسب». دبیرخانه بعد از تهیهٔ مقدمات، شروع به کار کرد. در انجام این مسئولیت بزرگ، کارهایی را شروع کرده و انجام می دهد که مهم ترین آن ها عبارت است از: تحقیق در موضوعات و مسائل مختلف فلسفهٔ سیاسیِ اسلام، به ویژه ولایت فقیه. در آغاز، فهرستی از موضوعات نیازمند به بررسی و تحقیق تهیه شد و از محققان و دانشمندان برای همکاری دعوت به عمل آمد. تعدادی از آنان دعوت ما را پذیرفتند و پس از تهیه و تصویب طرح تحقیقاتی، مشغول به کار شدند.

گرچه مسئولیت مستقیم انجام هر یک از موضوعات، برعهدهٔ یک نفر از محققان می باشد؛ اما باتوجه به این که از افکار و اظهارنظر دیگر صاحب نظران نیز استفاده می کند، می توان آن را یک تحقیق جمعی به شمار آورد. تحقیقات بدین صورت انجام می گیرد:

۱. محقق در همهٔ مراحل، از نظر اساتید مشاور و راهنما استفاده می کند.

۲. مطالبی که توسط محقق نگاشته شده، در اختیار تعدادی از دانشمندان صاحب نظر برای مطالعه و اظهار نظر قرار می گیرد. سپس در جمع آنان و با حضور نویسنده، مورد بحث و نقد قرار می گیرد.

۳. ریاست دبیرخانه و مسئول مرکز تحقیقات علمیِ دبیرخانه نیز در همهٔ مراحل تحقیق، از نزدیک بر کارها نظارت دارند.

۴. محقق از نتایج بحث ها و تحقیقاتی که قبلاً توسط دبیرخانه انجام گرفته و نیز از

فیش های موجود استفاده می کند.

ولی باتوجه به این که محقق در تحقیقات خود از آزادی کامل برخوردار است و الزامی در جهت اعمال همهٔ دیدگاه های پیشنهادی ندارد، مسئولیت صحت و سقم مطالب نیز برعهدهٔ خود او خواهد بود.

در این زمان، چندین طرح تحقیقاتی در دستور کار مرکز تحقیقات علمیِ دبیرخانه است که تحقیق حاضر، یکی از آن ها است.

در این تحقیق، که با کوشش حجة الاسلام والمسلمین آقای سروش، یکی از فضلای سخت کوش حوزهٔ علمیهٔ قم انجام گرفته، نگرشی جامع به نظام حکومتیِ اسلام و تبیین مبانیِ حکومت اسلامی، از اهداف اساسی است. محقق محترم، در این اثر، به مبانیِ اندیشهٔ حکومت اسلامی توجه خاصی داشته است و ضمن تبیین رابطهٔ دین و دولت، به ویژه، رابطهٔ اسلام و حکومت، زمینه های تاریخیِ جدا انگاریِ آن دو را در نزد مسلمانان تحلیل نموده است. در ادامهٔ مباحث کتاب، سه بحث عمدهٔ منشأ مشروعیت دولت اسلامی، شرایط رئیس دولت اسلامی و اختیارات وی، تبیین گردیده است.

محقق محترم، در این اثر، دیدگاه های مختلف و آثار علمیِ منتشر شده در این موضوع را مورد نقد و بررسی قرار داده و در پاسخ گویی به پرسش های اساسی در حوزهٔ مباحث نظام سیاسیِ اسلام، تلاش وافر کرده است. ایشان حدود چهار سال (زمستان ۷۳ تا پاییز ۷۷) در انجام این تحقیق تلاش نموده است.

در خاتمه، از زحمات و تلاش های محقق محترم و از همکاری همهٔ اساتیدی که در انجام این مسئولیت، دبیرخانه را یاری کردند و هم چنین از سعی و تلاش مسئول محترم مرکز تحقیقات علمیِ دبیرخانه وسایر همکاران تشکر می کنم.

از انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم نیز، که مسئولیت چاپ ونشر این کتاب را برعهده گرفته، سپاس گزارم.

دبیرخانه اکنون این کتاب راتقدیم علاقه مندان می کند و امیدوار است سایر طرح های تحقیقاتی نیز به اتمام رسیده و در اختیار علاقه مندان قرار گیرد.

ابراهیم امینی

بهمن ۱۳۷۷

بسم الله الرّحمن الرّحیم

مقدّمه

پژوهشی که اینک انتشار می یابد، به پیشنهاد دبیرخانهٔ مجلس خبرگان، و به منظور تبیین اصول و مبانیِ دولت اسلامی، تألیف شده است و نگاهی کوتاه بر اهمّ مباحث این موضوع دارد.

سیر بحث، از «رابطهٔ دین و دولت»، آغاز شده و با بررسیِ «دیدگاه اسلام دربارهٔ حکومت» ادامه می یابد. سپس به «خاستگاه دولت» و «شرایط حاکم» در اندیشهٔ اسلامی نگریسته می شود، و با بحث از «اختیارات دولت اسلامی» پایان می پذیرد.

از آن رو که انجام این کار، مرهون ارشادات حضرت آیة اللّه امینی و مدیون نقدها و پیشنهادات عده ای از دانش وران و همکاریِ مسئول محترم مرکز تحقیقات علمیِ دبیرخانه است، نویسنده، از بذل لطف و عنایت آنان سپاس گزار است.

درود خدا بر بنیان گذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی ـ قدّس سرّه ـ، که غبار غفلت و غربت از اندیشهٔ سیاسی اسلام برگرفت و انگشت اشارتش، نعمت رهبریِ حضرت آیة اللّه خامنه ای را به ارمغان آورد. والحمدُللّه رب العالمین.

پاییز ۱۳۷۷

محمّد سروش

فصل اوّل

دین و دولت

پیش‌گفتار

دولت و ایدئولوژی

اصول و مبانی هر دولت، و نیز خط مشی و اهداف آن، برخاسته از ایدئولوژی[1] و مکتبی است که بر آن سایه افکنده است. و همین مشخصات است که به دولت ها هویّت بخشیده، و آن ها را از یکدیگر ممتاز می سازد. از این رو، محو نقش ایدئولوژی از سیمای سیاست و دولت، غیر ممکن می نماید؛ ولی امروزه مخالفت با «سیاست

---

۱. همان گونه که مباحث این فصل نشان می دهد، «ایدئولوژی» در این جا معادل و مترادف با «مکتب» و قهراً اعم از «دین» به کار رفته است و چنین کاربرد عامّی از این واژه، در زبان فارسی، شایع است. در عین حال، ایدئولوژی به عنوان مجموعه ای از اندیشه ها، مفهوم دیگری نیز دارد که مشخصات آن را چنین برشمرده اند:

۱. دشمن کوب و دشمن تراش بودن.

۲. توأم با قطعیّت بودن در مسائل انسانی و در نتیجه، قشریت.

۳. نیاز به طبقهٔ رسمی مفسران.

۴. خواستار یک نواخت اندیشی و بی تحمّل نسبت به اکثریت آراء.

۵. حرکت پسند بودن، بیش از حقیقت جو بودن.

۶. ادعای استفاده از دیگران و بی اعتنایی به عقل.

(ر. ك: عبدالکریم سروش، *فربه تر از ایدئولوژی*، ص ۱۲۰ ـ ۱۲۱).

هم چنین «دولت»، در موارد مختلفی و با مفاهیم گوناگونی به کار برده می شود؛ ولی در این نگاشته، آن را در مفهوم حکومت به کار برده ایم (ر. ك: ابوالفضل قاضی، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ج ۱، ص ۱۲۴).

ایدئولوژیک»، آن هم در قالب استدلال های مختلف، به صورت جدّی، مطرح است، و نظریه پردازان متعددی برای رها ساختن سازمان حکومتی از هر قید و بند تئوریک و برنامه و اهداف از پیش تعیین شده، تلاش می کنند.

این گروه از مخالفان، در تبیین بدبینی خود بر حضور ایدئولوژی، و برای طرد آن از صحنهٔ سیاست، استدلال هایی آورده اند که باید مورد مداقه قرار گیرد.

آن ها می گویند: از یک سو، اندیشه هایی که متأثر از ایدئولوژی باشند، تعلّقی به واقعیات حاکم بر ساخت و تحول اجتماعی کنونی ندارند. و از سوی دیگر، ارزش ایدئولوژی، بُرد عملی، و قابلیت عینیت یافتن آرمان ها و توصیه های آن است؛ چرا که ایدئولوژی، راهنمای عمل است، در حالی که تاریخ معاصر، این کارایی را تکذیب می کند.

یکی از پژوهشگران سیاسی در این باره می گوید:

> اوضاع و احوال خاص این زمانه، این وسواس و وسوسه را در ما برمی انگیزد که ایدئولوژی راهنمای غیر قابل اعتماد، غیر معقول و حتی خطرناکی برای عمل سیاسی است. با نگاهی به تاریخ معاصر می بینیم که آرزوها و انتظارات متفکران یا انگیزاندگان ایدئولوژیک و آرمان خواه، به نحو فاحشی با آن چه عملاً از انگیختگی ایدئولوژیک حاصل شده، فرق داشته. مفاهیمی هم چون برابری، برادری، آزادی مثبت به معنای «مشارکت عمومی در ادارهٔ امور اجتماعی» و تصوراتی که دربارهٔ جامعهٔ بی طبقه، مالکیت عمومی و نظایر آن وجود داشته، و آن همه بر روی آن تکیه شده، در جریان عمل، تا حدود بسیار زیادی رنگ باخته اند و هرگز آن چنان که وعده می شده، صورت واقع به خود نگرفته اند، بلکه منشأ آثار و عواقب زیانباری نیز بوده اند؛ یعنی علاوه بر آن که خطاکاری های عظیمی را دامن زده و مردم را از درك محدودیت های خود، عاجز ساخته، توجیهات آسانگیرانه ای نیز برای قساوت و ارعاب، فراهم آورده اند.[۱]

---

۱. پی. اچ. پارتریج، سیاست، *فلسفه*، *ایدئولوژی*، (مقاله ای در فلسفهٔ سیاسی) ترجمهٔ مرتضی اسعدی، ص۸۸.

یکی دیگر از منتقدان سیاست ایدئولوژیک، چنین استدلال می کند:

ایدئولوژی می تواند برخی از افراد جامعه را به یکدیگر پیوند دهد، و گروه بندی هایی پدید آورد؛ ولی ایدئولوژی نمی تواند محور و مرکز «جامعهٔ مدنی» قرار گیرد؛ زیرا جامعهٔ مدنی، با تکثر گروه ها، منافع و ارزش ها شکل می گیرد. از این رو، به مجموعهٔ مشترکی از ارزش های معتدل، ملایم و متقاطع، نیازمند است. بنابراین، تلاش برای ایجاد جامعه ای مدنی حول یک مرکز مشترك و اتحاد شدید و مستمر، به انهدام آزادی و دیگر ارزش های سیاسی جامعهٔ مدنی می انجامد.[۱]

اظهار نظرهای مخالفان حضور ایدئولوژی در سیاست، نشان می دهد که:

اوّلاً، اگرچه ایدئولوژی ها، آرمان های سیاسی را مشخص می کنند، ولی اگر این آرمان ها قابل انطباق با واقعیت ها نباشند و عینیت های اجتماعی، وصول به آن آرمان ها را غیرممکن جلوه دهند، اعتبار ایدئولوژی مورد تردید قرار می گیرد. از این رو، ارائهٔ تصویرهای کلی تنها در صورتی امیدبخش و راهگشا است که به ذهنیت گرایی و بریدگی از شرایط و امکانات موجود نینجامد.

ثانیاً، از شرایط حتمی و ضروری توفیق سیاست ایدئولوژیک، «مقبولیت» است. در اثر قبول عمومی و پایگاه فکری، ایدئولوژی، بر هیچ گروهی نقش تحمیلی نخواهد داشت؛ ولی اگر در جامعهٔ مدنی، ایدئولوژی نقش عارضی، آن هم صرفاً در نزد برخی از مردم داشته باشد، تلقّی دیگران از آن، تحمیل، و نقش اجتماعی آن در جامعه، محدودیّت آفرینی خواهد بود.

ثالثاً، ایدئولوژی ها معمولاً به خاطر ارائهٔ آرمان ها، به عنوان تحریک کننده و برهم زنندهٔ نظم موجود شناخته شده اند. از این رو، مخالفان تغییرات تند و انقلاب ها درصدد بوده اند تا با بیرون کردن ایدئولوژی ـ به خصوص اگر داعیهٔ فراگیری دارد ـ وضع موجود را تثبیت، و اصلاح را به عنوان طریق عقلایی، جایگزین انقلاب نمایند.[۲]

---

۱. *همان*، ص۸۳.

۲. مارکوزه وپوپر، *انقلاب یا اصلاح*، ترجمهٔ وزیری، ص۶۵.

قرن بیستم، شاهد انقلاب های الهام گرفته از ایدئولوژی بود، و قهراً مخالفان انقلاب، از سر عصبانیت خواسته اند از ایدئولوژی انتقام بگیرند. لذا گفته اند:

> ایدئولوژی سیاسی، گاهی در اوج طغیان خود، نهادها و سنت ها و ارزش های موجود را به وحشتناك ترین وجهی منهدم ساخته است. در واقع، مشکل می توان به وجود کم ترین وجه عقلایی، در تلاطمات اجتماعی الهام گرفته از ایدئولوژی، باور داشت. قول به این که ... این چنین زیر و زبر کردن هایی، طریق عقلایی وصول به تحول اجتماعیِ مطلوب و مورد نظر است، همان قدر غیر معقول است که زلزله را راه درست ایجاد یک دریاچه دانستن.[۱]

استدلال های مخالفان سیاست ایدئولوژیک، گواه آن است که آنان با ناروا دانستن برخی از ایدئولوژی ها و یا عدم کارایی شان در صحنهٔ عمل، رأی به خلع ید از هر ایدئولوژی در صحنهٔ سیاست داده و درصدد یک حکم کلی برآمده اند.

نفی سیاست ایدئولوژیک، هر چند در قالب تحلیل و استدلال ارائه می گردد، ولی بدون تردید، از آثار سیاسی و اجتماعیِ جوامع غربی است. روند این جوامع در دهه های اخیر، گرایش به اهداف روزمرّه، به جای آرمان های کلی است، و این گونه اهداف، متغیّری از عواملی مانند خواست و منافع گروه های خاصی می باشد. در مسیر این تغییرات، جایی برای آرمان های ثابت، و ارزش های جاودانه وجود ندارد. به تعبیر یکی از محققان غربی:

> باورِ عام و فراگیر علم سیاست، امروزه در انگلیس و آمریکا عبارت است از: اعتقاد به این که جوهر سیاست دمکراتیک، چیزی جز یافتن سازگاری هایی میان خواست ها، منافع و ارزش ها و شیوه های رقیبانه سازی با زندگی که کمابیش موقّتی هستند، و همگام با تغییر اوضاع و احوالِ داخل جامعه تغییر خواهند کرد نیست، و مطمئناً همین ویژگی برای بیرون راندن آرایِ سیاسیِ کلی، و آموزه های سیاسی فراگیر از صحنهٔ این جوامع کافی بوده است.[۲]

---

۱. پی، اچ، پارتریج، *سیاست، فلسفه، ایدئولوژی*، ص۸۸.
۲. *همان*، ص۸۵.

به این لحاظ گفته اند که شرایط موجود، شرایط «بیرون راندن ایدئولوژی» و جایگزینی «مهندسی جزء به جزء» است که در هر قدم، تنها باید به قدم بعد فکر کرد، و اندیشهٔ «انتهای حرکت» و «عاقبت قدم ها» و کلی نگری را رها نمود، و لازم است به جای «وفاق وتفاهم ایدئولوژیک» بر «وفاق سیاسی و اقتصادی» تکیه کرد، و برای دست یابیِ کامل به آن، «تحوّل جزء به جزء» و توجه به «اهداف محدود» را مد نظر قرار داد.

در این جوامع، معیارِ فراگیر داوری دربارهٔ میزان موفقیت و اعتبار یک نظام اجتماعی، نوآوری های متداومِ اقتصادی و تکنولوژیک، گسترش بی وقفهٔ منابع اقتصادی، و افزایش مستمر سطح رفاه مادی است، و چنین اهداف و معیارهایی، جریان سیاست آن ها را جهت بخشیده و مشخص می کند، و در ماورای این ها معیار دیگری مورد توجه قرار نمی گیرد.

«ایدئولوژی زدایی» از چنان روند رو به تزایدی در کشورهای غربی برخوردار است که هم اینک به عنوان یکی از بارزترین مشخصات آن جوامع در آمده، به گونه ای که حتی احزاب و گروه های سیاسی، که بر مبنای ایدئولوژی خاصی بنا نهاده شده است، به مرور از مواضع ایدئولوژیک خود، عقب نشینی کرده و بیش تر برای جذب هواداران بیش تر و به دست آوردن قدرت، تلاش و جدیت می کنند[1]. پیگیری این بحث و تحقیق در عوامل آن، خارج از موضوع بحث ما است.

نیاز به مکتب و ایدئولوژی، در دولت و سیاست

اینک نوبت به بررسی این سؤال می رسد که در صحنهٔ سیاست و ادارهٔ دولت، ایدئولوژی چه نقشی دارد؟ و حذف آن، چه خللی به وجود می آورد؟

جهت گیری زندگی انسان ها، با ارزش ها و آرمان هایی که بدان باور دارند، مشخص می شود، و زندگی انسانی، در گرو یافتن پاسخ های روشن برای سؤالات

---

۱. احمد نقیب زاده، *سیاست و حکومت در اروپا*، ص۷۵.

ارزشی است، سؤالاتی از قبیل این که کمال انسان در چیست؟ خطوط اصلی و روش های رسیدن به این کمال کدام است؟ و این اساس است که به مشخص شدن باید ها ونبایدها، خوب ها و بدها، هدف ها و وسیله ها، دردها و درمان ها، مسئولیت ها و تکلیف ها، نیازمند است. و ایدئولوژی، چیزی جز یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم، و یک تئوری کلی برای پاسخ گویی به این نیاز نیست.

ساده اندیشی است که برای طفره از پاسخ دادن به این سؤالات اساسی و نیازهای ضروری، «رفاه» یا «وفاق سیاسی» را جایگزین «ایدئولوژی» بدانیم؛ زیرا این جایگزینی، به معنای رها کردن و بی اعتنایی به بسیاری از خلأها است؛ مثلاً وقتی سخن از رفاه به میان می آید و به عنوان یک ارزش بنیادین بدان نگریسته شده ومبنای سیاست گذاری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می گردد، بلافاصله این سؤال مطرح می گردد که خط مشی دولت باید بر ترجیح رفاه باشد یا عدالت؟ و پس از پاسخ به این سؤال است که دولت نظریهٔ اقتصادی خود را برمی گزیند. هم چنین در تعارض عدالت، به عنوان یکی از جامع ترین اهداف اجتماعی با آزادی و به طور کلی، درحلّ «تعارض ارزش ها» نیز باید به سراغ ایدئولوژی رفت. اهمیت این گونه مسائل درحدی است که برخی صاحب نظران اندیشهٔ سیاسی گفته اند:

> مهم ترین بخش های سیاسی یک جامعهٔ نوین صنعتی، بخش هایی هستند که جز با میزان درآمد ملّی یی که باید توسط دولت گردآوری و خرج شود، و یاهدف هایی که این درآمد برای تأمین آن ها خرج می شود، سر و کار ندارد. همین امر باعث بروز تعارضات پیچیده ای میان «عدالت» و «کارایی»، و «مصلحت اندیشی» و «آزادی شخصی» می گردد که موضوع اصلی مناقشات سیاسی روزانه را تشکیل می دهد.[۱]

هر دولتی باید اهداف خود را مشخص کرده و تنها به ذکر اهداف کم و بیش مشترك و مورد قبول همهٔ نظام ها، مثل آزادی، عدالت، امنیّت و مانند آن اکتفا ننماید، بلکه براساس ایدئولوژی و آرمان های خود، دیدگاه روش خویش را از این مفاهیم و حدود

---

۱. ویراستهٔ آنتونی کوئینتن، *فلسفهٔ سیاسی*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، (مقدمهٔ ویراستار) ص۲۶.

هر کدام، ارائه کند.

ترسیم «جامعهٔ آرمانی» یا مدینهٔ فاضله نیز، توقع دیگری است که از یک ایدئولوژی وجود دارد.

به علاوه، ایدئولوژی و مکتب می تواند بیش ترین نقش را در وفاق اجتماعی داشته باشد؛ چراکه گرچه تا دیروز گرایش های خونی، قومی و قبیله ای وملّی بر جوامع انسانی حاکم بود و افراد بشر را به یکدیگر نزدیک و پیوند می داد و منشأ یک سلسله آرمان های جمعی می گردید و جامعه را وحدت و جهت می بخشید، ولی امروزه رشد و تکامل علمی و صنعتی، آن پیوندهای احساسی و عاطفی را سست نموده، در نتیجه گرایش به «فردیت» شدت یافته است. از این رو، آن چه بشر امروز، و به طریق اولی، بشر فردا را وحدت و جهت می بخشد و آرمان مشترك می دهد، ملاك خیر و شر، و باید و نباید برایش می گردد، یک فلسفهٔ زندگی انتخابی، آگاهانه، آرمان خیز، مجهّز به منطق، یعنی یک ایدئولوژی جامع و کامل است.

برخی از متفکران علوم اجتماعی، ضرورت پیوستن به یک «فلسفهٔ عملی منسجم» را این گونه توضیح داده اند:

> واقعیت این است که نیاز زورآوری به فلسفهٔ عملی محسوس است. انسان امروزی، خیلی جدّی تر از انسان دیروز مجبور است موضع و موقع خویش را در جهان دریابد. او برای این که آسوده زندگی کند، مجبور است که خود را با جهانی که در آن زندگی می کند، هماهنگ سازد؛ زیرا دیگر نمی تواند با تصدیق عرف و عادات و تعصبات محیط، احساس آسودگی کند. واقع امر این است که او برخلاف اسلافش، دیگر قرارگاهی ندارد، و جامعهٔ او خیلی سریع تر از گذشته، در حال تغییر و تحول است. تصور انسان خودآگاه امروزی از خودش، تنها به آن چه که از خودش می داند محدود نیست، بلکه آن چه را هم که «می خواهد باشد»، دربر می گیرد. تردیدی نیست که او آن چه می خواهد باشد، نیست. او همان است که هست، و آرزوهایش را هم نه از علم می گیرد و نه حتّی از علوم اجتماعی، بلکه آن ها را به طور مستقیم یا غیر مستقیم، از یک فلسفهٔ عملی برمی گیرد. خواه این فلسفهٔ عملی به مذهب و متافیزیک ملتزم باشد یا نباشد. چنین انسانی دیگر نمی تواند غافل وارانه

و عاقبت نیندیشانه زندگی کند، تابع عادات باشد و تمام تعصبات موجود را بپذیرد. جامعه ای که او در آن زندگی می کند، وی را به نقادی و انتقاد از خود واداشته است ... . وظیفهٔ فلسفهٔ عملی، مرتبط ساختن مجموعهٔ همبسته و سازواری از «اصول» با «حکومت» است، وظیفه اش این است که بگوید برای تحقق بخشیدن به آن اصول چه باید بکند و برای این که این کارها را بکند، چطور باید سازمان بیابد.[۱]

البته این نیازها و ضرورت ها، بدان معنا نیست که ایدئولوژی های ارائه شده در قرون اخیر، از عهدهٔ نقش یک فلسفهٔ عملی منسجم برآمده و بشر را در پاسخ گویی به سؤالات و ابهاماتش، قانع ساخته اند، بلکه به عکس، سرگردانی بشر امروز و ظهور و زوال مکتب ها و ایدئولوژی های مختلف، گواه عدم موفقیت آن ها است، وهمین تجربه های ناموفق است که عده ای را به سوی مخالفت با سیاست ایدئولوژیک و یا ایدئولوژی زدایی سوق داده، و این اشتباه را بدان ها القا نموده است که «چون ایدئولوژی هایی که در مرحلهٔ آزمایش و امتحان سیاسی، اجتماعی در قرن اخیر شرکت کرده اند، نتیجهٔ مطلوب نداشته اند، پس، از ایدئولوژی باید صرف نظر کرد»، در حالی که با صحت و قبول مقدمهٔ این استدلال، تنها باید به مرام هایی که در این آزمایش حضور داشته اند، با تردید یا انکار نگریست، و نباید عدم موفقیت آن ها را به مکتب های دیگر سرایت داد.

---

۱. جان پلامناتس، *مقالهٔ «کاربرد نظریهٔ سیاسی»* ص۵۸ـ۶۳.

۱. نیاز به ایدئولوژیِ دینی

کدام ایدئولوژی می تواند پشتوانهٔ دولت قرار گیرد و با ارائهٔ یک طرح کلی و جامع، مسیر فعالیّت دولت و آرمان های آن را مشخص کند؟

ایدئولوژی های بشری که تنها از سرچشمهٔ عقل و تدبیر انسان سیراب می شود، در ارائهٔ این طرح جامع با مشکلاتی مواجه است؛ زیرا در قدم نخست باید به اثبات این ادعا بپردازد که «انسان قادر است برای همهٔ مسائل زندگی خود، طرح کلی بریزد، و فکر بشر بر مجموع مصالح زندگی، احاطه دارد».

در حالی که متفکران در این زمینه، با ابهامات فراوانی روبه رو هستند. آن ها حتی در برابر آن چه ساده ترین مبانی نظری ایدئولوژی جلوه می کند، اختلافات فراوانی دارند؛ مثل این که سعادت چیست؟ و به چه وسیله بدان می توان دست یافت؟ این اختلاف نظرها، از آن رو بر می خیزد که استعدادها و توانایی های بشر به خوبی شناخته نشده است.

از سوی دیگر، زندگی اجتماعی، انسان را با هزاران مسئله و مشکل مواجه می سازد، و در چنین زندگی یی او نمی تواند به تنهایی دربارهٔ سعادت خود، فکر کند و تصمیم بگیرد و عمل نماید؛ چراکه سعادت، آرمان، ملاك های خیر و شر، روش و وسیله های او، با سعادت و آرمان و ملاك های خیر و شر و راه و روش های دیگران آمیخته است.

علاوه بر این مشکلات فردی و اجتماعی، انسان با مشکل دیگری نیز مواجه است که آن، بی خبری از نهایت مسیر خود می باشد؛ زیرا براساس اعتقاد به حیات اخروی و زندگی ابدی، عقل نسبت به حیات پس از دنیا تجربه ای ندارد، و اگر بخواهد طرح کلی خود را برای زندگی دنیا، هماهنگ با آیندهٔ جاودانه اش سازد، اظهار عجز و ناتوانی می کند. از سوی دیگر، زندگی دنیوی با زندگی اخروی از چنان پیوستگی و پیوندی برخوردار است که سعادت در آن زندگی، تنها با جدّ و جهد در این زندگی تأمین می گردد؛ چه این که حیات جسمانی و روحانی در تأثیر متقابل با یکدیگر بوده و از تأثیر رفتار بر ساختار روانی انسان ها نمی توان غفلت ورزید.

باتوجه به این ابهامات و مشکلات فکری است که ایدئولوژی بشری نتوانسته است اطمینان بخش و اقناع کننده باشد، بلکه برعکس با سرگشتگی و تحیّر همراه بوده است.

پس باتوجه به این که مکتب و ایدئولوژی از ضروریات حیات اجتماعی است، و با قبول این که بشر از ارائهٔ یک ایدئولوژی کامل و جامع ناتوان است، یا باید انسان را محکوم به سرگشتگی بدانیم که راهی برای نجات از سردرگمی ها ندارد، و یا اگر دید دیگری دربارهٔ هستی و آفرینش داریم و خلأ و پوچی را از نظام هستی نفی می کنیم، باید اعتراف کنیم که این نیاز ضروری بشر، از افقی فراتر از عقل، تأمین شده است، و «وحی»، خطوط کلی حرکت بشر ـ شریعت ـ را ترسیم می کند.

ابن سینا نیاز انسان به شریعت الهی را که به وسیلهٔ نبی بیان می گردد، چنین توضیح داده است:

> نیاز به نبی و بیان کنندهٔ شریعت الهی و ایدئولوژی انسانی، در بقای نوع انسان و در رسیدن انسان به کمال وجودی انسانی اش، بسی بیش تر است از نیاز به رویانیدن مو بر ابروان و مقعر ساختن کف دو پا، و منافعی دیگر از این قبیل که صرفاً در بقای نوع انسان سود دارند، بدون آن که ضرورت بقای نوع ایجاب کند.[۱]

نتیجهٔ این بحث، به بیان متفکر اسلامی، شهید مطهری چنین است:

---

۱. ابوعلی سینا، نجات، ص ۳۰۴.

باتوجه به مجموع استعدادهای فردی و اجتماعی انسان، و پیچیدگیِ روابط اجتماعی انسان، و مشخص نبودن نهایت سیر تکاملی انسان، باید بپذیریم که آن چه فیلسوفان و متفکّران اجتماعی به نام ایدئولوژی یافته اند، گمراهی و سرگشتگی است. برای انسان از نظر ایدئولوژی داشتن، یک راه بیش تر وجود ندارد، و آن، ایدئولوژی از طریق وحی است. اگر ایدئولوژی از طریق وحی را نپذیریم، باید بپذیریم که انسان فاقد ایدئولوژی است. متفکران امروز بشر، اذعان دارند که ارائهٔ خط سیر آیندهٔ بشر، به وسیلهٔ ایدئولوژی های بشری، تنها به صورت «منزل به منزل» است؛ یعنی تنها در هر منزل می توان (آن هم به ادعای خودشان) منزل بعدی را مشخص کرد؛ اما این که منازل بعد از این منزل کجا است، و سرمنزل نهایی چیست، و آیا اساساً سرمنزلی وجود دارد یا ندارد، هیچ معلوم نیست. سرنوشت چنین ایدئولوژی هایی روشن است.[۱]

دربارهٔ جهت گیری ایدئولوژی الهی و نقش اجتماعی آن، سه گونه می توان نظر داد:

دیدگاه اوّل: شریعت، قانون نظم اجتماعی

نیاز به شریعت، چیزی جز نیاز به قانون نیست، و قانون از ضروریات زندگی اجتماعی است که بدون آن دوام حیات اجتماعی امکان پذیر نیست. عدم قانون در جامعه، باعث هرج و مرج، و موجب به هم خوردن نظم اجتماعی است و تنها شریعت، این نیاز ضروری زندگی اجتماعی را تأمین کرده و جلوی آشفتگی جامعه را می گیرد.

نقد و بررسی

اگر انتظار از شریعت و کارآییِ دین، به نظم اجتماعی محدود گردد، روشن است که ایدئولوژی های بشری، و دولت های غیر دینی نیز از برآوردن این نیاز عاجز نیستند و خلأ نظم به وسیلهٔ آنان جبران می شود، و برای جایگزینی «ایدئولوژیِ بشری» به جای

---

۱. مرتضی مطهری، *جهان بینی اسلامی*، ص ۱۷۶.

«شریعت الهی» مشکلی وجود نخواهد داشت. فیلسوف بزرگ اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی در این زمینه می گوید:

> بدان، تمام آن چه را ابن سینا دربارهٔ شریعت و نبوت آورده است ـ که برای تنظیم روابط اجتماعی، نیاز به شریعت است، و بدون آن، جامعه مختل می شود ـ چنان نیست که بدون آن (شریعت)، زندگی برای انسان امکان پذیر نباشد ... ؛ زیرا ممکن است انسان با انتخاب نوعی سیاست و قانون بشری، روابط اجتماعی را تنظیم و جلوی آشفتگی را بگیرد و یا با قهر و غلبه، نظم اجتماعی را استقرار بخشد.[۱]

البته این بدان معنا نیست که قانون بشری می تواند همهٔ ویژگی های لازم برای یک قانون تمام عیار را دارا باشد؛ زیرا منافع شخصیِ قانون گذاران، از موانع بزرگ درك حقیقت می باشد. از این رو، متفکرانی مانند افلاطون، برای کاهش تأثیر چنین موانعی، «حکومت فیلسوفان» را پیشنهاد کرده اند و در توصیف آن ها گفته اند که ایشان بی اعتنا به لذت های مادی و جمع آوری ثروت دارای اخلاق کریمه وعدالت می باشند.[۲] هم چنین ژان ژاك روسو، ضمن آن که بر دموکراسی اصرار می ورزد، تأکید دارد که بشر باید به «بهترین قانون» دست یابد، و چنین قانونی تنها در توان تشخیص کسی است که از برترین عقل برخوردار بوده و در حالی که بر همهٔ میل ها و گرایش های بشر احاطه دارد، ولی خود دربند آن ها نباشد.[۳]

دیدگاه دوم: شریعت، قانون تهذیب نفس

نیاز به ایدئولوژی الهی، نیاز به راه و رسم رابطهٔ با مبدأ آفرینش و تهذیب نفس است، و پیام آوران شریعت، برای ارتقای روحی انسان ها، تلاش کرده اند؛ زیرا عقل بشر از ارائهٔ راه و رسم زندگی اجتماعی، عاجز نیست و به کمک آن، دست یابی به قانون مطلوب امکان پذیر است.

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، ج ۳، ص ۳۷۴.
۲. افلاطون، جمهوری، ص ۱۵۲.
۳. ژان ژاك روسو، *قرارداد اجتماعی*، ص ۸۱.

برخی از نویسندگان مسلمان در این باره گفته اند: استدلال ابن سینا در نبوت و شریعت، به دو جهت ناظر است: یکی لزوم قانون، و دیگری احتیاج به وضع قوانین از طرف خداوند، به نظر وی «چون انسان بر زندگی اجتماعی مفطور است، و تکاپوی اجتماعی، تعارضاتی بین افراد به وجود می آورد که منجرّ به اختلال نظم اجتماعی می گردد، لذا جامعه نیاز به قانون الهی و شریعت دارد.»

البته در جهت اوّل (نیاز به قانون) بحثی نیست، ولی در جهت دوم، این پرسش پیش می آید که آیا عقل بشر برای وضع قوانین کافی نیست؟ در پاسخ باید گفت: استدلال ابن سینا برای لزوم قوانین شرعیه کافی نیست؛ چون عقل بشر به این مقدار که مصالح شخصی و نوعی را درك کند، رسا است و البته با پیشرفت زمان، تجارب وی در وضع قوانین نیز تکامل می یابد. منتها این مطلب مستلزم نفی شرایع نیست؛ زیرا تنها فایدهٔ شرایع، آوردن قوانین زندگی مادی نبوده، بلکه اصولاً نظر ادیان در این باره، تطفلی است، و مسلماً وجههٔ نظر انبیا جهات روحی و تهذیب نفوس و ارتباط بشر با عالم قدس است، بلکه ما دلیل قطعی بر وجود قوانین اجتماعی (سیاسی، مدنی و جزایی) در کلیهٔ شرایع سابقه نداریم؛ زیرا چنان که گفته شد، ادیان به وجههٔ دیگری نظر داشته و انبیا به همان که جهت معنوی و روحی است، پافشاری داشته اند.[۱]

نقد و بررسی

این دیدگاه، مشتمل بر نظرات مختلفی است ـ و با صرف نظر از استدلال ابن سینا که جداگانه به آن خواهیم پرداخت ـ از جهات گوناگون قابل بررسی است:

۱. ***عقل در تشخیص مصالح فردی و اجتماعی خودکفا است:*** این نظریه، مبنای همهٔ ایدئولوژی های بشری است؛ ولی چگونه می توان اندیشهٔ بشر را با محدودیت های فراوان آن، خودکفا دانست؟ آیا گستردگی و تنوع نیازها، عدم احاطه به همهٔ ابعاد مادی و معنوی انسان، اعتراف به عجز و جهل در حلّ بسیاری از مشکلات زندگی

---

۱. کاظم مدیر شانه چی، مقدمهٔ شرح *جمل العلم والعمل*، ص ۳۳ـ۳۶.

و ... این نظریه را ابطال نمی کند؟ تفصیل این بحث را در «فلسفهٔ حقوق» باید پی گیری نمود.

۲. *وجههٔ نظر انبیا جهات روحی و تهذیب نفوس است، و اگر دربارهٔ مسائل زندگی نظر داده باشند، تطفّلی است:* برای بررسی این ادّعا، و در تحقیق از اهداف و عملکرد انبیا، باتوجه به تحریفاتی که در کتب آسمانی گذشته رخ داده، به آن کتاب ها نمی توان استناد جست. لذا تنها راه شناخت صحیح انبیا، قرآن کریم است که به عنوان یک سند قطعی می تواند مورد نظر و استناد قرار گیرد.

در قرآن کریم، فلسفهٔ تشریع دین و بعثت پیامبران این گونه تبیین شده است:

کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیّین مبشرین ومنذرین وانزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه؛[1]

یعنی انسان ها در آغاز زندگی اجتماعی خود «امت واحده» بودند، و اتحاد و اتفاق بین آن ها حکومت می کرد، اختلاف و درگیری در مسائل زندگی نداشتند؛ ولی پس از آن، در استفاده و بهره برداری از مزایای مادّی، اختلاف پیدا کردند، و تنازع جای تعاون را گرفت. در این شرایط، برای از بین بردن اختلاف ها و جلوگیری از تعدّیات، وضع قوانین ضرورت یافت، و این قوانین به عنوان «شریعت» و دین، همراه «تبشیر و انذار» از سوی پیامبران ابلاغ گردید، تا در پرتو دین، هرکس به حق خود دست یابد و نظام اجتماعی از آسیب اختلال و آشفتگی درامان ماند.[2]

باتوجه به این آیه، پیامبران با ارائهٔ قوانین الهی، ایجاد یک نظام اجتماعی سالم و متعادل را به عهده داشته اند، و بعثت انبیا برطبق یک ضرورت اجتماعی بوده است.

هم چنین قرآن کریم دربارهٔ پیغمبران فرموده است:

لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط؛[3]

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۲۱۳.

۲. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۱۱۱، ۱۱۸ و ۱۲۳.

۳. حدید(۵۷) آیهٔ ۲۵.

ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و معیار نازل کردیم تا مردم عدل و قسط را به پا دارند.

در این آیه نیز از عدالت به عنوان فلسفهٔ رسالت و بعثت انبیا یاد شده است.

باتوجه به این که در این آیات جهت گیری رسالت انبیا، آن هم همهٔ پیامبران، روشن است. چگونه می توان انبیا را از ارائهٔ الگوی اجتماعی و قوانین سیاسی، مدنی و اقتصادی منصرف، و وجههٔ ادیان را ارتباط با عالم قدس تلقی کرد؟! مگر ممکن است شریعت و دینی برای رفع اختلاف بین انسان ها آمده باشد، امّا در آن از قوانین اجتماعی و حقوقی، که فقدان آن عامل بروز تعارض و تعدّی است، خبری نباشد؟ آیا ممکن است کتابی که برای حاکمیت قسط در جامعه، در اختیار پیامبران و مردم قرار گرفته است، از مقررات اجتماعی خالی باشد؟

البته این بدان معنا نیست که تنها ایدهٔ پیامبران، ایدهٔ اجتماعی بوده است و فراتر از توحید اجتماعی، به توحید نظری و ارتباط با عالم قدس نظر نداشته و آن را هدف اعلای خود و جامعه نمی دانستند، بلکه توجه به آرمان های معنوی، باعث بی اعتنایی شان به مسائل زندگی نمی گردید.

به علاوه، از آن جا که براساس منطق قرآن، قانون گذاری، حق منحصر خدا است، پس به ناچار تنها قانونی مورد تأیید انبیا قرار می گرفته است که از سوی خداوند (به عنوان تأسیس یا امضا) ابلاغ شده باشد. به بیان دیگر، باتوجه به این که بشر در طول تاریخ خود، همیشه به قانون نیاز داشته است، و حیات اجتماعی بدون مجموعه ای از قوانین اجتماعی دوام نمی یابد، پیامبران و پیروانشان چگونه زندگی کرده اند؟ آیا آنان ـ به خصوص در زمان قدرت سیاسی و اجتماعی خودشان ـ به قانونی ملتزم نبودند؟ آیا به طور کلی به قوانین اجتماعی اعتنایی نداشتند؟ و یا تابع قوانین ساختهٔ بشر در محیط و عصر خود بودند؟ یا در محدودهٔ نیازها و شرایط دوران خویش، دارای قوانین الهی بوده اند؟

فرض اوّل و فرض دوم قابل قبول نیست؛ زیرا سیرهٔ انبیا و هدف آن ها، با احتمال دوم مخالف است. و فرض دوم با اعتقاد به ربوبیّت تشریعی حق تعالی مخالف است؛

زیرا بینش توحیدی، اجازهٔ قبول قوانین غیرالهی را نمی دهد:

ان الحکم الا لله؛ له الحکم؛ فالحکم لله العلی الکبیر؛ وما اختلفتم فیه من شیء فحکمه الی الله.[1]

و در قرآن، کسانی که خودسرانه به وضع قانون می پردازند، مورد نکوهش قرار گرفته اند؛ مثلاً دربارهٔ مشرکینی که به سلیقهٔ خود، خوردنی ها را به حلال و حرام تقسیم کردند، می فرماید:

قل ارایتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون؛[2]

به من بگویید، روزی و رزقی که خدا برای شما فرستاد، و برخی از آن را حلال، و برخی را حرام قرار داده اید، آیا خدا به شما اجازه داده است، یا به خدا دروغ می بندید.

به علاوه، همان گونه که روشن است و این نویسنده نیز در ادامه متذکر شده است که «دیانت اسلام، در کلیهٔ جهات زندگی بشر، مقرراتی آورده است.» آیا می توان گفت که ادیان و شرایع گذشته، از قوانین اجتماعی، حقوقی، مدنی و... تهی بوده و توجه به ابعاد گوناگون زندگی بشر، از اختصاصات اسلام است و انبیای گذشته، در جهت ارتباط انسان ها با عالم قدس، همت خود را صرف کرده اند؟ التزام به این سخن بدین معنا است که شریعت اسلام، از شرایع قبل، کاملاً جدا باشد، در حالی که از نظر قرآن، اسلام در برگیرندهٔ مقررات و شرایع گذشته است:

شرع لکم من الدین ماوصی به نوحا والذی اوحینا الیك وما وصینا به ابراهیم و موسی وعیسی...؛[3]

خداوند آیینی که برای شما مسلمین قرار داد، حقایق و احکامی است که نوح را هم به آن سفارش کرد. و بر تو نیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی هم آن را

---

۱. انعام(۶) آیهٔ ۵۷؛ قصص(۲۸) آیهٔ ۷۰؛ مؤمنون(۲۳) آیهٔ ۱۲؛ شوری(۴۲) آیهٔ ۱۰.

۲. یونس(۱۰) آیهٔ ۵۹؛ انعام(۶) آیه های ۱۳۶-۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۰؛ نحل(۱۶) آیهٔ ۳۵ و ۱۱۶؛ کهف(۱۸) آیهٔ ۱۵.

۳. شوری(۴۲) آیهٔ ۱۴.

سفارش کردیم.

از این آیه استفاده می شود که حضرت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی ـ علی نبینا وآله وعلیهم السلام ـ، دارای «شریعت» بوده اند، و اسلام «جامع شرایع» گذشته است، و اهمّ آن چه که در قوانین اسلامی وجود دارد، در شرایع گذشته نیز به تناسب زمان، وجود داشته است.[۱]

دیدگاه سوم: شریعت، قانون کمال حقیقی انسان

نیاز به ایدئولوژی الهی، نیاز به قوانین تأمین کنندهٔ کمال حقیقی انسان است؛ زیرا انسان موجودی ابدی است، و تأثیر رفتارش، در شعاع زندگی اجتماعی و دنیوی محدود نمی گردد. از این رو، به قوانینی نیاز دارد که او را در ابعاد گوناگون حیات فردی و اجتماعی، به بالاترین و عالی ترین مراحل کمال برساند.

استدلال هایی را که فلاسفهٔ اسلامی، در ضرورت شریعت ارائه کرده اند، ناظر به این دیدگاه است، و برهان ابن سینا، که قبلاً بدان اشاره شد، تبیین این نظریه است.

ابن سینا پس از آن که در «نمط نهم» از «الاشارات و التنبیهات»، مقام معنوی انسان (مقامات العارفین) را بیان می کند، به ذکر این برهان می پردازد، و آن را مرحله ای از بحث در مراحل کمال اخروی انسان قرار می دهد. ترتیب بحث بوعلی نشان می دهد که محور استدلال او تأمین زندگی سعادت بخش انسان است، و نیاز به شریعت و قانون را از این زاویه مطرح می کند. روح استدلال ابن سینا آن است که:

> انسان موجودی دایمی است که به سوی هدف نهایی خود، معاد در حال حرکت و تکاپو است. و چون دست یابی به هدف، بدون حرکت در راه امکان پذیرفت، از این رو شناخت مسیری که انسان را به هدف نهایی اش می رساند، ضروری است؛ چه این که شناخت مسیر، به شناخت راهنمایی الهی، نیازمند است.[۲]

---

۱. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۸، ص ۲۸.

۲. ر.ك: جوادی آملی، *مقالهٔ «موقف ابن سینا تجاه النبوه»*.

باتوجه به این تحلیل است که وقتی خواجه نصیرالدین طوسی، به توضیح کلام ابن سینا می پردازد، اضافه می کند که:

ثم اعلم انّ جمیع ماذکره الشیخ من امور النبوة والشریعة لیست مما لایمکن ان یعیش الانسان الا به، انما هی امور لایکمل النظام المؤدی الی صلاح حال العموم من المعاش والمعاد الا بها؛[1]

آن چه را شیخ دربارهٔ شریعت ذکر نموده، نه از جهت ضرورت زندگی اجتماعی است که بدون آن نتوان به زندگی ادامه داد، بلکه از آن رواست که بدون شریعت به یک نظام مطلوب و ایده آل که سعادت زندگی را در دو جهان تأمین کند، نمی توان رسید.

چنین برداشتی از جایگاه دین و شریعت در زندگی انسان، علاوه بر آن که بر استدلال عقلی تکیه دارد و مورد قبول عموم فیلسوفان و متکلمان اسلامی قرار گرفته است، با تلقّی قرآن از دین نیز انطباق کامل دارد.

از نظر قرآن، اختلاف انسان ها با یکدیگر، جامعهٔ انسانی را در معرض تباهی و سقوط قرار داده، و حقوق افراد را ضایع می سازد، لذا داشتن نظام اجتماعی، نیازمند قانون است، و قانونی که بتواند الگوی کاملی از روابط اجتماعی ارائه دهد، از سوی پیامبران اعلام می شود:

کان الناس امة واحده فبعث الله النبیّین مبشرین ومنذرین وانزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فی ما اختلفوا فیه.[2]

علامه طباطبائی، در تفسیر این آیه، و باتوجه به آیات دیگر می گوید:

فلسفهٔ دین، در جهت تحقق یک نظام اجتماعی عادلانه است. تاریخ سیاسی و اجتماعی جوامع بشری نشان می دهد که برای استقرار نظم و حاکمیت عدالت، از دو روش استفاده شده است.

الف) استفاده از زور و اجبار برای واداشتن انسان ها به رعایت حقوق یکدیگر، بدون توجه

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، ج ۳، ص ۳۷۴.

۲. بقره(۲) آیهٔ ۲۱۳.

به معارف و عقاید دینی و بدون اعتقاد به به کارگیری روش های اخلاقی و تربیتی. در این روش، همهٔ ارزش های اخلاقی، تابعِ مصالح متغیّر اجتماعی شمرده می شود. از این رو، امانت، یک روز فضیلت است، و روز دیگر، خیانت.

ب) استفاده از تربیت های اجتماعی برای واداشتن انسان ها به رعایت حقوق یکدیگر، ولی تربیت و اخلاقی که پیوندی با مسائل اعتقادی و دینی ندارد.

امروزه نیز، از این دو روش، برای ساختن نظام اجتماعی و به وجود آوردن ارزش و اعتبار قانون در جامعه استفاده می شود؛ ولی براساس جهان بینی الهی، این شیوه ها بر جهل نسبت به جایگاه انسان مبتنی است. و نتیجه ای جز نابودی حقیقت و کمال انسانی ندارد؛ زیرا هستی انسان، از خدا است و به سوی او باز می گردد، پس از زندگی در این جهان، دارای حیات جاودانه و همیشگی است، و آن زندگی ابدی، براساس رفتار و اخلاق انسان در این جهان، شکل می گیرد و اگر آدمی در این نشأه از آغاز و انجام حیات خود غفلت کند، همهٔ سرمایه های خود را تباه کرده است.

کسانی که این روش ها را به کار می گیرند و از این راه ها می روند، هم چون کاروان در سفری هستند که به سوی وطن حرکت می کنند. در آغاز راه، به درگیری و قتل و غارت یکدیگر می پردازند. در این درگیری، عده ای می گویند:

هرکس باید به اندازهٔ خود ـ حتی با قهر و اجبار ـ از این اموال استفاده کند، و پس از این منزل، منزل دیگری در کار نیست. و عده ای دیگر می گویند: بیایید با صلح و صفا، کالاهای موجود را بین خودمان تقسیم کنیم که این جا آخرین منزل است. این دو گروه، از این که مسافرند و کاروان به حرکت خود ادامه می دهد، و باید به آیندهٔ خود بنگرند و خود را برای ادامهٔ زندگی در وطن، آماده کنند، غافلند. و این فراموشی، ثمره ای جز گمراهی و هلاکت ندارد.[۱]

براساس دیدگاه سوم، ایدئولوژی الهی، نه فقط به بُعد معنوی انسان توجه دارد، و نه فقط به زندگی اجتماعی اهتمام می ورزد، بلکه دین، چنین تعریف می شود:

---

۱. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۱۱۸ ـ ۱۲۰.

دین روشی برای زندگی است، به گونه‌ای که مصلحت این زندگی را هماهنگ با کمال اخروی و حیات ابدی در نزد حق تعالی، تأمین می‌کند. از این رو، در شریعت، قوانین زندگی، به قدر احتیاج باید وجود داشته باشد، و چون دین باید پاسخ گوی نیازهای جدید باشد، از این رو تا رسیدن به عالی‌ترین مرحله کمال، تکامل می‌یابد و هنگامی که به مرحله «خاتمیت» رسید، پاسخ گوی همهٔ نیازهای بشر، برای همیشه می‌باشد: «ونزلنا علیك الکتاب تبیاناً لکل شیء».[۱]

از این رو، دین را از ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بشر، نمی‌توان جدا کرد، و بلکه دین در اصطلاح قرآن همان قانون اجتماعی است که گاه براساس حق و فطرت (اسلام) استوار است و گاه از آن، انحراف می‌یابد:

ان الدین فی عرف القرآن، هو السنة الاجتماعیة الدائرة فی المجتمع، والسنن الاجتماعیة اما دین حق فطری، وهو الاسلام او دین منحرف عن الدین الحق وسبیل الله عوجاً.[۲]

---

۱. *همان*، ص ۱۳۰.

۲. *همان*، ج ۱۰، ص ۱۸۹.

۲. متفکران اسلامی و همبستگی دین و دولت

موضوع رابطهٔ دین و دولت، و پیوند شریعت و سیاست، در آثار متفکران اسلامی سابقه ای طولانی دارد. اگرچه این بحث، در محدودهٔ خاص «شریعت اسلام» نیز قابل بررسی است ـ و در فصل دوم به آن خواهیم پرداخت ـ ولی دانشمندان اسلامی، مسئله را در سطحی وسیع تر و با بینشی گسترده تر مورد مطالعه قرار داده اند، که در این جا به اجمال به آن می پردازیم.

۱ ـ فارابی

از نخستین حکمای اسلامی، که در آثار خود به تحقیق در مباحث سیاست و حکومت پرداخته، و درصدد ارائه الگویی برای مدینه فاضله برآمده است، «فارابی» است.

فارابی در «السیاسة المدنیه»، پس از بیان مبادیِ مدینهٔ فاضله، به تشریح نظام اجتماعی آن می پردازد. از دیدگاه او، نظام مدینهٔ فاضله، بر قاعدهٔ وحی قرار دارد و تنها از این راه است که می توان کمال انسان و راه وصول به آن را شناخت.

خلاصهٔ استدلال وی در این باره چنین است:

چون هدف از آفرینش انسان این است که به سعادت نهایی نایل شود، از این رو، برای دست یابی به این هدف، ابتدا باید سعادت را بشناسد و آن را نصب العین خود قرار دهد،

سپس باید به کارهایی که او را سعادتمند می کند، آگاه شود تا با انجام آن ها، در مسیر حرکت به سوی هدف خود، قرار گیرد. و چون همهٔ انسان ها، قدرت شناخت این دو را نداشته، و فطرت آن ها پاسخ گو نیست، لذا در این راه به معلّم و راهنما نیازمند می باشند، و البته هرکسی نمی تواند راهنمایی را به عهده بگیرد. هرچند بعضی در برخی از زمینه ها، توان ارشاد و راهنمایی دارند، ولی همان ها هم در زمینه های دیگر محتاج به راهنمایی هستند. پس همه باید به سراغ فردی بروند که در هیچ بُعدی، به دیگری نیاز نداشته باشد، و تمامی علوم و معارف در او تحقق یافته باشد، و از راهنمایی و دست گیریِ انسان های دیگر مستغنی باشد. چنین انسان راهبر و پیش گامی، هم باید از مسائلی که به تدریج اتفاق می افتد، آگاه باشد و هم بتواند دیگران را ارشاد نموده و در جهت سعادتشان سوق دهد. چنین توان عظیمی در علم و عمل، تنها در ارباب طبایع عالیه یافت می شود که از «عقل منفعل» عبور، و پس از «عقل مستفاد» به «عقل فعّال» رسیده اند و وحی الهی بر آن ها نازل می شود.[۱]

فارابی از چنین شخصیتی که دارای این ویژگی ها است، به عنوان «رئیس اوّل» یاد می کند و می گوید:

انسان هایی که در پرتو این رهبری قرار گیرند، فاضل و سعادتمند خواهند بود. و ملّتی که چنین پیشوایی داشته باشد، امّت فاضله است. و جامعه ای که بر گرد این رئیس گرد آید و بر محور او حرکت کند، مدینهٔ فاضله است. و در هر عصری که چنین انسانی یافت نشود، باید شریعت و ایدئولوژی ارائه شده توسط او مورد عمل قرار گیرد و جامعه براساس مکتب او اداره شود.

فارابی در این تحلیل به تشریح مدینهٔ فاضله و ترسیم ساختار سیاسی آن پرداخته، و دیدگاه خود را دربارهٔ رئیس دولت و مقررات اجتماعی با صراحت بیان کرده است. در این الگو از حکومتِ ایده آل، سیاست، منحصراً صبغهٔ مکتبی و دینی دارد و فقط به وسیلهٔ انسان های الهی، و در جهت به کمال رساندن جامعهٔ انسانی، ارائه و اعمال می گردد.

---

۱. فارابی، *السیاسة المدنیّه*، ص۷۸و ۸۱.

فارابی علاوه بر تعریف امت فاضله و مدینهٔ فاضله، در اثر دیگر خود به تعریف «سیاست فاضله» پرداخته است:

سیاست فاضله، سیاستی است که سیاستمدار را به بالاترین و بیش‌ترین فضایل رسانده و آحاد مردم را به والاترین ارزش‌ها و کمالات در زندگی این جهان و جهان پس از آن، نایل می‌گرداند. در پرتو این سیاست، مردم در بهترین شرایط مادّی قرار می‌گیرند، و از نظر شرایط روحی و معنوی، به سرحدّ عالی‌ترین مراحل کمال که سعادت جاودانه و اخروی است، می‌رسند. با چنین سیاستی، پاك‌ترین و گواراترین نوع زندگی انسانی، در جامعه عینیّت می‌یابد.[۱]

بنابراین، فارابی شریعت و سیاست را دو روی یک حقیقت می‌شمارد که شریعت از وحی حکایت می‌کند، و سیاست در مدینهٔ فاضله، نمود عینیِ همان شریعت است. در دولت آرمانیِ فارابی، سیاست فقط براساس شریعت و برای وصول به اهداف آن ارزش و اعتبار دارد. از این رو تصریح می‌کند که:

حقیقت و جوهرهٔ سیاست فاضله با دیگر سیاست‌ها [که آن‌ها را سیاسات جاهله می‌نامد] فرق می‌کند. و چون قدر مشترکی بین این دو نوع سیاست وجود ندارد، نام سیاست، به نحو اشتراك لفظی به آن‌ها اطلاق می‌شود.

۲ـ ابن سینا

از نظر ابن سینا، شریعت و ایدئولوژیِ الهی، براساس نیاز جامعهٔ انسانی به قانون، ضروری است. از این رو، تنظیم روابط اجتماعی، در گسترهٔ اقتصاد، سیاست، حقوق و فرهنگ، برعهدهٔ دین است، و عدم ارائهٔ تئوری نظم اجتماعی و سیاست جامعه از سوی آفریدگار جهان، با نظام احسن خلقت ناسازگار است.

براین اساس، در نظام آفرینش، نه ارائهٔ قانون و ایدئولوژی، مهمل گذارده شده، و نه برعهدهٔ انسان که توان تدوین برنامه‌ای کامل و جامع را دارا نیست، قرار گرفته است،

---

۱. فارابی، *فصول منتزعه*، ص۹۲.

بلکه به این نیاز حساس و سرنوشت ساز، به عنوان شریعت پاسخ داده شده و پیامبر آن را در جهت الگوی زندگی بشر، ارائه کرده است.

بوعلی، در این بحث، به نیازهای گوناگون جامعهٔ انسانی، از قبیل قوانین حقوقی و اقتصادی اشاره می کند و توضیح می دهد که اصول و ارکان این قوانین در شریعت وجود دارد. و از آن جا که اجرای این قانون، بدون مجری و کارگزار شایسته، امکان پذیر نیست، لذا پس از آن، به بحث در مورد مسئول اجرای شریعت (خلیفه و امام) می پردازد. و از جملهٔ وظایف او را قرار دادن مجازات و عقوبت، برای کسانی می داند که قانون شریعت را محترم نمی شمارند و در عمل به آن مسامحه می ورزند.[۱]

بر مبنای فلسفهٔ سیاسیِ شیخ الرئیس، تفکیک و جداییِ دین از سیاست، قابل فرض نیست؛ زیرا با تعریفی که او از دین و شریعت ارائه می دهد، و با فلسفه ای که برای ضرورت ایدئولوژی الهی، بیان می کند، دین منهای سیاست، به معنای دین منهای دین است؛ زیرا دین تئوری زندگیِ سعادتمندانهٔ بشر است.

۳ـ غزالی

غزالی در تعریف «علوم دینی» و تعیین محدودهٔ آن، نظر خاصی دارد. او تنها دانشی را علم دین می داند که مستقیماً مربوط به ابعاد روحی انسان و عالم آخرت باشد. از این رو، دین در نظر او، در آگاهی به عالم آخرت خلاصه می شود. غزالی علم آخرت را دو قسم می داند: ۱ـ علم مکاشفه. ۲ـ علم معامله (یعنی علم به صفات و حالات روح). او دیگر دانش ها و علوم، حتی علم به احکام شرعی، از قبیل نماز و روزه را علم دنیوی می شمارد؛ زیرا این علوم برای آباد کردن دنیا است، اگرچه آبادیِ دنیا، مقدمهٔ احیایِ آخرت است و این علوم نیز غیر مستقیم در خدمت «علم الآخرة» قرار می گیرند.[۲]

با این تحلیل و تقسیم، هر چند غزالی علم به قوانین اجتماعی و سیاست را علم دین

---

۱. ابن سینا، *الشفا*، الهیات، ص ۴۵۱، ۴۵۴.

۲. فیض کاشانی، *المحجة البیضاء*، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۶.

تلقی نمی کند، ولی به هر حال آن را بخشی از فقه می داند، و معتقد است که فقه باید به وسیلهٔ پیامبر و صاحب شریعت ارائه گردد:

الفقه علمٌ شرعیٌ، مستفادٌ من النبوة.[۱]

با در نظر گرفتن توضیحات فوق، سخن غزالی این است:

دنیا برای ره توشه گیریِ عالم آخرت آفریده شده است. و چون انسان ها با هوا و هوس در مسائل دنیوی وارد می شوند، اختلاف و درگیری پیش می آید، و نیاز به حاکم برای تدبیر امور و برقراری نظم پیدا می شود. و حاکم برای تحقق این هدف، به قانون نیاز دارد. فقیه متخصّص دانش فقه، دانایِ به قانون شریعت و سیاست و آگاه به شیوهٔ داوری بین مردم و تنظیم روابط بین آن ها است. از این رو، فقیه، راهنمای حاکم است و او را به روش ادارهٔ جامعه هدایت می کند تا به این وسیله، زندگی مردم سامان یابد. البته فقه هم مربوط به دین است، ولی نه بنفسه، بلکه از آن جهت که مربوط به دنیا است، و دنیا مزرعهٔ آخرت است، و دین بدون دنیا تمام و کمال نمی یابد. پس حکومت و دین باید با یکدیگر باشند. دین اساس و پایه را تشکیل می دهد و حاکم، حافظ و نگهبان آن اساس است. آن چه که پایه و اساس ندارد، ویران است؛ چه این که هرچه حافظ و نگهبان نداشته باشد، محکوم به فنا است. از این رو، نظام اجتماعی و حکومت، حاکم می خواهد، و حاکم باید براساس فقه جامعه را اداره کند.[۲]

هم چنین غزالی می گوید:

نظام دین، به معرفت و عبادت است؛ ولی این دو، در گرو ادامهٔ زندگی دنیوی، سلامت و امنیّت جامعه است. لذا تا هنگامی که آرامش و امنیت، بر جان و مال و مسکن انسان حاکم نباشد، دین سامان نمی پذیرد و انسان توفیق معرفت و عبادت نمی یابد. پس روشن شد که نظام دنیا برای تأمین این نیازها، شرط نظام دین است.[۳]

دیدگاه غزالی در تقسیم علوم، مورد نقد و انتقاد محققان قرار گرفته و بسیاری،

---

۱. فیض کاشانی، *المحجة البیضاء*، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۶.
۲. *همان*، ص ۵۴؛ و نیز ر. ك: *فلسفة السیاسة عندالغزالی*، ص ۴۵۷.
۳. محمد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۱۹۸.

مانند فیض کاشانی[۱] و امام خمینی[۲]، بر او خرده گرفته اند. هم چنین تفسیری که او از دین ارائه داده است، باتوجه به مباحث گذشته، نمی تواند مورد قبول باشد؛ زیرا او دین را در مسائل مربوط به آخرت، خلاصه کرده و حتی مقررات و قوانین فقهی را که براساس وحی تنظیم می شود و علم شرعی است، غیر دینی دانسته است!

در عین حال، در نظر غزالی نیز سیاست و شریعت، غیر قابل تفکیک اند؛ زیرا سیاست، بخشی از احکام شرعی و از علومی است که باید به وسیلهٔ پیامبر به مردم آموخته شود، و هم چون احکام فردی، مانند نماز و روزه، باید استناد به وحی داشته باشد.

۴ـ خواجه نصیرالدین طوسی

دانش ادارهٔ جامعه، بخشی از حکمت عملی است. از این رو، حکیمانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، در بحث از حکمت عملی (یعنی علم به وظایف و تکالیف انسان)، پس از تکالیف اخلاقی و خانوادگی آن را موردبحث قرار داده اند.

از نظر محقق طوسی، سیاست و تدبیر جامعه، با مثلث «ناموس»، «حاکم» و «دینار» شکل می گیرد و اگر این سه در مسیر رشد و کمال شایسته انسان ها قرار گیرد، «سیاست الهی» نام دارد. مباحث وی گویای آن است که قاعدهٔ سیاست را ناموس تشکیل می دهد، و ناموس، همان ایدئولوژی الهی است که به سرچشمهٔ وحی اتصال دارد. عبارت خواجه در این باره چنین است:

> سیاست جماعت، تدبیر فرق مختلف بود بر قانونی که ناموس الهی وضع کرده باشد ... سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارند، مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی، مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه. و هیچ کس را نرسد که بی رجحان تمییزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید. پس در تقدیر اوضاع، به شخصی احتیاج باشد که

---

۱. فیض کاشانی، *المحجة البیضاء*، ج ۱، ص۵۹.

۲. امام خمینی، *اربعین (چهل حدیث)*، ص۳۹۵.

به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند. و این شخص را در عبارت قدما «صاحب ناموس» گفته اند و اوضاع مقررّات او را «ناموس الهی». و در عبارت محدثان، او را «شارع» و اوضاع او را «شریعت».[۱]

محقق طوسی به پیروی از فارابی و ابن سینا، از دو جهت، سیاست را به دین مربوط می داند: یکی از آن جهت که قانون سیاست و الگوی نظام اجتماعی را دین ارائه می دهد، و دیگر از جهت آن که جامعه و حکومت، به وسیلهٔ فردی اداره می شود که به تأیید الهی از دیگران ممتاز است و «امام» نامیده می شود. باتوجه به این دو مبنا، نه در مرحلهٔ تئوری و نظریات اجتماعی، سیاستی جدای از دین وجود دارد، و نه در ساختار جامعه، رهبری سیاسی، جدای از رهبریِ دینی است.

خواجه می گوید:

در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأیید الهی ممتاز بود از دیگران، تا او را تکمیل ایشان میسّر شود. و آن شخص را در عبارت قدما «مَلک علی الاطلاق» گفته اند، و احکام او را «صناعت ملک»، و در عبارت محدثان، او را «امام»، و فعل او را «امامت».[۲]

و در جای دیگر می نویسد:

ملوك ایشان «مدینهٔ فاضله» که مدبّران عالمند، در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرف کنند، تصرفاتی ملایم و مناسب وقت و حال. و از این سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر؛ چنان که پادشاه و حکیم فرس، اردشیر بابک گفته است: «الملك والدّین توامان لایتم احدهما الّا بالآخر»؛ چه دین قاعده است و ملک ارکان. و چنان که اساس بی رکن، ضایع بود و رکن بی اساس، خراب، هم چنان دین بی ملک، نامنتفع باشد و ملک بی دین، واهی.[۳]

تعبیرات محقق طوسی در زمینهٔ سیاست ایدئولوژیک، در تاریخ تفکّر سیاسیِ فیلسوفان اسلامی ریشه دارد، و متفکران مسلمان قبل از وی و بعد از او، بر همین اساس

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ص ۲۵۳.
۲و۳. *همان*، ص۲۵۸.

مشی نموده و حتی همین تعبیرات را به کار برده اند؛ مثلاً خواجه نظام الملک، که در پاسخ ملکشاه سلجوقی، به تألیف «سیاست نامه» پرداخت، از همین زاویه، رابطهٔ دین و سیاست را مطرح نموده است. او می گوید:

بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن و فرایض و سنت و فرمان های خدای تعالی به جای آوردن و کار بستن.[۱]

خواجه نظام الملک این آشنایی را باعث سامان یافتن امور اجتماعی، حفظ وحدت جامعه و برقراری عدالت دانسته است. به نظر او سیاست باید در خدمت دین قرار گیرد و حکومت ها باید بر وفق شرع رفتار کنند. از این رو، شگفت آور است که برخی گفته اند: «دیانت از نظر خواجه نظام الملک در خدمت سیاست و مشروعیّت آن قرار می گیرد»[۲].

خواجه در جای دیگر می نویسد:

نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین است؛ زیرا که مملکت و پادشاهی و دین، هم چون دو برادرند؛ هرگاه سلطنت اضطرابی دارد، در دین خلل آید و بد دینان و مفسدان پدید آیند. و هرگه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند.[۳]

باتوجه به مبانی فکری او و متفکران قبل از وی، پرواضح است که خواجه نمی خواهد هر سیاستی و هر سلطنتی را مشروع و توأم با دین شمرده و همهٔ حاکمان را تبرئه کند، بلکه او درصدد ارائهٔ نظام ایده آل است که در آن، دوگانگی تئوری سیاسی و قانون مذهبی وجود ندارد و سیاست ایدئولوژیک، عهده دار ترسیم نظام اجتماعی است؛ چه این که در چنین جامعه و حکومتی، قدرت سیاسی و قدرت دینی در یک جا متمرکز می شود. آیا با این همه، تعجب ندارد که دربارهٔ نظریهٔ خواجه، این گونه قضاوت کرده اند که: «این ارتباط و پیوند نزدیک میان دین و ملک، به هیچ وجه سخنی اسلامی نیست»![۴]

---

۱. خواجه نظام الملک، *سیاست نامه*، ص ۶۲.
۲. سید جواد طباطبائی، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران*، ص ۲۲.
۳. خواجه نظام الملک، *سیاست نامه*، ص ۴۳.
۴. سید جواد طباطبائی، *همان*، ص ۶۰.

۵ـ صدرالمتألهین

صدرالمتألهین، قانون و حکومت را از نیازهای اساسی در جامعهٔ بشری قلمداد می کند که بدون آن، حرکت انسان در مسیر کمال امکان ندارد. از این رو، فرستندهٔ شریعت باید قوانین اجتماعیِ مورد نیاز جامعه را در قانون خود، جای دهد.

بر این مبنا، شریعت یک نیاز اجتماعی، در مسیر حرکت تکاملی انسان است:

ان الانسان لایعیش فی الدنیا الا بتمدن و اجتماع، واضطروا الی قانون مرجوع الیه بین کافة الخلق یحکمون به العدل وذلك القانون هو الشرع. [۱]

فلو ترك الامر سدی من غیر سیاسة عادلة وحکومة آمرة زاجرة فی التقسیمات والتخصیصات، لتشاوشوا ویقاتلوا وشغلهم ذلك عن السلوك والعبودیّة وانساهم ذکرالله. [۲]

صدرالمتألهین در این زمینه، بحث دیگری تحت عنوان تفاوت شریعت ـ به عنوان قوانین کلّی ـ با سیاست ـ به عنوان مقرّرات جزئی و متغیّر ـ دارد، و شریعت را روحِ سیاست می داند که بدون آن، سیاست پیکری بی جان است. از این رو، حیات سیاست، به شریعت است و شریعت باید در خدمت شریعت باشد، و بلکه هدف سیاست، پیروی از شریعت است:

السیاسة المجردة عن الشرع کجسد لاروح فیه ... ونهایة السیاسة هی الطاعة للشریعة، فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه، وتحرّکت الاجزاء نحو الکل، واذا عصت السیاسة للشریعة تامّرت الاحساس علی الامراء ... [۳]

صدرالمتألهین شریعت را به قانون و روش زندگیِ اجتماعی تفسیر کرده است که هدف آن، برقراریِ هماهنگی در جامعه است و قرآن، شرح و تفصیل این قانون است:

لوترك الامر فیه من غیر تعریف قانون مضبوط لتهارشوا واختل النظام وذلك القانون

---

۱. صدرالمتألهین، *الشواهد الربوبیّه*، ص ۳۶۰.

۲. *همان*، ص ۳۶۳.

۳. *همان*، ص ۳۶۳ـ۳۶۶.

هو الشرع، فالقرآن مشتمل علی شرح قوانین الشریعه.[۱]

او سپس جایگاه هر یک از مقررّات دینی را در سیاست نظام و تدبیر جامعه به تفصیل نشان می دهد.

نتیجه

توجه به آرا و نظریات فوق، نشان دهندهٔ آن است که بحث رابطهٔ دین و سیاست سابقه ای طولانی و پیوسته در تفکر دانشمندان اسلامی دارد. در نزد آن ها دین محور سیاست قرار دارد و در جامعهٔ دینی، سیاست ایدئولوژیک، الگوی سیاستمداران و دولتمردان است.

این بحث به خوبی نشان می دهد که در نزد متفکران اسلامی، همبستگیِ دین[۲] و سیاست هرگز به معنای وابستگیِ دین به سیاست نیست، تا دین ابزاری در دست سیاستمداران برای توجیه عملکرد ناروای آن ها در حکومت باشد، آن گونه که در تاریخ اسلام این گونه سوء استفاده ها از دین، فراوان اتفاق افتاده است.

تفکّر عموم اندیشمندان اسلامی، همان است که استاد مطهری در این بیان کوتاه و گویا ارائه نموده است:

> همبستگیِ دین و سیاست، به معنای وابستگیِ دین به سیاست نیست، بلکه به معنای وابستگیِ سیاست به دین است.[۳]

---

۱. صدرالمتألهین، *مفاتیح الغیب*، ص۵۷.

۲. دین در تعبیر وسیع و گستردهٔ آن، صرفاً وظیفهٔ تنظیم روابط انسان ها با یکدیگر را به عهده ندارد، بلکه سیاست، بخشی از مقررات دینی است و بخش دیگر دین، مقررات و احکام مربوط به رابطهٔ انسان با خدا و رابطهٔ انسان با خود می باشد. به علاوه، معارف دینی، اضافه بر احکام عملی، معارف نظری را نیز در بر می گیرد.

۳. مرتضی مطهری، *نهضت های اسلامی*، ص ۲۸.

۳. تفکیک دین از دولت در غرب

براساس استدلال عقلی، نبوت از شریعت نمی تواند جدا باشد؛ چه این که شریعت نیز از قوانین اجتماعی نمی تواند تفکیک یابد. هم چنین در منطق وحی نیز، دین ارائه کنندهٔ روش زندگی است و انبیای گذشته، ابلاغ کنندهٔ شریعت به مردم بوده اند.

ولی از دیدگاه تاریخی و نمودهای عینی حضور دین در دولت، چنین نقشی در دولت های غربی، همیشه یک سان نبوده است. و این تأثیر در ادوار مختلف، به گونه ای مختلف و گاه متناقض جلوه کرده است.

در مراحل اوّلیهٔ تاریخ مسیحیّت، تفکیک دین از شئون دنیوی مطرح نبود و قدرت سیاسی در برابر قدرت مذهبی قرار نمی گرفت. کلیسا علاوه بر آن که متکفل امور دینی بود، زمام امور اجتماعی را نیز به دست داشت؛ ولی در مراحل بعدی، این حضور و دخالت، روبه ضعف نهاد و بسیاری از اندیشمندان غربی و حتی پیروان آیین مسیحیّت، به مخالفت جدی با آن پرداختند و خواستار جدایی کامل دین، از سیاست و دولت، و بلکه حقوق شدند.

البته در ادواری که کلیسا در صحنهٔ دولت ها حضور داشت، بیش از آن که به عنوان ایدئولوژی مطرح باشد و ترسیم خطوط سیاسی، اقتصادی و مدنی جامعه را به عهده داشته باشد، به عنوان یک نیروی اخلاقی تأثیر داشت. کلیسا با این استدلال که اخلاق باید برتر از قدرت باشد، به تفوق بر دولت ها می نگریست تا با تعالیم اخلاقی خود،

بتواند مانع تجاوز و تعدّی گردد.

کلیسا در تعالیم خود می گفت که وطن پرستی اگر در نظارت عالیهٔ صدق و راستی نباشد، ممکن است که وسیله ای در دست طمع و جنایت باشد. لذا در همهٔ کشورهای رقیب عالم مسیحیّت، قانون اخلاقی واحدی ترویج می کرد. و چون مدعی بود که منشأ الهی و تفوّق معنوی دارد، خود را دادگاهی بین المللی می دانست و همهٔ فرمانروایان را در محضر خود، اخلاقاً مسئول می شناخت. امپراتوری هانری چهارم، با گردن نهادن به فرمان پاپ در کانوسا (۱۰۷۷م) این ادعا را به رسمیّت شناخت. و یک قرن بعد، اینوکینتوس سوم، قدرت و اعتبار پاپی را چنان بلند پایه کرد که دیگر به نظر می رسید کمال مطلوب پاپ، دربارهٔ یک حکومت اخلاقی مافوق دولت ها به تحقق پیوسته است.[۱]

عده ای از متفکران جوامع غربی، حضور کلیسا و مسیحیّت را در دولت، تنها درحدّ اشراف و نظارت تأیید می کردند؛ مثلاً توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ـ۱۲۷۴م)، که سخنانش در مذهب کاتولیک اعتبار فراوانی دارد، با این که طرفدار تفکیک قانون انسانی از قانون الهی است، و حوزهٔ اوّلی را زندگی اجتماعی انسان می داند که توسط عقل شناخته می شود و برای خوشی و آسایش بشر کافی است، ولی در عین حال می گوید:

باید پاپ در همهٔ امور مادّی و معنوی بر سلاطین اشراف داشته باشد.[۲]

عده ای دیگر از ارباب کلیسا، خواستار دولت مسیحی بودند، و یا از استهلاك دولت در کلیسا دم می زدند؛ مثلاً آگوستین اسقف هی پو، از آبای معروف مسیحیّت، می گفت:

امپراتوری روم چون عادل نیست، فاقد دولت است. دولت حقیقی، جز دولتی مسیحی نتواند بود.

و رابیس از این نظریه دفاع می کرد که:

دولت در کلیسا مستهلک شود، قدرت مدنی سلاح کلیسا گردد، قانون گذار و فرمانروا،

---

۱. ویل دورانت، *درآمدی بر تاریخ تمدن*، ص۲۰۶.

۲. بارنز و بکر، *تاریخ اندیشهٔ اجتماعی*، ترجمهٔ جواد یوسفیان، ص۲۹۵ـ۳۰۱.

فرزندان کلیسا شوند، و امپراتوری به صورت وسیله و تابع کلیسا درآید.

و یکی از روحانیان دیگر انگلیسی، نظریهٔ «دو شمشیر» را مطرح کرد که:

کلیسا و دولت به منزلهٔ دو شمشیرند؛ ولی شمشیر دولت، تابع شمشیر کلیسا است، و برای مصالح آن کار می کند.[۱]

ولی امواج تحولات فکری و اجتماعیِ اروپا، نه تنها این صمیمیّت و ارتباط نزدیک را به هم زد، بلکه جدایی و تفکیک بین دین و دولت را، نظری مستدل، تجربه شده، مترقّی و غیرقابل تردید، جلوه داد.

در ایتالیا، این حرکت، در قرن شانزدهم آغاز گردید و حکمران زراندوز فلورانس، به ستیز با حاکمیّت کلیسا پرداخت. وی گروهی از نویسندگان دربار را در قالب یک طرح به ظاهر علمی، گردآورد تا حاکمیت کلیسا را مورد نقد و ایراد قرار دهند.[۲]

هر چند بررسیِ روند جدایی دین از دولت، و علل گرایش به سیاست منهای مذهب در اروپا موضوعی است که تألیف مستقل و جامعی می طلبد، ولی در این جا لازم است به اختصار مروری بر این مسئله داشته باشیم.

تاریخ فکری و سیاسیِ اروپا نشان می دهد که عوامل فراوانی در کنار زدن دین از دولت، تأثیر داشته است، که مجموعهٔ این عوامل را در سه بخش: برداشت های ناروا از مسیحیّت، عملکرد ارباب کلیسا و عوامل خارجی می توان خلاصه کرد.

برداشت های ناروا از مسیحیّت

نوع برداشتی که از آیین حضرت مسیح در مغرب زمین وجود داشته و دارد، برداشتی است که دین را در فاصلهٔ زیادی از دولت و ادارهٔ نظام زندگی قرار می دهد، تا جایی که پیروان آن نیز نمی توانند از مسیحیّت به عنوان یک ایدئولوژی جامع، زنده و متحرك، که پاسخ گوی نیازهای یک نظام سیاسی و اجتماعی است، دفاع کنند. چنین

---

۱. همان، ص۲۹۱، ۲۹۲و۲۹۴.

۲. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج۵، ص ۱۳۷.

برداشت هایی از مسیحیّت، در این تفکیک و جدایی مؤثر بوده است:

الف) تعارض بین دنیا و آخرت

در وجود انسان گرایش ها و غرایزی وجود دارد که اگر برای مدتی محدود و یا در برخی از افراد، بتوان آن ها را سرکوب کرد، ولی ریشه کن کردن این تمایلات به طور کلی امکان پذیر نیست. از این رو، چنان چه به نام دین و خدا، با این گرایش ها مبارزه شود، در نهایت، اعتقادات دینی سست و ضعیف خواهند شد. لذا وقتی مسیحیّت به عنوان مذهبی که به جنگ دنیا و لذت های طبیعی بشر برخاسته، شناخته شده، و دین داری مستلزم صرف نظر از لذت های مادّی و بی اعتنایی به زندگی دنیوی تلقی گردد، دین در معرض حذف و شکست قرار می گیرد.

راسل می گوید:

> تعلیمات کلیسایی، بشر را در میان دو بدبختی و حرمان قرار می دهد: یا بدبختی دنیا و حرمان از نعمت های آن، و یا بدبختی و حرمان از آخرت و حور و قصور آن. و انسان الزاماً باید یکی از این دو بدبختی را تحمّل کند: یا به بدبختیِ دنیا تن دهد و خود را محروم و منزوی نگه دارد و در مقابل، در آخرت از لذت های آن، بهره مند گردد، یا اگر خواست در دنیا از نعمت ها و لذت ها بهره مند باشد، باید بپذیرد که در آخرت محروم خواهد ماند.[۱]

چنین بینشی در تعارض خوشبختیِ دنیا و آخرت، نه تنها حضور دین را در صحنهٔ زندگی کم رنگ می کند، بلکه می تواند عامل گریز از دین، نفی عقاید مذهبی و روی آوردن به مادیگری و بی دینی گردد.

قضاوت استاد عالی قدر، شهید مطهری دربارهٔ فردی ضد مذهب، مانند برتراندراسل این است که:

> راسل از کسانی است که این تعلیم کلیسایی، سخت او را آزار می داده است، و شاید این تعلیم تأثیر فراوانی در گرایش های ضد خدایی و ضد دینیِ او داشته است.[۲]

---

۱ و ۲. به نقل از: مرتضی مطهری، *علل گرایش به مادیگری*، ص۲۱۹.

تاریخ کشورهای مسیحی نشان می دهد که گاه چهرهٔ مذهب در مسائل زندگی، چنان زشت ارائه می شده که قهراً نتیجه ای جز نفرت از مذهب نمی توانسته داشته باشد؛ مثلاً:

زمانی کلیسا به حمام رفتن افراد ـ به این عنوان که هر عملی که باعث زیباتر نشان دادن بدن های ما شود، به همان گونه نیز ما را به ارتکاب گناه نزدیک می کند ـ حمله می کرد. کم کم کثیف بودن مورد تشویق قرار گرفت، و رایحهٔ کثافت از همه جای مقدسین به مشام می رسید، تا بدان جایی که پائولای مقدس را این عقیده به دست آمده بود که تمیزی بدن و لباس، درست مترادف با عدم پاکیزگی و صفای روح است و ... .[۱]

ب) احکام مسخ شده

در کتاب مقدس کنونی، احکامی دیده می شود که هرگز نمی تواند مبنای حرکت افراد در جامعه، و یا مبنای سیاست های جامعه و دولت قرار گیرد؛ مثلاً در انجیل می خوانیم:

با شرور مقاومت مکنید، بلکه هرکه بر رخسارهٔ راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان. و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز به او واگذار.[۲]

و حتی صریحاً انجیل دعوت به جدا کردن دین از دولت می کند و می گوید:

مال قیصر را به قیصر ادا کنید، و مال خدا را به خدا.[۳]

یکی از چهره های فلسفی فرانسه، «بل» (۱۶۴۷ـ۱۷۰۶م) در اثبات این که «مسیحیان حقیقی، قادر به تشکیل دولتی که بتواند دوام بیاورد نیستند»، به این جملهٔ انجیل استشهاد می کند: «اگر کسی به یک طرف صورت شما سیلی زد، طرف دیگر را هم بر او عرضه کنید» و از آن، این گونه نتیجه می گیرد:

---

۱. راسل، *زناشویی و اخلاق*، به نقل از: *برگزیدهٔ افکار راسل*، ص۵۸.
۲. *انجیل متی*، باب ۵، آیهٔ ۳۹ و ۴۰.
۳. *همان*، باب ۲۲، آیهٔ ۲۱.

جامعه ای کـه افرادش چنین معتقداتی داشته باشند، چگونه می توانند در کشاکش حیات مقاومت نمایند؟![1]

منتسکیو پس از نقل سخن بل، درصدد دفاع از مسیحیت برآمده و در جواب بل می گوید:

قوانین بشری چون بیش تر به عقل مردم توجه دارند، باید حاویِ دستورات و مقررات باشند، و از پند و اندرز بپرهیزند؛ ولی قوانین مذهبی چون بیش تر به احساسات و عواطف مردم ارتباط دارند، باید بیش تر پند و اندرز بدهند، و کم تر مقررات صادر نمایند، و آن چه در انجیل آمده است، پند است، نه قانون.[2]

منتسکیو با این جواب، گرچه به توجیه یک جملهٔ انجیل می پردازد، ولی با تفکیکی که بین قوانین بشری و قوانین مذهبی می نماید، و محدوده ای که برای هر یک مشخص می کند، در نهایت، به ایراد کننده پیوسته و همان مدعای او را قبول کرده است که «دولت، تنها براساس *قوانین بشری*، و نه *پندهای مذهبی* می تواند تشکیل شود.»

البته منتسکیو از قبول و تصریح به این مطلب ابایی ندارد و در روح القوانین این سخن را تکرار می کند که: «قوانین مذهبی نبایستی مبنای قوانین مدنی و جزایی قرار گیرد.»[3]

ج) عدم ارائهٔ نظام مطلوب

متون موجود آیین مسیحیّت، در مورد بسیاری از مبانیِ ایدئولوژیک و دولت، ساکت است، و نظریهٔ روشنی در بسیاری از زمینه های حقوقی، از این دین نمی توان به دست آورد؛ چه این که پیروان آن نیز نمی توانند به مبانیِ روشنی از کتاب مقدس استشهاد و یا به جملاتی از آبای کلیسا (مؤمنان قرن های اولیه) استناد کنند.

اگر معیار داوری دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی مسیحیّت، متون موجود این دین باشد،

---

۱. منتسکیو، *روح القوانین*، ترجمهٔ علی اکبر مهتدی، ص۷۶۲.
۲. *همان*، ص۱۰۷۰.
۳. *همان*، ص۸۰۳ و ۸۲۲.

این گونه قضاوت ها دور از واقعیت نیست که برخی گفته اند:

حضرت عیسی دربارهٔ دولت و وظایف آن، خاموش است و فقط می گوید که خدا امپراتوریِ روم را به وجود آورده است، و بنابراین، وجود امپراتوریِ روم حق است.[۱]

حضرت عیسی دربارهٔ جامعه، نظری نیاورده، و خود دربند ساختن اجتماع یا فرقه ای نبوده است.[۲]

د) نفی حقوق اجتماعی

در آثار بسیاری از ارباب کلیسا، یک نوع تلازم بین اعتقادات دینی و مشروعیّت هر نوع حکومت وجود دارد که نتیجهٔ این تلازم، از یک سو تأیید حکومت های استبدادی، و از سوی دیگر، نفی حقوق مردم در نظام اجتماعی و حاکمیت ملّی می باشد.

به «پولس» نسبت داده شده است که او وضع موجود در روم و دولت قاهرش را با این سخن که «مجریِ ارادهٔ خدا است» تأیید می کرد، و به نظر او هر کس باید از قدرت بالاتر از خود فرمان برد؛ زیرا هیچ قدرتی نیست که از آنِ خدا نباشد و همهٔ قدرت ها از ناحیهٔ حق تعالی، مقرر گردیده است. از این رو، بر حکومت، مالکیت و طبقات اجتماعی ایرادی نیست و مسیحی باید از اعتراض و انقلاب روی برگرداند.[۳]

براساس این نظر، که قرن ها در مسیحیّت رواج داشته است، حکومت افراد و اشخاص، به مشیت الهی است و مردم حقی در حکومت ندارند و باید تسلیم خواسته های دولت ها باشند، نمی توانند حکمران را مورد بازخواست قرار داده و یا وظیفه ای برای او تعیین کنند، حاکم در برابر مردم مسئولیتی ندارد و پاسخ گوی اعمال خود در برابر ملت نیست وتنها در برابر حق تعالی مسئول است:

دراروپا استبداد سیاسی و این که اساساً آزادی از آنِ دولت است نه مال افراد، با مسئلهٔ خدا توأم بوده است.

---

۱. بارنز و بکر، *تاریخ اندیشهٔ اجتماعی*، ص۲۷۷.
۲. *همان*، ص۲۷۸.
۳. ر.ك: *همان*، ص۲۸۲.

این اعتقاد، در مسیحیّت به گونه ای مستحکم و غیر قابل تردید بود که حتی مصلحان مسیحی که به اعتراض به رفتار سوء کلیسا برمی خاستند و خواهان سلب قدرت از کلیسا بودند، به شدت از قدرت مطلقهٔ دولت ها و عدم مشروعیت اعتراض بر آن ها دفاع می کردند.

لوتر (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶م.) که به عنوان اصلاح کلیسا قیام کرد و در برابر کاتولیک، آیین پروتستان را رواج داد، از حق الهی فرمانروایان سخن می گفت (هر چند به این وسیله، درصدد نفی قدرت پاپ و کلیسای کاتولیک بود) وی در این باره نوشت:

هیچ مسیحی نمی تواند به مخالفت فرمانروای خود ـ خوب یابد ـ برخیزد، بلکه باید به هرگونه بیدادگری تن دردهد ... و هر کس که مقاومت ورزد، لعن خواهد شد.[۱]

هم چنین لوتر در دفاع از زمامداران گفت:

من همواره در جانب کسی خواهم بود که شورش را تحمّل کند، هر چند که چنین کاری ظالمانه باشد؛ و با کسی مخالفت خواهم کرد که سر به شورش بردارد، هر چند که چنین کاری عادلانه باشد. اگر در مقابل فرمانِ صریح خدا از حقوق خود سخن بگوییم، هم از تقوا دور است و هم از منطق.[۲]

سخن کالوین (۱۵۰۹ـ۱۵۶۴م.)، نیز که از پیشگامان این نهضت بود با استناد به این که پولس گفته: «هر نفسی باید تابع عالی ترین قدرت ها باشد»، چنین بود:

اگر ما به کلام خدا حرمت نهیم، باید نه تنها از امیرانی که با شرافت، وظایف خود را نسبت به ما به انجام می رسانند، بلکه از همهٔ کسانی که به طریقی فرمانروا گردیده اند، اطاعت کنیم ... ما باید از طرد یا تجاوز بر مقام رفیع و ارجمند فرمانروایان حذر کنیم، هر چند که برخی از خداوندانِ آن سزاوار آن نیستند و با بیدادگری خود، آن را می آلایند.[۳]

در سال ۱۶۸۹م. بوسوئه کتابی تحت عنوان «سیاست متخذ از کتاب مقدس» انتشار داد، و در آن، منشأ قدرت سلاطین را ارادهٔ الهی دانست و معتقد گردید که هیچ

---

۱. *همان*، ص۳۷۵.

۲و۳. *همان*، ص۳۷۶.

مقاومتی علیه قدرت، جنبهٔ مشروع ندارد و قدرت زمامدار، فقط ناشی از قدرت خدا است و شاه به کسی نباید حساب پس بدهد.[۱]

نفی حقوق مردم در حکومت، و لزوم تسلیم در برابر دولت های جائر، نظریه ای بود که افراد زیادی از آن حمایت کردند؛ از قبیل چهره های معروفی مانند: برکلی وبیلس.

این رابطهٔ تصنّعی در فلسفهٔ سیاسی مسیحیّت، کافی بود تا افرادی که حاضر به قبول اختناق اجتماعی نبوده و تحمّل استبداد را نمی کردند، از پذیرفتن دخالت دین در نظام سیاسی سرباز زنند و آن را مانع حقوق ملّت و آزادی های اجتماعی قلمداد کنند.

عملکرد ارباب کلیسا

شیوهٔ رفتاری کلیساییان نیز در پدید آمدن و گسترش تفکر جدایی دین از سیاست، تأثیر به سزایی داشته است. بسیاری از مخالفان حضور دین در دولت، به تاریخ حضور کلیسا در دولت، استشهاد کرده اند؛ مثلاً مارسیگ لیو (۱۲۹۰ـ۱۳۴۳م.) که از سلطهٔ حکومت و دولت، بر کلیسا حمایت می کرد و حق قانون گذاری و حکومت را از پاپ و کلیسا نفی می نمود، این گونه استدلال می کرد:

به شهادت تاریخ، دستگاه کلیسا قدرت خود را به شیوه هایی ناپسند به کار برده و مرتکب ناروایی های گوناگون شده است.[۲]

از مشخصه های دوران دخالت کلیسا در سیاست، ثروت اندوزی ارباب کلیسا و روحانیان است، و لذا حتی کسانی که به ظاهر، مدافع حضور دین در جامعه و حکومت بودند، می گفتند:

قانون باید برای دارایی روحانیون حدودی قائل شود.[۳]

دولت باید مانع از این باشد که روحانیان املاك جدیدی تحصیل نمایند، و حتی با وضع

---

۱. رضا علومی، *اصول علوم سیاسی*، ص۱۳۵.
۲. بارنز و بکر، *تاریخ اندیشهٔ اجتماعی*، ص۳۳۸.
۳. منتسکیو، *روح القوانین*، ص ۷۹۷و۷۹۹.

عوارض، املاك جدید را از دست آنان بیرون آورد.[۱]

نمونه ای از این زراندوزی، آن است که گفته اند:

در تاریخ فرانسه، چندین مرتبه، ثروت تمام کشور در دست ارباب کلیسا و روحانیان جمع شد.[۲]

روشن است که وقتی به نام دین، مال اندوزی شود، و به این نام، همهٔ کارها طبیعی جلوه داده شود، چگونه بر اعتبار مذهب لطمه وارد می گردد. این اوضاع و شرایط، به مصلحان این فکر را القا می کند که برای اصلاح جامعه باید دین را از دولت به کلیسا منتقل ساخته و روحانیان را از دخالت در سیاست و حکومت بازداشت.

هم چنین تنگ نظریِ ارباب کلیسا و سطحی نگریِ آن ها در مباحث علمی، به حیثیت آیین مسیح، ضربهٔ زیادی وارد ساخت، به خصوص که برای دفاع از افکار و عقاید خود، استفاده از زور و قلدری را جایز شمردند.

کلیسا از یک سو، پاره ای نظریات علمی بشری را که از دانشمندان پیشین به ارث رسیده بود، در ردیف اصول مذهبی قرار داده، و مخالفت با آن ها را کفر و ارتداد دانست، و از سوی دیگر، با هر کس که کم ترین مخالفتی با عقاید کلیسایی داشت، به شدت تمام برخورد کرد و در این جریان، از قرن سیزدهم تا نوزدهم میلادی، دادگاه تفتیش عقاید را به راه انداخت. ویل دورانت می نویسد:

طرق شکنجه در جاهای مختلف، متفاوت بود. گاه دست های متهم را به پشتش می بستند و سپس او را به آن ها می آویختند؛ و گاه چندان آب در گلویش می چکاندند که به خفگی افتد؛ و گاه چنان محکم با طناب بازوهایش را می بستند که طناب در گوشت هایش فرو رفته و به استخوان ها برسد.[۳]

و برخی مورخان گفته اند که در طول هجده سال (۱۴۸۱ـ۱۴۹۹م.) به دستور این محکمه، بیش از ده هزار نفر را سوزاندند، ۶۸۶۰ نفر را شقه کردند و ۹۷۰۲۳ نفر را

---

۱. همان، ص۷۹۷.

۲. همان، ص۱۰۲۴.

۳. ویل دورانت، *درآمدی بر تاریخ تمدن*، ص۳۵۰.

در زیر شکنجه کشتند.[۱]

تأثیر این رویّه چنان بود که در تاریخ ثبت گردید که:

تفتیش عقاید، به نحوی مهلک، کلیسا را بی آبرو کرد.[۲]

به علاوه، کلیسا در درگیری ها و اختلافات مردم و کشورها به ایفای نقش پرداخت، که مورد اتهام جنگ افروزی قرار گرفت. پی یردوبوا (۱۲۵۵ـ۱۳۲۱م.)، که از مدافعان اعتقادات مسیحیّت است و پیشنهاد می کند که مسیحیان زبان های شرقی را یاد بگیرند و مسلمانان را به آیین عیسوی درآورند، و حتی تأکید می کند که زنان مسیحی پس از فراگیری زبان مسلمانان به سرزمین های اسلامی اعزام شوند تا با ازدواج با مردان مسلمان، زمینهٔ تسلط مسیحیّت را فراهم آورند، ولی در عین حال همین مسیحی متعصب می گوید:

پاپ به سبب مقام مقدس خود باید طلب بخشایش و نمازگزاری و داوریِ دینی و برقراری صلح در میان امیران کاتولیک را برعهده گیرد، و بدین شیوه نفوس را به خدا اتصال دهد؛ اما پاپ، خود را موجِد و معد و مجریِ جنگ ها و مردم کشی های بسیار معرفی می کند و سرمشق بدی به وجود می آورد، بر او است که از امور دنیوی دوری کند و از انگیختن شرور بپرهیزد. اگر بدین امتیاز بزرگ تمکین نکند، آیا به سبب آز و نخوت و جسارت و سوء استفادهٔ بی باکانهٔ خود، مورد سرزنش مردم قرار نخواهد گرفت!؟.[۳]

و به خاطر این رویّهٔ کلیسا بود که دوبوا پیشنهاد کرد که:

پاپ اقتدارات دنیویِ خود را به پادشاه واگذارد.

از جملهٔ انتقادات ویل دورانت به ارباب کلیسا این است که:

کلیسا حتی در ساعاتی که صلح و صفا را موعظه می کرد، در فرانسه قرن شانزدهم، مردم را به جنگ های مذهبی برمی انگیخت و در آستان قرن هفدهم، به جنگ سی ساله تشویق می کرد.[۴]

---

۱. بارنز و بکر، *تاریخ تحولات اجتماعی*، ج ۲، ص ۱۴۳.
۲. ویل دورانت، *درآمدی بر تاریخ تمدن*، ص ۲۰۷.
۳. بارنز و بکر، *تاریخ اندیشهٔ اجتماعی*، ص ۳۲۸.
۴. ویل دورانت، *درآمدی بر تاریخ تمدن*، ص ۲۰۷.

سـرانجام، نـتیـجهٔ عـملکرد کلیـسا در این دورهٔ طولانـی، چنین بود کـه اگر افـرادی باز هم عـقاید دینیِ خود را حـفظ کردنـد و در اثر این رفتارها به بی‌دینی روی نیـاوردند و توانستند حسـاب آیین مسیحیّت را از ارباب کلیسا جدا کنند، ولی به این باور رسـیدند که باید دست ارباب کلیـسـا را از قدرت کـوتاه کرد و باید ابـزارهای اعمـال فشـار را از دست آن‌ها گرفت. و این چیزی جز تفکیک دین از دولت در تاریخ اروپا نبود.

تجربهٔ به کارگیـری روش‌های خشن و استفاده از شیـوه‌های زور و ارعاب در مسائل دینی، برای مـتـفکران دینی و مـدافعـان حـریم مـذهب، این عـبـرت بـزرگ را به همـراه داشته است که به قول استاد مطهری:

> هر وقت و هر زمان که پیشوایان مذهبیِ مردم، که مـردم در هر حال، آن‌ها را نمایندهٔ واقعیِ مذهب تصور می‌کنند، پوست پلنگ می‌پوشند و دندان ببر نشان می‌دهند و متوسل به تکفیر و تفسیق می‌شـوند، مخـصوصـاً هنگامی کـه اغراض خـصوصی به این صـورت درمی‌آیند، بزرگ‌ترین ضربت بر پیکر دین و مذهب به سود مادیگری وارد می‌شود.[۱]

عوامل دیگر

عـلاوه بر دو عامل فـوق، عوامـل دیگری از قبیل: وزش تندباد فلسـفه‌های مـادّی و الحادی و تردید در مبـانیِ مذهبی، بروز و شیوع فلسـفه‌های اجتماعی و سیـاسیِ متنوع و پرجاذبه در غـرب، مخالفت‌ها و دشـمنی‌های قدرت‌ها و دولت‌هایی که حـضور دین در سیـاست، مانع سوء اسـتفـاده و بی‌بند و باریِ آن‌ها می‌شد، در تفکیک دین از سـیاست، در غرب مؤثر بوده است.

ارمـغان رنسـانس در جـوامع غـربی، باور به مـسائلی بود که نتیـجهٔ قهـری آن، طرد مـذهب در جامـعـه و حکومت است؛ از جـملهٔ این مـسائل، روی آوردن به آزادی و دفـاع مطلق از آن است. اگـر آزادیِ مطلق، ارزش شمـرده شود، طبـیعتـاً، عوامل کنتـرل‌کنندهٔ آن، ضد ارزش قلمداد خواهند شد، و این حکم، مذهب را نیز در بر می‌گیرد.

---

۱. مرتضی مطهری، *علل گرایش به مادیگری*، ص۹۲.

از این رو، روشنفکران اروپایی، مانند منتسکیو، نقش دوگانه ای برای مذهب قائلند و می گویند: در حکومت های استبدادی، مذهب نقش مثبت دارد؛ زیرا اعتقادات مذهبی، سلاطین و زمامداران را کنترل می کند، و به منزلهٔ ترمز اعمال آن ها است، به خصوص که آن ها از مجازات خلق باکی ندارند و گفته اند:

اگر پادشاهی، از روی حقیقت، معتقدات مذهبی را بپذیرد، به منزلهٔ شیری است که به طیب خاطر با انسان الفت پیدا می کند؛ و اگر از روی ترس، مذهب را بپذیرد و قلباً از آن تنفر داشته باشد، هم چون شیری است که در قفس محبوس گردیده؛ لیکن پادشاهی که هیچ مذهب ندارد، آن شیر درنده ای است که آزادانه در شهر و صحرا گردش می نماید و هر کس را که مایل است، می درد.[۱]

ولی در حکومت های دمکراتیک، که جامعه در شاهراه آزادی حرکت می کند، مذهب با نقش بازدارندگیِ خود، تأثیر منفی دارد:

به همان اندازه که قدرت روحانیان در یک جمهوری، خطرناك است، به همان اندازه، در یک حکومت مشروطه، به خصوص در حکومت هایی که متمایل به استبداد می باشند، مناسب است ... وحقوق و قوانین روحانیان سدّی است که چون سدّ دیگری نباشد، همیشه خوب است؛ زیرا استبداد به طبیعت بشر صدمات مدهش وارد می سازد. بنابراین، حتی کار بدی که استبداد را محدود کند، خودش چیز خوبی است.[۲]

---

۱. منتسکیو، *روح القوانین*، ص۷۵۹.
۲. همان، ص۱۹۸.

٤. حکومت دینی و ابهامات

حکومت براساس دین، وسیاست بر وفق شریعت، گرچه برای دین باوران، طرحی ایده آل تلقی می شود و از آن استقبال می کنند، ولی درنظر کسانی که باوری به دین و اعتقادات مذهبی ندارند، مبهم و یا حداقل غیر مفید است.

این گونه قضاوت های منفی، معمولاً در یکی از این دو عامل، ریشه دارد:

الف) تصویر ابهام آمیز و تاریک از حکومت دینی که عمدتاً برخاسته از تجربه های تلخ حکومت دینی در اروپا است.

ب) مقایسهٔ حکومت دینی با نظام های پیشرفتهٔ حکومتی و تصوّر خلأ و کمبود امتیازات این نظام های سیاسی، از قبیل دمکراسی، در حکومت دینی.

چنین عواملی باعث شده تا دین در نزد عده ای، از جنبهٔ زندگیِ فردی و اخلاقی، مفید و از جنبهٔ قانونی و حقوقی و در زندگیِ اجتماعی، مضر شمرده شود، تا آن که ادعا کرده اند: «الگوی سیاسی ـ اجتماعی جامعه را نباید از دین اخذ کرد.»

براساس این دیدگاه، مقررات دینی، توانایی ارائهٔ یک نظام سیاسیِ مترقی و پیشرو را ندارد، و ضوابط شریعت، از ترقی و توسعهٔ جامعه جلوگیری می کند.

در این بخش، باید به بررسیِ موانع و مشکلاتی که در حکومت دینی پنداشته اند، بپردازیم و داوری های مخالفان را با محک نقد، ارزیابی کنیم.

۱ـ حکومت دینی و تجدّد

می گویند: دین به اقتضای طبیعت ذاتی اش، قوانینی تغییر ناپذیر دارد، در حالی که خاصیّت ذاتیِ جامعه و حکومت، تغییر و تحول است، و مگر ممکن است ثبات و تغییر، با یکدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟ حکومت باید با توجه به شرایط گوناگون زندگیِ بشر، پیش رود و تجدد یابد. و مگر ممکن است چیزی که ذاتاً «ایستا» و متوقف است، این کاروان در حال حرکت را همراهی کند تا چه رسد به آن که هادی و راهنمای آن باشد؟در این تنافی و تعارض، یا باید با صرف نظر از تجدد و توسعه، حکم به توقف کرد (که چنین چیزی امکان پذیر نیست) و یا باید دین را پیوسته در معرض اصلاح و تغیر قرار داد، و دعویِ جاودانگیِ قوانین ومقررات را از او گرفت (که در این صورت دین باقی نمی ماند).

از سوی دیگر، قانون برای رفع احتیاجات جامعه است، و با توجه به این که احتیاجات اجتماعیِ بشر، ثابت و یک نواخت نیست، چگونه ممکن است قوانین اجتماعی، ثابت و یک نواخت باشد؟

اعتقاد به ناسازگاری دین و تجدد زندگی، و لازمهٔ دین داری را مبارزه با تحول دانستن، در فاصله گرفتن بسیاری از روشنفکران جهان از دین، مؤثر بوده است.

نهرو، نخست وزیر فقید هند، عقاید ضد مذهبی داشت و به هیچ دین و مذهبی معتقد نبود. گفته های او نشان می دهد که تنفّر او از مذهب، در اثر جنبهٔ دگم و یک نواختیِ مذهب است. وی هرچند در اواخر عمر، در عمق جان خویش، احساس یک خلأ می کرد، خلأی که جز نیروی معنوی نمی تواند آن را پر کند، در عین حال، از نزدیک شدن به مذهب، به خاطر همان حالت جمود که در مذهب می دید، وحشت داشت؛ مثلاً او در مصاحبه ای در اواخر عمرش می گوید:

> استفاده از روش های معنوی و روحانی، لازم و خوب است و امروز استفاده از این وسایل را لازم تر می شمارم؛ زیرا امروز در برابر خلأ معنویِ تمدّن جدید، بیش از دیروز باید پاسخ های معنوی و روحانی بیابیم.

ولی از سوی دیگر، در همان مصاحبه می گوید:

مذهب برای این منظور وجود دارد؛ اما متأسفانه مذهب به شکلی کوته نظرانه و به صورت پیروی از دستورات خشک و انجام بعضی تشریفات معیّن پایین آمده است.[۱]

البته اگر ثبات و یک نواختی دستورها و آرمان ها، نقطهٔ ضعفی در ایدئولوژی دینی شمرده شود و باعث عدم کارآیی آن دررفع نیازهای جدید بشر به حساب آید، این نقیصه، اختصاص به ایدئولوژی دینی نخواهد داشت و در هر مکتب، که با ارائه الگوها و آرمان های جاودانه، درصدد گشودن بن بست های اجتماعی از فراراه بشر است، چنین ضعفی وجود دارد. و با فرض تمام بودن این استدلال، در نهایت باید به طور کلی، از داشتن اصول فکری ثابت و راه حل های از پیش تعیین شده، قطع امید کرد و به جای مکتب و ایدئولوژی، باید راه حل های مقطعی و آرمان های موقت را پذیرفت.

برخی از دانشمندان امروزی، با حرکت در این مسیر، نه فقط دین، بلکه هر ایدئولوژی را از روشن کردن آینده و ارائهٔ مسیر قافلهٔ بشری و ایده آل های جاودانه، عاجز دانسته و گفته اند:

حکومتی که دارای اغراض اوتوپی (مدینهٔ فاضلهٔ آرمانی) است، باید اغراض و مقاصد خود را بر دیگران تحمیل کند. تجدید بنای اساسی جامعه، کار عظیمی است که مدت ها به طول خواهد انجامید. پس آیا بعید به نظر نمی رسد که اغراض و هدف ها و اعتقادات و آمال درطی این مدت عوض نشود؟ البته حقیقت این است که تقریباً همهٔ ما لازم داریم که مهم ترین جنبه های نظم اجتماعی در هر تجدید بنایی بر جای بماند و ادامه یابد، مردم باید بخورند، بپوشند، مسکن و جای گرم داشته باشند ... (ولی) این حقیقت که «تغییر هیچ وقت متوقف نمی شود»، مانع از آن است که مفهوم نقشه های قبلی، برای جامعه ای خوب به تمام معنا عملی شود، و آن را «بی معنا» می سازد؛ زیرا حتّی اگر جامعه با برنامه و نقشه مطابق بشود، فوراً با آن چه هست اختلاف پیدا خواهد کرد. لذا نه فقط جامعهٔ آرمانی به واسطهٔ آرمانی بودن، غیرقابل حصول است، از این جهت نیز غیرقابل حصول است که

---

۱. به نقل از: شهید مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۰۶.

اگر بخواهد کاملاً مطابق طرح و نقشه باشد، باید ثابت و لایتغیّر بماند، و هیچ جامعه ای ممکن نیست، چنین باشد ... .[۱]

تزلزل دایمی در طرح ها و آرمان ها، خود به خود، با مسئلهٔ دیگری نیز ارتباط پیدا می کند، و آن، تغییر قوانین اجتماعی و حقوقی است که آن ها نیز به اصول ثابتی نمی توانند متکّی باشند؛ چه این که طرفداران این نظریه گفته اند:

در طول تاریخ بشر، این اصول ثابت و لایتغیر به طور چشم گیر و قانع کننده دیده نمی شود، حتی اصول ساده ای مانند کرامت انسان، وفای به عهد، اصل لاضرر و مالکیت نیز بین اقوام و جوامع مختلف، تعابیر و مفاهیم مختلفی دارد و در طول زمان، این تعابیر با توجه به تغییراتی که در نهادهایی نظیر دوست یا خانواده به وجود می آید، دایماً در تغییر است.[۲]

نقد و بررسی

نظریهٔ «تضاد تجدّد زندگی با الگوها و قوانین اجتماعیِ ثابت»، از دو زاویه قابل تحلیل و ارزیابی است: یکی از جنبهٔ «امکان» قوانین ثابت و نوعِ رابطهٔ آن با تحولات زندگی، که از این بُعد، بحث جنبهٔ فرا دینی و معرفت شناسانه دارد. و دیگر از جنبهٔ «وقوعِ» این سازگاری در سیستم قانون گذاری دینی و به خصوص، دین اسلام، که از این بُعد، بحث جنبهٔ دینی و اسلامی داشته و از تطبیق قوانین ثابت با اوضاع متغیر، از دیدگاه اسلام، و در حکومت اسلامی بحث می شود.

مرزهای تجدّد و ثبات

از آن جا که ارزش ایدئولوژی و قانون، به کارآییِ عملی آن، قابل انطباق بر زندگی بودن، و پاسخ گویی به نیازهای بشر است، از این رو، شعاع دگرگونی در نیازمندی های

---

۱. بریان مکی، پوپر، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، ص۱۴۲، ۱۴۵.

۲. ر.ك: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق*، ص۱۰۶.

انسان و ابعاد گوناگون این تغییر و دگرگونی باید مورد توجه قرار گیرد.

تأمل در نیازهای بشر نشان می دهد که این نیازها، همه در یک ردیف و همانند هم نیستند. برخی از آن ها دایماً در تغییرند، و برخی دیگر، یک نواختیِ خود را حفظ کرده اند.

نیازمندی های اوّلی، از عمق ساختار جسمی و روحیِ بشر، و از طبیعت زندگیِ اجتماعیِ او سرچشمه می گیرد و تا انسان وجود دارد و به زندگیِ اجتماعی خود ادامه می دهد، آن نیازها به قوّت خود باقی است. از این نیازها، برخی به جسم انسان مربوط است، مانند احتیاج به خوراك، پوشاك، مسکن و همسر، و برخی از آن ها به نیازمندی های روانی و روحی او مربوط است، مثل علم، زیبایی، نیکی و پرستش، و برخی دیگر، نیازهای برخاسته از زندگیِ اجتماعی است. از قبیل آزادی، مساوات، عدالت و معاشرت.

در رتبهٔ بعد، نیازهای ثانویِ انسان قرار دارد. نیازهایی که در عصر وزمانی به ابزار و وسایل زندگیِ آن عصر مربوط می شود. این نیازها که ناشی از توسعه و تجدد زندگی است، نو و کهنه می شوند و گاه به طور کلی، از بین می روند؛ مثلاً به صحنه آمدن وسایل نقلیهٔ کنونی در زندگی و ارتباطات، یک سلسله مقررات خاص راهنمایی و رانندگی را می طلبد که در گذشته، چنین مقرراتی مورد نیاز نبوده است و با پیشرفت زندگی، این احتیاجات پیداشده است؛ ولی مقرراتی که مربوط به نیازهای اولی است، می تواند همیشه زنده و نوبماند؛ مثلاً توسعهٔ تمدن ایجاب نمی کند که قوانین حقوقی و جزایی و مدنی مربوط به دادوستدها، ارث، ازدواج و مانند آن ها، اگر مبتنی بر عدالت و حقوق فطری باشد، عوض شود.

بر این اساس، نه می توان به طور کلی ادعا کرد که «همهٔ نیازمندی های بشر در حال تغییر است» و نه می توان گفت که «تغییر نیازها، تغییر اصول و قواعد اساسیِ زندگی را ایجاب می کند.»

البته تحقیق کامل در این زمینه، بستگی به مباحث مختلفی در معرفت شناسی دارد، مباحثی از این قبیل که در جای خود باید مطرح شود:

۱. حق، عدالت و اخلاق، یک سلسله مفاهیم نسبی نیستند که با تغییر وسایل و ابزار زندگی، تغییر یابند، و آن چه که در یک زمان، عدالت و اخلاق است، در زمان دیگر، ضد عدالت و اخلاق باشد، بلکه تنها شکل اجرایی و مظهر عملیِ این مفاهیم ثابت، تغییر می یابد.

۲. اگرچه زندگیِ انسان، دایماً دستخوش تغییر و تحول است، و از این نظر، زندگیِ اجتماعی او، برخلاف زندگیِ اجتماعیِ حیواناتی مانند زنبور عسل، درطی قرن ها ثابت و یک نواخت نیست؛ ولی درعین حال، انسان علاوه بر جنبه های متغیّر، دارای ابعاد جاودانه و همیشگی است. از این رو، هم دارای جاذبه ها و کشش های مادیِ ثابت، و نیز جاذبه های غیرمادی در عمق جان خویش می باشد (فطرت).

حقیقت جویی و دانایی، برای او مطلوب است، حتی اگر نفع مادّی هم برایش نداشته باشد، او دارای عواطف اخلاقی است. و بسیاری از کارها را نه به خاطر جلب نفع مادی، یا گریز از ضرر، بلکه برای جاذبهٔ ارزشیِ آن انجام می دهد.

۳. شاکلهٔ روحی انسان به گونه ای است که با قوانین خاصی، سنخیّت و هماهنگی دارد، و به عکس، برخی از قوانین برای او تحمیلی است. لذا اگر قوانین با حقوق فطری اش سازگار باشد، قابل دوام است، و اگر در مسیر خلاف آن جعل شده باشد، موقتی بوده و در نهایت، مطرود انگیزه های فطری و طبیعی خواهد بود.

باتوجه به این مبانی، اگر قانون ریشه در فطرت انسان و ابعاد جاودانهٔ او داشته باشد، از یک دینامیسم زنده بهره مند است، و چنان چه به شکل و صورت زندگی ـ که دایماً با پیشرفت زمان در حال تغییر است ـ نپردازد، می تواند با تجدد و تحول زندگی هماهنگی داشته باشد. اختلاف و درگیری بین قانون و احتیاجات جدید، آن گاه پیدا می شود که قانون به جای این که خط سیر را مشخص کند، به تثبیت شکل و ظاهر زندگی بپردازد؛ مثلاً بخواهد ابزار خاصی را که وابستگی به درجه ای از فرهنگ و تمدن دارد تثبیت کند.

قانون هر اندازه جزئی و وابسته به مواد مخصوص و اشکال ویژه ای باشد، شانس دوام کم تری دارد، و به عکس، هر اندازه کلی بوده و به جای توجه به شکل، به روابط

میان اشیا یا اشخاص توجه داشته باشد، استعداد بقا و دوام بیش تری دارد.[۱]

اسلام و سازگاریِ جاودانگی و دگرگونی

سـازگاری و هـمـاهنگی بین تغییـرات زندگی و قوانین یـک نواخت، هر چند وظیفـهٔ مهمّ هر مکتبی است که می خواهد با اصول ثابت پاسخ گـوی نیازهای متغیر باشد، ولی در بین همـهٔ ادیان و مکاتب، این مـسئـله به صورت جـدّی تری برای اسـلام مطرح است؛ زیرا این دین، ادعای خاتمیت دارد، و خود را مکتبی جاودانه معرفی می کند. و از سوی دیگر، این مکتب، در هـمهٔ شـئـون زندگی دخـالت دارد. از رابطهٔ فـرد با خـدا، تا روابط افراد با یکدیگر در محیط خانواده و جامعـه، و نیز روابط انسان با جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیانِ دیگر، تنهـا به یک سلسله تشـریفـات عبـادی و یا توصـیه های اخـلاقی قناعت کرده بود، کم تر با این سؤال مواجه می گـردید؛ ولی اینک با ارائهٔ قوانین مدنی، جزایی، قضایی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعیِ خود، باید پاسخ گوی نوخواهان و تجدد طلبان باشد.

برخی از متفکران اسلامی معاصر، این مسئله را «بدون شک، مهم ترین مسئلهٔ ادیان و بالأخص اسلام در عصـر حاضر»[۲] تلقی کرده اند. اسـتاد شهید، عـلامه مطهری در این باره می گوید:

> این جـانب که با طبقـات مختلف و مـخصـوصاً طبقـهٔ تحصـیل کـرده و دنیا دیده برخـورد و مـعـاشـرت دارم، هیچ مـطلبی را ندیده ام کـه بـه اندازهٔ این مطلـب مـورد سـؤال و پرسش واقع شود.[۳]

غالـب اندیشمندان اسـلامیِ قرن اخـیر، به این مـسئله توجـه کرده اند، چه آن ها کـه با محیط غـرب و فلسفه های بشریِ مأنوس بوده اند، مانند اقـبال لاهوری، و چه آنان که در

---

۱. ر.ك: مرتضی مـطهری، *ختم نـبوت*، ص۶۵ـ۷۰؛ *اسـلام و مقتضـیات زمـان*، ج۲، ص۲۳۴؛ *خاتمیّت*، ص۹۹.

۲. مرتضی مطهری، *ختم نبوت*، ص۵۶.

۳. مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص۱۰۸.

حوزه های علمیهٔ شیعه، به کاوش های علمی اشتغال داشته اند. مانند علامه طباطبائی، و چه کسانی که درصدد اصلاح تفکر دینی بوده اند، مانند شیخ محمد عبده.

علامه طباطبائی در این باره می نویسد:

دین، پیوسته در طول تاریخ، در جریان تکامل قرار داشته، تا آن جا که قوانین آن، همهٔ زوایای زندگیِ بشر را فرا می گیرد، و پس از وصول به این مرحلهٔ نهاییِ کمال، دین ختم می شود. پس اگر دینی از ادیان، «خاتم» و «جاودانه» باشد، باید تمام شئون زندگی و احتیاجات بشر را دربر گیرد. خداوند در قرآن فرموده است: **«ماکان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیّین»** و نیز فرموده است: **«ونزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شیء»**. هم چنین فرموده: **«وانه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه»**. از این رو، اسلام با قوانین همیشگیِ خود، برای زندگی انسان تا آخرین مراحل کمال فردی و اجتماعی کافی است.

در این باره، برخی می گویند: «قوانین کلی، چون برای اصلاح شئون زندگیِ بشر است، لذا باید با تغییر و تحول جامعه، این قوانین نیز تغییر یافته و متکامل شود. و روشن است که فاصلهٔ تغییرات و دگرگونی های زندگی از زمان نزول قرآن تا زمان ما به مراتب بیش تر از تغییرات زندگیِ زمان حضرت عیسی تا پیامبر اسلام، و یا از زمان حضرت موسی تا عصر حضرت عیسی است. لذا باتوجه به این دگرگونی های سریع و وسیع، باید شریعت اسلامی نیز دگرگون شده و جای خود را به قوانینی که قابل انطباق با مقتضیات زمان حاضر باشد، بدهد.»

ولی پاسخ این سخن این است که: همان گونه که قبلاً توضیح داده ایم، دین در قوانین و مقررات خود، تنها پیشرفت های مادّی و طبیعیِ انسان را موردنظر قرار نداده، بلکه او حقیقت هستیِ انسان و همهٔ ابعاد روحی و جسمیِ او را مبنای قوانین خود قرار داده و سعادت مادی و معنویِ بشر را خواسته است. اگر انسان، تنها موجودی مادّی بود، و اگر رشد و ترقیِ انسان به پیشرفت در صنعت و تکنولوژی، منحصر می شد، و اگر جامعهٔ انسانی، تنها آرمان های مادّی داشت، جایی برای قوانین ثابت و جاودانه نبود؛ ولی قوانین اسلامی، با درنظر گرفتن نیازهای مادی و معنویِ بشر، قوانین خود را چنان

تنظیم کرده است که اگر هم اینک جامعه ای براساس تربیت های این مکتب تشکیل شود، هر چند از پیشرفته ترین ابزار مدرن زندگی استفاده نمایند، هیچ گونه کمبود وخللی، در قوانین اسلامی نخواهند داشت.[۱]

اقبال لاهوری نیز در تبیین سازگاریِ ابدیت و تغییر در زندگیِ بشر، به ابدیت و جاودانگی بنیان روحانی توجه می کند و نیازهای نو و متغیر را براساس اجتهاد، قابل پاسخ گویی می داند. او می گوید:

فرهنگ اسلامی، پایهٔ وحدت جهانی را بر اصل توحید بنا نهاد. اسلام به عنوان دستگاه حکومت، وسیله ای عملی است برای آن که اصل توحید را عامل زنده ای در زندگیِ عقلی و عاطفی نوع بشر قرار دهد. اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است، نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را و چون خدا بنیان روحانیِ نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به طبیعت مثالی (آرمان خواهی و کمال مطلوب جویی) خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصوری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگیِ خود، مقوله های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعیِ خود، اصولی ابدی در اختیار داشته باشد؛ چه آن چه ابدی و دایمی است، در این جهان تغییر دایمی، جای پای محکمی برای ما می سازد؛ ولی چون اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ ترین آیات خدا می داند، آن وقت سبب آن می شود که چیزی را که ذاتاً متحرك است، از حرکت بازدارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اوّل (نفی اصول ابدی و جاودانگیِ اصول زندگی) را مجسم می سازد و بی حرکتیِ اسلام در ظرف مدّت پانصد سال اخیر، اصل دوم (انکار اصل تغییر) را مجسم می سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان اصل که به نام «اجتهاد» خوانده می شود.[۲]

در این جا لازم است مسئلهٔ انطباق قوانین اسلامی را با تغییرات اجتماعی، بیش تر

---

۱. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۱۳۰ ـ ۱۳۳.

۲. اقبال لاهوری، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۱۶۸ ـ ۱۶۹.

مورد دقت قرار دهیم، تا مشخص شود که چرا و چگونه اسلام می تواند با تغییرات ناشی از توسعهٔ علم و فرهنگ هماهنگی داشته باشد؟ قوانین اسلامی، باتوجه به عوامل زیر، از تحرك و انعطاف در شرایط گوناگون اجتماعی برخوردار است:

۱. عقل، از منابع احکام

اسلام نقش عقل را در حریم دین پذیرفته، و برای آن درقوانین خود، حق قائل شده است. و این از خصوصیات این دین است که عقل را به عنوان یکی از منابع احکام معرفی کرده، و آن را در کنار قرآن و سنت قرار داده است.

کارشناسان احکام اسلامی، به پیوند ناگسستنیِ عقل و شرع قائلند و می گویند: «هرچه را عقل دریابد، شرع بر طبق آن حکم می کند؛ و هرچه را شرع حکم کند، مبنای عقلی دارد.» (قانون ملازمه).

عقل در قوانین اسلامی، دارای سه حق مهم است:

الف) داوری، نسبت به متون و احکام دینی: در نزد محققان اسلامی، در طول قرن های گذشته، این اصل پذیرفته شده که احادیث را با محک عقل می توان سنجید، و اگر با عقل مخالفت داشته باشد، قابل پیروی نبوده و اعتبار ندارد. شیخ مفید در این باره می گوید:

إن وجدنا حدیثا یخالف احکام العقول طرحناه لقضیة العقول بفساده؛[۱]

اگر حدیثی را بیابیم که با حکم عقل مخالفت دارد، آن را رها می کنیم؛ زیرا عقل به فساد آن حکم می کند.

هم چنین این مبنا مورد قبول متفکران اسلامی است که «ظواهر دینی (در قرآن و حدیث) در برابر برهان عقلی، توان مقاومت ندارند، و با آمدن برهانِ مخالف، باید دست از ظواهر برداشت.»[۲]

---

۱. شیخ مفید، *تصحیح الاعتقاد*، ص۱۲۵.

۲. محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ج ۱، ص۲۵۴.

ب) کشف قوانین: از آن جا که اسلام بر شناخت های عقلانی، صحه گذاشته، لذا قوانینی که به وسیلهٔ عقل، به رسمیت شناخته شود، مورد تأیید و امضای شریعت است: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع». و چنان چه عقل، مصلحت یا مفسدهٔ یک قانون را درك نماید، نظر او معتبر و با ارزش است.

در مباحث متنوع فقهی، متخصصان حقوق اسلامی، احکام مستقل عقلی را مورد توجه قرار داده اند؛ از قبیل: لزوم حفظ نظام، حرمت کمک به گناه، امر به معروف و نهی از منکر، حرمت کم فروشی.[۱]

به علاوه، در شریعت اسلامی، سیره و روش عقلا نیز دارای اعتبار است و در بسیاری از مباحث حقوقی، به ویژه در بخش معاملات، از قبیل خرید و فروش، صلح، اجاره و مانند آن ها، قوانین شرعی براساس «ارتکازات عقلایی» استخراج و استنباط می گردد (مگر در موارد محدودی که شرع روش آنان را نپسندیده و مورد تأیید قرار نداده است.) از این رو، غالب قوانین شرعی در این زمینه، جنبهٔ امضایی، (و نه تأسیسی) دارد.

ج) تفسیر شریعت: سهم دیگر عقل در شریعت، امکان دخالت او در تفسیر قوانین شرع است، و شرع نقش عقل را در تفسیرشریعت پذیرفته است. از این رو، عقل می تواند با به دست آوردن مصالح و مفاسد قوانین، نسبت به دایرهٔ گسترش آن ها از نظر سعه و ضیق و اطلاق و تقییدشان نظر بدهد؛ مثلاً اگر عموم و شمول قانون شرعی، با حکم عقل ناسازگار باشد، عقل به عنوان «مخصّص لبی»، آن قانون را محدود می کند، و این تخصیص، به منزلهٔ تخصیصی است که خود شرع بیان کرده باشد؛ چه این که عقل می تواند قانون شرع را از موارد جزئی و «منصوص»، در پرتو کشف ملاك آن، به موارد دیگری تعمیم دهد. هم چنین عقل می تواند نظر دهد که کدام قانون شرع، قابل تخصیص نیست ویا چه حکمی باید تغییر کند؛ مثلاً:

---

۱. محقق عراقی، شرح *تبصرة المتعلمین*، ج ۶، ص ۵۳۱؛ امام خمینی، مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۱۲۹، ۱۳۶؛ مرتضی انصاری، مکاسب، ج ۱، ص ۹۷.

اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد، به طوری که برای علم و عقل ثابت شد که مصلحت و ملاك حکمی تغییر کرده، فقها می گویند: چون زیربنای حکم تغییر کرده، خود اسلام، تغییر حکم را اجازه می دهد. پس عقل عاملی است که در مواردی (نه همه جا) به ملاکات احکام پی می برد و علل احکام را کشف می کند. اگر آن علل تغییر کنند، عقل اجازه دارد که حکم را تغییر دهد؛ یعنی در واقع، کشف می کند که اسلام چگونه نظری دارد.[۱]

۲. قوانین ثابت و متغیّر

از آن جا که احتیاجات بشر، دو گونه است: ثابت و متغیر، اسلام نیزبرای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، قوانین متغیر درنظر گرفته است. و این قوانین متغیر را براساس آن اصول ثابت قرار داده است؛ مثلاً اسلام، این اصل اجتماعی را ارائه کرده است که مسلمانان در برابر دشمن قوی و نیرومند باشند **«واعدّوا لهم ما استطعتم من قوة»**. از طرف دیگر، در سنت پیامبر، یک سلسله دستورها که در فقه به نام «سبق و رمایه» معروف است، وجود دارد و پیشوایان دینی دستور داده اند که فرزندان خود را با اسب سواری و تیراندازی ـ که از فنون نظامی آن عصر بوده ـ آشنا کنید. بسیار واضح است که ریشه و اصل قانون «سبق ورمایه»، همان اصل **«واعدّوا لهم ما استطعتم من قوة»** است و از نظر اسلام، تیر، شمشیر، نیزه و کمان اصالت ندارد، بلکه اصالت، از آن «نیرومند بودن مسلمانان» است، و تیراندازی و اسب دوانی، شکل اجرایی این اصل ثابت است، و چون این شکل اجرایی از نظر اسلام اصالت ندارد و قابل تغییر است، لذا با پیشرفت ادوات نظامی و سلاح های گرم، این شکل اجرایی تغییر می یابد.

هم چنین اسلام «مالکیت فردی» و «مبادله» را پذیرفته است و برای آن، اصولی مشخص کرده است؛ مثل این که «ثروت را بیهوده در میان خود به جریان نیندازید»؛ یعنی تبادل ثروت، تنها در دایرهٔ فایدهٔ مشروع و عقلایی مورد قبول است. این قانون،

---

۱. ر. ك: مرتضی مطهری، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۲، ص ۳۹.

یک اصل ثابت است و در گذشته براساس آن، خرید و فروش خون ممنوع بوده است؛ زیرا مصرف مفیدی برای آن وجود نداشته است؛ ولی اسلام نسبت به این که خون هرگز نباید مصرف مفیدی داشته باشد، نظری ندارد و آن را تابع نیازهای بشر و پیشرفت های علمی قرار داده است. از این نظر، در شرایطی که خون، مصرف مفید داشته باشد، مبادلهٔ آن بیهوده و باطل نخواهد بود.

این گونه موارد نشان می دهد که اسلام هرگز به نیازهای متغیر، لباس جاودانگی نپوشانده، و شکل زندگی را در هیچ عصری به عنوان «امری مقدس» تلقی نکرده است، بلکه به عکس، در دگرگونی های اجتماعی، به شرایط خاص زمان و مکان در قوانین خود توجه کرده است.

تأثیر زمان و مکان در احکام اسلامی از گذشتهٔ دور مورد توجه فقیهان بوده است؛ مثلاً فقیه بزرگ قرن هشتم، شهید اوّل می گوید:

تغییر احکام، با تغییر عادت ها، امکان پذیر است.[۱]

و فقیه برجستهٔ قرن دهم، محقق اردبیلی حتی در احکام عبادی فقه نیز توجه به زمان و مکان را برای استنباط احکام لازم می شمرد، تا مبادا بدون در نظر گرفتن این تفاوت ها احکام کلی صادر شود.[۲] فقیه توانمند قرن اخیر، آیة الله شیخ محمد حسین کاشف الغطا، در این باره می گوید:

اگر اسلام احکامی دارد که در طول زمان، قابل تغییر و تبدیل نیست، هم چنین احکامی دیگری نیز دارد که به حکم عقل و منطق و ضرورت های دینی، تغییر پذیرند ... .[۳]

و بالأخره در عصر حاضر، بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی این مسئله را به صورت واضح تر و جامع تر مطرح کردند و ابعاد گوناگون این نکته را توضیح دادند که:

مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر، همان مسئله در روابط حاکم بر

---

۱. شهید اوّل، *الفوائد والقواعد*، ج۱، ص ۱۵۱.
۲. اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۳، ص ۴۳۶.
۳. جعفر الخلیلی، *هکذا عرفتهم*، ج۱، ص ۲۴۷.

سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد.[۱]

۳. اجتهاد

اسلام برای اظهارنظر دربارهٔ ابعاد نو و حوادث جدید در زندگی بشر، راه اجتهاد را در مقابل متخصّصان و کارشناسان شریعت، باز گذاشته است، تا آنان براساس اصول کلیِ مکتب، دیدگاه های اسلام را در هر موضوع تازه، به دست آورده و ارائه دهند.

بوعلی سینا، ضرورت اجتهاد را بر همین اساس بیان می کند و می گوید: چون اوضاع زمان متغیر است و پیوسته مسائل جدیدی در روابط اجتماعی و اقتصادی پیش می آید، از این رو، باید در هر عصر، افرادی براساس اجتهاد، پاسخ گوی نیازهای نو باشند.[۲]

نیاز به اجتهاد در شریعت، و نقش مهمّ آن در رفع احتیاجات بشر، هر چند بر متفکران اسلامی در طول تاریخ فقه اسلامی پوشیده نبوده، ولی سرعت دگرگونی و شتاب تجدد، که در قرن اخیر به اوج خود رسیده، باعث گردید که بار دیگر نقش اجتهاد به صورت روشن تر، مورد توجه قرار گیرد و حتی برخی از نحله های فقهی که درگذشته، رغبتی بدان نشان نمی دادند، درصدد اصلاحِ شیوهٔ فکریِ خود برآیند.[۳]

اقبال لاهوری از اصل اجتهاد، که سازگاریِ «مقوله های ابدیت و تغییر» را به عهده دارد و باعث پویاییِ مکتب می گردد، به «نیروی محرکهٔ اسلام» تعبیر می کند.[۴]

از جملهٔ دانشمندانی که نقش اجتهاد را در ارائه راه های نو و رفع نیازهای جدید

---

۱. امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج۲۱، ص۹۸.

۲. ابن سینا، *الشفا*، الهیات، ص۵۶۶.

۳. ر.ك: مقالهٔ شیخ محمد مصطفی مراغی، *رسالة الاسلام*، اکتبر ۱۹۴۹.

۴. اقبال لاهوری، *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، ص۱۶۹.

به خوبی توضیح داده، علامه کاشف الغطاء است. وی در این باره می نویسد:

از مهم ترین موضوعات زنده ای که پیوند عمیق و تأثیر گسترده ای در فقه اسلامی دارد، اجتهاد است. و این اهمیت از آن جا ناشی می شود که فقه اسلامی، زندگیِ سعادت بخش مردم و تنظیم روابط آن ها را برعهده دارد. و به این هدف بدون اجتهاد نمی توان دست یافت؛ زیرا قوانین اسلامی، به زمان و مکان خاصی محدود نیست، و سراسر رفتار انسان ها، در تحت پوشش احکام الهی قرار دارد. از آن جا که اعمال و رفتار انسان ها غیرمحدود، و با گذشت زمان و در پهنهٔ زمین و شرایط گوناگون، تجدد می یابد، و چه بسا هر عصر، مسائل جدیدی را به همراه می آورد، از این رو، آیا باید مردم در برابر این گونه مسائل تازه، متحیر باشند و به ملجئی که احکام الهی را بیان کند، دست رسی نداشته باشند که نتیجهٔ آن، روی آوردن جامعه به قوانین بشری برای رفع نیازهای خود خواهد بود؟ و یا باید علمای دین، از حوادث نو، که در عرصهٔ پرتحول زندگی بشر، رخ می دهد، استقبال کنند و به استنباط حکم الهی بپردازند، و فقه را در تمام زوایای زندگی عرضه دارند و به وسیلهٔ آن، درهای مشکلات را گشوده، و هدایت مردم را به عهده گیرند؟ انجام این کار نه با توسل به زور و یا انقلاب، بلکه با اقناع و توجیه امکان پذیر است.[۱]

البته نقش اجتهاد در شریعت، فقط در دست یابی به حکم موضوعات جدید نیست، بلکه این، تنها بخشی از رسالت مجتهد را تشکیل می دهد. بخش دیگر، ارزیابیِ موضوعات و احکام قدیم، در شرایط جدید است که در این جا به دو نمونه از آن اشاره می کنیم:

الف) تشخیص مصالح و مفاسد قوانین: احکام و قوانین اسلام، با مصالح و مفاسد واقعی پیوند دارد و تابع آن ها است. و از طرفی، این مصالح ومفاسد، همه در یک درجه قرار ندارد. لذا در مواردی که این مصالح و مفاسد، با یکدیگر برخورد و تزاحم داشته باشند، کارشناسان فقه اسلامی، باتوجه به درجهٔ اهمیت مصلحت ها و ملاک های ترجیح و برتریِ هر یک از آن ها، مصالح مهم تر را انتخاب کرده و بر مصالح

---

۱. *رسالة الاسلام*، سال اوّل، ص۲۳۹.

کم اهمیت تر ترجیح می دهند؛ مثلاً تشریح بدن میّت که در زمان ما برای پیشرفت علم و دانش بشری، لازم شمرده می شود، از موارد تزاحم است؛ زیرا از یک سو، اسلام احترام به بدن مسلمان و تجهیز آن را واجب می داند و از سوی دیگر، تحقیقات و آموزش های پزشکی، بر تشریح متوقف است. در این جا باتوجه به ترجیح مصلحت تحقیقات پزشکی بر مصلحت تجهیز میت و احترام بدن او، ممکن است با درنظر گرفتن شرایط و ضوابط خاص، تشریح بدن میّت مسلمان جایز شمرده شود (قاعدهٔ اهمّ و مهمّ).

ب) کنترل و تعدیل قوانین براساس قوانین حاکم: نمونهٔ دیگر تأثیر شرایط جدید، در ارزیابیِ موضوعات و احکام گذشته را در نقش قوانین حاکم می توان دید؛ بدین معنا که یک سلسله قواعد و قوانین، در متن شریعت اسلامی، وضع شده که نقش آن ها کنترل و تعدیل قوانین دیگر اسلام است؛ مثلاً قانون «لاحرج» و «لاضرر» بر سراسر فقه و قوانین اسلامی حکومت می کند و هر قانونی را که موجب به سختی افتادن مردم و یا ضرر بر آن ها شود، کنترل و تعدیل می نماید: در حقیقت، اسلام برای این اصول و قواعد کلی، نسبت به سایر قوانین ومقررات، حق وتو قائل شده است؛ مثلاً هر چند اسلام مالکیت اشخاص را محترم شمرده و صاحب مال را در استفاده از آن آزاد دانسته است، ولی از سویی تمام تصرفات مالک را محکوم «لاضرر» قرار داده است، و به وسیلهٔ این اصل حاکم، از هر گونه استفادهٔ از ملک که به زیان دیگران و مصلحت اجتماعی باشد، جلوگیری کرده است.

۴. اختیارات حاکم اسلامی

یکی دیگر از علل انعطاف قوانین اسلامی، اختیاراتی است که در این مکتب، برای حکومت صالح و حاکم مورد قبول اسلام قرار داده شده است.

هر چند دربارهٔ محدودهٔ این اختیارات، درآینده به تفصیل بحث خواهیم کرد، ولی اینک از اشاره به این نکته ناگزیریم که حکومت اسلامی، در شرایط جدید و نیازمندی های تازه می تواند باتوجه به اصول و مبانی اساسی اسلامی، مقرراتی وضع نماید، مقرراتی که

چه بسا درگذشته، موضوع آن ها منتفی بوده است. و براساس همین اختیارات است که قوانین اسلامی با مقتضیات زمان، تطبیق داده شده، و برای تحقق آن ها نسبت به هر دوره از زندگی انسان، برنامه ریزی می شود.

علامه طباطبائی تأثیر این اختیارات را در انعطاف قوانین اسلامی، این گونه مطرح کرده است:

احکام و مقرراتی که در جامعهٔ اسلامی اجرا می شود، دو قسم مختلف است: احکام ثابتهٔ غیرقابل تغییر، و احکام قابل تغییر. برای توضیح، شخصی را فرض می کنیم که با قبول ملیّت یک کشور، ادارهٔ خانواده را به عهده دارد. او در سایهٔ مقررات غیرقابل تخلف کشور خود، می تواند ضوابطی را نسبت به محیط خانواده دربارهٔ پوشاك، مسکن، خوراك، تفریح و غیره قرار دهد، ولی هرگز نمی تواند از تعهدات عمومی کشور تخلف ورزد. پس در محیط خانواده دو گونه مقررات وجود دارد: یکی قوانین لازم الاجرای کشور که ثابت است و تغییر آن ها در صلاحیت مدیر خانواده نیست و دیگری مقررات لازم الاجرایی که از مقام مسئولیت ادارهٔ خانواده، سرچشمه می گیرد و برطبق مصلحت، قابل تغییر است. نسبت مقام ولایت و حکومت اسلامی به جامعهٔ اسلامی، همان نسبتی است که رئیس خانواده به سازمان خانواده دارد. قوانین آسمانی اسلام که به وسیلهٔ وحی به رسول اکرم نازل شده و ما آن ها را «شریعت اسلام» می نامیم، مقرراتی است ثابت و غیرقابل تغییر، و در سایهٔ آن ها ولی امر می تواند یک سلسله تصمیمات مقتضی بحسب مصلحت وقت گرفته، و مقرراتی وضع نماید. این مقررات نیز لازم الاجرا و مانند شریعت، دارای اعتبار می باشد، با این تفاوت که برخلاف قوانین آسمانی ثابت، تابع مصلحتی است که آن ها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی و جامعهٔ انسانی در تحول و روبه تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تبدل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.[۱]

در حدود نود سال قبل، که در کشور ایران ندای مشروطیت برخاست و متفکران اسلامی، ارائهٔ الگوی نظام سیاسی اسلام را وظیفهٔ خود دانستند، این مسئله را مورد نظر

---

۱. محمدحسین طباطبائی، مقالهٔ «ولایت و زعامت»، *مرجعیت و روحانیت*، ص ۸۲ـ۸۵.

قرار دادند؛ مثلاً فقیه عالی مقام، آیة الله میرزا حسین نائینی، که در حوزهٔ نجف، به تألیف «تنبیه الامه وتنزیه المله» پرداخت و کتابش مورد تأیید بزرگ ترین پیشوایان مذهبی، هم چون آخوند خراسانی قرار گرفت، در این باره نوشت:

مجموعهٔ وظایف و دستور العمل های مربوط به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور، خارج از دو قسم نیست؛ زیرا یا منصوصاتی است که حکم آن در شریعت، مضبوط است، و یا غیر منصوصی است که وظیفهٔ عملیهٔ آن، به وسیلهٔ عدم اندراج در تحت ضابطهٔ خاص و میزانِ مخصوص، غیرمعین و به نظر و ترجیحِ «ولیِّ نوعی» موکول است. واضح است که هم چنان که قسم اوّل با اختلاف اعصار و امصار، قابل تغییر و اختلاف نیست، قسم ثانی تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار، و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است. و این معنا در کمال وضوح و بداهت است.[۱]

بر این اساس، فقیه، از یک جنبه، به اجتهاد و استنباط می پردازد و درصدد کشف قوانین آسمانی است و از جنبهٔ دیگر، در جهت حل معضلات اجتماعی، ـ به تعبیر علامه کاشف الغطاء ـ «خود، قانون گذار است.»[۲] هم براساس قوانین ثابت اسلام، فتوا می دهد که «طلاق به دست مرد است.»، و هم مانند آیة الله سید ابوالحسن اصفهانی، نظر می دهد که «اگر شوهر محکوم به پنج سال زندان شود، زن می تواند طلاق بگیرد.»[۳]

علاوه بر مبانیِ فوق، که متفکران جدید اهل سنت نیز غالباً می پذیرند، از دیدگاه آنان، مبانی و اصول دیگری نیز برای سازگاریِ قوانین ثابت و حوادث متغیر وجود دارد؛ مثلاً شیخ محمد عبده که با عده ای از علمای الأزهر دربارهٔ «مسدود بودن باب اجتهاد» مخالفت داشت، بر این عقیده بود که در شریعت اسلامی، بین «عبادات» و «معاملات» فرق گذاشته شده است؛ چرا که دربارهٔ عبادات، احکام دقیق و مفصّلی وضع گردیده، ولی دربارهٔ معاملات، یعنی روابط بین مردم، تنها به بیان اصول کلی قناعت نموده و

---

۱. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامه*، ص۹۸ـ۱۰۲.

۲و۳. جعفر الخلیلی، *هکذا عرفتهم*، ج ۱، ص۲۴۶.

تطبـیق آن هـا را بر اوضـاع و احـوال خـاص زندگیِ هر دوره، به عـهـدهٔ مـردم آن دوره واگذاشته انـد. از این رو، برای تطبیق شریعت اسلامی بر اوضاع و احوال جـهان امروز، دو اصل را باید به کـار بست: نخست اصل مـصلحت یا «استـصـلاح» که مـذهب مـالکی اهل سنت قـائل به آن است و به معنای عدول از نتـایج قیاس برای رعـایت مـصالح مـردم است. اصل دوم «تلفیق» است؛ یعنی آمیختن و سازگار کردن احکام مـذاهب چهارگانهٔ اهل سنت، در حل مـسـائل اجـتـمـاعـی. از این رو نه فـقط به اقـتـضـای اوضـاع و احـوال می توان از هر یک از مـذاهب چهـارگـانه اقـتـبـاس کـرد، بلکه احکام هر چهـار مـذهب را به اضـافهٔ تعـالیم حقـوق دانانی که به هیچ یک از آن ها تعلق نـدارند، باید با یکدیگر به طور منظم مقایسه کرد، و مجموعه ای از بهترین آرای حقوقی فراهم آورد.[۱]

هم چنین قابلیت انطباق قوانین اسلامی با پیشرفت های زمان، مورد توجه بسیاری از دانشمـندان و نویسندگان غیر مـسلمان نیـز قرار گـرفته، و از آن به عـنوان امتیـازی در دین اسلام یاد کرده اند.

برناردشاو (نویسندهٔ معروف انگلیسی) می نویسد:

> من همیشـه نسبت به دین محـمد به واسطهٔ خاصیت زنده بودن عجیبیش نهـایت احترام را داشته ام. به نظر من اسلام تنها مذهبی است کـه استعداد توافق و تسلط بر حـالات گوناگون در صـور متـغیر زندگی و مواجـهـه با قرون مـختلف را دارد ... چنیـن پیش بینی می کنم و از هم اکنون آثار آن پدیدار شده است که ایمان محمد، مورد قبول اروپای فردا خواهد بود.[۲]

دکـتر شـبلی شـمیل نیـز، هر چند مـادی مسلک است، از اعـجـاب و تحسین نسبت به اسلام خودداری نمی کند، و آن را به عنوان یک آیین زنده و قابل انطباق با زمان ستایش می کند. او در پاسخ یکی از خـارجیـان کـه پس از سفـر به کشـورهای اسلامی، اسـلام را مسئول انحطاط مسـلمانان معـرفی کرده است، مقـاله ای تحت عنوان «القرآن والعـمران» نوشت تا اثبـات کند کـه علت انحـطاط مسـلمانـان، انحراف از تـعالیـم اجتـمـاعیِ اسـلام

---

۱. ر. ك: حمید عنایت، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، ص ۱۴۰.

۲. به نقل از: مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۰۶.

است، نه تعالیم اسلام.[۱]

۲ ـ حکومت دینی و استبداد

در برداشت عده ای از نواندیشان، حکومت دینی، طبیعتی توأم با استبداد دارد و همین طبیعت است که مانع سازگاریِ آن با آزادی و دموکراسی می گردد. از این رو اگر جامعه ای بخواهد در چنگال استبداد اسیر نباشد و در فضایی دموکراتیک پرواز و ترقی کند، چاره ای جز فرار از بند حکومت دینی ندارد. این ویژگی در حکومت دینی، نه از آن جهت است که الزاماً حاکمان دینی، طرفدار استبداد و مخالف حقوق و آزادی های مردمند، بلکه از آن رواست که وقتی شریعت، پایه و اساس نظام سیاسی را تشکیل دهد، خواه ناخواه، محدودیت های فکری و رفتاری در جامعه اعمال می گردد که به محرومیت های اجتماعی برخی از طبقات اجتماعی می انجامد.

باتوجه به این برداشت، نظریهٔ جدایی شریعت از دین، در آثار چنین نویسندگانی به چشم می خورد. در این جا به عنوان نمونه، به نقل آرا و نظریات هگل در این باب می پردازیم. با این توضیح که داوری های هگل بیش از آن که جنبهٔ تحلیلی داشته و برداشتی نسبت به هر شریعت تلقی شود، دارای جنبهٔ تجربی و ناظر به شریعت موجود حضرت مسیح و نحوهٔ عملکرد کلیسا است. و اگرچه گاه جملات او بوی قضاوت دربارهٔ همهٔ شرایع را می دهد، ولی هم چنان که از نام کتاب و توضیحاتش استفاده می شود، عمدتاً نظربه شریعت مسیحیّت دارد. او عنوان تألیف خود را «استقرار شریعت در مذهب مسیح» قرار داده است.

به عقیدهٔ هگل، دستورهای شریعت، در دایرهٔ محافل کوچک مسیحی می تواند سودمند باشد و حقوق افراد را از بین نبرد؛ ولی هنگامی که تمامیِ شهروندانِ دولت را دربر می گیرد، و شکل وظیفه به خود گیرد، ستمگرانه است:

فرقه ای که فرامین تقوا را در حکم فرامین ایجابیِ شریعت می شمرد، خصایصی می یابد که

---

۱. همان.

با یک محفل محدود فرقه ای مناسب است؛ اما همین که چنین محفلی گسترش یابد و عقیده و ایمانش فراگیر شود، و به ویژه، همین که چنین محفلی در درون قلمرو یک دولت عمومیت بیابد، این گونه خصایص، از یک سو، دیگر تناسب خود را از دست می دهد، و از سوی دیگر، به امری به راستی نادرست و ستمگرانه تبدیل می شود. برخی از دستورها و نهادهای مستقر در آیین مسیح، که در درون یک محفل کوچک مسیحی، معاند حقوق کسی نبود، به محض آن که تمامی شهروندان دولت را دربر گرفت، به وظایف سیاسی، یعنی به امری تبدیل شد که اساساً نمی توانست برای آن ساخته شده باشد.[۱]

هگل در بخش های دیگر این کتاب توضیح داده است که چرا دستورهای شریعت در مقام «وظایف سیاسی برای عموم شهروندان» نباید قرار گیرد. از نظر او وقتی مذهب، مبنای رابطهٔ فرد با دیگران قرار گرفت، پیوندهای دیگر، مانند پیوند خویشی، حرفه ای و خدماتی نادیده گرفته می شود، و همدردی و احسان فرد، به هم کیشان خود او محدود می گردد، و در این شعاع، هم کیشان، خود را تافتهٔ جدابافته می دانند:

آن کس که شریعتش از نظر وی ارزشی نامتناهی دارد و قلبش چنان است که هیچ چیزی را برتر از این شریعت نمی شمرد، چنین آدمی به تبع منش خویش، به پیروان فرقه های دیگر جز به چشم رقّت و انزجار نمی نگرد، و هرگز باور نمی کند که امتناع کسی در پذیرفتن شریعت وی، برخاسته از چیزی جز بدسگالی و کج اندیشی باشد.[۲]

مهم ترین اشکال هگل بر دخالت شریعت در دولت، آن است که این کار به مرزبندی هایی در درون جامعه می انجامد که بسیاری از شهروندان را از حقوقشان محروم می سازد. در یک حکومت دینی، نه فقط غیر دین باوران طرد می شوند، بلکه حتی آزادی هایی که برای پیروان همان دین وجود داشته نیز از بین می رود:

هنگامی که کلیسای مسیحی در حال شکل گرفتن بود، هر جماعتی هنوز حق داشت شماس ها، مطران و اسقف هایش را خود برگزیند؛ اما همین که کلیسا تبدیل به دولت شد،

---

۱. هگل، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمهٔ پرهام، ص۵۶.
۲. همان، ص۵۸و۶۴.

جماعات مسیحی، این حق را از دست دادند. در دولت سیاسی هر جماعت آبادی نشین، حق گزینش شخصی را به فرمانروای سیاسی که ارادهٔ او از این پس، در حکم ارادهٔ همگان است، وامی گذارد. از این پس، مقام هایی به عنوان «اعتراف گیران عمومی» تأسیس شد، در حالی که قبل از آن، هرکسی آزاد بود دوستی را که خود، ارجمندش می دانست، برگزیند و راز دل خویش را با وی در میان نهد و گناهانش را پیش او اعتراف کند، در حالی که رهبران دولت دینی، اعتراف گیرنده را به «کارمند دولتی» تبدیل کردند، اعتراف به خطاها که امری آزادانه بود، دیگر به وظیفه ای برای اتباع دولت متشکل از روحانیت مسیحی تبدیل شد.[۱]

نابردباری کلیسا در برابر مخالفان، پس از رسیدن به قدرت، تجربه ای شد برای این که هگل به استناد آن بگوید:

نظر بسیاری از مورخان هوشمند درست است که می گویند: «هر کلیسایی به محض این که مسلط شد، رنج هایی را که کشیده و می بایست علی الاصول او را به بردباری بیش تر وادارد. به سرعت فراموش می کند، و خود در قبال پیروان مذاهب دیگر نابردبار می شود.» وقتی کلیسا به قدرتی مسلط در داخل دولت تبدیل می شود، پیروان مذاهب دیگر را جزء خویش نمی شناسد و بدین سان، از دامن دولت می راند، و نه تنها در مورد مسائل مربوط به عقیده و ایمان، بلکه در باب مسائل مربوط به مالکیت و اموالشان نیز دیگر تحملی از خود نشان نمی دهد.[۲]

پس اصرار هگل در جدایی کلیسا از دولت، از آن رواست که قوانین مدنی، جنبهٔ مذهبی و اختصاصی به خود نگیرد و تأمین امنیت جان و مال همهٔ شهروندان را به عهده داشته باشد، و دولت از حقوق همهٔ شهروندان با هر عقیدهٔ مذهبی، پاسداری کند؛ ولی وقتی کلیسا مسلط است، شهروندی که ایمانی به کلیسا ندارد و یا داشته است و از آن دست کشیده، از دولت می خواهد که اعمال حقوق مدنی خویش را به صورت حق برای

---

۱. همان، ص۷۸و۷۹.

۲. همان، ص۸۸.

وی بشناسد؛ اما چون کلیسا او را از جامعهٔ خود رانده است، و از سویی، کلیسا دربرگیرندهٔ قلمرو دولت سیاسی هم هست، پس در واقع، او را از قلمرو رانده است.

در تمامی کشورهای کاتولیک و پروتستان ـ تقریباً ـ دولت متشکل از روحانیت کلیسا در برابر دولت سیاسی، از حق خود دفاع کرده است، و هیچ مؤمن به مذهبی دیگر نتوانسته است در قلمرو این دولت ها حقوق مدنی به دست آورد، یا در مقامی باشد که بتواند از حمایت قوانینی که یک شهروند معمولی در زمینه مسائل جنایی و مدنی از آن ها بهره مند است، بهره مند شود. او نتوانسته است به هیچ مالکیتی در زمینهٔ تملک ارضی برسد و یا به هیچ شغلی از مشاغل دولتی دست یابد.

پس با ورود و سلطهٔ دین در دولت، دولت سیاسی، ابزاری برای اعمال محدودیت های مذهبی است، و «اگر کسی از دولت متشکل از روحانیت رانده شود، حقوق مدنی و سیاسیِ خویش را هم از دست می دهد، در حالی که در آغازِ کار کلیسا، که هنوز قلمرو کلیسا محدود بود و کلیسا سلطه ای نداشت، چنین نبود. اکنون دو قلمرو دولتی با هم در تضادند». با این حساب، نتیجهٔ ورود کلیسا در دولت چه خواهد بود؟ به نظر هگل:

> در این قضیّه، خود دولت است که نابود می شود؛ چون پس از خفه شدن هرگونه آزادیِ اراده توسط روحانیت کلیسا، آن چه باقی می ماند و مستقر می شود، چیزی جز سلطه گری و استبداد نیست. کلیسا به ما آموخته است که آزادیِ مدنی و سیاسی را در قیاس با نعمات آسمانی به چیزی نشمریم و درست مانند کثافتی که باید دور انداخت، از آن بپرهیزیم و نیز دربند بهره مندی از زندگی نباشیم. آری هم چنان که بخشِ حیوانیِ بشر، بر اثر محروم ماندن از نیازهای جسمانی اش به تدریج می میرد، به همین سان محروم ماندن جان از برخورداری از آزادی اش، به «مرگ و نابودیِ عقل» می انجامد. در چنین شرایطی آدمی دیگر حس نمی کند که چه چیز را از دست داده است، و حتی آگاه نیست که روزگاری عقلی داشته است، درست مانند جسم مرده ای که دیگر نیازی به خوردن و آشامیدن، احساس نمی کند.[1]

---

۱. همان، ص۱۱۹.

در این جا از نقد نظریات و برداشت های هگل صرف نظر می کنیم، و با فرض این که همهٔ قضاوت های او نسبت به آیین مسیحیّت، منطبق با واقعیت بوده و دقیقاً از عملکرد کلیسا در دوران اقتدار و سلطهٔ سیاسی اش حکایت دارد، به مقایسهٔ این برداشت از حکومت دینی، با تصویری که اسلام از حکومت دینی ارائه می دهد، می پردازیم تا روشن شود که آیا در الگوی اسلامی از حکومت، جایی برای چنین نگرانی هایی برای امثال هگل وجود دارد؟ و آیا در متن قوانین اسلامی، برای چنین مسائلی طرحی ارائه و راه حلّی مطرح شده است؟

اسلام و گرایش های اجتماعی

یکی از نگرانی های هگل این است که توصیه های مذهبی، جنبهٔ اخلاقی و فردی دارد و قابل تحقق در سطح جامعه و در قالب قانون نیست. این اظهارنظر دربارهٔ اسلام نمی تواند منطبق با واقعیت ها باشد؛ زیرا در دستورهای اسلامی، اهتمام خاصی به مصالح اجتماعی وجود دارد و همان گونه که در آینده توضیح خواهیم داد بخش وسیعی از محتوای اسلام را قوانین اجتماعی تشکیل می دهد.

به علاوه، روح جمع گرایی و توجه به ارزش های اجتماعی در همهٔ بخش های اسلام به خوبی دیده می شود؛ مثلاً فرد نکته سنجی از حضرت علی علیه السلام می پرسد که «العدل افضل ام الجود؟» **عدالت با ارزش تر است یا بخشندگی؟** از نظر معیارهای اخلاقی و فردی، روشن است که جود بیش از عدالت، نشانهٔ کمال نفس و پرواز روح است؛ زیرا عدالت، رعایت حقوق دیگران و عدم تعدی به حقوق آن ها است؛ ولی جود، فداکاری و از حقوق خود به نفع دیگران دست شستن است.

ولی حضرت علی علیه السلام به عکس جواب دادند و عدل را به دو دلیل بالاتر از جود دانستند، و در پاسخ دوم خود فرمودند:

العدل سائس عام والجود عارض خاص؛[1]

---

۱. *نهج البلاغه*، حکمت ۴۳۷.

یعنی عدالت، قانونی است عام، و مدیر و مدبّری است کلّی و شامل، که همهٔ اجتماع را دربرمی گیرد، و بزرگ راهی است که همه باید از آن بروند؛ اما جود و بخشش، یک حالت استثنایی است که نمی شود رویش حساب کرد. اساساً جود اگر جنبهٔ قانونی و عمومی پیدا کند و کلیّت یابد، دیگر جود نیست.

این گونه ارزیابی، نمایانگر ارزش و اصالت جامعه در دید اسلام است و ریشهٔ آن در تقدم اصول و مبادیِ اجتماعی بر اصول و مبادیِ فردی است که آن تنه و این شاخه، آن رکن و این زینت و زیور آن است.

اگر در مذهبی، اخلاق فردی، محور و اساس نظام زندگی قرار گیرد (همان تصویری که هگل از مذهب دارد) طبیعی است که توصیه های آن، راه گشای حلّ معضلات اجتماعی نباشد. در حالی که در اسلام چنین رویّه ای مطرود است، و این بیان علوی، نمونه ای از آن است.

براساس این مبنا، مرزهای روشنی، بین توصیه های اخلاقی با قوانین اجتماعی در اسلام وجود دارد که نمونه های آن را در نظریات پیشوایان معصوم این مکتب، در شرایط اجتماعی گوناگون می توان دید؛ مثلاً اگر آن ها در رأس دولت قرار داشته و در مقام ابلاغ یک وظیفهٔ کلی و یک دستور همگانی بودند، به یک شکل نظر می دادند، و اگر حکومت در اختیارشان نبود و موضوعی را از جنبهٔ شخصی و اخلاقی نگاه می کردند، به شکل دیگری اظهارنظر می کردند. لذا حضرت علی علیه السلام چون رهبریِ اجتماع و مسئولیت حکومت را به عهده دارد، در جهت نظم عمومی و مصالح کلی جامعه، حکم به ضمان کارگران و صنعتگران می نماید و آن ها را نسبت به خسارت هایی که در اموال مردم به وجود می آورند، مسئول و ضامن می داند؛ ولی امام باقر علیه السلام در دایرهٔ روابط اقتصادی و حقوقیِ افراد، و از جنبهٔ اخلاقی، به گونهٔ دیگری عمل می نماید.[1]

این قضاوت که مذهب، با بینش فردگرایانه، به مسائل بشر می نگرد، و لذا توان حضور در عرصهٔ قانون و ارائهٔ راه حل معضلات اجتماعی را ندارد، نمی تواند نسبت

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۱۳، ص۲۷۲.

به هر مذهبی صحیح باشد، به ویژه نسبت به اسلام که با مطرح ساختن قوانین گسترده و جامع خود، در صدد تحقق یک نظام اجتماعی ایده آل است.

اسلام و ارزش های انسانی

اسلام مدعی است که کامل ترین و جامع ترین نظام ارزشی را برای بشر عرضه کرده است، و روی گردانی از این مکتب به معنای از دست دادن این برترین نظام است؛ ولی در عین حال، اسلام فراتر از پیوندهای خاص دینی و مذهبی، به ارزش های مشترکی بین انسان ها ارج می نهد، و به همهٔ غیرمسلمانان به دیدهٔ انسان های تهی از همهٔ ارزش ها نمی نگرد.

اسلام خیرخواهی نسبت به انسان ها را یک ارزش انسانیِ والا قلمداد می کند، و لذا وقتی پیامبر اکرمﷺ گروهی از یاران خود را به عنوان پیک اسلام، به سوی رهبران سیاسیِ جهان گسیل نمود، توسط آنان از ایشان خواست:

> به خاطر خدا نسبت به مردم خیرخواه باشید؛ زیرا کسی که کار مردم را به عهده گیرد و برای خیر مردم تلاش نکند، از بهشت الهی محروم خواهد بود.[۱]

یکی دیگر از این ارزش های انسانی، «امانت داری» است که خداوند برخی از اهل کتاب را به خاطر برخورداری از آن ستوده است:

> بعضی از اهل کتاب کسانی اند که اگر یک قنطار (گنجینه ای از ثروت) امانت به او بسپاری، به تو پس می دهند، و بعضی دیگر از آنان اگر یک دینار به امانت نزدشان بگذاری، برنمی گردانند مگر بر آن ایستاده باشی.[۲]

از سوی دیگر، قرآن این بینش اسرائیلی را که تنها ما محبوب خداییم و دیگران هیچ سهمی از کرامت و ارزش ندارند، محکوم می کند، به خصوص که این بینش، به نفی و انکار حقوق دیگران می انجامد، آن ها با ادعاهایی از این قبیل: «لیس علینا فی الامیین سبیل»،[۳]

---

۱. احمدی میانجی، *مکاتیب الرسول*، ج ۱، ص ۳۱.
۲ و ۳. آل عمران (۳) آیهٔ ۷۵.

خـود را اهل «کتـاب» و بقیـه را «امّی» می دانسـتند و با جـملهٔ «نحن ابناء الله واحبـائه»[۱]، کـرامت را مـخـصـوص به خـود دانسـتـه و به دیگران به عـنوان مـوجـوداتی کـه در مـرتبهٔ پایین تری از ارزش های انسانی قرار دارند، می نگریستند.[۲]

مقررّات و قـوانین اسلامی نیز به خوبی از عنایت و توجـه اسلام به ارزش های انسانی حکایت دارد؛ مـثـلاً گرچه در نظـام ارزشیِ اسلام، قـبـول اسلام به عـنوان تسلیم در برابر دین حق و ایمان به آن، جـایگاه والایی دارد، ولی در جایی که مسلمـان به دروغ و خیانت متّهم است و کافر به صـدق و امانت شناخته شده است، از نظر حقـوق اسلامی، شهادت و گواهیِ این کـافر، بر آن مـسلمان مـقدم است.[۳] چنین مواردی نشـان می دهد که از نظر این مکتب، اظهـار اسـلام، به مـعنای آراستگی به تمام ارزش ها نیست؛ چه این کـه کفـر هر کافری هم موجب نادیده گرفتن ارزش ها و فضایل او در جامعهٔ اسلامی نمی شود.

اسلام و آرمان های بشری

هم چنین اسـلام به آرمـان های فـراگیر بشـری، ارج می نهـد. از این رو، اقـدام برای رفع نیـازهای همهٔ انسان ها را با ارزش تلقی می کند؛ زیرا همهٔ مـردم را «عـیال» خـداوند می داند، و مـحـبـوب ترین انسـان ها را در نزد خـدا سـودمندترینشـان نسـبت به دیگران می شمارد. پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

الخلق کلهم عیال الله و احبّهم الیه انفعهم لهم.[۴]

لذا در این مکتب، از همهٔ مسـلمان ها خواسته شده است کـه به یاریِ تمامی مظلومان بشتابند که به فرمودهٔ پیامبر ﷺ:

من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین ولم یجبه فلیس بمسلم؛[۵]

هرکس ندای مظلومی را بدون پاسخ گذارد، مسلمان نیست.

---

۱. مائده(۵) آیهٔ ۱۸.

۲. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۶۱.

۳. ر.ك: محمدحسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج ۲۸، ص ۳۴۷ در نقل دیدگاه علامه حلّی در تذکره.

۴و۵. محمد بن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۲، ص ۱۶۴؛ ر.ك: حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۲۸.

رهبران این مکتب تصریح کرده اند که همهٔ مظلومان، مورد لطف و عنایت خداوند قرار دارند:

یا من قربت نصرته من المظلومین.[۱]

و این جمله، بدان معنا است که باتوجه به فراگیری و گسترهٔ وسیع مفهوم مظلومین (که از الف و لام آن استفاده می شود) همهٔ آنان شایستهٔ پیروزی اند، هر چند کافر باشند، و ظالمان به آن ها، هر چند مؤمن باشند و به ظاهر ادعای اسلام داشته باشند، از رحمت الهی به دورند.[۲]

اسلام علاوه بر آن که در درون جامعهٔ اسلامی، ارزش های انسانیِ همهٔ افراد را محترم می شمارد، بلکه با پیام عام و جهان شمول خود، همهٔ امّت ها را به یک آرمان مشترك فرا می خواند. پیامبر اسلام ﷺ این آیهٔ قرآن را در دعوت نامه های خود به سران کشورها می گنجاند که:

> به سوی یک سخن و یک حقیقت که برای ما و شما یک سان است و با همهٔ ما نسبت متساوی دارد، بیایید. این سخن نه امتیاز خاصی برای ما است، و نه امتیاز خاصی برای شما، که «تنها خدای یگانه را بپرستیم و جز او هیچ چیز را نپرستیم» و دیگر آن که «هیچ یک از ما، خود را ربّ دیگری ندانیم و به *ارباب* و *بنده* تجزیه نشویم و روابط اجتماعیِ خود را براساس عدم *سلطه گری* و *تبعیض* قرار دهیم. **ولایتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله.**[۳]

پیام این آیه این است که افراد بشر که از یک گوهر و سرشت آفریده شده اند، نباید برخی اراده و خواست خود را بر دیگران تحمیل کنند، مگر آن که به همان میزان حاضر به قبول اراده و خواست دیگران باشند؛ یعنی در بهره برداری از مزایای زندگی، تعاون و همکاری داشته باشند؛ ولی خضوع و کرنش یک ملت در برابر دیگران، ویا افرادی در

---

۱. *صحیفهٔ سجّادیه*، دعای ۱۴.

۲. سید علیخان مدنی، *ریاض السالکین*، ج ۳، ص ۵۰. قابل توجه است که این نکته در آثار متفکران اسلامی و رهبران مذهبی نیز دیده می شود؛ مثلاً امام خمینی می گویند: «ما با همهٔ مستضعفین که در عالم هستند مصاحب هستیم ... و به همه دعا می کنم برای همهٔ مسلمین بلکه برای همهٔ مستضعفین (صحیفه *نور*، ج ۲۲، ص۲۱۸).

۳. آل عمران(۳) آیهٔ ۶۴.

برابر فرد دیگری، عده‌ای را در موضع «ربوبیّت» و اطاعت بی چون و چرا قرار می دهد، و اساس فطرت انسانی را که بر تساوی و همگونی قرار دارد، به برتری طلبی تبدیل، و بنیان انسانیت را ویران می کند.[۱]

اقلیّت ها در دولت اسلامی

بیش ترین نگرانیِ هگل از حکومت دینی، مربوط به شیوهٔ برخورد چنین حکومتی با حقوق اقلیت های دینی و به طور کلی، ناباوران به دین حاکم است.

البته اگر به تاریخ اسفبار اقلیت ها، به ویژه در اروپا توجه داشته باشیم، این نگرانی را چندان بی مورد تلقی نمی کنیم؛ مثلاً پارلمان انگلیس در سال ۱۶۴۸ قانونی تصویب کرد که به موجب آن، هرکس عقیده‌ای مخالف اصل تثلیث داشته باشد، به اعدام محکوم است. و در سال ۱۶۸۸ پس از آن که مذهب رسمیِ کشور را پروتستان اعلام کردند، مقرّر شد که هیچ مسیحیِ کاتولیک حق ندارد در قلمرو حکومت انگلیس به مراسم مذهبیِ خود عمل کند؛ چه این که در فرانسه نیز، در اواخر قرن هفدهم، پروتستان ها در اثر مقررات حاکم از سوی کاتولیک ها در تنگنا قرار داشتند.[۲]

هگل خود به استناد تاریخ دولت های اروپایی می گوید: «هرگاه یک فرقهٔ مذهبی، حاکمیت یافته، حتی فرقه های دیگر را از مالکیت اموالشان محروم داشته است.».

ولی از نظر شریعت اسلامی، اقلیت ها در دولت اسلامی، چنان چه معارضه‌ای با حاکمیت نداشته باشند، از حقوق و آزادی های خود بهره مند می باشند. حتی اگر مرتکب محرمات اسلامی، که از نظر شریعت خودشان جایز ومباح است، شوند، تا حدی که تجاهر به آن نداشته و مسلمانان را به آن تشویق نکنند، مورداعتراض نخواهند بود.[۳]

در رسیدگی به شکایات و اختلافات حقوقی بین خودشان نیز این امکان وجوددارد

---

۱. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۵۰.
۲. عمید زنجانی، *حقوق اقلیت ها*، ص ۸ ـ ۱۰.
۳. محمدحسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۱۷.

که بر طبق موازین قضایی خود، به فصل خصومت و رفع تنازع بپردازند.[۱] هم چنین در امور شخصی، از قبیل وقف، وصیّت و ازدواج نیز بر طبق آیین و مرام خود، آزادی عمل دارند[۲] و احدی حق تعرض به اموال و حقوق آن ها را نداشته و دولت اسلامی در این زمینه، مسئولیت دارد.[۳]

دولتمردان در حکومت اسلامی، در برخورد با غیرمسلمانانی که در کشور اسلامی زندگی می کنند، موظفند بر طبق دستور امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر، عمل کنند که فرمود:

واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولاتكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلهم فانهم صنفان: اما اخ لك فی الدين واما نظير لك فی الخلق؛[۴]

ای مالک! رحمت محبت و لطف بر رعیت را بر قلب خود قرار ده و مبادا برای آنان درنده ای خون آشام، که درپی دریدن آن ها است، باشی؛ زیرا آنان دو گروهند: یا برادر دینی تو آند و یا همنوعان تو هستند.

پیمان های متقابل

از دستورهای مؤکد اسلام، پایبندی دولت اسلامی به تعهدات و قراردادهای خود با غیرمسلمانان است. از این رو، دولت اسلامی و اقلیت ها می توانند روابط عادلانهٔ خود را در ضمن این گونه قراردادها تنظیم کرده و نسبت به اجرای آن متعهد گردند.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در دوران حکومت خود، چنین قراردادهایی را امضا نمودند. و این اسناد افتخارآمیز، که در تاریخ اسلام ثبت شده است، بهترین گواه بر رویّهٔ دولت اسلامی در برخورد با غیرمسلمانان است. در متن یکی از این پیمان ها آمده است:

---

۱. *همان*، ص۳۱۸.

۲. *همان*، ص۳۲۱.

۳. در اصل ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اقلیت های دینی و مذهبی در انجام وظایف دینی و مذهبی خود و احوال شخصیّه آزاد شناخته شده، دولت اسلامی و همهٔ مسلمانان به عدالت نسبت به آنان و رعایت حقوقشان موظف شده اند.

۴. *نهج البلاغه*، نامه ۵۳.

یهودیان در دین خود آزادند، همان گونه که مسلمانان در دین خود آزادند، به جز ظالمان و متجاوزان هر دو گروه، که از دیگران مستثنا و جدا هستند و خود و خانوادهٔ خویش را هلاك می کنند. یهودیان بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعده، بنی الاوس و ... ، همگی دارای همان امتیازات یهودیان بنی عوف هستند. هم پیمانان همهٔ یهودیان نیز همانند خودشان می باشند.

قابل توجه است که در این پیمان، از مسلمانان و طرف دیگر قرارداد (یهودیان مدینه) به عنوان «امت واحده» نام برده شده است:

هذا الکتاب من محمد النبی بین المؤمنین والمسلمین من قریش و (اهل) یثرب ... انهم امة واحدة من دون الناس.[1]

در یکی دیگر از این پیمان ها که پیامبر اسلام با مسیحیان نجران در سال دهم هجرت امضا نمودند، آمده است:

مردم نجران و اطراف آن، نسبت به مال، جان، سرزمین، مراکز عبادت و تمامی اعضای قبیلهٔ خود، از حاضر و غایب، در پناه خدا و پیامبر اسلام قرار دارند. و هیچ اسقف، راهب و کاهنی از آنان، از مقام خود عزل نمی شود و به آنان اهانتی نخواهد شد. و در برابر خون هایی که در جاهلیت ریخته شده، مجازات نخواهند شد و خسارتی از آنان گرفته نخواهد شد و هیچ گونه سخت گیری دربارهٔ آنان روا نیست، هیچ لشکری بر سرزمین آن ها وارد نمی شود و هرکس بر آنان ادعایی داشته باشد، براساس عدل دربارهٔ آن ها حکم می شود تا نه ظالم باشند و نه مظلوم ... .[2]

باتوجه به پیمان های متعددی که پیامبر اسلام ﷺ با غیرمسلمانان برقرار نموده است، ولی هیچ مورخی (مسلمان یا غیرمسلمان) ادعا نکرده است که پیامبر به نقض عهد و شکستن پیمان اقدام کرده باشد، مگر آن که قبلاً طرف مقابل، تعهد خود را یک جانبه، لغو کرده باشد.

امثال هگل، از این بخش های زرین حضور دین در دولت، بی خبر بوده اند و تنها

---

۱. برای اطلاع از متن کامل پیمان، همراه با مستندات و توضیحات ر.ك: احمدی میانجی، *مکاتیب الرسول*، ج۱، ص۲۴۰و۲۶۳.

۲. همان، ج۲، ص۳۱۸.

دستورات روحانیونی مانند پاپ نیکلاس چهارم را دیده اند که به پیروان خود توصیه می کرد: «پایبند تعهدات خویش در برابر مسلمانان نباشید.[۱]» البته چنین روش ها و برخوردهایی در بدنام کردن حکومت دینی، تأثیر فراوانی داشته است، در حالی که دستور قرآن کریم این است که حتی به پیمان خود با دشمنان هم ـ تا وقتی که آنان نقض عهد نکرده اند ـ وفادار باشید:

فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم.[۲]

و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر فرمودند:

اگر بین خود و دشمنت، پیمانی بستی و نسبت به آن ها چیزی را قبول، و به عهده گرفتی، پیمانت را وفادار باش و خود را سپر آن پیمان قرار ده؛ زیرا به هیچ یک از واجبات الهی، هم چون وفای به عهد، مردم پایبند نیستند تا آن جا که مشرکان نیز پیمان خود با مسلمانان را محترم می شمردند؛ چون به عواقب پیمان شکنی گرفتار شده بودند. پس مبادا در امانت خیانت ورزی و پیمانت را بشکنی و دشمنت را فریب دهی ... و مبادا احیاناً در اثر سختیِ وفاداری به پیمان، درصدد به هم زدن آن برآیی، که تحمّل مشکل، از خدعه و فریب بهتر است ... .[۳]

۳ـ حکومت دینی و دموکراسی

آیا حکومت دینی می تواند دموکراتیک باشد؟ و آیا با حاکمیت دین بر نظام اجتماعی، جایی برای دموکراسی باقی می ماند؟ برای قضاوت و داوری بین دین و دموکراسی، به مسائل مختلفی باید پاسخ گفت:

۱. دموکراسی چگونه تعریف می شود؟

«دموکراسی» واژه ای پرسابقه در فرهنگ سیاسی است؛ ولی نه در طول تاریخ،

---

۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *اسلام و حقوق بین الملل عمومی*، ص ۲۲۱.
۲. توبه(۹) آیهٔ ۷.
۳. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

تعریف یگانه ای داشته است، و نه حتی در یک دوره، پژوهشگران بر یک تعریف از آن توافق داشته اند. پرفسور ویلفرید روریش، که در علم سیاست و جامعه شناسی، مطالعات فراوانی دارد و از متخصصان برجستهٔ این فن در عصر حاضر به حساب می آید، از تبیین مفهوم دموکراسی، به «مشکل اصلی» تعبیر می کند.[۱] و این، خود نشان می دهد که این واژه، علاوه بر تطورات تاریخیِ خود، هم اینک نیز چه مقدار با ابهام روبه رو بوده و مورد تفسیرهای گوناگون است.

طبیعی است که باتوجه به اختلاف آرا و نظریات متضادی که در این باره وجود دارد، اظهارنظر دربارهٔ حکومت دینی، از زاویهٔ دموکراسی، سهل نیست؛ زیرا مقیاس تعریف شده و منضبطی در این باره، در اختیار نداریم.

آشنایان با فرهنگ غرب، که خواسته اند نظام دینی (اسلامی) را با معیارهای دموکراتیک بسنجند و عیار دموکراسی را در آن مشخص کنند، به این مشکل اعتراف داشته اند:

> چون دربارهٔ معنای دقیق دموکراسی به عنوان یک سیستم، توافق آرا وجود ندارد، ما نمی توانیم تعریف واحدی به عنوان نقطهٔ ارجاع خود اتخاذ کنیم، هر چند می توانیم به بررسیِ برخی از نگرش های جاری مسلمین دربارهٔ این اصطلاح بپردازیم.[۲]

همین نویسنده دربارهٔ کسانی که از تلفیق اصول دموکراسی با اصول اسلامی انتقاد کرده اند، می گوید:

> پیش از هر چیز، آن چه که به وضوح از سوی منتقدان حذف شده، یا به قدر کافی مورد اذعان قرار نگرفته، این است که هیچ گونه تعریف کلاً پذیرفته شده ای از دموکراسی به طور کلی، یا از نوع غربیِ آن، به خصوص وجود ندارد.[۳]

یکی دیگر از دانشمندانی که مبانیِ تفکر غرب را مورد مطالعه قرار داده و از نزدیک، زندگیِ اجتماعی دنیای متجدد را آزموده و تجربه کرده است، در این باره می گوید:

---

۱. پرفسور ویلفرید روریش، *سیاست به مثابهٔ علم*، ترجمهٔ دکتر صلاحی، ص۱۸۳.
۲. حمید عنایت، *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ص۱۶۷.
۳. همان، ص۱۷۹.

درك این نکته مهم است، که دموکراسی که امروزه مقبولیتی عام و جهانی دارد، مطلوب همهٔ مردم است، در فرهنگ های مختلف، معانی یک سانی ندارد. همین حالا دموکراسیِ انگلیسی و آمریکایی با دموکراسیِ فرانسوی یا ایتالیایی و یا حتی ایرلندی فرق دارد.[۱]

۲. آیا دموکراسی معیار داوری است؟

با صرف نظر از ابهاماتی که در مفهوم دموکراسی وجود دارد، این سؤال می تواند مطرح باشد که آیا دموکراسی صلاحیّت داوری دربارهٔ نوع حکومت ها را دارا است؟ و آیا با این معیار می توان دربارهٔ حکومت دینی داوری کرد؟

بدون تردید، اندیشه و تفکر دینی، در موضعی فراتر از نقد و ارزیابی قرار ندارد، و هیچ کس نمی تواند این ادعا را داشته باشد که دینی بودن یک اندیشه و طرح، آن را معصوم و خطاناپذیر قرار می دهد، به ویژه در اسلام که دینداران جاهل و کور، مورد ملامت و مؤاخذه قرار گرفته، و دینداریِ آگاهانه، تشویق شده است. امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود:

ای هشام! خداوند اهل عقل و درك را در قرآن بشارت داده و فرموده است: پس به بندگانی بشارت ده که سخن را می شنوند و بهترین آن را می پذیرند، خداوند آنان را هدایت کرده و ایشان صاحبان خرد و عقلند.

ارزیابیِ اندیشه ها، همان گونه که با معیارهای تثبیت شدهٔ دینی امکان پذیر است، می تواند به وسیلهٔ معیارهای عقلی و فرادینی نیز انجام گیرد. لذا امام علیه السلام در ادامهٔ همان حدیث فرمودند:

انّ لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة وحجة باطنة؛ فاما الظاهرة فالرسل والانبیاء والائمة علیهم السلام واما الباطنة فالعقول؛[۲]

خداوند بر مردم دو حجّت دارد: حجتی ظاهری و حجتی باطنی. حجت ظاهر رسولان،

---

۱. حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدّد*، ص۲۸۷.

۲. کلینی، *کافی*، ج ۱، ص۱۳.

پیامبران و امامان هستند و حجت باطن، عقل انسان‌ها است.

بر این اساس، دین فطری، هرگز به تعطیل و تخطئهٔ عقل حکم نمی‌کند و جلوی داوری‌های عقلانی را نمی‌گیرد؛ ولی در عین حال، وقتی حکم داور، مورد قبول قرار می‌گیرد که داور مورد اطمینان باشد و در سلامت آن، شک و تردیدی راه نداشته باشد. از این رو، قبل از ارزیابی، هیچ فکری را در مقام حکم و قضا نمی‌توان نشاند و سرنوشت اندیشه‌ها و نظریات (اعم از دینی و غیردینی) را به دست معیارهای ناشناخته نمی‌توان سپرد.

اینک باید دید که آیا دلایل کافی برای صحت مقیاس قرار گرفتن دموکراسی در ارزیابیِ مکتب‌ها و نظام‌های سیاسی وجود دارد؟

متفکرانی که در این باره تردید نموده و یا ادعای عکس آن را کرده‌اند، حتی در قرن اخیر (قرن رواج و اعتبار دموکراسی) فراوانند. تنها ویل دورانت نیست که به تفصیل دربارهٔ این سؤال که «آیا دموکراسی شکست خورده است؟» به بحث می‌پردازد و در جهت اثبات آن، شواهد زیادی را نشان می‌دهد و از تجربه‌ها چنین نتیجه می‌گیرد که:

هرچه بیش‌تر دموکراسی را می‌آزماییم، از ناشایستگی و دورویِ آن، بیش‌تر ناراحت می‌شویم.[۱]

او دربارهٔ انتخابات که از شاخصه‌های دموکراسی است، می‌گوید:

هر سیاستی عبارت است از «رقابت میان اقلیت‌های متشکل». رأی دهندگان، تماشاچیان بازی‌های ورزشی هستند که برای پیروز شوندگان دست می‌زنند و شکست خوردگان را تحقیر می‌کنند، ولی خود در نتیجهٔ کار، شرکت ندارند. در چنین وضعی انتخابات بیهوده است و برای آن است که مردم خیال کنند که قوانین را خود آن‌ها وضع می‌کنند تا از این راه، بر سر نظارت اجتماعی شیره مالیده شود ... با این مقدمات، تنها مزیتی که انتخابات دارد آن است که با جلب دقت و توجه مردم، آن‌ها را از جریانات سیاسی آگاه می‌سازد؛ ولی در بیش‌تر احوال ممکن است با زرنگیِ تمام، حقیقت را از نظر مردم پنهان داشت و این مزیت

---

۱. ویل دورانت، *لذات فلسفه*، ترجمهٔ زریاب خویی، ص۳۵۱و۳۶۳.

را نیز از میان برد. سیاست‌بازی که نتواند با ایجاد حوادث جالب توجه، ولی غیر مهم، توجه مردم را از حقیقت و واقع منحرف سازد، ارزش ندارد؛ مثلاً در انتخابات ۱۹۱۷ در کانادا می‌خواستند به جای سرباز داوطلب، سربازگیری اجباری را از تصویب عامهٔ مردم بگذرانند. برای رسیدن به این منظور، وانمود کردند که اگر مردم به سربازگیری اجباری رأی ندهند، عنصر فرانسوی بر جمعیت کانادا غالب خواهد شد. مردم انگلیسی زبان برای تسلط خود قیام کردند و رأی دادند، انتخابات مبارزه‌ای شده است از راه کلاه‌گذاری و داد و قال ... پس آیا جای تعجب است که نسبت رأی دهندگان، از هشتاد درصد در سال ۱۸۸۵، به پنجاه درصد در سال ۱۹۲۴ تقلیل یافته است؟[۱]

ویل دورانت در جای دیگر، در مقام شمارش عوامل شکست دموکراسی می‌گوید:

آخرین علت معدّهٔ شکست دموکراسی، جهل عمومی است. آزمایش‌های هوش، عقیدهٔ کسانی را که در این بیست سال اخیر ناظر انتخابات بوده‌اند، تأیید می‌کند. در نظریهٔ دموکراسی، فرض این بوده است که انسان حیوان ناطق (عاقل و متفکر) است؛ ولی انسان حیوان عاطفی و گاهی ناطق است، و برای رضایت دل خود، از راه عواطف و احساسات گول می‌خورد. ممکن است ادعای لنکلن صحیح باشد که «نمی‌توانند همهٔ مردم را در همهٔ اوقات گول بزنند.» ولی شما برای حکومت بر مملکت وسیعی می‌توانید عدهٔ کافی از مردم را گول بزنید ... ظاهراً تنها دموکراسی شکست نخورده است، بلکه خود ما هم شکست خورده‌ایم. ما وقتی که خود را حاکم و مستقل ساختیم، فراموش کردیم که هوشیار و خردمند نیز باشیم.[۲]

اشکال دیگر دموکراسی از نظر او، گرایش به «عوام‌فریبی» است؛ چون دموکراسی به اموری که برای عامهٔ مردم قابل فهم است، ارزش بیش‌تری می‌دهد. و از این رو است که برای آن، به قربانی کردن ارزش‌های دیگر می‌پردازد:

در هیچ کجا مانند ایالات متحدهٔ آمریکا، برای تعلیم و تربیت این همه پول به اسراف

---

۱. همان، ۳۶۰.

۲. همان، ص ۳۵۶.

خرج نمی‌شود، و باز در هیچ کجا به اندازهٔ ایالات متحدهٔ آمریکا احترام علم و استفاده از آن به این کمی نیست. و برای وصول به مشاغل عمومی، تعلیم و تربیت را لازم و صالح نمی‌دانیم.[۱]

عده‌ای دیگر از جامعه شناسان، بر این عقیده‌اند که دموکراسی و حقوق سیاسیِ مردم، در جامعه‌ای که قدرت اقتصادی برای گروه خاصی انحصاری است، فریبی بیش نیست:

در هریک از جامعه‌های غربی، طبقهٔ حاکم، به ادعای خود، دیکتاتوری را خوش ندارد و به دموکراسی راغب است. به مردم حقوقی مانند حق انتخاب نماینده می‌دهند تا آنان در امور حکومتی شریک باشند؛ ولی بسیاری از مصلحان اجتماعی، این ادعا را ناروا می‌دانند و برآنند که آزادمنشیِ طبقهٔ حاکم، دیکتاتوریِ فریبنده است و آزادیِ انسانی وقتی تحقق می‌پذیرد که اعضای جامعه، گذشته از حقوق سیاسیِ متساوی، از امکانات اقتصادیِ متساوی هم برخوردار باشند. وجود دسته‌بندی‌های سیاسی و گروه‌های فشار و نادانی و فریب‌خواری مردم، باعث تسهیل دیکتاتوریِ دموکراسی نمای طبقهٔ حاکم می‌شود. در ایالات متحده، در سال ۱۹۵۶ تنها کمی بیش از نیمی از کسانی که می‌توانستند برای انتخابات ریاست جمهوری رأی بدهند، در انتخابات شرکت کردند. آمار دیگری نشان می‌دهد که ۵۲ درصد کشاورزان آمریکایی با حوادث ملی و بین‌المللیِ خود بیگانه‌اند، و بلکه ۶۴ درصد از دبیرستان رفته‌های آمریکایی با چگونگیِ مجلس نمایندگان و من جمله، طول دورهٔ آن آشنا نیستند.[۲]

اشپنگلر، در بررسیِ خود دربارهٔ دموکراسی در جوامع غربی می‌نویسد:

همان طور که در قرن نوزدهم، تاج و عصای سلطنتی را وسیلهٔ ظاهرسازی و نمایش ساختند، اینک «حقوق ملت» را در مقابل انبوه مردم سان می‌دهند و هر قدر ظاهر این نمایش با آداب و تشریفات بیش‌تری به عمل آید، از حیث معنا تهی‌تر و ناچیزتر می‌شود ... .[۳]

---

۱. *همان*، ص۳۵۸.

۲. اگ برن و نیم کوف، *زمینهٔ جامعه شناسی*، اقتباس آریان پور، ص ۳۸۰و۳۸۲.

۳. اشپنگلر، *فلسفهٔ سیاست*، ترجمهٔ هدایت‌الله فروهر، ص۱۲.

او دربارهٔ ویژگی های سیاست نوین غرب (دموکراسی) می گوید:

در دموکراسی، این خاصیت نهفته آشکار شده که افراد فقط وقتی می توانند از قوانین اساسی استفاده کنند که «پول» داشته باشند. این حقیقت در دموکراسی های اولیه، احتیاج به تجربه و آزمایش داشت؛ ولی در دورهٔ رشد و بلوغ اصول پارلمانی، از جملهٔ واضحات است؛ زیرا پس از آن که مشاهده شد که پول و قدرت مالی هر حزبی چقدر تأثیرش از نوع عقاید و مرام نامه ها بیش تر است، این حقیقت، آفتاب روشن شد ... .

و هم چنین اضافه می کند:

... حس قدرت طلبی، که در زیر لفافهٔ دموکراسی به فعالیت مشغول است، شاه کار خود را به چنان خوبی انجام داده که وقتی مردم را به شدیدترین وضعی به قید رقیت و بندگی می کشد، اینان به قدری اغفال شده اند که تصور می کنند معنای آزادی همین است، و هرچه طوق اسارت تنگ تر می شود، به نظر مردم چنین جلوه می کند که دایرهٔ آزادی وسیع تر شده است، همه با رضا و رغبت، به ساز عدهٔ معدودی قدرت طلب بی باك می رقصند، آزادی خواهان طبقهٔ متوسط از این خوشحالند که مطبوعات آزاد شده، و سانسور از میان رفته، غافل از این که دیکتاتور مطبوعات، یا آن چند نفری که تمام روزنامه ها و مجلات را به ضرب پول در اختیار خود درآورده اند، اسیران خود، یعنی خوانندگان را در زیر تازیانه های سرمقاله ها و تلگراف ها و عکس ها و تصویرها به هر طرف که بخواهند سوق می دهند، حقیقت چیست؟ برای انبوه مردم، همان چیزهایی است که می خوانند یا می شنوند، و در گوشه و کنار ممکن است تک تک اشخاص یافت شوند که سررشته از حقایق امور به دست آورده باشند؛ ولی انبوه مردم به آن حقیقتی که اعتقاد دارند محصولی است که از مطبوعات به دست آمده ... .[۱]

باتوجه به چنین اظهاراتی، آن هم از سوی کسانی که خود در این گونه جوامع دموکراتیک پرورش یافته اند، حداقل دربارهٔ مدل های تجربه شدهٔ دموکراسی، با خوش بینی و اطمینان نمی توان نظر داد، هر چند که دربارهٔ مدل های تجربه نشده،

---

۱. همان، ص۸۱و۸۹.

پیش داوری نکرده و سوء ظن به آن ها نداشته باشیم.

در همین زمینه، مشکل دیگر، انتقادات متعددی است که از نظر اصولی، و در قالب بحث های نهادی و حقوقی دربارهٔ دمکراسی های غربی مطرح شده است و نمی توان آن ها را نادیده گرفت؛ مثلاً شومپتر از کسانی است که تعارض بین واقعیت و نظریهٔ کلاسیک دموکراسی را مورد بحث قرار داده است. او در ابتدا اصل نفع یا خیر عمومی را مورد تردید قرار می دهد و می گوید:

نخست این که چیزی به نام خیر عمومی منحصر به فرد وجود ندارد که همهٔ مردم بتوانند بر آن توافق کنند، یا به زور استدلال عقلایی بتوان آنان را به موافقت بر آن وادار ساخت.

وی سپس منکر «ارادهٔ عمومی» می شود و می گوید:

گروه های غرضمند که فقط به اجرا و اداره کردن نمایش های سیاسی علاقه مندند، ارادهٔ مردم را شکل داده و یا ایجاد می کنند و آن چه ما با آن روبه رو هستیم، بیش تر یک ارادهٔ ساختگی است تا یک ارادهٔ اصیل. از این رو، ارادهٔ مردم، ثمرهٔ فرایند سیاسی است، نه محرك آن.

و بالأخره به این نتیجه می رسد که دموکراسی امکان رقابت برای کسب رهبری سیاسی است:

دموکراسی تنها به این معنا است که مردم می توانند کسانی را که بر مقدرات آنان حکومت خواهند کرد بپذیرند یا رد کنند؛ اما چون این عمل آنان نیز ناچار به راه های غیر دموکراتیک می انجامد، ما تعریف خود را با افزودن ملاك دیگری برای تشخیص روش دموکراتیک محدودتر ساخته ایم که عبارت است از «رقابت آزاد بین رهبران بالقوه، برای جلب آرای رأی دهندگان.»[1]

روشن است که بحث و بررسی نقدهایی که بر دموکراسی های غربی انجام گرفته[2]، از حوصلهٔ مباحث فعلی خارج است، و از سویی در این باره، به اندازهٔ کافی تألیف در اختیار علاقه مندان می باشد.

---

۱. شومپتر، کاپیتالیسم، *سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمهٔ حسن منصور، ص ۳۶۲.

۲. ر.ك: احمد نقیب زاده، *سیاست و حکومت در اروپا*، فصل ششم: نقد دموکراسی های غربی.

۳. عناصر اصلیِ دموکراسی

هر چند دموکراسی دارای تعاریف گوناگونی است که باتوجه به آن ها، حکم کلی دربارهٔ انطباق یا عدم انطباق آن با دین و حکومت دینی نمی توان صادر کرد، ولی برای سهولت و روشن شدن مسئله، می توان مفاهیم و عناصر اصلیِ دموکراسی را از دیدگاه دینی، مورد نظر قرار داد.

الف) دموکراسی، نفی استبداد

برخی از پژوهشگران سیاسی، دموکراسی را در مفهوم جامع و فراگیرش، نقطهٔ مقابل استبداد معرفی کرده اند. موریس دو ورژه می گوید:

> اختلاف فاحشی که رژیم های سیاسی را از هم جدا می کند، قطعاً مبنی بر این است که زمامداران، نتیجهٔ یک انتخاب عمومی و خالی از تقلب و تزویر هستند یانیستند. طریقه های انتخاب زمامدار تحت دو عنوان دسته بندی می شوند: ۱ـ طریقه هایی که نتیجهٔ آن ها انتخاب زمامداران به وسیلهٔ خود افراد است که معمولاً طریقه های دموکراتیک خوانده می شود. ۲ـ روش هایی که برعکس، با تمام قوا از انتخاب زمامداران به وسیلهٔ افراد مردم جلوگیری می کنند که رژیم های استبدادی می نامیم.[۱]

بر این اساس، وی دموکراسیِ سیاسی را چنین تعریف می کند:

> دموکراسی عبارت از این است که زمامداران به وسیلهٔ یک انتخابات آزاد و بی غل و غش تعیین شوند. این شرط آزاد و بی غل و غش بودن انتخابات، همان قدر که لازم است کافی نیز هست، و دموکراسیِ اجتماعی، آن است که قبل از آزادی، مساوات برقرار شود و به انقیاد اقتصادیِ بعضی اشخاص از بعضی دیگر، یعنی به استثمار انسان از انسان خاتمه داده شود.[۲]

---

۱. موریس دوورژه، رژیم‌های سیاسی، ترجمهٔ ناصر صدرالحفاظی، ص۱۵.
۲. همان، ص۲۷.

چنان چه دموکراسی را به طرد استبداد تعریف نماییم، تضاد با استبداد و دیکتاتوری، از ویژگی های حکومت دینی-اسلامی است و این سخن به جا است که: «اگر مفهوم دموکراسی، متضاد با دیکتاتوری است، اسلام می تواند با دموکراسی سازگار باشد؛ زیرا در آن، جایی برای حکومت خودسرانه توسط یک نفر یا یک گروه نیست. اساس تمام تصمیمات و اعمال یک دولت اسلامی، باید نه براساس هوا و هوس فردی، بلکه برپایهٔ شریعت باشد؛ یعنی مجموعه ای از مقررات مستخرج از قرآن و سنت.»[۱]

تأمل در سخن دو تن از صاحب نظران و طراحّان حکومت اسلامی، مسئله را روشن تر می کند. حضرت امام خمینی در این باره می گویند:

حکومت اسلامی، استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خود رأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن، به دلخواه دخل و تصرف کند، هرکس را اراده اش تعلق گرفت بکشد و هرکس را خواست انعام کند و به هر که خواست تیول بدهد و املاك و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم ﷺ و حضرت امیرالمؤمنین ﷺ و سایر خلفا هم، چنین اختیاراتی نداشتند. در حکومت اسلامی، حکومت کنندگان در اجرا و اداره، مقیّد به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم ﷺ معین شده. از این جهت، حکومت اسلامی، «حکومت قانون الهی بر مردم» است.[۲]

هم چنین، آیة الله نائینی که از طراحان و تبیین کنندگان مبانی مشروطیت است، دولت ها را دو قسم می داند. پایه و اساس قسم اوّل، بر مالکیت مطلقه و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید است، و رقاب ملت در تحت ارادهٔ سلطنت مقهور و فضلا با سلطان در قوا و نوعیات مملکت، مساوی نیستند. و اساس قسم دوم، ولایت بر اقامهٔ مصالح نوعیه است که به آزادی رقاب ملت از این اسارت و رقیّت منحوسه محدود و بر مساواتشان با همدیگر و با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت، مبتنی است[۳].

---

۱. حمید عنایت، *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ص۱۷۱.

۲. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص۳۴.

۳. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامه*، ص ۱۶.

وی پس از ذکر شواهدی برای اثبات این که دولت اسلامی، از نوع دوم است، این گونه نتیجه گیری می نماید:

علی کل حال، رجوع حقیقت سلطنت اسلامیه، بلکه در جمیع شرایع وادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکهٔ نوعیه، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی و محدودیت آن از تبدّل به مستبدانه و تحکّم دل بخواهانه و قهر، از ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع وادیان است.[۱]

همان گونه که در اظهارات هر یک از این دانشمندان دیده می شود، استبداد ابعاد گوناگونی می تواند داشته باشد. که گاه در شیوهٔ به قدرت رسیدن زمامدار، و گاه در شیوهٔ عملکرد زمامداران و گسترهٔ دخالت آن ها بروز می کند. و البته درآینده دربارهٔ هر یک از این عوامل، در نظام اسلامی بحث خواهیم کرد.

موریس دو ورژه، معیار دیگری نیز برای تمایز رژیم های استبدادی و دموکراتیک، ذکر کرده و می گوید:

رژیم های استبدادی به امور نامعقول و غیرمنطقی مبتنی هستند، و رژیم های دموکراتیک برعکس، کوشش دارند اساس حکومت را بر مبانیِ عقلی و منطقی استوار کنند.[۲]

اگر تعریف فوق را بپذیریم و مبنای تفاوت قرار دهیم، حکومت دینی نیز می تواند با ارائهٔ مبانیِ معقول و منطقی، از رژیم های استبدادی فاصله گیرد.

ب) *دموکراسی، کنترل دولتمردان*

براساس برخی نظرات، «قابل تعویض و تعقیب بودن زمامداران در صورت عدم کارآیی یا سوء استفاده» عنصر اصلی در یک نظام مبتنی بر دموکراسی شمرده می شود. از این رو گفته اند:

ملت در موقعیتی نیست که توانایی سازماندهیِ بخش های مختلف سیاست را داشته باشد.

---

۱. همان، ص۴۴.

۲. موریس دو ورژه، رژیم های سیاسی، ترجمهٔ ناصر صدرالحفاظی، ص۲۰.

مهم‌تر از آن، توان به عهده گرفتن رهبریِ سیاسی را نیز ندارد. این امر، همیشه کار یک گروه اندك است؛ ولی چون این گروه اندك، در صورت عدم کارآیی یا سوءاستفاده، قابل تعویض و تعقیب است، عنصر اصلیِ نظام دموکراسی در آن وجود دارد.[۱]

از دیدگاه اسلامی، در زمانی که دولتمردان در معرض لغزش و سوءاستفاده قرار دارند، کنترل و نظارت از سوی ملت، ضروری و یک وظیفهٔ لازم است. و در شرایطی که رهبران جامعه، قدرت و توان کافی برای انجام وظایف خود نداشته و یا از منصب خود سوءاستفاده نمایند، حق ادامهٔ حکومت را نداشته و از سمت خود برکنار می‌شوند. به تعبیر کارشناسان اسلامی: حکومت، مانند هرگونه ولایت و امانت دیگر، به عدم تعدی و تفریط، محدود است، و با محاسبه و مراقبت ملت، از این تعدی و تفریط می‌توان جلوگیری کرد.[۲]

از این رو، مردم موظفند حتی نسبت به دولت مردانی که مستقیماً با رأی خود برگزیده‌اند، مانند نمایندگان مجلس و رئیس جمهور، با دقت مواظبت نمایند و با مشاهدهٔ انحراف، قدرت طلبی، ثروت اندوزی و ...، از آن جلوگیری، و برخورد نمایند.[۳]

پس در نظام اسلامی، رابطهٔ حکمران با مردم، رابطهٔ سلطهٔ مطلق نیست؛ یعنی زمامدار چنان سلطه و احاطه‌ای بر مردم ندارد که از طرف مردم، مورد اظهار نظر و تحقیق و ارزیابی واقع نگردد.[۴] در اصل یکصدویازدهم قانون اساسیِ جمهوری اسلامی ایران تصریح شده است:

هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونیِ خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصل پنجم و یکصدونهم گردد و یا معلوم شود که از آغاز، فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد.

---

۱. پرفسور ویلفرید روریش، *سیاست به مثابهٔ علم*، ترجمهٔ دکتر صلاحی، ص۱۸۵.
۲. محمدحسین نائینی، *تنبیه‌الامه*، ص ۱۲.
۳. امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج۱۶، ص ۳۰.
۴. محمدتقی جعفری، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، ص۳۹۴.

ج) دموکراسی، مشارکت مردم در حکومت

اگر مکانیسم ها و اسلوب هایی را که امروزه برای حاکمیت دموکراسی مشخص گردیده، مانند حکومت اکثریت، انتخابات، تفکیک قوا و... و نیز نهادهایی که برای برقراریِ دموکراسی رایج گردیده، مانند پارلمان را به عنوان متغیرات رژیم دموکراسی بشناسیم که امکان تحول و دگرگونی آن ها در نظام های سیاسیِ مختلف وجود دارد و حکم قطعی به حفظ و ثبات آن نمی توان کرد. به ناچار باید دموکراسی را با مفهوم جامع تری شناسایی کنیم؛ مثل این که گفته اند: «دولت دموکراتیک بیان کنندهٔ ارادهٔ عمومیِ شهروندان است.» و یا «دموکراسی طریق مسالمت آمیزی برای استخلاص شهروندان از حکومت هایی است که اکثر شهروندان از آن ناراضی اند.»[۱]

در این جا، برخی یک قدم جلوتر آمده و نقش «ارادهٔ عمومی» و «رضایت شهروندان» را در مشروعیّت رژیم سیاسی مورد توجه قرار داده و گفته اند:

> هر حکومتی تنها هنگامی کاملاً مشروعیت می یابد که موفق شود کلیهٔ رعایایش را از طریق دلبستگی رام خود کند. و بر همین اساس، نتیجه گرفته اند که: هیچ یک از حکومت های دموکراتیکی که انقلاب کبیر فرانسه ایجاد کرده است، به مشروعیت نرسیده اند؛ زیرا اکثریت های ادعایی، که خواهان حاکمیت بودند، چیزی جز اقلیت های استتار کرده نبودند و هیچ یک شهامت احترام گذاشتن به حق مخالفت را نداشتند.[۲]

با صرف نظر از مسئلهٔ ملاك مشروعیت یک رژیم سیاسی، که مستقلاً مطرح خواهد شد، این نکته قابل انکار و تردید نیست که هیچ رژیمی بدون قبول و حمایت مردم، استوار و قدرتمند نخواهد ماند و نمی تواند به ادامهٔ حیات خود امیدوار باشد. این حضور سیاسی و مشارکت مردمی، باید در قالب رفتارها و نهادهای خاص سیاسی ظهور یابد؛ چراکه بدون استقرار نهادهای سیاسی و مدل سازیِ رفتارها، به گونهٔ مجرد

---

۱. ویراستهٔ آنتونی کوئینتن، *فلسفهٔ سیاسی*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، ص۳۷.

۲. فرر، حاکمیت، *فرشتگان محافظ مدنیّت*، ترجمهٔ عباس آگاهی، ص۳۲۲.

از این پشتوانه نمی توان سخن گفت.

اعتبار رأی اکثریت، نمودی از تجلّی این مشارکت سیاسی است که فعلاً در رژیم های دموکراسی متعارف است. برای درك ارزش و اعتبار مردم در حکومت دینی، حکومت پیامبر اسلام ﷺ را به عنوان سمبل حکومت اسلامی می توان مورد مطالعه قرار داد. در این حکومت، هر چند رهبری در اختیار فردی است که از نظر دانش و بینش، در اوج قرار دارد و در جان پاکش ذره ای هوا وهوس، که او را از حق باز دارد، یافت نمی شود، ولی در عین حال، خداوند به او دستور فرمود: «وشاورهم فی الامر»[۱] و با این دستور، مشورت و نظرخواهی را در شعاع همهٔ رعیت، و در گسترهٔ تمامی امور سیاسی و اجتماعی نظام اسلامی، به عهدهٔ پیامبر اکرم گذارد.

هم چنین دانشمندان اسلامی، از آیهٔ «وامرهم شوری بینهم» چنین استفاده کرده اند که «در کمال ظهور، دلالت دارد که وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود.»[۲]

لذا پیامبر اکرم می فرمود: «اشیروا علیّ اصحابی؛ یارانم! بر من نظر دهید.» و سیرهٔ آن حضرت گواه است که حضرتش به نظر اصحاب خود فراوان ارج می نهاد و حتی به خاطر اظهارات آن ها از اعمال نظر خود، صرف نظر می فرمود. در جنگ احد، با این که نظر پیامبر و چند تن دیگر این بود که از مدینه بیرون نروند، ولی چون اکثریت آرای صحابه بر این بود که از مدینه خارج شوند، حضرت با آن ها موافقت فرمود، هر چند بعداً روشن شد که نظر حضرت، کاملاً مطابق با واقع بوده است. هم چنین در جنگ احزاب، با اکثریت آرای صحابه، درعدم پذیرش مصالحه با قریش موافقت فرمود.[۳]

درصدر اسلام، علاوه بر شور و مشورت برای اقتدار مردمی نظام اسلامی،

---

۱. آل عمران(۳)، آیهٔ ۱۵۹. آیة الله نائینی در این زمینه می گویند: «الامر، مفرد محلی و مفید عموم اطلاقی است که متعلق مشورت مقرّره در شریعت مطهره کلیّه امور سیاسیه است و خروج احکام الهیه از این عموم از باب تخصیص است». (تنبیه الامه، ص۵۳).

۲. همان، ص۵۴.

۳. ر.ك: رضا استادی، شوری دراسلام.

از بیعت نیز استفاده می شده است. که دربارهٔ نقش آن در حضور و پشتیانیِ مردم از حکومت، درآینده بحث خواهیم کرد.

البته نباید غفلت کرد که کشورها و رژیم های مختلف، براساس شرایط فرهنگی-اجتماعیِ خود، و باتوجه به سابقهٔ تاریخیِ خویش، مجاریِ خاصی را برای دموکراسی برمی گزینند، به گونه ای که حتی در انگلستان با سابقهٔ طولانی در تجربهٔ دموکراسی در الگو دهی برای بسیاری از کشورهای دیگر، هنوز ویژگی هایی در نظام سیاسیِ آن وجود دارد که با اشکال دیگر دموکراسی در رژیم های دیگر، به طور کلی متفاوت و بلکه متضاد است؛ مثلاً در این کشور، هم چنان دستگاه سلطنتی وجود دارد و در رأس دولت است، و اگر درگذشته، پادشاهان، مقتول یا مجبور به فرار می شدند، پس از انقلاب، مصونیت آن ها مورد قبول قرار گرفت. هم چنین در این کشور، هنوز مجلس لردان، که بازماندهٔ شورای اختصاصی و اقتدار اشراف انگلیس است، پابرجاست و اینک بیش از هزار لرد در انگلستان وجود دارد که اکثریت آن ها عضو مجلس هستند.[۱]

بر این اساس، برای حکومت دینی نیز این امکان وجود دارد که دموکراسی را از طرق و مجاریِ مناسب با فرهنگ خود در جامعه مطرح سازد و به جای تسلیم در برابر الگوهای بیگانه و ناسازگار، از سوابق و تجارب گذشتهٔ خود استفاده نماید؛ چه این که این باب، فراروی اندیشمندان اسلامی مفتوح است که با تأمل در پیشینهٔ تاریخی-فرهنگیِ خود، و با استفاده از منابع دینیِ خود، شیوه های سازگار و مناسب را برای حضور و مشارکت مردم در حکومت انتخاب نمایند. پس:

> هر دموکراسی از متن و بطن شرایط و پیشینه های تاریخی ای برآمده است. از این رو، در برخی جوامع، مثل جهان اسلام، مشارکت مردم در حکومت، همواره از طرق و مجاریِ بالاخص اسلامی ای صورت می پذیرفته است که با ترتیبات و نهادهایی که امروزه در غرب، دموکراتیک دانسته می شود، همانند نیست؛ ولی همین طرق و مجاریِ بالاخص

---

۱. احمد نقیب زاده، *سیاست و حکومت در اروپا*، ص ۸۷ و ۹۹.

اسلامی، مشارکت مردم و گروه‌های گوناگون اجتماعی را در جریانات اعمال سلطهٔ سیاسی، به نحوی قاطع تأمین می کرده است. در غرب، اغلب می توان برآمیختن دموکراسی را با اندیشه های نیرومند ناسیونالیستی، هویت دینی، و حتی گاه پیوندهای قومی دید، تا آن جا که هر گاه هر کدام از این عناصر در معرض تهدید و مخاطره قرار بگیرد، عکس العمل های خشونت باری در جامعه بروز می کند که هم چنان دعویِ دموکراتیک بودن دارد. این پدیده را می توان در جریان مهاجرت شمار زیادی از غیر اروپایی ها و یا حتی مردم اروپای شرقی به کشورهای اروپای غربی، در سال های اخیر و عکس العمل خشونت آمیز نسبت به ایشان در کشورهایی مثل فرانسه و آلمان و حتی تا حدودی در انگلیس، که سابقهٔ طولانی تری در دموکراسی دارد، به روشنی مشاهده کرد.[۱]

۴ـ دموکراسی و اصول تغییر ناپذیر دینی

پس از ذکر مواردی از سازگاری بین دین و دموکراسی، که در اثر آن، حکومت دینی می تواند خصلت دموکراتیک بودن را نیز دارا باشد، اینک باید به سراغ مشکل یا مشکلاتی برویم که می تواند این رابطه را تیره سازد. اساسی ترین مشکل در این زمینه، هنگامی رخ می دهد که در یک جامعه، همه چیز به «رأی» واگذار شود و دموکراسی، جامهٔ «لیبرالیسم» به تن کند. در این صورت، جایی برای «قانون غیربشری» نخواهد بود و آرایِ مردم، تنها منبع قانون گذاری تلقی خواهد شد.

از نظر فلاسفهٔ لیبرال، راه سعادت و خیر جامعه، در تنظیم قوانینی است که متکی به خواست و میل اکثریت بوده و ضامن نفع و خیر اکثریت باشد:

خیر و صلاح جامعه در دست قانون گذار هوشمند است. وی می تواند به عنوان «هدف غایی» دولتی از جامعه را پیش بینی کند که در آن، حداکثر لذت، برای اکثریت عددی افراد جامعه فراهم شده باشد و نیز آن هدف غایی را به وسیلهٔ وضع قوانینی تحقق دهد که به رفتار و اعمال نامطلوب، انگیزه های لازم برای منع مردم را از انجام آن ملحق نماید. قانون گذار

---

۱. حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۲۸۸.

می تواند با دو دست عقل و قانون، مبنای برکات و سعادات را پایه گذاری کند.[۱]

در روند کنونی دموکراسی در جوامع غربی، این شیوه با این مبنای نظری، توأم است؛ ولی آیا واقعاً این دو عنصر با یکدیگر متلازم و از هم غیرقابل تفکیکند و قبول دموکراسی، به منزلهٔ نفی شریعت الهی و قانون مذهبی است؟ در این باره نیز دانشمندان دموکراسی، نظر یک سانی ندارند. برخی بر این عقیده اند که:

هر مذهبی به حکم آن که سیستمی از معتقدات مبتنی بر حداقل از اصول تغییر ناپذیر و غیرقابل تردید است، ناچار به کشمکش با برخی شرایط دموکراسی می افتد. هم چنین یک اصل ملازم دموکراسی، عبارت است از مذاکرات و سؤالات پی در پی که به نحوی اجتناب ناپذیر، متضمّن معارضه با بسیاری از شعارهای مقدس است.[۲]

در عین حال، دانشمندان دیگر، پاسخ های متعددی به این نظریه داده اند؛ زیرا:

اولاً، هر یک از رژیم های مبتنی بر دموکراسی، که اینک در غرب پابرجاست، براساس اصولی غیرقابل تردید بنا نهاده شده است که در گذشته، به نمونه هایی از آن اشاره کردیم.

ثانیاً، دموکراسی، خود بر مبانی و اصولی بنا شده که از اعتباری خاص برخوردار است و برای آن ها رأی گیری نمی شود. یکی از نویسندگان، که در نفی «مانعة الجمع بودن دین و دموکراسی» به بحث پرداخته، از این سخن که «در دموکراسی، همه چیز به رأی گیری و رایزنی آدمیان وانهاده شده است و هیچ مبنا و متکای ثابت و پیشینی ندارد» به عنوان خطا یاد نموده و می گوید:

مگر دموکراسی را به خاطر عدل، به خاطر احقاق حقوق بشر و به خاطر مهار قدرت نمی خواهند؟ ومگر بر شناخت ویژه ای از انسان و تاریخ بنا نمی کنند؟ و مگر خود اصل رأی گیری را با رأی گیری به دست می آورند؟ و مگر می شود از هیچ کجا آغاز کرد و به آن همه نعمت های نغز و نفیس الهی، یعنی عدل و حق و حکمت رسید؟[۳]

---

۱. سابایْن، *تاریخ نظریات سیاسی*، ج۱، ص۱۵۴.

۲. حمید عنایت، *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ص۱۶۷.

۳. عبدالکریم سروش، مجلهٔ *کیان*، شماره ۲۱، ص۱۲.

این نویسنده، در ادامـه اضـافـه مـی کند کـه اصـول و مـوازین دمـوکـراسی، هم چون اصول و موازین قضـا، معیّن و محترمند، و تخلف از آن ها جایز نیست. در جامعهٔ دینی نیـز چنیـن است. در این جـا هم همـه چیـز بـه آرای آدمیـان وانهـاده نیست، بـلکه آدمیـان به اختیـار و تمیز خـود و از سر حـریّت و آگـاهیِ کامل، اصـولی را برای اخلاق و عـمل، به منزلهٔ قانون، از دین اخذ می کنند؛ هم چون شـراب نخوردن و قمار نکردن. این منبع، آسمانی است؛ امـا مختار و مطلوب زمـینان است و همین کافی است تا آسـمان و زمین را با هـم آشتی دهد.

ثالثاً، مـدافعان دمـوکراسی در غرب، خـود به این حقیقت توجه و اعتـراف دارند که محـتوای حق و عدالت را با رأی نمی توان تعیین کرد. آن ها پذیرفته اند که لازمهٔ ترجیح اکثریت در دموکراسی، آن نـیست که نتیجهٔ رأی گیری به شیـوهٔ دموکراتیک، نمودار موثق «آن چه درست و به حق است» می بـاشد، بلکه ایـن ترجیح، از جـهت ارائهٔ کـار نهـادهای دموکراسی، پذیرفته می شود.[۱]

پس اگر برای شناخت حقیقت، اطمینانی در مراجعه به اکثریت وجود ندارد، چرا از راه های اطمـینان بخش دیگر به دنبـال این شناخت نبـاشیم؟ و اگـر دمـوکـراسی در این بـاره اظهار عجز و ناتوانی می کند، چرا خود را از منبعی توانمند محروم سازیم؟

رابعـاً، این کـه در دمـوکـراسی، آزادیِ فلسفی برای چون و چرا در مـبـانیِ فکری و اصـول مـسلم یک نظام، باید تأمـین گـردد، نکتـه ای است کـه به صـراحت، عـده ای نفی کرده اند؛ مثلاً فررّو پس از عمری تجربه، مبارزه و تحلیل سیاسی می نویسد:

> آزادیِ سیـاسی را نبایـد با اشکال دیگر آزادی، مـثل آزادی فلسـفی اشتبـاه گـرفت. آن ها در عیـن حال کـه دارای ریشه های مـشترك هستند، هـمـانند شاخـه های درخت جدا می شـوند. گـاهی گفته می شود کـه در ایالات متحـده، دموکـراسی نیست؛ زیرا در برخی از ایالت ها دکترین داروین قانوناً قـدغن شده است. رژیم جـمهوریِ سوم، اغلب مـوضوع همـین اتهام قـرار می گرفـت؛ زیرا کلیسـای کـاتولیک در کـشور فـرانسـه، فقـط از آزادیِ محـدودی برای

---

۱. ر. ك: پوپر، *جامعهٔ باز و دشمنانش*، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۳۰۱.

انتشار و دفاع از دکترین های خود برخوردار بود؛ لیکن در عمق این اتهامات و ترکیبات، ابهامی وجود دارد. آزادیِ ضروری برای مشروعیت دموکراتیک، آزادیِ سیاسی است، و آزادی سیاسی، مجموع شرایط و اختیاراتی ضروری است تا حق مخالفت واقعی و حق حاکمیت ملی آزاد باشد. بدیهی است که آزادیِ سیاسی، اگر این گونه درنظر گرفته شود، وجوباً به آزادیِ فلسفی بستگی ندارد. می توان یک دموکراسی را تصور کرد که با دقت و دلسوزیِ بسیار، حق مخالفت اقلیت را محترم می شمارد و در عین حال، مانع مورد تردید قرار دادن یا حمایت از الهام کتب مقدس یا ماهیت خداییِ عیسی مسیح می شود ... .[۱]

۱. فررّو، حاکمیت، *فرشتگان محافظ مدنیّت*، ترجمهٔ آگاهی، ص۲۲۸.

اندیشهٔ تفکیک دین و دولت در میان مسلمانان

آغاز جدایی

اسلام در آغاز پیدایش و تولّد خویش، دو عنصر دیانت و سیاست را به هم عجین ساخته بود و همان گونه که بر زندگی فردی مسلمانان سایه می افکند، روابط سیاسی و اجتماعی آنان را نیز شکل می داد، و هم چنان که شیوهٔ عبادت و پیوند با خالق را ارائه می کرد، خطوط تشکیل دولت و روش ادارهٔ حکومت را نیز ترسیم می نمود، و لذا نه در قوانین اسلامی بین دین و دولت مرزی حائل گردیده بود، و نه در سازمان مدیریت جامعه و رهبری پیامبر مسئولیت های دینی از مسئولیت های دنیوی تفکیک می گردید.

ولی بعدها عده ای از حاکمان، مصلحت و منفعت خود را در جدا کردن حوزهٔ دین از دولت دانسته، و از آن دفاع کردند. با حاکمیت یافتن دودمان اموی، این تفکیک به شکل صریح، رسماً اعلام شد، و لذا وقتی در سال چهلم هجری، معاویه بر خلافت اسلامی، استیلا یافت، بلافاصله به عراق آمد و درسخنرانی خود به مردم گفت:

> من با شما برسر نماز و روزه نمی جنگیدم، بلکه می خواستم بر شما حکومت کنم و به مقصود خود رسیدم.[1]

به تعبیر علامه طباطبائی:

> معاویه با این سخن اشاره می کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به

---

۱. ابن ابی الحدید، شرح *نهج البلاغه*، ج ۴، ص ۱۶۰.

مقرّرات دینی ضمانتی نخواهد داشت و همهٔ نیروی خود را در زنده نگهداشتن حکومت خود به کار خواهد بست.[۱]

با چنین روشی حکومت اسلامی، صبغهٔ خلافت و جانشینی پیامبر خدا را از دست می‌داد، و به جای آن ماهیّت سلطنت و پادشاهی به خود می گرفت؛ چه این که برخی از کسانی که به حضور وی رسیدند، به عنوان «پادشاه» به او سلام کردند و گفتند: «السلام علیك ایها المَلِك»[۲]، و حتی خود او نیز دربرخی از مجالس خصوصی اش، سخن از مُلک و پادشاهی خود می گفت[۳]، هرچند در ظاهر، خود را «خلیفه» معرفی می کرد.

پس از آن نیز کسانی حکومت اسلامی را به دست گرفتند که هیچ گونه شخصیت دینی نداشتند و به اصول و قوانین اسلام بی اعتنا بودند و لذا در دوران حاکمیت یزید و پس از آن، در حقیقت یک امپراتوری عربی استبدادی سرنوشت مسلمانان را در دست داشت[۴].

در چنین شرایطی حاملان و حافظان مواریث معنوی اسلام از صحنهٔ سیاست و ادارهٔ جامعه کنار زده شدند، و کسانی زعامت و سیاست را در اختیار گرفتند که از روح اسلام و ارزش های اسلامی بیگانه بودند و تنها به تشریفات ظاهری اسلام، بها می دادند و سرانجام، این پوستهٔ اسلامی را هم کنار گذاشته و تشریفات ظاهری را نیز ترك کردند و دولتی کاملاً بیگانه از اسلام بنا نهادند و بدین وسیله، دیانت به کلی از سیاست جدا شد.

متفکرانی که در تاریخ صدر اسلام، تأمل کرده اند و در صدد یافتن ریشه های بروز انحراف در مسیر نهضت اسلامی برآمده اند، به این حقیقت رسیده اند که «بزرگ ترین ضربه ای که بر پیکر اسلام وارد شد، از روزی شروع شد که سیاست از دیانت منفک شد.» استاد مطهری، پس از این جمله می گوید:

... بزرگ ترین آرزوی هواخواهان ترقی اسلام، باید توأم شدن سیاست و دیانت باشد.

---

۱. علامه طباطبائی، *شیعه در اسلام*، ص ۲۱.
۲. *تاریخ یعقوبی*، ج۲، ص ۲۱۷.
۳. *همان*، ص ۲۷۷.
۴. ر.ك: علامه طباطبائی، *شیعه در اسلام*، ص ۲۴.

نسبت این دو نسبت روح و بدن است. این روح و بدن، این مغز و پوست، باید به یکدیگر بپیوندند. فلسفهٔ پوست، حفظ مغز است. پوست از مغز نیرو می گیرد و برای حفظ مغز است اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی، برای حفظ مواریث معنوی، یعنی توحید و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است. اگر این پوست از این مغز جدا باشد، البته مغز گزند می بیند و پوسته خاصیتی ندارد، باید سوخته شود... اسلام در عین این که مکتبی است اخلاقی، سیستمی است اجتماعی و سیاسی، اسلام معنی را در ماده، باطن را در ظاهر، آخرت را در دنیا، و بالأخره مغز را در پوست، و هسته را در پوسته نگهداری می کند. انحراف خلافت و حکومت از مسیر اصلی خود، دستگاه خلافت را به منزله پوستهٔ بی مغز و قشر بدون لب درآورد. عناوین «یا امیرالمؤمنین...»، «یا خلیفهٔ رسول الله»، و حکومت به نام خدا بود؛ اما معنی، یعنی تقوا، راستی، عدالت، احسان، محبت، مساوات و حمایت از علوم و معارف وجود نداشت و سیاست از دیانت عملاً جدا شد.[۱]

بانیان اندیشهٔ تفکیک

شعار جدایی دین از سیاست، در یکی دو قرن اخیر، از سوی جبهه های مختلفی مطرح شده است که نه انگیزهٔ همهٔ آن ها یکی بوده، و نه هدف واحدی را دنبال نموده اند. به علاوه که محتوای این شعار هم از نظر این جناح ها یک سان نبوده و هر گروه تفسیر خاصی ازآن ارائه کرده است.

شگفت آور است که این نغمه از سوی جبههٔ استبداد داخلی، استعمار خارجی، روشنفکران و حتی متدینان برخاسته است و هرکدام به گونه ای از آن حمایت کرده اند:

الف) استبداد داخلی

حاکمان استبدادگر، برای توجیه و ادامهٔ دیکتاتوری خود، از شعار تفکیک دین از

---

۱. مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*، ص ۳۱ و ۳۲.

سیاست بهره گرفته اند تا بدین وسیله، هم خود را از قوانین و برنامه های دینی که با روش مستبدانهٔ خود در تضاد می بینند، رها سازند و هم مانع دخالت عالمان دین، در کار سیاست و دولت شوند تا مزاحمی برای کارشان وجود نداشته باشد. ناصرالدین شاه قاجار، در یکی از فرمان های خود می نویسد:

وظیفه و تکلیف مجتهدین و علمای دینی این است که موعظه نمایند، نماز بخوانند، درس بگویند، مباحثهٔ علمی نمایند، مرافعهٔ شرعیه نمایند، سبب ربط خلق با خدا باشند، نه این که مداخله درکار حکومتی نمایند و حکم بدهند و بخواهند حکم را خودشان اجرا کنند.[۱]

عالمان آزاد اندیش و مبارزی که درقرن اخیر در جبههٔ مبارزه با استبداد فریاد کشیده اند، پیوسته با این اعتراض جبّاران مواجه بوده اند که شأن قدس و تقوای شما برتر از دخالت در سیاست است؛ مثلاً یکی از چکمه پوشان صاحب منصب رضاخان، در بازداشت؛ به آیت الله کاشانی می گوید: «شما چرا در سیاست دخالت می کنید؟ سیاست شأن شما نیست»[۲] و در هنگامی که رهبر فقید انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی، در برابر رژیم طاغوت قیام نمود، رئیس سازمان امنیّت پس از دوران زندان، به امام گفت: «سیاست. پدرسوختگی است، این را شما بگذارید برای ما» و حضرت امام در پاسخ فرمودند: «سیاست به این معنی که شما می گویید، مال شماست».[۳]

ب) استعمار خارجی

آغاز جنبش بیداری مسلمانان و پیدایش نهضت های رهایی بخش در کشورهای

---

۱. هما ناطق و فریدون آدمیّت، *افکار اجتماعی و سیاسی در آثار منتشر نشده دورهٔ قاجار*، ص۱۸۳.

۲. امام خمینی: مرحوم آقای کاشانی را که تبعید کرده بودند به خرم آباد و در قلعه فلک الافلاک محبوس بود، مرحوم حاج آقا روح الله (کما لوند) خرم آبادی گفتند که من از رئیس ارتش آن جا خواهش کردم که من را ببرد خدمت مرحوم آقای کاشانی، قبول کرد و ما را بردند آن جا، آن شخص شروع کرد صحبت کردن ورو کرد به آقای کاشانی که شما چرا خودتان را به زحمت انداختید، چرا در سیاست دخالت می کنید؟ سیاست شأن شما نیست. آقای کاشانی فرمودند: تو خیلی خری، اگر من دخالت در سیاست نکنم کی دخالت بکند؟!

صحیفهٔ نور، ج ۱۳، ص۲۱۷.

۳. امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج۷، ص ۱۲۷.

اسلامی، زنگ خطر را در کنار گوش قدرت های سلطه گر جهانی به صدا درآورد، و مانور قدرت اسلام آنان را به هراس انداخت. از این رو، برای خاموش کردن شعله هایی که اگر مهار نمی گردید، خرمن هستیشان را بر باد می داد، به تلاش برخاستند.

مستشرق انگلیسی، مونتگمر وات، در نشریهٔ تایمز لندن نوشت: هرگاه رهبری شایسته پیدا شود و به درستی از اسلام سخن بگوید، امکان دارد این دین همانند یکی از قدرت های بزرگ سیاسی، بار دیگر در جهان خودنمایی کند.[۱]

براساس این محاسبه، استعمار تصمیم گرفت تا از تمام قدرت و نفوذ خود برای منزوی ساختن اسلام استفاده نماید. ترکیه، این تجربه را تحقق بخشید و به گفتهٔ توین بی، مورخ انگلیسی «ترك ها تنها به تغییر قانون اساسی اکتفا نکردند، بلکه در جمهوری نوین، رجال دین را خلع سلاح و سازمان های اسلامی را منحل، شریعت اسلام را جارو، و قانون مدنی سوئیس را ترجمه و رسمیّت بخشیدند، قوانین جزایی ایتالیا را به اجرا گذاشته، حروف عربی را به لاتین تغییر دادند.»[۲]

در کشورهای اسلامی دیگر، هرچند به این شکل نتوانستند خواسته های خود را جامهٔ عمل بپوشانند، ولی در القای تفکر جدایی دین از سیاست، توفیق فراوان یافتند. هانوتو، مستشار وزارت مستعمرات فرانسه، پس از اعتراف به این که «اسلام دین است و سیاست» به تلاش دولت فرانسه برای بیرون راندن سلطهٔ دین از حوزهٔ سیاست، اشاره می کند و می گوید:

> فرانسه توانست این انقلاب عظیم را با زیرکی و مهارت تحقق بخشد، بدون این که اعتراضی به وجود آورد و بدون آن که دین دخالتی داشته باشد، پایه های حکومت محکم شد، و افکار غربی میان مردم رواج یافت.[۳]

کم ترین آشنایی با توطئه های استعمارگران برای سرکوب جنبش های اسلامی، و مطالعهٔ اعترافات سردمداران نظام های استکباری، تردیدی به جای نمی گذارد که شعار

---

۱. *تایمز لندن*، مارس ۱۹۶۸، به نقل از: دکتر یوسف قرضاوی، *ورشکستگی لیبرالیسم*، ص۲۵.
۲. قرضاوی، *ورشکستگی لیبرالیسم*، ص ۶۵.
۳. *همان*، ص۶۳.

دین منهای سیاست، یک شعار استعماری است و هدف آن از بین بردن روشن بینی اسلامی در میان مسلمانان و حاکم کردن روحیهٔ سلطه پذیری بر آن ها است. از این رو، گلادستون، نخست وزیر اسبق انگلستان، درمجلس عوام آن کشور، قرآن را بر روی میز می کوبد و می گوید: «تا این کتاب در میان مسلمانان است، راه نفوذ و استیلای ما بر آنان بسته خواهد بود».[۱]

آنان از یک سو، وحشت آن را داشتند که کشورهای اسلامی را با منابع غنی اقتصادی از دست می دهند و مسلمانان به اتکای مکتب خود، جامهٔ ذلت را از تن خویش بیرون خواهند آورد، و از سوی دیگر، از آن هراس داشتند که نهضت اسلامی به کشورهای اروپایی نیز سرایت کند و امواج این طوفان، خانه های خودشان را نیز به لرزه در آورد. کاردینال «لانی گیری» می گوید: بدون تردید، محکم ترین دینی که زیر بار اسارت نمی رود، اسلام است. به همین جهت، مبشران آرزو دارند که همهٔ مسلمانان مسیحی گردند.[۲]

مطالعات مستشرقان و اسلام شناسان اروپایی ابعاد حیات بخش این مکتب را چندان روشن ساخت که امثال برنارد شاو گفتند: «به نظر من اسلام تنها مذهبی است که استعداد هماهنگی با صور متغیر زندگی و مواجهه با مشکلات قرون مختلف را دارد، من چنین پیش بینی می کنم که ایمان محمد مورد قبول اروپای فردا خواهد بود».[۳]

همفر ـ جاسوس انگلیس در کشورهای اسلامی ـ در خاطرات خود می نویسد:

> دبیر کل وزارت مستعمرات (انگلیس) کتابی به من داد تا طی چند روز آن را مطالعه کنم. نام این کتاب «چگونه اسلام را نابود کنیم» بود، و راستی محتوای این کتاب برای من بسیار جالب بود و برای فعالیت های آینده ام بهترین برنامه بود... امروز حکومت ما در فکر این است که اسلام را از داخل با یک برنامه و نقشهٔ خیلی مطالعه شده و دقیق، به مرور زمان نابود سازد... بزرگان ما در ترکیه دارای زیرکی و هوشیاری خاصی هستند؛ زیرا همین

---

۱. *ایدئولوژی و فرهنگ اسلام از دیدگاه ژول لابوم*، ص ۱۶.
۲. *نقش کلیسا در ممالک اسلامی*، ص ۴۱.
۳. *اسلام دین آیندهٔ جهان*، ص ۱۳.

نقشه را عملی می کنند ... .[۱]

ج) جریان روشنفکری

علاوه بر دو جبههٔ استبداد داخلی و استعمار خارجی، عناصری از درون جامعهٔ اسلامی نیز از شعار جدایی دین از سیاست طرفداری کرده اند. برخی از اعضای این گروه، از وابستگان به یکی از آن دو جریان بوده و در مزدوری آنان تلاش کرده اند تا راه ورود و استعمارگران باز و دیکتاتوری مستبدان توجیه گردد. و برخی دیگر از اعضای آن چه بسا از روی حسن نیت و به انگیزهٔ دفاع از اصول دیانت، این شعار را سرداده اند.

در این مسیر، عده ای از قلم به دستان، برای هموار کردن راه و آماده کردن افکار در جهت سیطرهٔ تفکّر تفکیک، از شیوهٔ القای «شبهه» و «تشکیک» استفاده کرده اند و حتی در آن جا که درتعریف و تمجید از شخصیتی چون شهید مدرس ـ که دیانت را عین سیاست می دانست ـ قلم زدند، به عنوان «سؤال سوزان» نوشتند: «آیا خیر جامعه و افراد در آن نیست که دین از سیاست به طور کلی جدا باشد؛ یعنی رهبران مذهبی مطلقاً به امور آخرت و تزکیهٔ نفس وبهتر ساختن رفتار و روحیهٔ افراد به وسیلهٔ ارشاد و تعالیم دینی بپردازند و دیگر هیچ مداخله ای در امور سیاسی نکنند؟ و یا این که مصلحت و خیر جامعه در این است که رهبران دینی در عین حال رهبران سیاسی و امور حکومتی نیز باشند؟»[۲]

و عده ای دیگر از قلم به دستان، دستگاه طاغوت را به کوتاه کردن دست عالمان دین از حکومت تشویق نمودند؛ هم چون فتحعلی آخوندزاده که به میرزا حسین خان نوشت: «همهٔ کارهای قانونی را زیر نفوذ و ادارهٔ مستقیم وزارت عدلیه در آورید و عالمان را بگذارید تا به کارهایی مانند نماز و روزه بپردازند»[۳]. هم چنین میرزا ملکم خان در مقام معرفی دشمن ترین دشمنان ملّت، قلم خود را متوجه کسانی کرد که از قبل، سردمداران بیداد آن ها را نشانه گرفته بودند. او نیز در همراهی شان نوشت: «دشمن ترین اشخاص

---

۱. محمد باقر حسینی، *خلاصهٔ خاطرات همفرانگلیسی*، ص۶۰.

۲. خواجه نوری، *بازیگران عصر طلایی*.

۳. حامدالگار، *دین و دولت در ایران*، ص۲۶۳.

برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آن ها طایفهٔ علما و اکابر فناتیکند».[۱]

در کشورهای عربی نیز نویسندگان اجنبی پرست، همین رسالت را دنبال کردند و در این میدان، مسیحیان، گوی سبقت را از مسلمانان ربودند. درمصر، نویسندهٔ معروف «سلامه موسی» به صراحت نوشت: «من به شرق ایمان ندارم، و به غرب ایمان دارم. بر ما واجب است که از آسیا بیرون شویم و به اروپا بپیوندیم.» روشن است که مصر از آسیا نیست. پس وقتی سلامه مصریان را به بیرون شدن از آسیا فرا می خواند، پیامی جز خارج شدن از فرهنگ اسلامی ندارد. او می گفت: «ما فرزندان قرن بیستم هستیم و آن چه ما را پیوند می دهد، جامعه است، نه دین» و البته نتیجهٔ این خود باختگی، دعوت به نوکری بیگانه است؛ چه این که نوشت:

> اگر ما با خلوص نیت، دست اتفاق به انگلیس بدهیم و مصالح آن ها را تضمین کنیم، آنان نیز با خلوص نیت با ما رفتار خواهند کرد.[۲]

در لبنان، جمیل معروف، به همین سبک قلم زد و نوشت: «تکیهٔ شرقی‌ها بر دین در مسائل جهانی خود، کار بی نتیجه ای است که آنان را از مسیر ترقی دور می کند. من معتقدم که بلای شرق تماماً از دین است ...» و لذا نتیجه می گیرد که «جدا کردن دین از دنیا، برای پیشرفت شرق واجب است»[۳].

بررسی علل و انگیزه های اندیشهٔ تفکیک

رونق و رواج تفکّر جدایی دین از سیاست در بین مسلمانان، از علل و عوامل گوناگونی سرچشمه می گیرد. بررسی و تحلیل همه جانبهٔ این عوامل، موضوعی است که تحقیق و تألیف مستقلی می طلبد و در این جا تنها به چند عامل که در این روند مؤثر بوده است، اشاره می شود.

در جهان عرب، سرخوردگی از حکومت عثمانی، زمینهٔ قبول فکر تفکیک را

---

۱. محیط طباطبائی، *مجموعهٔ آثار میرزا ملکم خان*، ص۱۷۴.
۲. ر.ك: قرضاوی، *ورشکستگی لیبرالیسم*، ص۵۳ و ۵۴.
۳. معلوف، *ترکة الجدیدة*، ص۹۶ و ۱۴۱، به نقل از: *ورشکستگی لیبرالیسم*، ص۵۴.

فراهم‌آورد و البته عناصر غیرمسلمان هم با بهانه قرار دادن آن، در رشد و توسعه، چنین اندیشه‌ای کوشیدند. شبلی شمیّل که در دوران حکومت سلطان عبدالحمید عثمانی و حاکمیت اوبرمصر، زندگی می‌کرد، آن حکومت را نمونه‌ای از یک دولت استبدادی می‌دانست وآرزو می‌کرد که به جای آرای مذهبی، «یگانگی اجتماعی» مبنای حکومت قرار گیرد. وی که از نخستین نویسندگان عرب برای ارائهٔ طرحی نو در مسائل اجتماعی است، اصلاح جامعهٔ عربی را به «جدا کردن دین از سیاست» می‌دانست و استدلالش این بود که «روحانیون و کشیشان درتاریخ از قدرت خود، بهرهٔ نادرست برده‌اند».[۱]

شمیل که در آرای خود از روحیهٔ حاکم براروپای قرن نوزدهم تقدیر می‌کرد، بااقتباس از الگوهای غربی، این قیاس را مبنای تفکر اجتماعی خود قرار داده بود که حضور اسلام وعلمای اسلام در دولت‌های شرقی به مثابهٔ حضور مسیحیّت و ارباب کلیسا در حکومت‌های غربی است. از این رو، تجربهٔ مغرب زمین دربلاد شرق نیز باید عملی گردد.

ولی او و هم‌فکرانش در این مقایسه، به خطا رفته بودند؛ زیرا اسلام و مسیحیّت از نظر محتوای اجتماعی، هم‌سان نبوده و همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، در بینشی که روحانیون کلیسا از مسیحیّت ارائه کرده بودند، عناصر اجتماعی در این آیین کم‌تر به‌چشم می‌خورد و در زمینهٔ مسائل حقوقی، که پشتوانهٔ ارادهٔ جامعه و دستورالعمل دولت‌ها تلقی می‌شود، کم‌تر مطلب قابل توجهی وجود داشت. در حالی که در اسلام، مسائل فراوانی در این زمینه وجود دارد و علاوه بر تبیین اصول و مبانی، به تشریح موارد جزئی نیز پرداخته شده است.

از سوی دیگر، یک‌سان شمردن عملکرد ارباب کلیسا در دوران حاکمیت خویش، باعملکرد حکومت‌هایی که نام اسلام را به همراه داشته‌اند، حکایت از بی‌خبری نسبت به جریانات تاریخی دارد. استانفوردشاو ـ استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا و سردبیر مجلهٔ بین المللی مطالعات خاورمیانه ـ دربارهٔ حکومت عثمانی می‌نویسد:

---

۱. حمید عنایت، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، ص ۵۲.

کار کرد اصلی دولت عثمانی درسازماندهی و گرد آوری ثروت دولتی، فراهم آوردن زمینهٔ توسعهٔ آن، نظم در جامعه، و گسترش اسلام خلاصه می شود، و همهٔ امور دیگر به مردم واگذار می شد و آنان مطابق میل خود و از طریق سازمان هایی که ایجاد می کردند، این امور را انجام می دادند. در این میان، وظیفهٔ اصلی فرمانروا حفظ حقوق مردم بود در ازای مالیات هایی که آنان پرداخت می کردند ... .

این استاد شرق شناس به تفصیل از وجود آزادی در دولت عثمانی سخن می گوید و به ویژه دوران حکومت سلیمان (۱۵۲۰ ـ ۱۵۶۶ م) را از این جهت می ستاید؛ چرا که در دوران انحطاط اجتماعی اروپا که غرب با طغیان های مذهبی و فساد حکومتی دست به گریبان است، عثمانی ها در اوج رفاه و امنیت به سر می برند.[۱] سفیر فرانسه دربارهٔ همین حاکم عثمانی می گوید:

سلطان بر بسیاری از مردم گوناگون با زبان های مختلف، آیین های مذهبی متفاوت، و رسم های متنوع چنان حکومت می کردکه پنداری امپراتوری او چیزی جز یک شهر عظیم نیست، آرامش و نظم مدنی درهمه جا گسترده است.[۲]

در چنین دوره ای، برخی از نویسندگان فرانسوی نوشتند: «شاه ترکها به هیچ وجه سختگیری نمی کند، بلکه اجازه می دهد، تا هر کس براساس وجدانش زندگی و عبادت کند، تعجب آن که حتی در عمارت سلطنتی خود به پیروان کیش های مختلف اجازهٔ برگزاری مراسم عبادی خود را می دهد».

روند انحطاط دولت عثمانی در نیمهٔ حکومت سلیمان آغاز و تا پایان قرن هیجدهم ادامه یافت و در قرن نوزدهم با شکل گرفتن طبقهٔ روشنفکران غرب گرا در عثمانی، محمود اوّل را به اقتباس از استبداد اروپایی فرا خواندند. شاو در این باره می نویسد:

تنها در سدهٔ نوزدهم میلادی و درنتیجهٔ نفوذ غرب بود که کشورعثمانی به نوعی حکومت

---

۱. استانفورد شاو، *تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ رمضان زاده، ج۱، ص۲۰۴.
۲. آنتونی بریج، *سلیمان با شکوه*، ترجمهٔ محمد حسین آریا، ص۶۰.

مطلقه و متمرکز که اروپا از دیر باز آن را انتخاب کرده بود، دست یافت.[۱]

بی جهت نیست که دراثر عملکرد سیاه ارباب کلیسا دراروپا، شعار جدایی دین از سیاست، از آن دیار آغاز، پس از قرن ها زمزمهٔ آن در کشورهای اسلامی می پیچد. در این جا به عنوان یک معیار می توان برخورد هر یک از مسیحیان و مسلمانان را با مخالفان فکری خود مقایسه کرد.

پای ها از قرن سیزدهم تا نوزدهم با تشکیل دادگاه تفتیش عقاید، ده ها هزار نفر از مخالفان خود را در سخت ترین شرایط به مرگ محکوم کردند. در حالی که مسلمانان حتی دراوج قدرت خود، چنین شیوه ای دربرخورد با دشمنان خود نداشته اند. گوستاولون می گوید:

رفتار مسلمانان دراسپانیا با اقوام مغلوبه، آن قدر ملایم بود که رؤسای اساقفه اجازه داشتند برای خودمجالس مذهبی تشکیل دهند. از کلیساهای زیادی هم که در دورهٔ حکومت اسلامی بنا شد، می توان فهمید که آن ها به دیانت مغلوبه چقدر احترام می کردند، و چون در تمام اروپا فقط اندلس مأمن یهودیان شده بود، لذا گروه های زیادی از یهود به آن جا سرازیر شدند. به علاوه سلوك جوانمردانهٔ مسلمانان دردرجهٔ کمال بود و آن اصول سپاهی گری از قبیل نظر داشتن به عاجز وضعیف، شفقت و مهربانی با مغلوب، ثبات و پایداری در عهد و پیمان و غیر آن که مسیحیان بعداً آموخته و در اندیشهٔ آن ها رنگ مذهبی به خود گرفته و به آن علاقه مند بودند، همه به وسیلهٔ اعراب و اسلام در اروپا شایع گردید.[۲]

اشاره به این موارد به قصد دفاع از حاکمان مسلمان و تبرئه آنان نیست؛ چرا که دوران حکومت آن ها، اعمال ناروا کم نبوده و به خصوص براساس مبانی اعتقادی شیعه، این حکومت ها از «مشروعیت» برخوردار نبوده و پایگاه قانونی نداشته اند.

یاد آوری این نمونه ها، روشنگر این نکته است که تاریخ حکومت های دینی در شرق، با غرب متفاوت است و به ملاك ظلم حکومت های دینی در غرب، نمی توان

---

۱. شاو، *تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ص ۲۸۶.
۲. *تمدن اسلام و عرب*، ص۳۴۵.

با بدبینی دربارهٔ هر حکومت دینی در شرق قضاوت کرد. از این رو چنان چه بخواهیم دربارهٔ گذشتهٔ تاریخی دولت های اسلامی داوری کنیم، باید خود را از فضای تاریکی که قرن ها به نام دین در کشورهای اروپایی وجود داشته، بیرون آورده و عملکرد ارباب کلیسا را کنار بگذاریم. لذا واگو کردن انتقادهای روشنفکران مسیحی، و بازگو نمودن اشکالاتی که از سوی وازدگان از مذهب در مغرب زمین مطرح شده است، کاری منطقی نیست هر چند که تجربه های تاریخی ملت ها برای یکدیگر هشدار دهنده و عبرت آموز است، البته در صورتی که آگاهانه و هشیارانه باشد، نه کلیشه ای و کورکورانه.

منتسکیو هرچند از مخالفان حضور دین در مسائل دنیوی است، ولی این واقعیت را نمی تواند انکار کند که نوع عملکرد دولت های اسلامی، تأثیر فراوانی در فتوحات مسلمانان داشته است و حکومت مسلمانان به گونه ای بوده که مردم اروپا به جای دفاع از آیین و اعتقادات دینی خود، به استقبال آیین جدید (اسلام) می شتافتند:

> وجود باج های گزاف ـ که در آن دوران دول غیر اسلامی می گرفتند ـ بود که سهولت عجیبی را به مسلمین در فتوحات خود اعطا می نمود؛ زیرا ملت های تسخیر شده از طرف اعراب می دیدند به جای یک سلسله تعدیاتی که در اثر لشامت امپراتوران به آن ها می شد، با یک مالیات ساده که به سهولت می دهند و به سهولت گرفته می شود، مواجه شده اند. این بود که فتوحات مسلمین با کمال سهولت پیش رفت و ملت ها خوشبخت تر بوده و ترجیح می دادند که مطیع یک ملت صحرا نشین بشوند تا یک حکومت فاسد که در آن، حکومت از تمام معایب و از تمام وحشت ها و دهشت های بندگی و نبودن آزادی در عذاب بودند. در مورد اخذ باج های گزاف، افراط نزدیک به جنون را در تاریخ مشاهده کنید: آناستار مالیاتی برای اشتنشاق هوا وضع کرده بود.[۱]

گذشته از انتقاداتی که در جوامع اسلامی، به عملکرد حکومت دینی وجود داشته، و در وازدگی مسلمانان نسبت به چنین حکومت هایی بدون تأثیر نبوده است، عامل «غرب زدگی» را نیز در این جریان باید مؤثر دانست. عده ای از روشنفکران مسلمان در

---

۱. منتسکیو، *روح القوانین*، ص ۴۷۳.

محاسبات خود به این نتیجه رسیده بودند که در مسابقهٔ ترقی و تجدّد، دول اروپایی به علت آن که دین را از زندگی دنیایی کنار زدند، در پیشرفت های علمی و بنانهادن تمدنی نوین، گوی سبقت را از دیگران ربودند. از این رو، مسلمانان نیز اگر بخواهند به چنین موقعیتی دست یابند، همین شیوه را باید مورد عمل قرار دهند. طه حسین که در بررسی عوامل از بین رفتن تمدن قدیم مصر، حکومت عثمانی را مقصّر معرفی می کند، معتقد است که جبران این عقب ماندگی، در پیوستن مصر به تمدن اروپایی و پیروی مصریان از آن ها است، و او این کار را شدنی می داند؛ زیرا:

یکی از مبانی تمدن امروزی جدایی دین از سیاست است، لذا برای مصریان کاملاً امکان دارد که تمدّن اروپایی را جدا از دین مسیحی اقتباس کنند، پس یکی از شروط پیروی از تمدّن اروپایی جدا کردن دین از سیاست است.[۱]

او در جای دیگر می گوید:

مسلمانان از گذشته این اصل نو را دریافته اند که سیاست چیزی و دیانت چیز دیگری است و تأسیس دولت بر منافع عملی استوار است قبل از آن که بر چیز دیگری متکی باشد. این تفکر زیربنای زندگی نوین در اروپا است؛ زیرا از زیربار اندیشه قرون وسطی شانه خالی کرد و سیاست خود را بر منافع روز پی افکند، نه وحدت مسیحیّت و نه اشتراك زبان و نژاد.[۲]

البته طه حسین خوب می داند که نتیجهٔ طرح او چه خواهد بود، و حتی از این که به این سرانجام تصریح کند، ابایی ندارد. لذا می نویسد:

ما امروز تاریخ خود را شناخته و عزت و کرامت خود را بازیافته ایم و یقین داریم که میان ما و اروپاییان فرقی نیست، لذا من از این که مصری ها در اروپایی ها ذوب شوند وحشتی ندارم.[۳]

هرچند این نویسندهٔ مسلمان به راحتی از ذوب شدن یک امت اسلامی در بیگانه سخن می گوید که جای نگرانی هم ندارد، ولی او حتماً می داند که تمدّن اروپایی، بدون

---

۱. طه حسین، *مستقبل الثقافه*، ص۲۱.
۲. *همان*، ص۱۷.
۳. *همان*، ص۶۳.

ارتباط با اخلاق و فرهنگ مردم آن دیار نیست، در این صورت آیا وی برای تفکیک این دو وجههٔ تمدن غرب هم فکری کرده است؟ و یا مشرق زمین را صرفاً به پیروی و تقلید فرا می خواند؟! و اگر بنا است که این پیروی مطلق و همه جانبه صورت گیرد، و حقیقتاً مسلمانان در اروپایی ها ذوب شوند، آن وقت فرهنگ اسلامی که آثار غیر قابل تردیدی در سیاست، اقتصاد، هنر و همهٔ ابعاد زندگی مسلمانان دارد، چه سرنوشتی پیدا خواهد کرد؟!

شگفت آور است که او در آثارش هم اسلام را به عنوان یک مکتب زنده با اصول و آرمان های مترقی معرفی می کند و هم آرزوی جدایی دین از سیاست را در سر می پروراند و گمان می برد که سیاست را بر منافع عملی روز باید بنا نهاد نه بر دستورات دینی!

تفکیک، زمینه ساز ترقی یا انحطاط؟

سیر انحطاطی جوامع اسلامی در قرون اخیر، و رو به ضعف نهادن ملت های اسلامی و در نتیجه، عقب ماندن مسلمانان از کاروان دانش و تمدن بشری، ذهن کم تر متفکر هوشمندی را به خود مشغول نداشته، بلکه عموم مسلمانان دردمند که آرزوی مجد و عظمت دوبارهٔ مسلمین را در سر داشته اند، در این باره به تأمل پرداخته، و در صدد کشف علل و عوامل آن بر آمده اند. اظهار نظرهایی که در این زمینه شده، بسیار متنوع است، و برخی از فهرست هایی که برای این موضوع تدوین گردیده، گویای ابعاد گستردهٔ مسئله است.[۱]

از نکات تعجب آور، قضاوت های ضد و نقیضی است که دربارهٔ تأثیر «رابطه دین و سیاست» در این روند انجام گرفته، به گونه ای که عده ای تفکیک دین و سیاست را عامل انحطاط مسلمانان و عده ای دیگر همبستگی دین و سیاست راعاملِ آن قلمداد کرده اند. گروه اوّل، راه ترقی مجدد را در همبستگی میان این دو نهاد، و گروه دوم راه رسیدن به

---

۱. ر.ك: مرتضی مطهری، *مقدمهٔ انسان و سرنوشت*.

تمدن برتر را در تفکیک دین از سیاست دانسته اند.

سید جمال الدین اسد آبادی که از پیشگامان اندیشه های اصلاح طلبانه در بین مسلمانان است، همبستگی دینِ و سیاست را از نخستین گام های احیای عزت اسلامی و پیشرفت مسلمانان می دانست. هم چنین بسیاری از دیگر اندیشمندان آگاه و دلسوز در میان جامعهٔ شیعه و اهل سنت بر همین عقیده بوده اند.

حسن البنّاء در سال ۱۹۴۸ نامهٔ سرگشاده ای خطاب به دولتمردان مصر دارد، و در بخشی از این نامهٔ مفصل آورده است:

اگر کسی چنین پندارد که دین و به خصوص اسلام، به سیاست، کاری ندارد، در حق خود و درك اسلامی خود، ستم کرده. نمی گویم به اسلام ظلم کرده؛ چون اسلام شریعت الهی است و باطل به آن راه نمی یابد. امام غزالی می گوید: «شریعت پایه و ستون است، و حکومت نگهبان. آن چه پایه و اساس ندارد ویران شدنی است و آن چه که حافظ و نگهبان ندارد از بین می رود.» نخستین خطای ما این است که این اصل را فراموش کردیم و دین را عملاً از سیاست جدا نمودیم، گرچه نمی توانستیم از نظر تئوری آن را انکار کنیم. رجال سیاست، اندیشهٔ اسلامی را در میان جامعه تباه کردند، و این آغاز ضعف و ریشهٔ تباهی بود.[۱]

شهید آیة الله مدرس نیز که به جدّ شعار همبستگی دین و سیاست را مطرح می کرد، براساس چنین درکی از مسائل اجتماعی بود. وی در یکی از جلسات دورهٔ چهارم مجلس شورای ملّی، حاصل تأمل خویش را دربارهٔ این که «چرا ممالک اسلامی رو به ضعف رفته اند؟» بازگو نمود:

در زمانی که در نجف بودم، چند روز فکر کردم، و بالأخره چنین فهمیدم که ممالک اسلامی، سیاست و دیانت را از هم جدا کرده اند، لهذا اشخاصی که متدین هستند، دوری می کنند از اشخاصی که داخل در سیاست هستند، ناچار همه نوع اشخاص، رشتهٔ امور سیاست را در دست گرفته، مملکت رو به عقب می رود. با خودم گفتم: باید فکری کرد،

---

۱. مجموعهٔ *رسائل حسن البنّاء*، ص۲۳۳؛ قرضاوی، *ورشکستگی لیبرالیسم*، ص۹۳.

آمدم با دو نفر از اساتید بزرگ که فعلاً هر دو به رحمت ایزدی پیوسته اند، این مسئله را مذاکره کردم و بالأخره با مشروطه منطبق شد که به واسطهٔ آن این اختلاف از میان برداشته شود. من و امثال من و بزرگ تر از من که مشروطه را تصدیق کردیم، برای این بود که یک اختلافی برداشته شود، این معنی ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت، دو تا باشد. پیغمبر اکرم ﷺ که مؤسس دیانت بود، رئیس سیاست بود. از آن وقت که اختلاف پیدا شد، ممالک اسلام رو به ضعف رفت.[۱]

ولی به عکس عده ای از مسلمانان، تفکیک رهبری دینی از رهبری سیاسی را یک نظریّه اسلامی دانسته، وتلفیق این دو را منشأ عقب ماندگی مسلمانان شمرده اند.

علی عبدالرزاق ـ نویسندهٔ کتاب جنجال برانگیز «الاسلام واصول الحکم» ـ از فارغ التحصیلان الازهر، برای اثبات همین دیدگاه، دست به قلم برد و در ضرورت جدایی حکومت از دین، چنین استدلال کرد:

اگر از دورهٔ خلفای راشدین و یکی دو خلیفهٔ دیگر بگذریم، خلافت همیشه بر قهر و غلبه و زور و ارعاب و ستم استوار بوده است و علت عقب ماندگی علم سیاست و ندرت نوشته ها و رسالات سیاسی را در میان مسلمانان، در همین امر باید جست. بدین سبب خلافت جز جنگ و خونریزی و زیان های اجتماعی بسیار نتیجهٔ دیگری برای مسلمانان به بار نیاورد. مگر حبّ خلافت نبود که دست یزید را به خون حسین، فرزند فاطمه، دخت پیامبرآلود و او را واداشت تا به مدینه حمله برد و حرمت آن را زیر پا گذارد؟[۲]

عبدالرزاق کتاب خود را با این جملات ـ که در حکم نتیجه گیری است و به هدف طرح تفکیک نیز اشاره دارد ـ پایان می دهد:

هیچ چیز مسلمانان را از آن باز نمی دارد که در علوم اجتماعی و سیاسی بر ملت های دیگر پیشی گیرند و آن نظام حقیقی را که مایهٔ خواری و زبونی آنان شده است، از میان برند و

---

۱. *مدرس در پنج دورهٔ تقنینیه مجلس شورای ملی*، ج ۱، ص ۲۳۲.
۲. علی عبدالرزاق، *الاسلام و اصول الحکم*، ص ۳۱.

آیین کشورداری و نظام حکومت خویش را بر بنیاد تازه ترین نتایج حرز آدمی و استوارترین اصولی که به حکم تجارب ملت ها، بهترین حکومت شناخته شده است، برپا کنند.[۱]

شگفت آمیز تر از این تحلیل های متضاد از سوی دو جریان فکری، سخنان ضد و نقیضی از این سنخ است که به برخی از نویسندگان مسلمان نسبت داده شده است، تا جایی که گاه یک نویسنده به عنوان طرفدار همبستگی دین و سیاست، و هم به عنوان طرفدار تفکیک این دو، معرفی شده است؛ مثلاً استاد مطهری دربارهٔ عبدالرحمن کواکبی می گوید:

کواکبی به همبستگی دین و سیاست، سخت پای بند بود و مخصوصاً دین اسلام را یک دین سیاسی می دانست.[۲]

ولی دکتر حمید عنایت دربارهٔ همین شخص می نویسد:

تأکید او بر قوم عرب، در درون خود، دعوت به جدا کردن دین از سیاست بود، و آرمان نهایی چنین تأکیدی، تشکیل دولتی بر بنیاد برابری همهٔ ادیان بود، و معنای چنین نظامی، همان آیین اروپایی secularism یا علمانیت بود.[۳]

... و اینجا است که اختلاف عقیدهٔ او با سید جمال الدین آشکار می شود؛ زیرا در عقاید سید جمال، بستگی دین و سیاست امری مسلّم می نماید.[۴]

این دوگانگی در برداشت ها و تفسیرها، بیش تر به تفسیری مربوط می شود که از همبستگی دین و سیاست ارائه می گردد؛ چرا که براساس یک تفسیر، ممکن است اندیشمندی طرفدار همبستگی و براساس تفسیر دیگر، همو مخالف همبستگی باشد، و چون این تفاوت برداشت ها، مورد توجه قرار نگرفته و حدود و مرزهای تعریف، مشخص نگردیده، مباحث مختلف به یکدیگر آمیخته شده، و دیدگاه ها از جایگاه واقعی خود لغزیده اند و در نتیجه، فهم مقصود دیگران دشوار شده است. بنابر یک تفسیر،

---

۱. *همان*، ص۱۰۳.

۲. مرتضی مطهری، *نهضت های اسلامی*، ص ۴۴.

۳. حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۱۷۳.

۴. *همان*، ص۱۷۹.

همبستگی دین و سیاست، به معنای حضور دین در صحنهٔ سیاست است، آن هم سیاست چه در مرحلهٔ نفی و طرد یک نظام غیر مشروع، و چه در مرحلهٔ اثبات و جایگزینی یک نظام مشروع، که در مرحلهٔ نفی، شعور مذهبی مسلمانان را برای مبارزه با استبداد و استعمار بیدار ساخته و توده ها دخالت در سیاست و حضور در میدان مبارزه را به عنوان یک وظیفهٔ دینی تلقی نمایند. و در مرحلهٔ اثبات نیز، دین اساس شکل گیری نظام اجتماعی را مشخص کرده و راه و رسم زندگی دنیا را معلوم کند.

بنابر تفسیر دیگر، همبستگی دین و سیاست به معنای قداست دینی مقامات سیاسی و زمامداران است، که در نهایت به «استخدام دین از سوی سیاست» می انجامد. این گونه همبستگی که براساس مبانی فکری اهل تسنّن، شکل منطقی به خود می گیرد، در واقع «وابستگی دین به سیاست» است که به ملعبه قرار گرفتن دین در دست سیاستمداران و حاکمان می انجامد.

این که مسند نشینان حکومت، از مقام قدسی برخوردار بوده، و دربارهٔ اعمال و رفتارشان، جای چون و چرا نباشد و در مرتبه ای فراتر از نقد دیگران قرار داشته و بالأخره هرکس که به قدرت می رسد، «اولوالامر» شناخته شود، گرچه برای عالمان گذشتهٔ اهل سنت قابل توجیه و قبول بوده است، ولی برای نواندیشان امروزآنان، غیرقابل تصدیق است. از این رو، با طرح جدایی دین از سیاست، سعی در زدودن وجههٔ قدسی حکّام نموده تا با این جدایی راه نقد و اعتراض بر زمامداران باز، و اظهار نظر دربارهٔ عملکرد آنان ممکن باشد.

استاد مطهری در این باره می گوید:

> عده‌ای از مسلمانان، سخت طرفدار اندیشهٔ علمانیت ـ جدایی دین از سیاست ـ بودند، آن هم مسلمانان روشنفکرِ متدین، چرا؟ این مسلمانان در حقیقت از یک جریان دیگر رنج می برند وآن این که در جهان تسنّن، به حکم این که خلفا و سلاطین را «اولوالامر» می دانستند، و اطاعت آن ها را از جنبهٔ دینی واجب می شمردند، همبستگی دین و سیاست به صورت در خدمت گرفتن دین از طرف سیاست بود. آنان که طرفدار جدایی دین از سیاست بودند، این چنین جدایی را می خواستند؛ یعنی می خواستند خلیفهٔ عثمانی یا

حاکم مصری، صرفاً یک مقام دنیایی شناخته شود، نه یک مقام دینی، و وجدان مذهبی و ملّی مردم در انتقاد از او آزاد باشد. و این سخنی درست بود. همبستگی دین و سیاست که امثال سید جمال مطرح می کردند به معنای این نبود که به قول کواکبی، استبداد سیاسی به خود، قداست دینی بدهد، بلکه بر عکس، به معنای این است که تودهٔ مسلمان دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسئولیت مهم دینی بشمارند. همبستگی دین و سیاست به معنای وابستگی دین به سیاست نیست، بلکه به معنای وابستگی سیاست به دین است. عده‌ای از مسلمانان عرب که از علمانیت و جدایی دین از سیاست دفاع می کردند، نمی خواستند دخالت توده ها را در سیاست به عنوان یک وظیفهٔ دینی انکار کنند، می خواستند اعتبار دینی و مذهبی مقامات سیاسی را نفی کنند. وابستگی دین به سیاست به مفهومی که در بالا مطرح شد، یعنی مقام قدسی داشتن حکام، اختصاص به جهان تسنّن دارد، در شیعه هیچ گاه چنین مفهومی وجود نداشته است. تفسیر شیعه از اولوالامر هرگز به صورت بالا نبوده است.[۱]

با این توضیحات روشن می شود که وقتی کواکبی می گوید: «خلافت باید فقط به رهبری کارهای دینی مسلمانان بپردازد و از دخالت در سیاست بپرهیزد»[۲] چه مقصودی دارد. او در عین این که اسلام را مکتبی آمیخته با سیاست می بیند، ولی از این که چتر استبداد دولت عثمانی، سوریه را تاریک کرده، ناراحت است و چون باچنین اوضاعی در مبارزه بود، لذا در صدد نفی قداست دینی، از حکام عثمانی بر آمد.

حتی در ردیابی اندیشهٔ علی عبدالرزاق که در حادترین شکل به همبستگی دین و سیاست تاخته است و از ملت های مسلمان خواسته که ارباب دین را از دخالت در سیاست باز داشته، سلطهٔ دینی را از سلطهٔ سیاسی بر کنار دارند، این نکته نمایان است که انگیزهٔ فرو ریختن شکوه دینی و قداست مذهبی حاکمان، او را به چنین نتایجی رسانده است تا بدین وسیله، حربهٔ دین را از دست سلاطین و امرا ربوده و مردم را از

---

۱. مرتضی مطهری، *نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر*، ص۲۶ و ۲۹.
۲. عبدالرحمن کواکبی، *ام القری*، ص۱۶۸.

استبداد آن ها نجات دهد:

... اظهار شک و تردید از جانب مسلمانان دربارهٔ نوع حکومت خود، نباید دلیل بر کفر و ارتداد آنان گرفته شود؛ ولی فرمانروایان برای آن که حکومتشان در نظر مردم هیبتی داشته باشد و بتوانند هر مخالف و سرکشی را با نام حفظ اصول دین و رعایت شؤون مسلمین سرکوب کنند، به حکومت، جنبهٔ دینی دادند. چنین شد که ملوك وامرا راه خودکامگی در پیش گرفتند و به نام دین، بحث و نظر در سیاست، حتی در مسائل سادهٔ اداری را حرام اعلام کردند. این امر توان مسلمانان را برای جستجو و پژوهش از ایشان گرفت و نشاط فکری را در آنان کشت.[۱]

تقدس حکّام

نگرش تقدس مآبانه به حکّام تاریخ اندیشهٔ سیاسی، سابقه ای طولانی دارد. به پولس نسبت داده اند که «قدرت هایی که هستند از جانب خدا مقرر گردیده اند، پس بر حکومت و مالکیت و طبقات، ایرادی نیست، و مسیحی نباید بدان ها اعتراضی داشته باشد.»[۲] ولوتر می گفت: «هیچ مسیحی نمی تواند به مخالفت با فرمانروای خود، خوب یا بد، برخیزد، بلکه باید به هرگونه بیدادگری تن دهد، هرکس مقاومت ورزد، لعن خواهد شد.»[۳]

شیوع این عقیده در میان مسیحیان، هر چند برای چند قرن حکام مسیحی و ارباب کلیسا را قوّت و قدرت بخشیده و از بروز خشم مردم در برابر خلاف کاری های آنان جلوگیری کرد؛ ولی در نهایت، اسباب زوال آن ها را فراهم آورد و زمینهٔ بروز این فکر گردید که چنین آیینی توان ادارهٔ جامعه را ندارد و چه بهتر که صبغهٔ دینی از حکومت زدوده شود تا راه برای شکوفایی حقوق انسانی و آزادی های بشری باز شود.

شبیه این طرز فکر در میان برخی از علمای اهل سنت نیز وجود داشته است و بعید

---

۱. علی عبدالرزاق، *الاسلام و اصول الحکم*، ص۱۰۳.
۲. بارنزوبکر، *تاریخ اندیشهٔ اجتماعی*، ص۲۸۲.
۳. *همان*، ص۳۷۵.

نیست ریشهٔ آن، به تفسیر ابی هریره از آیهٔ لزوم اطاعت اولوالامر[۱] برگردد، که او اولوالامر را به «فرمانروایان بر مسلمین» تفسیر نمود.[۲] و با این معنای گسترده و بدون قید و شرط، اطاعت از هر صاحب قدرتی را به مانند اطاعت از خدا و پیامبر لازم شمرد. به علاوه، دودمان بنی امیه نیز با تمسک به «عقیدهٔ جبر» حکومت جبارانهٔ خود را مطابق اراده و مشیّت خداوند معرفی کرده و هرگونه اعتراض و انتقاد به دستگاه حکومت خویش را به مثابهٔ مقابله با ارادهٔ الهی می شمردند[۳]، و درنتیجه، دست یابی به قدرت با «مصونیت دینی و سیاسی» توأم گردیده و جامهٔ مشروعیت بر تمام اعمال آنان پوشانده شد.

از نظر غالب فقیهان و متکلمان اهل سنت، خلیفهٔ مسلمین، به واسطهٔ ظلم یا فسق، صلاحیّت رهبری و زمامداری را از دست نداده، و از مقام خود برکنار نمی گردد و به بهانهٔ چنین اموری نمی توان بر او خروج کرد.[۴]

ولی براساس مبانی فکری شیعه:

الف) اطاعت از حاکمان جور، نه تنها واجب نیست، بلکه جایز هم نمی باشد؛ زیرا خداوند فرموده است:

> از پیشوایان مسرف و ستمگر پیروی نکنید که آنان در زمین فساد می کنند و به اصلاح کار خلق نمی پردازند.[۵]

ب) در حاکمان حق، اطاعت تنها در محدودهٔ مشروع پذیرفته شده و هرگز اطاعت حاکم مجوّزی برای معصیت الهی و زیر پا گذاردن قانون خداوند نیست، و این از مسلّمات اسلامی است که در معصیت خالق، به فرمان هیچ مخلوقی نباید گردن نهاد: «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق».[۶]

---

۱. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۵۹.

۲. سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳. ر.ك: مرتضی مطهری، *انسان و سرنوشت*.

۴. ابویعلی، *احکام السلطانیه*، ص ۲۰؛ عبدالحسین امینی، *الغدیر*، ج ۷، ص ۱۳۷.

۵. سورهٔ شعراء (۲۶) آیهٔ ۱۵۱ و ۱۵۲.

۶. *نهج البلاغه*، کلمات قصار، ۱۶۵.

ج) مسلمانان وظیفه دارند در برابر فرمانروایان خویش، به امر به معروف و نهی از منکر بپردازند.

البته در قرن اخیر بسیاری از عالمان سنّی نیز همین مبانی را پذیرفته اند و لذا طرفدار «علمانیت» و جدایی دین از سیاست شمرده شده اند! حمید عنایت می گوید: «برخی از اندیشه های سیاسی محمد عبده اگر تا فرجام منطقی آن ها پی گرفته شود، به علمانیت می رسد.» سپس عنایت برای اثبات ادعای خویش، نظریهٔ عبده را در باب اقتدار حاکم اسلامی، نقل می کند:

> یکی از نظریات مهم عبده در باب سیاست، آن بود که اقتدارات حکومت اسلامی، خصلت مدنی دارد نه شرعی. امتیازات مقام خلیفه و حاکم و قاضی و مفتی از شرع بر نمی خیزد، اما شرع تکالیف و اقتدارات آن ها را معیّن می کند. بدین دلیل، خلافت را نباید با آن چه اروپاییان تئوکراسی، یعنی خدا سالاری، می نامند، همانند شمرد؛ زیرا در تئوکراسی احکام شریعت مستقیماً از جانب خدا به حاکم ابلاغ می شود و رعیت نه به موجب بیعت که مستلزم عدالت حاکم و کوشش او در نگاهبانی رعیت است، بلکه به حکم ایمان دینی باید از حاکم فرمان برد، به نحوی که مؤمن هرگز نمی تواند با حاکم عناد ورزد، هرچند او را دشمن شریعت الهی بداند... زیرا کارهای حاکمی که حجیت و اقتدار دینی دارد، به هر صورت در حکم دین و شریعت است؛ ولی در اسلام اطاعت از حاکم گناهکار روا نیست و اگر کارهای حاکم پیوسته مخالف اصول شریعت باشد، مسلمانان باید او را بنا به اقتضای مصالح عامّه برکنار کنند. این امت و نمایندگان آن است که او را به مقام خود می گمارند و امت حق نظارت بر او را دارد، هرگاه به صلاح خود بداند او را از کار برکنار می کند، بدین سان رئیس حکومت از هر حیث در حکم حاکم مدنی است.[۱]

البته از نظر شیعه در عصر حضور، به دلیل نصّ، جایی برای گزینش و انتخاب زمامدار وجود ندارد، و نیز با توجه به «عصمت»، گناهکاری حاکم و عزل او موردی پیدا نمی کند؛ ولی روشن است که عبده نمی خواهد دربارهٔ پیشوایی معصوم، مانند

---

۱. حمید عنایت، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، ص ۱۵۱.

پیامبر اکرم سخن بگوید، بلکه او نیز مانند کواکبی، از این که فرمانروایانی به نام دین، و با تکیه بر زور بر مسلمانان ستم روا می دارند، شکوه دارد و می خواهد نظریه «خاستگاه الهی دولت» را آن گونه که غربیان تفسیر می کنند، نقد کند و آن را نظریّه ای غیر اسلامی معرفی نماید. همان نظریه ای که بر طبق آن، «سلطان نمایندهٔ خدا است و مردم باید حرمت او را نگه دارند. هیچ کس فراتر از فرمانروا نیست، فرمان او قانون است و همهٔ اعمال او به حق است. سرپیچی از فرمان فرمانروا مخالفت با ارادهٔ الهی و جنایت است». [۱]

عبده در المنار نیز روی خوشی به قداست کاذب حکام نشان نمی دهد و می گوید:

همهٔ مسلمانان بر این عقیده اند که «در اطاعت مخلوق، نافرمانی خالق را نباید کرد و اطاعت تنها در نیکی است» و البته خروج بر حاکم اسلامی، اگر مرتد از اسلام شود، واجب است؛ چه این که مباح شمردن محرمات مسلّم، مانند زنا و مستی، کفر آور است. از این رو امام حسین، سبط پیامبر بر پیشوای ستمگری که با زور و نیرنگ بر مسلمانان حکومت می کرد (یزید بن معاویه) خروج کرد. در زمان ما، بیش تر امّت ها بر این عقیده اند که در برابر فرمانروایان مستبد و تبه کار باید قیام کرد؛ چه این که ترکان عثمانی بر سلطان خود، عبدالحمید خان، شوریدند و با فتوایی از شیخ الاسلام، او را از قدرت کنار زدند. [۲]

انگیزه های روانی اندیشهٔ تفکیک

در این جا باید به جریان دیگری نیز که در گسترش نظریهٔ جدایی دین از سیاست سهیم بوده، اشاره شود، جریان افراد یا گروه هایی که عملاً از صحنهٔ سیاست دوری گزیدند و فعالیت های اسلامی خود را در جهتی که با مسائل سیاسی ارتباطی نداشته باشد، هدایت نمودند. عناصر این جریان، معمولاً مرعوب دشمنان اسلام بودند، و یا از پیشبرد اهداف اسلام در میدان مبارزه مأیوس شده و یا براساس محاسبات و مصلحت

---

۱. عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، ص ۱۶۴.
۲. عبده، *تفسیر المنار*، ج ۶، ص ۳۶۷.

سنجی ها، فعالیت های غیر سیاسی، مثل کارهای تبلیغی، ارشادی و فرهنگی را ترجیح داده و مقدم می شمردند.

بر اثر چنین افکار و روحیاتی، در بسیاری از تشکل هایی که در قرن اخیر در کشورهای اسلامی پدید آمده است، این جمله در سرلوحهٔ اساسنامه و مرامنامهٔ آنان به چشم می خورند: «جمعیت در مسائل سیاسی دخالتی ندارد».[۱]

هم چنین فعالیت های فرهنگی مسلمانان معتقد و علاقه مند به اسلام، به گونه ای هدایت می شد که کم ترین ارتباطی با مسائل سیاسی پیدا نکرده و به خصوص جوانان مسلمان به سراغ این گونه مسائل نروند. این تلاش ها که با هدف تهذیب اخلاقی جوانان و تربیت اسلامی آنان انجام می گرفت، چنان سامان می یافت که نتیجهٔ آن پدید آمدن روحیهٔ بی تفاوتی به مصالح امت اسلامی و مبارزات ضد استبدادی و استعماری بود.[۲]

به علاوه، دل بستن به نتایج فوری در هر مقطع مبارزه، و عدم تحمّل ناملایمات مبارزه و درگیری با دشمن، باعث می گردید تا عده ای از نیروهای صادق و خوش فکر، در میانهٔ راه، از کاروان نهضت جدا گردیده و به بهانهٔ این که «کاری از پیش نمی رود»، «دشمن در اثر مبارزات ما جسورتر شده، و جدّی تر کمر به نابودی آرمان ها و ارزش های اسلامی ما می بندد»، «از کار فرهنگی باید شروع کرد» و ... مسیر دیگری را انتخاب می کردند.

در تاریخ اخیر کشور، پس از نهضت مشروطیت و نیز در جریان ملی شدن نفت، و قیام فدائیان اسلام، و بالأخره در انقلاب اسلامی، نمونه های فراوانی از چنین عناصری که در بین راه، از پای در آمدند و از قیام به قعود بازگشتند، وجود دارند. در تاریخ دیگر جنبش های اسلامی نیز چنین آفتی وجود داشته است.

---

۱. بنیانگذار اخوان المسلمین می گوید: رأیت فی صدر قوانین الجمعیات الاسلامیة ومناهجها: «لاتتعرض الجمعیة للشؤون السیاسیة» *رسائل حسن البناء*، ص ۳۱۰. و در تبصرهٔ دوم اساسنامهٔ انجمن حجتیّه آمده بود: «انجمن به هیچ وجه در امور سیاسی مداخله نخواهد کرد». حزب قاعدین، ص۶۸.

۲. امام خمینی به متصدیان مدرسهٔ علوی ـ که توسط عده ای از متدینین اداره می گشت ـ به عنوان اشکال به کار آن ها فرمودند: «شما بچه ها را از سیاست دور نگه ندارید...» صحیفهٔ نور، ج۵، ص ۱۰۶.

محمد عبده هر چند از افکار اصلاح طلبانهٔ سید جمال الدین تأثیر فراوان پذیرفت و او را در مراحل اوّلیه همراهی کرد، ولی بالأخره به این نتیجه رسید که «سیّد و سیاست را ترك کند». عبده می گوید:

سید جمال قدرت شگرفی داشت، اگر آن را در راستای تعلیم و تربیت مصروف می داشت، اسلام فایده بیش تری می برد. و من در پاریس به او پیشنهاد کردم که سیاست را ترك کنیم و به مکانی که از نظارت و مراقبت حکومت ها به دور است سفر کنیم. گروهی از شاگردان را با شیوهٔ خود برگزینیم و پرورش دهیم تا بتوانیم اصلاح مطلوب را سامان دهیم... . امّا سید جمال به من گفت: «تو حرف های دلسرد کننده و یأس آور می زنی». سید مردی دانشمند و آشنا به احوال مسلمانان بود. او می توانست از طریق تعلیم، فایده گرانباری را به دست آورد، امّا تمامی همت خویش را به سیاست معطوف داشت و استعداد او ضایع شد.»[۱]

عبده با جدا شدن از سید جمال، از هرگونه فعالیت سیاسی دوری می گزید و هر چند خود از بانیان و مروّجان اندیشهٔ همبستگی دین و سیاست بود، در عین حال، سخن طنز آمیزش این بود که:

پناه به خدا از سیاست، و از واژهٔ سیاست، و از مفهوم سیاست، و از حروف کلمهٔ سیاست و از فکر و خیال سیاست، و از هر جا که از سیاست گفته می شود و از هر کس که از سیاست سخن می گوید و از ... .[۲]

---

۱. *الاعمال الکامله للامام محمد عبده*، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲. *المنار*، ج۸، ص ۸۹۴.

فصل دوم

اسلام و حکومت (۱)

ضرورت حکومت

نیاز به حکومت، موضوعی است که عقل بشر ضرورت آن‌را به خوبی درك می کند؛ چرا که زندگیِ اجتماعی، بدون مقرراتی مربوط به حقوق و حدود افراد و روابط آن ها با یکدیگر، سامان نمی یابد. و نظامات اجتماعی نیز از یک سو نیاز به «وضع» و از سوی دیگر نیاز به «اجرا» دارد و این دو، کارگزار می طلبد، به خصوص اجرای مقررات و حفظ نظامات، ناچار با قدرت و تسلط بر مردم، و به عبارت دیگر «حکومت بر آن ها» توأم خواهد بود. بنابراین، اجتماع بشری به هر شکل که باشد، بی نیاز از حکومت نیست و حتی در مدینهٔ فاضله و جامعهٔ ایده‌آل افلاطون نیز فلاسفه حکومت می کنند. در بهشت رؤاییِ کمونیسم نیز، اساس تشکیلات حکومتی، با رنگ و لباس دیگر در قالب اتحادهای صنفی و مانند آن وجود دارد و اگرچه دولت به معنای قدرت فائقهٔ بلامنازع مطرح نیست، ولی به هرحال، گروهی عهده دار ادارهٔ جامعه خواهند بود.

هم چنین مطالعات تاریخی و کنجکاوی های جامعه شناسان، در زندگیِ جوامع تقریباً ابتدایی نشان می دهد که دراجتماع بشری، همه جا و همه وقت، مقرراتِ خاص وجود داشته و یک یا چند نفر مسئول وضع یا اجرای آن بوده اند. کاوش هایی که در ادوار مختلف تمدن بشر و به ویژه در قرن های اخیر به عمل آمده، به وجود یک اجتماع بشری فاقد بزرگتر یا یک دسته حاکم و مسلط بر دیگران برخورد نکرده است.

به علاوه، کوتاهی دوره های هرج و مرج، در اجتماعات گوناگون به ما می فهماند

که انسان ها در زندگیِ اجتماعیِ خود، هرج و مرج را نمی پذیرند و به زودی از آن به ستوه می آیند. تجزیه و تحلیل چند دوره هرج و مرج، که تاریخ مفصل آن در دست است، نشان می دهد که علل و عوامل خاصی به پیدایش آن ها منجر شده و این جوامع آشفته، در مدت کوتاهی از وضع خود بیزار، و آمادهٔ پذیرفتن نظام تازه ای شده و حتی حکومت مستبد را بر آن ترجیح داده اند.

براساس چنین ضرورتی است که در همهٔ طرح هایی که در طول قرن های متمادی برای ادارهٔ جامعه مطرح شده است، لزوم حکومت به عنوان یک اصل ثابت دیده می شود و معمولاً مورد اتفاق نظر می باشد.[1] البته اندیشمندانی بوده اند که در عین اعتقاد به ضرورت وجود نظم در اجتماع بشری، به خصوص نظمی که براساس یک تشکیلات طبیعی استقرار یابد، به امید روزی بوده اند که دولت به عنوان یک قدرت قاهره، که مانع آزادیِ افراد و رشد و شکوفاییِ استعدادهای آنان است، از میان برخیزد. تا آن جا که به قول ویل دورانت:

> در عصر انقلاب، قیام کنندگان چنان تشنه و گرسنهٔ آزادی بودند که ساده ترین و فریبا ترین فلسفه های سیاسی، یعنی آنارشیزم را به وجود آوردند.

گودوین می گفت:

> طبیعت انسانی با فضیلت فطری خود می تواند بدون کمک قانون نظم را نگهدارد و با الغای قوانین، عقل و خلق انسانی می شکفد.

برخی دیگر می گفتند:

> آن جا که دولت متوقف شود، انسانیت آغاز می گردد.

در سال های انقلابیِ ۱۸۴۰ بردون نوشت:

> حکومت انسان بر انسان، به هر شکلی که باشد، نوعی از بنده کردن است. جامعه وقتی در کمال عالیِ خویش است که نظم را بی احتیاج به دولت مستقر سازد.

و ثورو می گفت:

---

۱. سید محمد حسینی بهشتی، *حکومت در اسلام* (مجموعهٔ مقالات) ص۴۵.

من از ته دل، این شعار را می‌پذیرم که بهترین حکومت‌ها آن است که کم‌تر حکومت کند ... این سخن، سرانجام این معنا را می‌دهد که حکومتی بهتر است که اصلاً حکومت نکند، من به‌آن هم ایمان دارم ... .[۱]

ولی این گونه اظهارات نشان می‌دهد که از یک سو تحت تأثیر شیوه‌های ناپسند دولت‌های مستبد ابراز گردیده، و از سوی دیگر، به‌شکل خاصی از حکومت ناظر است و در این قالب، عملکرد دولت‌ها را مورد نقد قرار داده است.

فرقه‌های اسلامی و ضرورت حکومت

ضرورت دولت، در تاریخ اندیشهٔ سیاسی مسلمانان، سابقه‌ای طولانی دارد و پیشینهٔ آن به مجادلات کلامی-سیاسی قرن اوّل برمی‌گردد. تنها در یک مقطع کوتاه زمانی، خوارج با شعار «لاحکم الا لله» جامعه را از حکومت و حاکم بشری بی‌نیاز می‌دانستند و می‌گفتند: مردم، خود باید به کتاب خدا عمل نمایند. با همین عقیده بود که در برابر حکومت علوی، سر به شورش زدند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در یکی از سخنرانی‌های خود، به نقد سخن آن‌ها پرداخت و فرمود:

... هؤلاء یقولون «لاامرة الا لله» وانه لابدّ للناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی امرته المؤمن ویستمتع فیها الکافر، ویبلغ الله فیها الاجال ویجمع به الفیء ویقاتل به العدو وتامن به السبل ویؤخذ به للضعیف من القوی، حتی یستریح برّو یستراح من فاجر؛[۲]

اینان می‌گویند: «زمامداری نیست مگر از آنِ خدا»، در حالی که وجود حاکم و زمامدار برای مردم ضروری است، چه حاکمِ نیکوکار و چه بدکار، تا مؤمن در زمامداریِ او عمل صالح خود را انجام دهد و شخص کافر برای دنیایش برخوردار گردد و روزگار زندگیِ ایشان سپری شود. به‌وسیلهٔ زمامدار غنایم جمع، و جهاد با دشمن انجام، و راه‌ها امن، و حق ضعیف از قوی گرفته می‌شود، تا نیکوکار راحت، و مردم از شر تبهکار درامان باشند.

---

۱. ویل دورانت، *لذات فلسفه*، ص۳۳۹ـ۳۴۰.

۲. *نهج‌البلاغه*، خ۴۰.

ولی پس از آن، خوارج هم از این عقیده دست برداشتند و با قبول این اصل که به زمامدار و رهبر نیاز است، با عبدالله بن وهب راسبی بیعت کردند.[۱]

بیان امام علی علیه‌السلام دربارهٔ لزوم حکومت و ضرورت وجود حاکم، از صراحت کافی برخوردار، و با استدلال متقن و متینی همراه است و از آن، مبنای فکری شیعه در فلسفهٔ سیاسی خویش آشکار می گردد. البته این سخن، مورد قبول طوایف دیگر مسلمانان نیز بوده است و همان گونه که دانشمندان اهل سنت گفته اند: پس از وفات پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله هر چند مهاجر و انصار در سقیفه، دربارهٔ این که چه کسی شایستهٔ خلافت است، اختلاف داشتند و هر کدام ملاکی را مطرح می ساختند، ولی همه پذیرفته بودند که «امامت ضروری است» و هیچ کس در آن گفت و گو، این اصل را انکار نکرد.[۲]

ابن ابی الحدید که آگاهی وسیعی از اندیشهٔ متکلمان دارد، می گوید:

متکلمین، جملگی امامت (حکومت) را لازم و واجب می دانند، و تنها از اصمّ ـ از قدمای اصحاب ـ حکایت شده که او واجب نشمرده است، آن هم در صورتی که امّت به انصاف با یکدیگر رفتار کرده و به حقوق هم تعدّی ننمایند؛ ولی اصحاب اخیر، در توجیه کلام او گفته اند: چون عادتاً بدون حاکمیت زمامدار، کار جامعه سامان نمی یابد و عدالت و انصاف برقرار نمی گردد، پس اصمّ هم ریاست و زمامداری را در هر حال لازم می داند و با دیگران در این عقیده همراه است.[۳]

از این رو، نیاز به حکومت و حاکم، در بین همهٔ فرقه های اسلامی، مورد اتفاق و اجماع شناخته شده است.[۴] فقیه بلند مرتبه، آیة الله بروجردی در این باره می گوید:

همهٔ مسلمانان، از شیعه و سنی بر این باورند که جامعهٔ اسلامی، در ادارهٔ امور خود نیاز به زمامدار دارد، بلکه این مسئله از ضروریات اسلام است، هر چند مسلمانان در شرایط

---

۱. ابن اثیر، *کامل*، ج ۳، ص ۳۳۶.

۲. قاضی ابی یعلی، *احکام السلطانیه*، ص ۱۹؛ *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص ۱۳۴.

۳. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۲، ص ۳۰۸.

۴. ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص ۵؛ ابن حزم، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، ج ۴، ص ۸۷.

حاکم و کیفیّت تعیین وی از سوی پیامبر و یا با انتخابات عمومی، اختلاف نظر دارند.[۱]

اسلام و ارزش و اعتبار حکومت

اسلام چه اهمیتی به مسائل مربوط به حکومت می دهد؟

قرآن کریم آن جا که رسول اکرم را فرمان می دهد تا خلافت و ولایت علی علیه السلام را بعد از خودش به مردم ابلاغ کند، می فرماید:

یاایها الرسول بلّغ ما انزل الیك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته؛[۲]

ای پیامبر! این فرمان را که از ناحیهٔ پروردگارت فرود آمده، به مردم برسان، پس اگر انجام ندهی، رسالت الهی را ابلاغ نکرده ای.

به کدام موضوع اسلامی این اندازه اهمیت داده شده است؟ و کدام موضوع دیگر است که ابلاغ نکردن آن با عدم ابلاغ رسالت مساوی باشد؟ در جریان جنگ احد که مسلمین شکست خوردند و خبر کشته شدن پیامبر پخش شد و گروهی از مسلمین پشت به جبهه کرده و فرار نمودند، قرآن کریم چنین می فرماید:

وما محمد الّا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات اوقتل انقلبتم علی اعقابکم؛[۳]

محمد جز پیامبری که پیش از او نیز پیامبرانی آمده اند، نیست. آیا اگر او بمیرد و یا در جنگ کشته شود، شما فرار می کنید؟

علامه طباطبائی از این آیه چنین استنباط کرده اند که کشته شدن پیغمبر اکرم در جنگ نباید هیچ گونه وقفه ای در کار شما ایجاد کند، شما فوراً باید تحت لوای آن کس که پس از پیامبر زعیم شما است به کار خود ادامه دهید؛ به عبارت دیگر، فرضاً پیغمبر کشته شود و یا بمیرد، نظام اجتماعی مسلمین نباید از هم بپاشد.[۴]

در حدیث آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

---

۱. حسینعلی منتظری، *البدر الزاهر* (تقریرات درس آیة الله بروجردی)، ص۵۲.

۲. مائده(۵) آیهٔ ۶۶.

۳. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۴۴.

۴. محمدحسین طباطبائی، *مقالهٔ «ولایت و زعامت»*، مرجعیت و روحانیت، ص ۸۱.

اگر (حداقل) سه نفر هم سفر شدید، حتماً یکی از سه نفر را امیر و رئیس خود قرار دهید.[۱]

از این جا می توان فهمید که از نظر آن حضرت، هرج و مرج و فقدان قوهٔ حاکم بر اجتماع، که منشأ حل اختلافات و پیوند دهندهٔ افراد اجتماع با یکدیگر باشد، چه اندازه زیان آور است.

ارزش و اهمیت حکومت را از توجه خاص پیشوایان معصوم و رهبران دینی نیز می توان به دست آورد. افرادی مانند امیرالمؤمنین علیه السلام که جان خویش را از هرگونه آلودگی به جاه طلبی و برتری جویی پاك و منزه داشته بودند و به مظاهر آن به دیدهٔ تحقیر نگریسته و آن را مورد بی اعتنایی قرار می دادند، حکومت را به عنوان ابزار کارآمدی در جهت عینیت یافتن آرمان های الهی، مقدس می شمردند، حتی از دست یافتن حریف و رقیب فرصت طلب و ماجراجو مانع شده، تا جایی که از شمشیر زدن برای حفظ و نگهداری اش از دستبرد نااهلان دریغ نداشتند، و بر این عقیده بودند که مردم بدون حکومت صالح، روی صلاح و شایستگی نخواهند دید:

... فلیست تصلح الرّعیه الا بصلاح الولاة؛[۲]

جامعه و مردم اصلاح نمی شوند مگر آن که حاکمان اصلاح گردند.

حکومت و تحقق آرمان های اسلامی

اسلام انسان ها را به آرمان ها و ایده هایی پرجاذبه فرا می خواند، آرمان هایی که بشر از عمق جان خویش بدان عشق می ورزد و پیوسته در طول تاریخ برای وصول به آن جدّ و جهد کرده است و در کام او هیچ چیز به سان آن ها شیرین نیست؛ همانند عدالت و آزادی. قرآن در این زمینه می فرماید:

یا ایها الذین آمنوا کونوا قوّامین بالقسط؛[۳]

---

۱. ابی داود، *سنن*، ج۲، ص۳۴.
۲. *نهج البلاغه*، خ۲۱۴.
۳. نساء(۴) آیهٔ ۱۳۵.

ای ایمان آورندگان! به جدّ، قسط و عدل را به پای دارید و از آن هیچ گونه انحرافی نداشته و هرگز عدول نکنید.[۱]

در کلمات پیشوایان این مکتب، عدالت به عنوان «استوارترین اساس و بنیان» معرفی شده[۲] که در زندگی بشر، از آب در کام تشنه گواراتر، و از عسل شیرین تر، و از مشک خوش بوتر است.[۳]

آیا ممکن است عدالت در جامعه حاکمیت یابد، بدون آن که حکومتی عدالت گستر وجود داشته باشد؟ آرمان عدالت اجتماعی، بدون در دست داشتن دولت شایسته و کارآمد، رؤیایی است که هرگز تعبیر نمی گردد؛ زیرا اگر در اصلاح انحرافات جزئی، به وسیلهٔ ارشاد و موعظه، توفیقی حاصل گردد ـ که البته چنین است ـ ولی برای جلوگیری از سیل های طغیان گر که از قلّه های ظلم و تعدّی جریان می یابد و به قصد ویران کردن همهٔ بنیادهای انسانی، از هر سو آنان را محاصره می کند، چاره ای جز به کارگیری قهر و قدرت نیست. از این رو، برای حاکمیت قسط، انبیای الهی باید علاوه بر در دست داشتن کتاب و میزان، از صلابت آهن نیز کمک بگیرند:

لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط وانزلنا الحدید فیه باس شدید ومنافع للناس ولیعلم الله من ینصره ورسله بالغیب ان الله قویّ عزیز؛[۴]

ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و برایشان کتاب و میزان نازل نمودیم تا مردم به عدالت قیام نمایند. و آهن را، که در آن هم سختی کارزار و هم منافع بسیار است، برای حفظ عدالت آفریدیم تا خدا معلوم بدارد که او و پیامبرش را چه کسی در نهان یاری می کند. خداوند قوی و عزیز است.

پس انسان های آرمان گرا و حق جو، وقتی می توانند به اهداف خود دست یابند که

---

۱. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج۵، ص۱۰۸.

۲. آمدی، *تصنیف غررالحکم*، ص۳۳۹.

۳. امام صادق علیه السلام: می فرمایند: «العدل احلی من الماء یصیبه الظمان، اطیب ریحاً من المسك، احلی من الشهد» (کلینی، *کافی*، ج۲، ص۱۴۶ـ۱۴۷).

۴. حدید(۵۷) آیهٔ ۲۵.

چنین قدرتی را در اختیار داشته باشند؛ چه این که حضرت علی ﷺ هنگامی که حکومت را به دست می گیرد، می تواند با اطمینان خاطر سوگند یاد کند که بخشش های بی مورد حکومت گذشته را از حلقوم غارتگران بیت المال بیرون خواهم کشید:

والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الاماء لرددته. [۱]

و آن حضرت به طور کلی، بازپس گیریِ حق ضعیفان را از اقویا، به دولتی قوی و مقتدر، نیازمند می دانست:

یؤخذ به للضعیف من القوی. [۲]

براساس چنین برداشتی از فلسفهٔ حکومت و ارزش آن، انسان های وارسته از دنیاطلبی و مقام خواهی و آزاد از قید و بند هوا و هوس، قیام برای به دست گرفتن حکومت را «وظیفه و تکلیف» می شمردند. امام حسین ﷺ می فرمود:

بار خدایا! تو می دانی به آن چه اقدام کرده ایم برای رقابت در قدرت و سلطنت نیست، و نمی خواهیم به کالای دنیا دست یابیم، بلکه برای آن است که دین تو را برپا ببینیم و اصلاح را در بلادت برملا سازیم و بندگان ستم دیده ات را آسوده خاطر کنیم ... . [۳]

و امیرالمؤمنین ﷺ برپاییِ دولتی لایق و شایسته را منشأ و سرچشمهٔ تحقق ارزش های فراوانی می دانست و می فرمود:

هرگاه تودهٔ ملت به حقوق حکومت وفادار باشند، و حکومت حقوق مردم را ادا کند، آن وقت است که «حق» در اجتماع، محترم و حاکم خواهد شد، و ارکان دین به پا خواهد خاست و نشانه ها و علایم عدل، بدون هیچ انحرافی، ظاهر خواهد شد، سنت ها در مجرای خود قرار خواهد گرفت، و در آن وقت، زمانه زیبا و دوست داشتنی می شود، امید به پایداریِ دولت تحقق می یابد و دشمن از طمع به چنین جامعه ای مأیوس خواهد شد. [۴]

---

۱. *نهج البلاغه*، خ۱۵.
۲. *همان*، خ۴۰.
۳. ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۲۴۲.
۴. *نهج البلاغه*، خ۲۱۴.

حکومت و پاسداری از دین

ضرورت حفظ و بقای دین، فلسفه ای است که نیاز به دولت اسلامی را تبیین می کند؛ چه این که امام علی علیه السلام ارزش و اهمیّت «ولایت» را بر همین اساس، استوار نموده است:

الولایة هی الحافظة لجمیع الفرائض والسنن.[۱]

چنین ضرورت ونیازی، از آن جا ناشی می شود که پیوسته عواملی برای برهم ریختن، مسخ و تحریف قوانین اسلامی در تلاشند. این عوامل، که اسلام را مانع اهداف خود می بینند، برای برداشتن این مانع، و دست یابی به اهداف خویش یا باید به طور کلی، تعالیم اسلامی را از بیخ و بن برانداخته و راه را برای تحقق برنامه های خود هموار سازند، و یا باید تعالیم اسلامی را مطابق ایده های خود، دگرگون نموده و با حذف بخش هایی از آن، و افزودن بخشی دیگر، و یا به وجود آوردن تغییراتی، چهرهٔ دل خواه خود را ترسیم نمایند.

البته در نظام هایی که براساس قوانین بشری اداره می شود، و آداب و رسوم نسل های گذشته، به شکل «قانون» تدوین می گردد، و هم چنین درکشورهایی که قانون گذاران، نمایندگان مردمند و قوانین مطابق میل آن ها وضع می گردد، چنین ضرورتی برای حفظ قوانین وجود ندارد؛ زیرا در فرض اوّل، ارزش و اعتبار سنت های پیشین تا زمانی است که نسل بعد، آن را پذیرفته و بدان پایبند باشد، و هنگامی که مردم بدان رغبتی نداشته و یا عملاً آن را کنار گذارند، بنیان اعتبار آن فرو می ریزد؛ چراکه فراتر از مقبولیّت مردم، ملاکی برای قداست و اعتبار این قوانین وجود ندارد. از این رو، وقتی خود مردم از آن آداب و رسوم روی گردانند، ضرورتی برای نگهداری و حفظ آن وجود ندارد.

در فرض دوم نیز، قانون با رأی نمایندگان قرار داده می شود، اگر پس از مدتی، اقبال عمومی را از دست دهد، ضرورتی به حفظ و نگهداری آن نیست، و نمایندگان ـ که

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص۱۸.

به ناچار خواسته های موکلین خود را درنظر می گیرند ـ آن را لغو می کنند؛ چه این که یک روز در قانون اساسیِ ایالات متحده نوشتند: «یک سال پس از تصویب این ماده، تولید، فروش و حمل مشروبات مسکر، در داخله، و ورود آن ها به کشور و صدور آن ها از کشورهای متحده و کلیهٔ مناطق و سرزمین هایی که در تحت حاکمیت کشورهای متحدهٔ آمریکا است، به منظور شرب ممنوع خواهد گردید.» ولی وقتی میگساران و عوامل سودجو، چنین قانونی را نپسندیدند، چندی دیگر مقرّر داشتند که: «مادهٔ هیجدهم اصلاحیِ قانون اساسی کشورهای متحده آمریکا ملغا می شود.»[۱]

ولی در جامعهٔ اسلامی، اسلام مبنای قوانین اجتماعی است، و اعتبار آن به رأی بشر وانهاده نشده است، هر چند نظر اکثریت جامعه، در سهولت اجرای قانون و پشتوانهٔ عملی آن مؤثر بوده و کارآیی دارد. در چنین جامعه ای حفظ قانون و حراست از آن، به برخورد با عوامل و جریاناتی است که می خواهند دین را به استخدام خود درآورده و به اقتضای منافع خویش تفسیر نمایند.

پیامبر اسلام ﷺ به امام علی ﷺ خبر داد که باید با گروهی از مسلمانان بجنگد، و علت آن را بدعت گذاری در دین، (احداثهم فی دینهم) ذکر نمود.[۲]

هم چنان که دودمان بنی امیه برای آن که به راحتی بتوانند جامعهٔ اسلامی را به اطاعت کورکورانه از خویش وادار سازند و زمینهٔ قبول رفتار شرك آمیز خود را در آنان ایجاد نمایند، «آموزش شرك» را در میان مردم ممنوع ساختند تا وقتی مردم را به سوی شرك سوق می دهند، آنان قدرت تشخیص نداشته باشند.[۳] و با این رویّه، بخش مهمّ و قابل توجّهی از تعالیم اسلامی را از ذهن و اندیشهٔ مسلمانان زدودند و از سوی دیگر، با احیایِ بدعت ها دین را ملعبهٔ دست خویش قرار دادند.[۴] این روند، در تغییر و دگرگونیِ

---

۱. ادارهٔ مهاجرت و تابعیت امریکا، حکومتی به دست مردم، ص ۱۸۷.

۲. شیخ مفید، *امالی*، ص ۲۸۸.

۳. از امام صادق ﷺ نقل شده است: «ان بنی امیة اطلقوا للناس تعلیم الایمان ولم یطلقوا تعلیم الشرك لکی اذا حملوهم علیه لم یعرفوه» (کلینی، *کافی*، ج ۲، ص ۱۵).

۴. امام مجتبی ﷺ می فرماید: «... ولکنك یا معاویة ممن ابار السنن واحیی البدع واتخذ عباد الله خولا ودین الله لعبا». (ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۲۳۳).

احکام دین تا بدان جا ادامه یافت که به طور کلی، حلال ها چهرهٔ حرام، و حرام ها شکل حلال به خود گرفت و در نزد مردم مسلمان قوانین الهی، به صورت معکوس و وارونه جلوه نمود[۱] و دیگر سیمای واقعی اسلام، قابل شناسایی نبود.

در چنین شرایطی، تنها عاملی که می توانست مقررات اسلامی را به مسیر اصلی خود برگرداند، بهره گیری از قدرت دولت اسلامی بود، که متأسفانه چنین قدرتی در اختیار انسان های شایسته و پیشوایان معصوم علیهم السلام وجود نداشت.

ائمه علیهم السلام خود می دانستند که تنها راه بازگشت به اسلام اصیل و زدودن خرافات و تحریفات از چهرهٔ دین، برپایی دولت حق است و لذا می فرمودند که با در دست داشتن آن، بار دیگر می توان احکام اسلامی را به میان مردم بازگرداند.

امام صادق علیه السلام فرمود: مردم تنها با قدرت شمشیر، حاضر به قبول احکام واقعی اسلام دربارهٔ طلاق و ارث می باشند.[۲] بر این اساس، فضل بن شاذان، از زبان امام هشتم علیه السلام بخشی از فلسفهٔ ولایت را چنین بیان می کند:

ومنها انه لو یجعل لهم اماماً قیّماً امیناً حافظاً مستودعاً لدرست الملّة وذهب الدین وغیّرت السنن والاحکام ولزاد فیه المتبدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك علی المسلمین، لانا وجدنا الخلق منقوصین محتاجین غیر کاملین مع اختلاف اهوائهم وتشتت انحائهم فلو لم یجعل لهم قیّماً حافظاً لما جاء به الرسول لفسدوا علی نحو مابیّنا وغیّرت الشرایع والسنن والاحکام والایمان وکان فی ذلك فساد الخلق اجمعین؛[۳]

اگر خداوند برای مسلمین پیشوایی استوار، امین، نگهبان و مراقب ودیعهٔ الهی، تعیین نمی کرد، رفته رفته اساس اسلام فرو می ریخت، و دین از میان می رفت. سنن و احکام الهی دگرگون می گردید، بدعت گذاران چیزهایی بر آن می افزودند، و ملحدان از آن می کاستند و دین را بر مسلمانان مشتبه می ساختند؛ زیرا مردم دارای کاستی هایی بوده و

---

۱. امام حسین علیه السلام می فرماید: «... الا وان هؤلاء القوم ... احلّوا حرام الله وحرّموا حلاله» (شیخ عباس قمی، *نفس المهموم*، ص۱۱۵).

۲. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۱۷، ص۴۱۹و۵۲۰.

۳. شیخ صدوق، *عیون اخبار الرضا*، ص۱۰۱.

به کمک نیاز دارند و کامل نیستند. به علاوه، گرفتار اختلاف خواسته ها و تفاوت تمایلاتند. اگر خداوند برای آنان نگهبان و حافظ آیین پیامبر قرار نمی داد، آنان فاسد می شدند، شرایع و سنن تغییر می کرد، احکام واقعیِ اسلام عوض می شد، و در چنین شرایطی همهٔ مردم به تباهی می افتادند.

جایگاه دولت در قوانین اسلامی

۱ـ آیا اسلام در برنامهٔ خود، صرفاً به توصیه های اخلاقی و تبیین ارزش های معنوی بسنده کرده است؟

۲ـ آیا در متون معتبر اسلامی، از کتاب و سنّت، وظایف اجتماعی برای مسلمانان دیده نمی شود؟

۳ـ آیا تکالیف اجتماعیِ مسلمانان، بدون ارتباط با نظام سیاسیِ حاکم می باشد؟

۴ـ آیا مسلمانان با قطع نظر از تشکیلاتی که ادارهٔ جامعه را به عهده دارد و بدون توجه به خط مشی و اصولی که دستگاه حکومت دنبال می کند، می توانند قوانین اسلامی را جامهٔ عمل بپوشانند؟

۵ـ آیا اسلام در مورد نظام سیاسیِ مطلوب خود و وظایفِ محوّلهٔ آن، سکوت اختیار کرده است؟

و ...

کم ترین آشنایی با منابع متقن و مورد اتفاق مسلمانان، موجب می شود که پاسخ چنین سؤالاتی، یک سره منفی باشد. حتی محققان غیرمسلمان نیز که بدون اعتقاد و ایمان، به این مکتب نگریسته اند، این ویژگی، توجهشان را به خود جلب نموده است؛ مثلاً گوستاولوبون فرانسوی می گوید:

> قرآن، که کتاب آسمانی مسلمین است، منحصر به تعالیم و دستورات مذهبی تنها نیست، بلکه دستورات سیاسی و اجتماعیِ مسلمانان نیز در آن درج است.[۱]

---

۱. گوستاولوبون، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، ص ۱۲۸.

البته مقصود او از «تعالیم و دستورات مذهبی»، فقط عبادات، مانند نماز و روزه است وگرنه، در اسلام دستورات سیاسی و اجتماعی نیز جزء دستورات مذهبی و داخل در مقولهٔ تکالیف شرعی است.

در عین حال، اگر بخواهیم به عنوان «توضیح واضح» به تشریح نظر اسلام در این زمینه بپردازیم، کافی است که متن قوانین اسلامی را از نظر بگذرانیم و باتوجه و تأمل در ماهیّت مقررات اسلامی و پیوندهایی که در آن نهاده شده است، مسائل زیر را مورد مداقّه قرار دهیم:

۱ـ گستره، تنوّع و جامعیّت قوانین اسلامی.

۲ـ عنایت خاص این مکتب به تبیین قوانین اجتماعی و سیاسیِ جامعه.

۳ـ تأثیر حکومت، در عینیّت این قوانین.

۴ـ مسئولیت ها و تکالیف دولت اسلامی.

با ارزیابیِ این مسائل می توان درك کرد که باتوجه به ارتباط تنگاتنگ ابعاد گوناگون اسلام با مسئلهٔ حکومت، و شعاع گسترده ای که برای دولت اسلامی در متن این قوانین درنظر گرفته شده است، فرضیهٔ «اسلام منهای دولت» به مثابهٔ «اسلام منهای اسلام» می باشد و هم چنان که توحید به عنوان یک بنیان اعتقادی، در تمام شاخ و برگ اسلام حضور دارد، حکومت نیز به عنوان یک نظام سیاسی، همهٔ اجزای این پیکره را به یکدیگر متّصل می سازد و آن را به صورت قامتی استوار درمی آورد.

اینک با دسته بندیِ قوانین اسلامی، ویژگیِ هر گروه و پیوند آن را با دولت اسلامی بررسی می کنیم:

گروه اوّل

احکام و قوانینی که:

الف) مربوط به «زندگی اجتماعی» است، و هر یک از شهروندان در زندگیِ فردی و شخصیِ خود، نمی توانند آن را عملی سازند.

ب) همهٔ افراد نمی توانند در اجرای آن، دخالت کنند و «متولّی» می طلبد.

ج) اجرای آن به «قدرت» نیازمند است و بدون چنین پشتوانه ای، زمینهٔ تحقّق آن پیدا نمی شود.

چنین قوانینی، تنها با تأسیس دولت اسلامی به اجرا درمی آید و تا این دولت، ادارهٔ امور کشور را در دست نداشته باشد، به اجرای مطلوب آن نمی توان امیدوار بود؛ مثلاً احکامی که در زمینهٔ مسائل جزایی و کیفری در قوانین اسلام به چشم می خورد و در مباحث قضا، حدود، دیات و قصاص، به تفصیل، جزئیات آن توضیح داده شده، از این ویژگی ها برخوردار است.

قرآن کریم از جامعهٔ اسلامی می خواهد که این مقررات را جدّی گرفته و آن را عملی سازند:

السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالاً من الله؛[1]

دست مرد و زن دزد را به کیفر عملشان ببرید! این عقوبتی است که خداوند بر آن ها مقرّر داشته است.

آیا معقول است که قانون گذاری، اجرای این حکم را برعهدهٔ خود سارقین بگذارد و از آنان بخواهد که دست خویش را قطع کنند؟! آیا معقول است که قانون گذار، اجرای این حکم را برعهدهٔ عموم مردم قرار دهد تا هر کس بتواند به عنوان اجرای حدّ، دست دیگری را قطع کند و او را به کیفر برساند؟! آیا بدون داشتن قدرت اجرایی و تشکیلات قضایی، عملی کردن این کیفر، میسور و ممکن است؟ آیا اگر تشکیلات قضایی براساس موازین غیراسلامی اداره شود و قدرت اجرایی حکومت، در دست غیرمعتقدان به چنین احکامی باشد، انتظار پیاده شدن این احکام اسلامی را می توان داشت و بدان امید بست؟

با منتفی بودن هر یک از این احتمال های چهارگانه، باید پذیرفت که اجرای قوانین اسلامی، دولتی اسلامی می طلبد، دولتی که برنامهٔ خویش را از قوانین اسلامی اخذ کند و تحقق بخشیدن به مکتب را در شئون گوناگون زندگی اجتماعی، آرمان خود

---

۱. مائده(۵) آیهٔ ۳۸.

قرار دهد. پس چنین دستوراتی، علاوه بر این که بیانگر قانون الهی دربارهٔ کیفر سرقت است، نمایانگر وظیفهٔ امرا و حکام نیز می باشد و اجرای قانون را برعهدهٔ آنان می گذارد.[۱]

از همین باب است حکم دیگر قرآن که می فرماید:

الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة؛[۲]

زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید.

برای اجرای این حکم نیز هر چند همهٔ مسلمانان، مورد خطاب قرار گرفته اند، ولی انجام این وظیفه برعهدهٔ کسی است که مسئولیت ادارهٔ جامعه و امور اجتماعی را بر دوش دارد، و آحاد رعیّت، به طور مستقیم، اجازهٔ دخالت در چنین امر خطیری را ندارند.[۳]

هم چنین در قرآن، دربارهٔ مجازات «محارب» و «مفسد فی الارض» آمده است:

انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلّبوا او تقطّع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلك لهم خزی فی الدّنیا ولهم فی الآخرة عذاب عظیم؛[۴]

همانا کیفر آنان که با خدا و رسول، به جنگ برخیزند و برای فساد در زمین بکوشند، جز این نیست که آن ها را به قتل رسانند و یا به دار کشند و یا دست و پایشان را به عکس ببرند و یا تبعیدشان کنند، که این خواری شان در دنیا است، و در آخرت به عذابی بزرگ، معذّب خواهند بود.

باتوجه به چنین قوانین مسلّمی که از سرچشمهٔ وحی تراوش نموده و مورد اتفاق همهٔ

---

۱. احمد مصطفی المراغی، *تفسیر المراغی*، ج۲، ص۱۱۳.

۲. نور(۲۴) آیهٔ ۲.

۳. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج۱۵، ص۷۹؛ فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج۴، ص۱۹۷؛ و ر.ك: محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۸۶. شیخ طوسی می گوید: «والخطاب بهذه الآیة وان کان متوجهاً الی الجماعة فالمراد به الائمة بلاخلاف لانه لاخلاف انه لیس لاحد اقامة الحدود الا الامام او من یولیّه الامام ومن خالف فیه لایعتد بخلافه» (*تبیان*، ج۷، ص۴۰۶).

۴. مائده(۵) آیهٔ ۳۳.

فرق اسلامی است، یا باید امت اسلامی، با بی اعتنایی نسبت به «تشکیل دولت اسلامی»، از آرمان عینیت یافتن قرآن در جامعه چشم پوشی کند و حیات طیبهٔ قرآن را کنار نهد و عملاً اسلام را از متن زندگی خود جدا کند، و یا باید برای تشکیل دولت اسلامی، قیام کند و در پرتو آن، اسلام را در همهٔ زوایای زندگی خویش پیاده کرده و بدین وسیله، به مکتب و ایمان خود، وفادار بماند.

گروه دوم

احکام و مقرراتی که:

الف) در زمینهٔ روابط اجتماعی مسلمانان است.

ب) همهٔ مسلمانان در اجرای آن، وظیفه دارند.

ج) دخالت خودسرانهٔ اشخاص، به آشفتگی اوضاع و اختلال در نظام.

د) در اجرای قانون، به نظارت و کنترل دولت نیاز است.

امر به معروف و نهی از منکر در برخی از مراحل خود، این گونه است؛ چرا که در مراحل ابتدایی آن، مانند تذکّر، راهنمایی و امر و نهی زبانی، هر مسلمانی می تواند مستقیماً انجام وظیفه نماید و نیازی به دخالت دولت نیست؛ ولی در مراحل بالاتر، که برای جلوگیری از منکر، نیاز به دخالت عملی است و ممکن است به درگیری و زد و خورد بینجامد، هم چنین در مواردی که برای جلوگیری از منکر، به تنبیه بدنی نیاز است، ورود و مداخلهٔ همهٔ مردم، آن هم به شکل خودسرانه، هرج و مرج و فساد را به دنبال خواهد داشت و چه بسا افراد فرصت طلب و فتنه جو، امر به معروف و نهی از منکر را بهانه ای برای تصفیه حساب های شخصی قرار داده و با این عنوان، به ضرب و جرح و یا قتل دیگران اقدام نمایند.[1] از این رو، مصلحت جامعه اقتضا می کند که در چنین مراحلی، فقط با اجازه و نظارت یک مقام مسئول اقدام شود، تا بدین وسیله، از سوء استفاده و عواقب اختلال نظم جلوگیری شود. از این رو، براساس نظر مشهور در

---

۱. محمد حسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج۲۱، ص۳۸۳.

فقه امامیّه، اذن امام یا نمایندهٔ او در این گونه موارد لازم است.[۱]

شیخ طوسی در این باره می گوید:

گاه امر به معروف، با دست انجام می گیرد؛ مثل این که با تأدیب یا جلوگیری از کار ناشایسته یا ضرب و جرح، دیگری به معروف واداشته می شود؛ ولی ضرب، تنها با اجازهٔ سلطان وقت که برای ریاست و زمامداری نصب شده است، واجب می گردد. در نهی از منکر نیز مسئله چنین است.[۲]

به علاوه، اجرای امر به معروف و نهی از منکر، در موارد فراوانی، نیاز به قدرت دارد، و در صورتی که حمایت دولت و پشتیبانیِ حاکمیّت نباشد، برخورد با اعمال سوء، به خصوص اگر از صاحبان زر و زور سر زند، عملاً تعطیل می شود؛ همان طور که امکان عملی شدن با ارزش ترین معروف ها نیز فراهم نمی شود. از این رو، قرآن کریم از مسلمانان می خواهد که وقتی در زمین اقتدار پیدا کرده و حکومت تشکیل دادند، به امر به معروف و نهی از منکر بپردازند:

الذین ان مکنّاهم فی الارض اقاموا الصلوة واتوا الزکوة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنکر.[۳]

از این آیه فهمیده می شود که با تشکیل دولت اسلامی، زمینهٔ اجرای کامل این فریضهٔ الهی فراهم می گردد، معروف ها در جامعه گسترش یافته، و منکرها از میان مردم رخت برمی بندند. به تعبیر امام باقر علیه السلام:

با این فریضهٔ بزرگ، احکام دیگر پابرجا می شوند، راه ها امن می گردد، کسب و تجارت در مسیر حلال ومشروع قرار می گیرد، حقوق از دست رفته به صاحبانشان باز می گردد، زمین آباد می شود، دشمن به انصاف تن می دهد و کارها سامان می یابد.[۴]

روشن است که تحقق چنین برنامه هایی، فراتر از امر و نهی زبانی، به بسط ید و در

---

۱. محقق اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۷، ص ۵۴۲.
۲. شیخ طوسی، *نهایه*، ص ۳۰۰.
۳. حج(۲۲) آیهٔ ۴۱.
۴. شیخ طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۶، ص ۱۸۰.

دست داشتن حکومت نیاز دارد. هم چنین اجرای این قانون، در مواردی، تشکیل و سازماندهیِ یک گروه ویژه را می طلبد و مسلمانان باید چنین تشکیلاتی را فراهم آورند:

ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر ویأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر واولئك هم المفلحون؛[1]

باید از شما گروهی باشند که دعوت به نیکی کرده، امر به معروف و نهی از منکر نمایند، و آنان رستگارانند.

در این آیه، به همهٔ مسلمانان دستور داده شده که برای فراهم آوردن یک گروه خاص، تلاش کنند. این گروه که برای امر به معروف و نهی از منکر، تشکیل می شود، وظایفی فراتر از امر و نهی زبانی ـ که یک تکلیف عمومی است ـ برعهده دارد. وظیفهٔ آنان مخصوص مواردی است که امر و نهی، به تشکیلات و اقتدار نیاز دارد و اقدامات پراکندهٔ مسلمانان نمی تواند تأثیر کافی داشته باشد. از این رو، امام صادق علیه السلام فرمود:

این وظیفه ای است بر افراد توانمند که به معروف و منکر آگاهند و فرمانشان مطاع است ... نه کسانی که قدرت نداشته، یکّه و تنها بوده، اطاعت و حمایت نمی شوند.[2]

پس اقامهٔ امر به معروف و نهی از منکر، از ابعاد گوناگونی، با دولت اسلامی ارتباط پیدا می کند:

۱ـ در مواردی که دخالت افراد گوناگون به هرج و مرج در نظام اجتماعی می انجامد، امر به معروف و نهی از منکر با اجازهٔ حاکم اسلامی انجام می شود.

۲ـ با حاکمیت نظام اسلامی و اقتدار دولت اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر گسترش و رواج می یابد.

۳ـ دولت اسلامی، مأموریت های خطیر امر به معروف ونهی از منکر را به گروه خاصی که از قدرت بیش تری برخوردار و دارای بصیرت اسلامی و آگاهی های اجتماعی باشند، می سپارد تا آنان باتوجه به اختیاراتی که از سوی دولت اسلامی کسب کرده اند،

---

۱. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۰۴.

۲. فیض کاشانی، *تفسیر صافی*، ج۱، ص۳۳۹؛ کلینی، *کافی*، ج۵، ص۵۹.

به انجام وظیفه بپردازند.[۱]

بر این اساس، از قرن ها پیش، در تشکیلات حکومتیِ مسلمانان، دایره ای به نام «امور حسبه» وجود داشته و افرادی به نام «محتسب» در آن بخش، انجام وظیفه می کرده اند. محتسب فردی بود که از سوی دولت مأموریت داشت تا امور اجتماعیِ مردم را مورد بررسی قرار دهد، و ضمن فرا خواندن به خوبی ها، آنان را از بدی ها بازدارد. این گروه که از بیت المال حقوق دریافت می کردند، اجازه داشتند که در مأموریت های خود به تأدیب بدنی نیز بپردازند، و حکمشان در جامعه نافذ بود.[۲]

ناگفته نماند که در این جا فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر، صرفاً از نظر ارتباط با دولت اسلامی، مطرح گردیده است؛ ولی این مطلب بدان معنا نیست که قبل از تشکیل حکومت اسلامی، این وظیفه ساقط بوده و تنها در «قالب دولتی» قابل اجرا است؛ زیرا از یک سو امر به معروف و نهی از منکر زبانی اختصاص به دورهٔ خاصی ندارد، و از سوی دیگر، قیام برای تشکیل دولت حق، به عنوان یک معروف مسلّم، وظیفه ای حتمی است که در موارد مخاطره با اذن فقیه جامع الشرائط انجام می گیرد.

گروه سوم

قوانین و مقرّراتی که:

الف) مربوط به مسائل اجتماعی است.

ب) همهٔ مردم نسبت به آن وظیفه داشته، و برای به اجرا در آمدن آن، امت اسلامی باید بسیج شود.

ج) آحاد رعیّت به صورت پراکنده و انفرادی، توان انجام آن را نداشته و تنها با سازماندهیِ نیروها و متشکل کردن آنان، زمینهٔ اجرای قانون فراهم می گردد.

د) بسیج، سازماندهی و متشکل کردن مردم، پشتوانه ای از حمایت و اقتدار دولت

---

۱. ر.ك: *تفسیر نمونه*، ج۳، ص۳۶و۴۰.

۲. ابن الاخوه، *معالم القربه*، ص۷؛ قاضی ابی یعلی، *احکام السلطانیه*، ص۲۸۴؛ مرتضی مطهری، *ده گفتار*، ص۵۱؛ *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص۱۵۸.

را می طلبد؛ چه این که حضورشان در صحنهٔ انجام وظیفه، به رهبری نیاز دارد.

تکلیف «جهاد اسلامی» که در آیات فراوانی از قرآن کریم، بدان تصریح شده است، دارای چنین خصوصیاتی است؛ از آن جمله:

قاتلوا الذین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرّمون ماحرّم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون؛[1]

با آنان که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده و آن چه را که خدا و رسولش حرام کرده، حرام نمی دانند و به دین حق نمی گروند، از اهل کتاب، بجنگید تا آن که با خواری، به دست خود جزیه بپردازند.

در چنین مواردی هر چند تکلیف متوجه عموم مسلمانان است، ولی ماهیّت قانون به گونه ای است که اجرای آن بدون رهبری و تشکیلات ممکن نیست. از این رو اگر:

ـ اسلام را به قوانین و مقررات فردی منحصر سازیم و درپی تحقق آن تنها در زندگی شخصی خویش باشیم،

ـ و یا حضور مردم را در ایفای مسئولیت های اجتماعی نادیده انگاریم،

ـ و یا درصدد سازماندهیِ نیروهای اسلامی نباشیم،

ـ و یا در اجرای قانون، حمایت و حضور دولت اسلامی را نداشته باشیم،

به ناچار زمینهٔ اجرای چنین قوانینی وجود نخواهد داشت، به ویژه که اگر دولتی براساس اندیشهٔ اسلامی و با هدف عملی کردن احکام اسلام، شکل نگرفته باشد، هرگز اجازهٔ مسلح شدن مسلمانان و تجهیز جامعهٔ اسلامی را برای انجام این وظیفه نخواهد داد. در این صورت، چون اعتقادی به چنین احکامی ندارد، نه خود بدان اقدام می کند و نه از اقدام دیگران پشتیبانی می کند، بلکه نیروهایی را که چنین برنامه هایی را درسر داشته باشند، محدود نموده، و یا سرکوب می نماید.

به علاوه، این گونه قوانین از جهت دیگری نیز با رهبریِ سیاسیِ جامعه ارتباط دارد؛ زیرا درگیری های نظامی، چه بسا با امضایِ قرارداد صلح و ترك مخاصمه

---

۱. توبه(۹) آیهٔ ۲۹.

پایان می پذیرد. این معاهدات، هر چند برای هر یک از مسلمانان دارای اعتبار است. ولی تنها به امضای رئیس دولت و یا نمایندهٔ او می رسد و قبول او، به منزلهٔ قبول امت اسلامی است؛ چه این که در جریان صلح حدیبیّه، پیامبر اسلام ﷺ از سوی امت اسلامی، و سهیل بن عمرو از سوی جامعهٔ مشرکین، در مورد صلح به توافق رسیدند. از این رو، به رهبر جامعهٔ اسلامی خطاب شده است که:

وان جنحوا للسّلم، فاجنح لها؛[۱]

اگر دشمنان به صلح تمایل نشان دادند، توهم بپذیر.

حضرت امیر علیه السلام نیز به استاندار مصر فرمود:

اگر دشمن، تو را به صلح فراخواند، رد نکن.[۲]

بر این اساس، در فقه اسلامی تصریح شده است که قرارداد مصالحه، فقط از سوی امام یا نمایندهٔ او مورد قبول و پذیرش قرار می گیرد.[۳]

البته با امضای بالاترین مقام فرماندهی، آن عهد و پیمان، برای همهٔ شهروندان مسلمان معتبر است، و همه در عمل به مضمون آن، متعهد می باشند؛ چراکه «قرارداد خودشان» (مسلمانان) تلقی می شود.[۴]

گروه چهارم

احکام و مقرراتی که:

الف) از حوزهٔ مسائل فردی خارج، و مربوط به روابط اجتماعی است.

ب) اجرای آن، به اقدام خود شهروندان واگذار شده است.

ج) ضمانت اجرایی قانون، به نظارت و دخالت دولت بستگی دارد؛ چراکه بدون آن،

---

۱. انفال(۸) آیهٔ ۶۱.

۲. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

۳. علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج ۱، ص ۴۴۷.

۴. *قرآن کریم*، چنین پیمان هایی را پیمان مسلمانان می شمارد: «الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقضوکم شیئا»، «الا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم» (توبه(۹) آیه های ۴ و ۷).

چه بسا مخاطبان قانون، در انجام وظیفهٔ خود کوتاهی و سهل انگاری نموده، و در نتیجه، با اخلال در روابط اجتماعی، حقوق دیگران را پایمال نمایند.

بسیاری از قوانین و مقررات اسلام که به شکل مسائل حقوقی ارائه گردیده، مانند حقوق خانواده، حقوق تجارت و حقوق مدنی، از این قبیل است؛ مثلاً قرآن کریم دستور می دهد:

واذا طلّقتم النساء فبلغن اجلهنّ فامسکوهن بمعروف اوسرّحوهن بمعروف ولاتمسکوهن ضراراً لتعتدوا، ومن یفعل ذلك فقد ظلم نفسه؛[1]

هرگاه زنان را طلاق دادید، و موقع عدهٔ آن ها رسید، یا از آن ها به نیکی نگهداری کنید و یا به نیکی آنان را رها سازید. مبادا برای این که به آن ها ستم کنید، آن ها را به شکل زیان آوری نگهداری کنید. هرکس چنین کند، همانا به خویشتن ستم کرده است.

در روابط خانوادگی، اسلام پس از تعیین حقوق زوجین، از مرد خواسته است که یکی از این دو راه را انتخاب کند: یا تمام وظایف خود را به خوبی انجام داده و حقوق همسر خود را تأمین کند: «امساك بمعروف»، و یا زن را رها کرده و او را طلاق دهد. و بدین وسیله، اسلام راه سومی را مطرح نمی کند که مرد بتواند نه همسر خود را طلاق دهد و نه به شایستگی او را نگه دارد و در نتیجه، شرایط سخت و زیان آوری را بر او تحمیل کند.

ولی آیا اسلام اجرای این قانون را فقط به خواست و میل شوهران واگذار کرده است تا در شرایطی که مرد حاضر به انجام وظایف خود نبوده، نه حقوق همسر خویش را ادا می کند و نه او را رها می کند، قانون الهی معطل بماند و حقوق زن تضییع گردد؟ اگر اجرای این قانون، به اختیار و هوس مرد واگذار شود، چه ره آورد مثبتی می تواند داشته باشد؟ و آیا به سوء استفاده از حق طلاق وحتی قانونی شدن زندانی کردن زن نمی انجامد؟

از این رو، هر مکتبی که برای تحقق آرمان های عدالت خواهانهٔ خود، به عرضهٔ

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۲۳۰.

قانون می پردازد، باید عملاً راه های اجرای آن را باز نموده، و ابزار تحقق آن را نیز دراختیار گذارد، لذا براساس فقه اسلام، حاکم اسلامی موظف است برای پاسداری از حریم قانون، و در جهت حفظ حقوق افراد، متمرّدان را به قبول حق و عدل وادار نماید؛[1] چه این که بر مبنای حقوق اسلامی، «اگر دوام زوجیت موجب عسر و حرج زوجه باشد، وی می تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق نماید و چنان چه عسر و حرج مذکور در محکمه ثابت شود، دادگاه می تواند زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورتی که اجبار میسّر نباشد، زوجه به اذن حاکم شرع طلاق داده می شود.»[2]

گروه پنجم

قوانینی که:

الف) مربوط به روابط اجتماعی است.

ب) هر یک از «دولت» و «ملت» در شعاع ارتباطات و در حوزهٔ عمل خویش، وظیفهٔ اجرای آن را برعهده دارند.

ج) چنان چه این قوانین در سطح سیاست های کلی جامعه و توسط دولت اجرا نشود، اجرای آن در سطح روابط محدود افراد، هدف قانون گذار را تأمین نمی کند و آثار مطلوب خود را به صورت کامل آشکار نمی سازد.

مثلاً در قرآن، اصولی برای تنظیم روابط مسلمین با کفار تبیین شده است؛ از آن جمله، خداوند فرموده است:

یاایها الذین آمنوا لاتتخذوا الکافرین اولیاء من دون المؤمنین؛[3]

ای ایمان آورندگان! به جای مؤمنین، کفّار را اولیای خود قرار ندهید.

هم چنین دستور داده است:

یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء، تلقون الیهم بالمودة وقد کفروا

---

۱. عزالدین بحرالعلوم، بحوث فقهیه (تقریرات درس آیة الله شیخ حسین حلّی)، ص۱۹۱و۲۱۰.

۲. قانون مدنی، ماده ۱۱۳۰.

۳. نساء(۴) آیهٔ ۱۴۴.

بما جاء کم من الحق؛[1]

ای کسانی که ایمان آورده اید! دشمن من و دشمن خودتان را «ولیّ» نگیرید که دوستی به آنان نشان دهید، در حالی که آنان به آن چه که از حق به شما رسیده، کافر شده اند.

چنین قوانینی از یک سو، متوجه هر یک از افراد جامعهٔ اسلامی است که در روابط خود با کفار، از قبول ولایت آنان بپرهیزند، و از سوی دیگر، متوجه دولتمردان و سیاست گذاران جامعه است که روابط فرهنگی، اقتصادی و سیاسیِ خود را با اجانب، به گونه ای تنظیم نمایند که به ولایت کفار نینجامد. از این رو، در این باره، مسئولیت مشترکی برای دولت و امت وجود دارد ـ و البته کوتاهیِ هر کدام، سلب مسئولیت از دیگری نمی نماید ـ ولی در عین حال، دولت اسلامی مسئولیت سنگین تری به عهده دارد؛ زیرا:

اولاً، معمولاً نوع عملکرد دولت ها، به ویژه در روابط بین الملل، تأثیر فراوانی در بینش و برخورد مردم آن جامعه با دیگران دارد و خواه ناخواه، همان سیاست ها در بین تودهٔ مردم، به عوان شیوه های مشروع و توأم با مصلحت تلقی می شود. از این رو، ملت نیز بدان سو جذب شده و همان رویّه را درپیش می گیرند.

ثانیاً، از آن جا که دولت، پشتوانهٔ اجراییِ قوانین است، لذا موظف است کیفیت اجرای این قانون را در روابط هر یک از اعضای جامعهٔ اسلامی با اجانب پی گیری نماید و چنان چه مسلمانی رعایت حکم الهی را جدّی نگرفته، و یا درصدد نقض قانون است، با وی برخورد نماید.

شأن نزول آیات سورهٔ ممتحنه نیز حکایت از آن دارد که پیامبر اسلام ﷺ در این زمینه، با عوامل سودجو و سازشکار برخورد می کردند. در شأن نزول این آیات چنین آمده است:

حاطب بن ابی بلتعه مسلمان شده و از مکّه به مدینه هجرت کرده بود؛ ولی خانواده اش در مکه مانده بودند. قریش از آن ها خواسته بود که به وسیلهٔ نامه به حاطب، اطلاعاتی از

---

۱. ممتحنه(۶۰) آیهٔ ۱.

تصمیم پیامبر اسلام دربارهٔ جنگ با ایشان کسب نماید. حاطب نیز در پاسخ، از برنامهٔ حضرت در جنگ، به آن ها گزارش نمود و آن را با پیکی به مکّه فرستاد. رسول خدا ﷺ با اطلاع از این جریان، علی بن ابی طالب ﷺ و زبیر را به سراغ آن پیک فرستاده، نامه را از او گرفته، و حاطب را مؤاخذه نمودند.[۱]

روشن است که اگر در چنین مواردی دولت اسلامی با قدرت برخورد نکند و نسبت به روابط پنهانیِ عناصر مرعوب یا طمع کار و یا فریب خوردهٔ در میان مسلمانان با بیگانگان، که چه بسا جنبهٔ جاسوسی نیز به خود می گیرد، اهمال ورزد، مصالح امت اسلامی، درمعرض خطر جدی قرار می گیرد و ممکن است به آسیب های جبران ناپذیری بینجامد.

ثالثاً، این گونه آیات قرآن، سیاست کلیِ جامعهٔ اسلامی را در برخورد با بیگانگان ترسیم می کند؛ ولی برخوردهای عملیِ مسلمانان، با همهٔ کافران و یا دولت های غیرمسلمان، آن هم در شرایط گوناگون سیاسی، نمی تواند یک سان و یک نواخت باشد. از این رو، تغییر شرایط بین المللی و جابه جایی در صف بندی های جهانی، هم چنین شیوهٔ برخورد متقابل هر یک از دولت های غیرمسلمان و اهدافی که دنبال می کنند و ... امکان روابط ثابت و یک نواخت را از سوی مسلمانان سلب می کند. و چون مصالح جامعهٔ اسلامی در انتخاب شیوه ها و گزینش سیاست ها در معرض دگرگونی است، به ناچار در هر زمان باید خط مشی های منطبق بر اصول اسلامی و در راستای مصالح مسلمانان و مناسب با شرایط زمان انتخاب گردد.

گردآوریِ اطلاعات و اخبار مربوط، تحلیل و ارزیابیِ صحیح از اوضاع و احوال، برنامه ریزی و سیاست گذاری برای روابط خارجی، مشخص کردن اولویت ها و ... مسئولیت هایی است که نه درجامعهٔ اسلامی می توان از آن چشم پوشی کرد، و نه می توان به سلیقهٔ افراد مختلف واگذار نمود که نتیجه ای جز هرج و مرج، بر زمین ماندن تکلیف و شکسته شدن عظمت امت اسلامی در برابر بیگانگان نخواهد داشت. پس اجرای

---

۱. شیخ طوسی، *تبیان*، ج۹، ص۵۷۶؛ محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج۱۹، ص۲۳۴.

این گونه قوانین، به دولتی بصیر و مقتدر نیاز دارد.

رابعاً، اقدامات فردیِ مسلمانان برای انجام این گونه قوانین، در صورتی که همراه با اقدامات دولتمردان جامعه باشد، اثر مطلوب خود را به جای می گذارد و هدف قانون تحقق می یابد؛ ولی اگر هر یک از مسلمانان در محدودهٔ روابط خود با بیگانگان تصمیم به اجرای این دستور الهی داشته باشند، ولی در سطح سیاست های کلیِ جامعهٔ اسلامی، که توسط دولت ها مشخص و اعمال می گردد، اثری از اجرای آن نباشد، چه نتیجه ای عاید خواهد شد؟

تردیدی نیست که سیاست های دولت ها در جهت نفی ولایت اجانب، که در روابط فرهنگی، اقتصادی و سیاسی تجلّی می یابد و در معاهدات و قراردادها خود را نشان می دهد ـ و البته با پشتیبانیِ عموم مردم در جامعهٔ اسلامی همراه است ـ به مراتب از برخوردهای فردیِ هر یک از مسلمانان، کارسازتر و مؤثرتر است؛ چه این که اگر این سیاست ها در جهت عکس چنین قانونی اعمال شود و در روابط بین الملل بدان اعتنایی نشود، رفتار شخصیِ عده ای از مسلمانان، تأثیر چندانی نخواهد داشت.

گروه ششم

قوانین و احکامی که:

الف) در ارتباط با روابط اجتماعی است.

ب) در جهت استیفایِ حقوق افراد وضع شده، و اجرای آن به صاحبان حق واگذار شده است.

ج) از آن جا که اقدام مستقل و مستقیم هر یک از صاحبان حق، برای استیفایِ حق خویش ممکن است به اخلال در نظم اجتماعی بینجامد و یا زمینهٔ تعدّی و تجاوز از حدّ و مرز قانون را فراهم آورد، با نظارت و اذن حاکم اسلامی، از بروز چنین مشکلاتی در مسیر اجرای قانون الهی جلوگیری می شود.

مثلاً در آیاتی از قرآن کریم، مسئلهٔ «قصاص» مطرح شده و اجرای آن، وسیلهٔ «حفظ نظام اجتماعی» و مایهٔ «حیات» تلقی گردیده است:

یا ایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی، الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والانثی بالانثی فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف واداء الیه بإحسان ذلك تخفیف من ربکم ورحمة فمن اعتدی بعد ذلك فله عذاب الیم* ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب لعلکم تتّقون؛[۱]

ای اهل ایمان! حکم قصاص کشتگان برای شما چنین مقرّر شده که مرد آزاد در برابر مرد آزاد، و بنده در برابر بنده، و زن در برابر زن قصاص شوند. پس هر کس از برادرش مورد عفو قرار گیرد، پیروی از خوبی است و باید با رعایت احسان، خون بها را به او بپردازد. این حکم، تخفیف و رحمتی از پروردگار شما است. پس هر کس بعد از آن، از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناك است. و ای خردمندان! شما را در قصاص، زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید.

در این آیه، اصل قانون قصاص، تبیین شده؛ ولی نسبت به مسئول اجرای آن سخنی به میان نیامده است؛ ولی در آیهٔ دیگر، ولیّ مقتول، صاحب این حق دانسته شده است:

ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیّه سلطاناً؛[۲]

و هرکس مظلوم کشته شود، به سرپرست او قدرتی داده ایم.

و در آیات دیگری، به همهٔ کسانی که حقوقشان مورد تعدی قرار می گیرد، اجازهٔ «مقابلهٔ به مثل» داده شده است:

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم؛[۳]

پس هرکس بر شما تعدی کرد، همان گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید.

وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به؛[۴]

و اگر عقوبت کردید، همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته اید، به عقوبت رسانید.

همان گونه که در این آیات، از دخالت دولت اسلامی و حاکم شرع، در اجرای قانون

---

۱. بقره(۲) آیه های ۱۷۸و۱۷۹.
۲. اسراء(۱۷) آیهٔ ۳۳.
۳. بقره(۲) آیهٔ ۱۹۴.
۴. نحل(۱۶) آیهٔ ۱۲۶.

قصاص، ذکری نرفته است، در نصوص روایی نیز چنین مطلبی به چشم نمی خورد؟[۱] ولی در عین حال، عده‌ای از فقها، مانند شیخ مفید، شیخ طوسی و علامه حلّی، نظارت حاکم اسلامی را لازم شمرده‌اند.[۲] البته چنین نظارتی در جهت حفظ نظم جامعه و جلوگیری از اختلال نظام و بروز آشفتگی و هرج و مرج می‌تواند مفید باشد.[۳] به خصوص در «قصاص عضو» که عدم چنین نظارتی، ممکن است به عدم رعایت ضوابط و مقررّات اجرایی قانون منجر شده و مشکلاتی را برای شخص جانی به وجود آورد؛ مثل این که جراحت به عضو دیگری سرایت نماید و او را در معرض خطر قرار دهد.[۴]

در استیفای حقوق مالی نیز علاوه بر عمومات قرآنی فوق، نصوصی وجود دارد که اجازهٔ حق را به صاحب حق می دهد (تقاص)[۵]. البته در مواردی که اقدام مستقیم طلب کار برای وصول حق خود، به بروز فتنه می انجامد، و برخی موارد دیگر، مراجعه به حاکم اسلامی لازم است.[۶]

به طور کلی، با تأمل در احکام اسلامی آشکار می گردد که نه احکام اسلامی اختصاص به تکالیف عبادی و وظایف اخلاقی دارد، و نه بدون داشتن دولتی ملتزم به شریعت، اجرا و تحقق این قوانین امکان پذیر است. از این رو، اعتقاد و التزام به این قوانین، با تسلیم در برابر هر دولت، ناسازگار است و کسی که به این شریعت ایمان می آورد، قهراً شکل خاصی از جامعه و الگوی خاصی از حکومت را پذیرا می شود.

از سوی دیگر، در بررسی فوق، به احکامی که به صراحت در متن شریعت آمده، اکتفا شده است و براساس تأمل در تار و پود این احکام و ویژگی های آن، نشان داده شده که عینیّت شریعت اسلامی، در زندگی اجتماعی انسان، در گرو حکومتی بر مبنای قوانین اسلامی است. در عین حال، از دو نکتهٔ دیگر نیز نباید غفلت نمود:

---

۱. محمد حسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج۴۲، ص ۲۸۷.
۲. محمد جواد حسینی، *مفتاح الکرامه*، ج ۱۰، ص۸۷ (جزء دوم).
۳. محمد یزدی، *فقه القرآن*، ج ۱، ص ۳۲۱.
۴. محمد حسن نجفی، *همان*.
۵. *همان*، ج ۴۰، ص ۳۸۹.
۶. امام خمینی، *تحریرالوسیله*، ج ۲، ص ۴۳۶.

اوّل آن که در نظام حقوقیِ اسلام، تنها به این گونه قوانین ثابت و دایمی، که چارچوب کلی مقررات حکومتی را تشکیل می دهد، اکتفا نشده است، بلکه بخش دیگری از احکام که به عنوان «احکام حکومتی» شناخته می شود و باتوجه به شرایط متغیر جامعه و دگرگونی های اجتماعی تنظیم می شود، پیش بینی شده است. این بخش، که مکمّل بخش اوّل است و از سوی دولت اسلامی مقرّر می گردد، از منظر دین، لازم الاجرا بوده و در حوزهٔ احکام اسلامی قرار دارد. بنابراین، چنان چه شمول این گونه احکام را نیز درنظر بگیریم، همهٔ ابعاد و زوایای زندگیِ اجتماعی، تحت پوشش مقررات اسلامی بوده و هیچ بخشی از روابط اجتماعی را خارج از حیطهٔ دولت اسلامی نمی توان تلقی کرد.

دوم آن که تشکیل دولت اسلامی، علاوه بر ضرورت اجرای احکام اسلامی و پیوستگیِ این مقرّرات با یک نظام سیاسیِ خاص، از زوایای دیگری نیز قابل بررسی است؛ مثلاً این احکام نمایانگر دخالت اسلام در تعیین حاکم می باشد. از این رو، اسلام مکتبی است که با ارائهٔ نظم خاصی برای جامعه، دربارهٔ «قانون» و «مجریِ آن» نظر داده است.

این دو نکته، در مباحث بعدی به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

جایگاه دولت، در نظام عبادیِ اسلام

«عبادات» بخشی از احکام و قوانین اسلامی است. هر چند عبادت، در تعریف جامع و فراگیرش، هر کار شایسته ای است که به قصد تقرّب به خدا انجام می گیرد، ولی در اصطلاح خاص فقه، عملی است که مشروط به قصد قربت باشد.

بنابر تعریف اوّل، احسان به دیگران، تحصیل علم، امر به معروف و نهی از منکر، و حتی کسب و تجارت می تواند به شکل عبادت انجام گیرد و باعث کمال معنویِ انسان گردد. و براساس تعریف دوم، فقط اعمالی مانند نماز، روزه، حج و زکات، که قوام آن به «قصد قربت» بوده و بدون آن، تکلیف از عهدهٔ انسان ساقط نمی گردد، عبادت شمرده می شود. این اعمال به نیّت اطاعت فرمان الهی و به منظور نزدیکی به او و به خاطر

رضای خداوند انجام می گیرد؛ ولی در دیگر اعمال، این نیت و نظر شرط نیست.[۱]

وظایف عبادیِ مسلمانان، صرفاً جنبهٔ فردی و شخصی ندارد، بلکه در عین نیاز به قصد قربت، با ابعاد گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی توأم است. و از این جهت، با جامعه و حکومت ارتباط می یابد. لذا با حاکمیت نظام اسلامی بر جامعه، زمینهٔ اجرای کامل این قوانین فراهم می گردد:

ولینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز الذین ان مکناهم فی الارض اقاموا الصلوة وآتوا الزکوة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنکر ولله عاقبة الامور؛[۲]

هر کس خدا را یاری کند، البته خدا او را یاری خواهد کرد که خدا را منتهای اقتدار و توانایی است. کسانی یاری خدا را می کنند که اگر آنان را بر روی زمین اقتدار و تمکین دهیم، نماز به پا دارند و زکات دهند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و البته عاقبت کارها با خدا است.

منظور از «تمکّن» در اختیار داشتن همهٔ شرایط و امکاناتی است که برای انجام یک کار لازم است؛ از قبیل: دانش و فنّ، ابزار و لوازم، قدرت وتوان، مدیریت و تشکیلات.[۳] به علاوه، برطرف شدن موانع و مشکلاتی که بر سر راه وجود دارد.[۴]

باتوجه به این خصوصیات، که در مفهوم تمکّن اخذ شده است، آن را به «در اختیار گرفتن حکومت» تفسیر کرده اند.[۵]

خداوند در این جا با تأکید، تصریح می کند: کسانی مشمول عنایت او قرار می گیرند که وقتی به حکومت رسیدند و قدرت ادارهٔ جامعه را به دست گرفته، موانع و مشکلات را پشت سر نهادند، برای تحقق فرمان های الهی قیام می کنندو عبادت خداوندرا چه با اعمال بدنی، مانند نماز، و چه با اعطای مالی، مانند زکات، زنده می دارند، با امر به معروف

---

۱. شهید اوّل، ذکری، ص۶ـ۷.

۲. حج(۲۲) آیه های ۴۰و ۴۱.

۳. شیخ طوسی، *تبیان*، ج۷، ص۳۲۳.

۴. «التمکین اعطاء مایصح به الفعل مع رفع المنع ان الفعل کما یحتاج الی القدرة فقد یحتاج الی الة والی دلالة والی سبب ویحتاج الی ارتفاع المنع فالتمکین عبارة عن جمیع ذلك» (فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص۴۰۰).

۵. محمد جواد مغنیه، *تفسیر الکاشف*، ج۵، ص۳۳۴.

و نهی از منکر در جهت برپایی حق و از بین بردن باطل، تلاش می نمایند.

روشن است که نماز به عنوان یک تکلیف فردی، نیاز به تمکّن در زمین ندارد و در هر شرایطی می توان آن را انجام داد؛ ولی اقامهٔ نماز، معنای برپایی آن در سطح جامعه، حاکم شدن فرهنگ ارتباط با خداوند و ترویج یگانه پرستی که گوهر اصلی ارزش های اجتماعی و سیاسی است، از برنامه های یک دولت اسلامی می باشد که در این آیه بدان اشاره شده است.[۱]

از این رو، همان گونه که در دوران حکومت رسول خدا ﷺ کارگزارانی برای جمع آوری زکات و فرماندهی جنگ از سوی حضرت انتخاب می شدند، برپایی نماز را نیز پیامبر از امور ولایی وحکومتی دانسته، و افرادی را برای جماعت، همانند قضاوت، نصب می کردند. برخی از دانشمندان اسلامی، در این باره گفته اند:

> ولایت بر اقامهٔ نماز، خود یکی از اصول ریشه دار است؛ زیرا وقتی رسول خدا فرماندهی را اعزام می نمود، اقامهٔ نماز را نیز برای او قرار می داد.[۲]

هم چنین حضرت علی علیه السلام نیز در دوران خلافت خویش، اقامهٔ نماز جماعت را برعهدهٔ فرمانداران خویش می گذاشت و طی بخشنامه هایی دربارهٔ زمان اقامهٔ جماعت و کیفیّت برگزاری آن، دستوراتی به ایشان می داد.[۳]

به علاوه، نماز، حکایت از یک فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی توحیدی دارد؛ چراکه از نظر اسلام، نماز سمبل «بندگی خدا» و اوج عبودیت انسان است، و این بندگی است که انسان ها را از اسارت بندهای درونی و قدرت های بیرونی، آزادی می بخشد و در نتیجه، او را در مسیر حق پرستی به حرکت درمی آورد.

به تعبیر امام صادق علیه السلام: عبادت، به سجده و رکوع نیست، بلکه به فرمانبرداری

---

۱. در کتاب «*ولایة الفقیه وفقه الدولة الاسلامیه*» (ج ۲، ص۲۲۷) دربارهٔ این آیه آمده است: «ولایراد باقامة الصلوة وایتاء الزکاة، الاتیان بهما شخصیاً، بل اشاعتهما وترویجهما وتثبیتهما فی المجتمع، اعنی مایکون من شؤون الحکومة الحقّه».

۲. عبدالحی الکتانی، *التراتیب الاداریه*، ج۱، ص۶۳ به نقل از: ابن العربی، *احکام القرآن*.

۳. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۲ و ۵۳.

دیگران است و هر کس مخلوقی را در نافرمانیِ خالق، اطاعت کند، او را عبادت کرده است.[۱] از این رو، وقتی که امیرالمؤمنین علیه السلام با معاویه می جنگد، هر چند او و سپاهیانش ادعای مسلمانی دارند و نماز می خوانند، ولی حضرت، هدف خویش را «برپاییِ نماز» اعلام می کند و خواسته اش این است که دشمن به «حقیقت نماز» گردن نهد:

روزی علی علیه السلام در جنگ صفین، در حال جنگ، مراقب خورشید و زوال آن بود. ابن عباس گفت: اکنون با این گرفتاریِ جنگ، وقتِ نماز نیست. علی علیه السلام فرمود: پس برای چه با اهل شام می جنگم! جنگی نداریم مگر برای نماز.[۲]

به طور کلی، در آیین اسلام، آموزش های عبادی و سیاسی، چندان با هم عجین و آمیخته شده است که نمی توان مرزی بین آن ها کشیده و از یکدیگر تفکیک نمود. دانشمندان بزرگ اسلامی، با الهام از اشاره هایی که در کتاب و سنت در مورد اسرار عبادات وجود دارد، فلسفهٔ اجتماعیِ هر یک را تحلیل نموده و مثلاً دربارهٔ حج فرموده اند:

... حج، تنها حرکات و اعمال و لفظ ها نیست، و با کلام و لفظ و حرکت خشک، انسان به خدا نمی رسد. حج کانون معارف الهی است که از آن، محتوای سیاست اسلام را در تمامیِ زوایای زندگی باید جست و جو نمود. حج تجلی و تکرار همهٔ صحنه های عشق آفرین زندگیِ یک انسان و یک جامعهٔ متکامل در دنیا است و مناسک حج، مناسک زندگی است، و از آن جا که جامعهٔ امت اسلامی از هر نژاد و ملیتی باید ابراهیمی شود تا به خیل امت محمد صلی الله علیه و آله پیوند خورد و یکی گردد و یدواحده شود، حج تنظیم و تمرین و تشکل این زندگیِ توحیدی است ... مسلّم حج بی روح و بی تحرك و قیام، حج بی برائت، حج بی وحدت و حجّی که از آن، هدم کفر و شرك برنیاید، حجّ نیست.[۳]

روشن است که اگر دولتی براساس تفکر اسلامی، شکل نگرفته باشد و خود را پایبند به قوانین اسلامی نبیند، نه خود در جهت تحقق چنین آرمان هایی حرکت می کند، و نه مسلمانان را برای دست یابی به این آرمان ها آزاد می گذارد. و در نتیجه، عملاً

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج۷۲، ص۹۴.
۲. محمدابراهیم آیتی، *سرمایه سخن*، ج ۱، ص۷۱ـ۷۲.
۳. *حج در کلام و پیام امام خمینی*، ص۷۲ـ۷۳.

پیام های حیات اسلام، از صحنهٔ زندگیِ بشر محو می گردد.

نقش دولت اسلامی در برنامه های عبادی

در هر یک از برنامه های عبادی، ویژگی هایی وجود دارد که به ناچار، مدیریتی کارآمد و توانمند می طلبد. این مدیریّت که مسئولیت های برنامه ریزی، اجرا و کیفر متخلفان را به عهده دارد، نمی تواند چیزی جدا از دولت و حکومت باشد. از این رو، در بخش های مختلف عبادات اسلامی، از مسئولیت های «امام مسلمین» و «حاکم اسلامی» سخن به میان آمده است که در این جا به برخی از آن ها می پردازیم:

۱. وحدت، هماهنگی و انسجام

نظر اسلام، در برگزاری و انسجام عبادات، بر هماهنگی و نظم است، این هماهنگی در برخی از موارد، به شکل یک دستور فردی، و چه بسا به صورت غیرالزامی و «حکم استحبابی» مطرح شده است؛ ولی در مواردی هم، شکل عمومی و حتمی دارد که از سوی پیشوای مسلمانان اعمال می شود؛ مثلاً در روزه، تشخیص این که چه روزی عید فطر بوده و مسلمانان باید به روزه داری پایان دهند، با تفحّص از سوی حاکم اسلامی و حکم امام، انجام می گیرد. درصدر اسلام نیز مسلمین با روزهٔ پیامبر، روزه می گرفتند، و هر روز را که آن حضرت افطار می کردند، آنان نیز روز عید می دانستند.[۱] به تعبیر شیخ طوسی:

> در سیرهٔ نبوی ثابت است که رؤیت هلال، برعهدهٔ رسول خدا بود و پیامبر متصدّی پیگیریِ آن بود.[۲]

پس از آن نیز این کار به وسیله کسانی که زمام امور جامعه را در دست داشتند و خلیفه شمرده می شدند، انجام می گرفت و در سطح جامعه، به صورت قویّ و

---

۱. *جامع احادیث الشیعه*، ج۹، ص ۲۳۵.

۲. شیخ طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۴، ص۱۵۵.

همه جانبه، به اجرا درمی آمد تا آن جا که ائمه ﷺ نیز روزه و افطار خود را به همراه مردم دیگر، و بر طبق آن چه که دستگاه حکومت اعلام می نمود، انجام می دادند.[۱]

در انجام مراسم حج، که مسلمانان به صورت گسترده و منظم، در یک زمان و در یک مکان، به انجام وظایف خود می پردازند، این هماهنگی، ضرورت بیش تری پیدا کرده، و رهبری نقش برجسته تری ایفا می کند، تا در مناسک آن و در این اجتماع بزرگ اسلامی، به ویژه در وقوف و روز عید، پراکندگی و تشتت رخ ندهد. از این رو، از صدر اسلام، این سنّت وجود داشته است که هر سال، شخص خلیفه و یا نمایندهٔ او به عنوان «امیر الحاج» در مراسم حج حضور یافته، و این مسئولیت را به انجام می رسانده است.[۲]

۲. حفظ و احیا

حاکم اسلامی مسئولیت دارد تا از توقف و تعطیل احکام اسلامی جلوگیری کند، و به ویژه اگر عبادتی، از جنبهٔ اجتماعی، «شعار دین» تلقی می گردد، به گونه ای که بی اعتنایی به آن از سوی مسلمانان، اسلام و نظام اسلامی را سست و ضعیف جلوه می دهد و از عزت و عظمت آن می کاهد، دولت اسلامی موظف است که در جهت حفظ و احیای آن فرمان الهی، مردم را به اقامهٔ آن وادار نماید.

مثلاً در برنامه های عبادی اسلام، حج مراسمی است که در هر سال، قوّت و قدرت مسلمانان را از سراسر جهان، به نمایش می گذارد. از این رو، پیشوای مسلمین باید برای هرچه با شکوه تر برگزار شدن آن، سرمایه گذاری کند و اگر مردم در انجام آن کوتاهی نمایند، او موظف است که آنان را بدان وادارد.[۳] و در صورتی که فقر و تنگدستی، مانع از حرکت آنان به سوی مکّه و حضورشان در این مراسم شده،

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۷، ص۹۴ـ۹۵.

۲. مسعودی در تاریخ خود، نام این گروه را از ابتدای اسلام تا عصر خود ثبت کرده است (*مروج الذهب*، ج۴، ص۳۹۶ـ۴۰۸).

۳. عن الصادق ﷺ: «لو عطل الناس الحج لوجب علی الامام ان یجبرهم علی الحج» (حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۸، ص۱۵).

به گونه ای که حج رو به تعطیل می رود، زمامدار مسلمین، که بیت المال را در اختیار دارد، از خزانهٔ دولت، هزینهٔ سفر آنان را پرداخت می کند[۱] تا مبادا وظیفه نشناسی و بی تفاوتی و یا مشکلات مادی، موجب تعطیل مراسمی گردد که برای «قیام ناس»[۲] قرار داده شده است.

مراسم نماز جماعت نیز در محدودهٔ کوچک تری، همین نقش را در جامعهٔ اسلامی ایفا می کند. از این رو، اسلام اهتمام دارد تا هرچه باشکوه تر برگزار گردد و مسلمانان را به آن ترغیب می کند تا عبادت خدا، در جامعه، علنی و آشکار گردد و بر همه انسان ها، در شرق و غرب عالم، یگانگیِ حق به نمایش گذارده شود.[۳]

بر این اساس، اگر افرادی با عدم حضور در جماعت مسلمانان، قصد تضعیف قدرت مسلمین در برابر بیگانه را داشته، و یا درصدد ضربه زدن به حاکمیت و اقتدار دولت اسلامی باشند، پیشوای مسلمین می تواند با آنان برخورد کند؛ همان گونه که پیامبر اسلام، کسانی را که در جماعت حضور نمی یافتند و در خانه نماز می گزاردند، به آتش زدن خانه هایشان تهدید نمود.[۴]

۳. اجرا

برخی از برنامه های عبادیِ اسلام، چنان پیوندی با تشکیلات دولت دارد که مسئولیت اجرای آن متوجه دولت اسلامی است و مسلمانان در برابر او مسئولند؛ مثلاً متولّیِ زکات در دو مرحلهٔ «جمع آوری» و «تقسیم»، حکومت اسلامی است. فخر رازی در این باره می گوید:

---

۱. *همان*، ص۱۶.

۲. «جعل الله الکعبة البیت الحرام قیاماً للناس» (مائده (۵) آیهٔ ۹۷).

۳. حضرت رضا علیه السلام می فرمایند: «انما جعلت الجماعة لئلا یکون الاخلاص والتوحید والاسلام والعبادة لله الا ظاهراً مکشوفاً مشهوراً لان في اظهاره حجة علی اهل الشرق والغرب لله وحده ...» (حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۵، ص۳۷۲).

۴. همان، ص۳۷۷.

به دلیل آیهٔ: «انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها و ...»[۱] باید زکات به وسیلهٔ امام یا نمایندهٔ او جمع آوری و توزیع شود؛ زیرا در این آیه، بخشی از زکات را برای کارگزاران زکات (العاملین علیها) قرار داده است. این سهم گویای آن است که ادای زکات، عامل و کارگزار می طلبد، عامل شخصی است که توسط امام، برای گرفتن زکات نصب می شود. از این رو، این آیه، در این که امام به گردآوری زکوات می پردازد، صریح است. این مطلب، با دستور خداوند به پیامبر که «از آنان زکات بگیر» (خذ من اموالهم صدقة)[۲] تأیید می شود.[۳]

باتوجه به این شواهد، پرداخت زکات، رساندن آن به دست مستحقین ومصرف کردن در موارد مقرر، به عنوان یک وظیفهٔ شخصی تلقی نمی شود، بلکه حکومت اسلامی، عهده دار مراحل گوناگون آن است.

دخالت دولت اسلامی در توزیع و مصرف زکات[۴]، دارای چنین آثار مثبت و ارزشمندی است:

الف) تأمین زندگی محرومان و فقرا، پشتوانه ای قابل اعتماد می یابد و به میل قلبی افراد، وابسته نمی شود، افرادی که چه بسا ممکن است به واسطهٔ حرص و دنیا طلبی، از انجام تکلیف مالی خود سرباز زنند. آیا با توجه به اهمال هایی که در اقشار ثروتمند و توانمند جامعه وجود دارد و آنان را از رسیدگی به وضع فقیران باز می دارد، سرنوشت زندگی اقشار محروم جامعه را به انتخاب و اختیار آنان می توان واگذار نمود؟!

ب) لازم نیست فقرا با قربانی کردن کرامت، عزت و شخصیت خود، به در خانهٔ

---

۱. توبه(۹) آیهٔ ۶۰.

۲. همان، آیهٔ ۱۰۳.

۳. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۶، ص ۱۱۴.

۴. رشید رضا باتوجه به شرایط کنونی دول اسلامی، سخن به جایی دارد. او می گوید: «برای مسلمانان در عصر حاضر، حکومت اسلامی باقی نمانده است که به وظایف اسلامی خود، در ترویج اسلام، جهاد با دشمنان و اخذ و توزیع مالیات های اسلامی عمل نماید، بلکه امروز اکثر دولت های اسلامی، در تحت سیطرهٔ قدرت های غربی و یا حکومت های ملحد قرار گرفته و آلت دست آن هایند. از این رو، پرداخت زکات به چنین دولت هایی، هر چند نام اسلامی هم داشته باشند، جایز نیست.» (*المنار*، ج ۱۰، ص۵۹۵).

اغنیا رفته وحقوق خود را دریافت دارند، بلکه با مراجعه به دولت اسلامی، مانند کارگزاران دولتی، حقوق می گیرند.

ج) تأمین زندگیِ همهٔ محرومان، به شکل منظم و مرتبی درمی آید، نه آن که برخی از آنان مورد توجه و رسیدگیِ عده‌ای از اغنیا قرار گیرند و برخی دیگر، به طور کلی فراموش شوند.

د) مصرف زکات اختصاص به فقیر، مسکین و ابن سبیل ندارد، بلکه مصالح کلیِ جامعهٔ اسلامی، باید از این بودجه تأمین شود؛ از قبیل پرداخت به مؤلفة قلوبهم، تهیهٔ ابزار و ادوات جنگ و دفاع و تربیت و اعزام مبلّغان. روشن است که تشخیص این گونه مصالح و برنامه ریزی برای تأمین و اجرا و پیگیریِ آن، برعهدهٔ دولت اسلامی است.

هـ) از آن جا که در اسلام دین و دولت، به یکدیگر آمیخته و با هم همراه است، از این رو، دولت اسلامی برای تأمین نیازهای مالیِ خود، به منابع مالی نیاز دارد و زکات، یکی از منابع تأمین بیت المال مسلمین است.[۱]

علاوه بر زکات، در برخی دیگر از برنامه های عبادی نیز دولت اسلامی و حاکم مسلمین، دخالت دارد، هرچند که عهده دار اجرایِ آن نمی باشد؛ ولی با حضور حاکم، او مقدّم بوده و به پاس احترام وی دیگران نباید بر او پیشی گیرند.

مثلاً با حضور زمامدار مسلمین در نماز جماعت، او برای امامت «اولی» است.[۲] هم چنین «امام»[۳] «سلطان»[۴] و «والی»[۵]، در صورت حضور در مراسم نماز میّت، برای انجام این فریضهٔ الهی، احق معرفی شده اند.

در نمازجمعه، این تقدم و اولویّت، آشکارتر است و اساساً کسی شایستهٔ امامت جمعه است که پیشوای مسلمین باشد و یا از جانب او، برای آن، نصب شده باشد. حضرت رضا علیه السلام در روایتی فرمود:

---

۱. یوسف قرضاوی، *فقه الزکوة*، ج۲، ص۷۵۶.

۲. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۵، ص۴۱۹؛ ج۱، ص۴۹۲.

۳. *همان*، ج۲، ص۸۰۱.

۴ و ۵. میرزاحسین نوری، *مستدرک الوسائل*، ج۱، ص۱۱۶.

در جمعه، خطبه قرار داده شده؛ زیرا نمازجمعه، یک اجتماع عمومی است که زمامدار بدین وسیله، مردم را موعظه کرده، آنان را بر مصالح دینی و دنیوی شان آگاه نموده و از حوادث جهان با خبرشان می کند.[۱]

در تعبیرات دینی، از نمازجمعه و نماز عید فطر و قربان، به عنوان «مقام و منصبی الهی» که خداوند برای خلفا و برگزیدگان خود قرار داده است، یاد شده است.[۲]

۴. تعقیب و کیفر متخلّفان

اسلام برنامه های عبادی خود را بر آگاهیِ انسان ها استوار ساخته تا آنان از روی علم و با انگیزه های پاك به انجام آن مبادرت ورزند؛ ولی در عین حال، به افراد لاابالی اجازه نمی دهد که حریم قانون الهی را علناً و آشکارا در جامعه بشکنند و دیگران را نیز به سوی قانون شکنی سوق داده و تشویق نمایند. از این رو، از امکانات دولت اسلامی، برای جلوگیری از تخلّف، و نیز کیفر متخلّفان استفاده می شود، و در صورتی که از تسلیم در برابر قانون خودداری کنند، دولت اسلامی با قدرت و قوّت با آنان برخورد می کند؛ مثلاً اگر فردی بدون عذر و بهانه ای و با علم و عمد، روزه خواری کند و در دادگاه صالحه، موضوع به اثبات رسد، تنبیه و تعزیر می شود.[۳] هم چنین اگر کسی حاضر به پرداخت زکات نباشد، با قهر و قدرت، از او اخذ می شود، و اگر کار به درگیری بینجامد، با او می جنگند. نسبت به کسانی که دیگر حقوق مالیِ خود را نیز نپردازند، چنین پیگیری و تعقیبی انجام می گیرد.[۴]

نگاه مجدّد

قوانین اسلامی، منطقهٔ وسیعی از نیازهای بشر را در ابعاد گوناگون فردی و

---

۱. حر عاملی، *همان*، ج۵، ص۳۹.
۲. *صحیفهٔ سجادّیه*، دعای ۴۸؛ میرزاحسین نوری، *مستدرك الوسائل*، ج۱، ص۴۳۲.
۳. محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج۱۶، ص۳۰۷.
۴. همان، ج۲۱، ص۳۴۳.

اجتماعی دربرمی گیرد، و در مقایسه با سایر شریعت ها، از امتیاز تنوّع، گستردگی و همه جانبگی برخوردار است و در زمینهٔ وظایف انسان نسبت به خویشتن، رابطه با خالق و ارتباط با دیگران، احکام و قوانین فراوانی عرضه کرده است.

براساس یک تقسیم می توان گفت که شریعت اسلامی، حفظ و حراست پنج عنصر اساسی و بنیادی زندگی بشر را مدنظر قرار داده است که عبارتند از:

۱ـ دین، که با «احکام عبادی» حفظ می گردد و به وسیلهٔ جهاد، از آسیب دشمن مصون می ماند.

۲ـ جان، که با قوانین «قصاص» پاسداری می شود.

۳ـ نسب، که برای نگهداری «انساب»، مقررّات ازدواج و برخی از احکام جزایی، قرار داده شده است.

۴ـ مال، که حفظ آن با تنظیم روابط مالی در معاملات و منع غصب و سرقت انجام می گیرد.

۵ـ عقل، که مراقبت و حراست از آن، با تحریم مسکرات، مجازات شراب خواری و مانند آن، صورت گرفته است.

و احکام قضایی، به عنوان حافظ و نگاهبان کلیّت نظام اسلامی، و ضامن اجرای درست آن، پیش بینی شده است.[۱]

بر مبنای همین ویژگی همه جانبگی است که دانشمندان اسلامی درصدد کشف نظر اسلام دربارهٔ هر موضوعی برآمده و به سراغ منابع اسلامی می روند، تا آن جا که هیچ موضوعی را به عنوان این که «بلاتکلیف است»، تلقی نمی کنند.

از سوی دیگر، مقررّات اسلامی، بر مبنای این که انسان در جامعه زندگی می کند و پیوندهای اجتماعی، زندگی او را احاطه کرده است، وضع شده است. استاد مطهری در این باره می گوید:

مقررّات اسلامی، ماهیت اجتماعی دارد، حتی در فردی ترین مقررّات، از قبیل نماز و

---

۱. فاضل مقداد، *التنقیح الرائع*، ج۱، ص۱۴؛ ر.ك: شهید اول، *القواعد والفوائد*، ج۱، ص۳۸.

روزه، چاشنیِ اجتماعی در کنار آن ها زده شده است. مقررات فراوان اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و جزاییِ اسلام، ناشی از این خصلت است؛ هم چنان که مقرراتی از قبیل جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، از مسئولیت اجتماعیِ اسلامی ناشی می شود.[۱]

ویژگیِ دیگر مقررات اسلامی، رابطهٔ تنگاتنگ و استوار آن با نظام سیاسیِ حاکم بر جامعه است؛ بدین معنا که در زمینهٔ مسائل سیاسی، اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و حتی عبادی، قوانین و مقرّرات به گونه ای ارائه شده است که تنها با روی کار آمدن دولتی اسلامی، امکان اجرای صحیح، کامل و مطلوب آن ها وجود دارد. و خلأ چنین دولتی به بروز پراکندگی در قوانین اسلامی و به هم خوردن انسجام آن ها، تعطیل بخش هایی از این قوانین، امکان سوء استفاده از قوانین اسلامی، ضعف اجرا، به علت فقدان حمایت قانونی، و ... می انجامد.

با یک نگاه اجمالی به دستوراتی که در قرآن، متوجه جامعهٔ اسلامی شده است، می توان تأثیر مستقیم حاکمیت اسلامی را در اجرای آن ها تشخیص داد؛ مانند:

جاهدوا فی الله حقّ جهاده؛[۲]

در راه خدا جهاد کنید، آن گونه که حق جهاد او است.

واعدّوا لهم ما استطعتم من قوّه؛[۳]

در برابر دشمن هرچه می توانید، نیرو فراهم سازید.

السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما؛[۴]

دست مرد و زن دزد را قطع کنید.

الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة؛[۵]

زن و مرد زناکار را هر یک صد تازیانه بزنید.

---

۱. مرتضی مطهری، *جهان بینی اسلامی، وحی و نبوت* (*مشخصات اسلام*) ص ۲۲۶.
۲. حج(۲۲) آیهٔ ۷۸.
۳. انفال(۸) آیهٔ ۶۰.
۴. مائده(۵) آیهٔ ۳۸.
۵. نور(۲۴) آیهٔ ۲.

در چنین آیاتی، وظایفی برعهدهٔ مسلمانان نهاده شده است که انجام آن بدون تشکیل دولتی مقتدر، و در دست داشتن تشکیلات وسیع اجرایی، امکان پذیر نیست، و این، خود دلیل آن است که:

اولاً، اقامهٔ دین و عینیت مکتب اسلام در ابعاد گوناگون آن، نیاز به دولت اسلامی دارد.

ثانیاً، مسلمانان در صورتی در انجام تکالیف خود، توفیق می یابند که دولت اسلامی تشکیل شود.

ثالثاً، قیام برای تشکیل دولت اسلامی که زمینه ساز تحقق احکام الهی است، بر مسلمانان لازم است.

از این رو، در تعبیرات اسلامی، از «ولایت» به عنوان یکی از ارکان اسلام یاد شده است.[۱] البته باتوجه به شواهدی که در همان متون وجود دارد، مقصود از ولایت، «رهبری اجتماعی و زعامت سیاسی» است، که به عنوان «نگاهبان همهٔ دستورات و سنت های اسلامی» معرفی شده است.[۲] در برخی دیگر از این متون دینی، از «ادای ولایت»[۳] و «اقامهٔ ولایت»[۴] سخن به میان آمده، که نشان می دهد ولایت یک وظیفهٔ عملی است و مسلمانان باید مانند نماز و روزه به آن مبادرت ورزند.

پس والی و امام، عهده دار «اقامهٔ کتاب خدا» است و آن چه را دست های ستمگر نابوده کرده اند، او زنده و پابرجا می نماید. امام سجاد علیه السلام در ضمن دعاهای خویش، به نقش گسترده و مهم ولیّ حقیقی، این گونه اشاره می کند:

> پروردگارا ... کتاب خود را با دست وی برپای دار، و حدود حقّه و شرایع مقدسهٔ خویش را به دستش زنده ساز، و سنن سنیّه پیامبر خود را در دولتش به کار انداز، و آن چه را، از معروف و محمود، که دشمنان تو پایمال ساختند، در پناهش بر کرسی نشان، و بنیان

---

۱. ر.ك: رضا استادی، *الحکومة الاسلامیه فی احادیث الشیعه الامامیه*، ص۷ـ۱۱.
۲. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۱، ص۱۸.
۳. *همان*، ج۷، ص۱۲۳.
۴. *همان*، ج۱، ص۱۲.

ظلم و ستم را با شمشیر وی از بیخ برکن، و یاری اش فرما تا معاندینِ دین تو را از میان بردارد ... .[۱]

حضرت رضا علیه السلام نیز پس از آن که امامت را اساس اسلام معرفی می کند، به تأثیر آن در زمینهٔ همهٔ مسائل اسلامی می پردازد:

ان الامامة اس الاسلام، بالامام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج وتوفير الفيء والصدقات وامضاء الحدود والاحكام ومنع الثغور والاطراف؛[۲]

امامت و رهبری، بنیان اسلام است؛ زیرا به وسیلهٔ امام، نماز و روزه و زکات و حج، تمامیّت و کمال می یابد، فیء و صدقات گردآوری می شود، حدود الهی تنفیذ و احکام خدا اجرا می گردد و مرزها استحکام و سرزمین اسلامی از هر سو ایمن می شود.

هم چنین با مروری بر موضوعاتی که در کتاب و سنت مطرح شده، پیوند مقرّرات اسلامی با حکومت اسلامی آشکار می شود، موضوعاتی از این قبیل:

حدّ، قاضی، دارالحرب، دارالاسلام، اعدام، تبعید، احتکار، تسعیر (قیمت گذاری)، اسیر، اراضی، شورا، انفال، بغات، جهاد، جزیه، حبس، خراج، فداء، معادن، امور حسبیّه، حجر و منع از تصرف مالی، هدنه و صلح، امان، بیت المال، تعزیر، غنیمت، جمع آوریِ مالیات، احیای زمین، و صدها موضوع دیگر که در فقه اسلامی دیده می شود.

خلاصه آن که:

حکومت ـ درنظر مجتهد واقعی ـ فلسفهٔ عملیِ تمامیِ فقه در تمامیِ زوایای زندگیِ بشریت است.[۳]

---

۱. صحیفهٔ سجادیه، دعای ۴۷.

۲. کلینی، *کافی*، ج ۱، ص ۲۰۰.

۳. امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج ۲۱، ص ۹۸.

فصل سوم

اسلام و حکومت (۲)



پیامبر و دولت اسلامی

در بررسیِ رابطهٔ اسلام و حکومت، و نقش دولت در یک جامعهٔ مبتنی بر قوانین اسلام، از سیره و روش زندگیِ پیامبر اسلام نیز می توان کمک گرفت، و با مطالعهٔ دوران پیامبریِ آن حضرت، و شعاع تأثیرش در دولت اسلامی، به تصور روشنی از نگرش اسلام در این موضوع دست یافت.

می دانیم که قبل از طلوع اسلام بر جزیرة العرب، در حجاز حکومت و دولتی وجود نداشته است، و اعراب بدوی تابع حکومتی نبوده و نظم سیاسیِ خاصی بر زندگیِ آن ها استقرار نداشته است. زندگیِ اجتماعیِ آنان، بر محور قبایل شکل می گرفت و هر قبیله، در اثر پیوندهای خویشاوندی و یا روابط خاص دیگری تشکیل می شد.[1]

منطقهٔ حجاز، چندان از مزایای فرهنگی و اجتماعی محروم بود که به قول گوستاولبون «جهانگیران بزرگ از ایران، روم و یونان، که تمام دنیا را زیرو رو نموده بودند، کم ترین توجهی به آن نداشتند.»[2]

البته اطراف جزیرة العرب و مناطق خوش آب و هوای عربستان، در تحت نفوذ یکی از دولت های ایران، روم و حبشه بودند. شرق و شمال شرقی تحت نفوذ ایران،

---

۱. ر.ك: محمدجواد باهنر و اکبر هاشمی رفسنجانی، *جهان در عصر بعثت*.

۲. گوستاولوبون، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، ص ۹۶.

شمال غربی تابع روم، و جنوب تحت سیطرهٔ حبشه قرار داشت و در آن ها دولت های وابسته ای حکومت می کردند.

یکی از نویسندگان عرب، اوضاع سیاسی حجاز را در آن عصر، چنین تبیین می کند:

> آن ها از هیچ یک از حکومت هایی که ما می شناسیم، برخوردار نبودند، لذا از مزایای حاکمیت دولت، مثل تشکیلات قضایی و سازمان امنیّتی و انتظامی محروم بودند. هر قبیله و عشیره ای، گروهی جدا و مستقل به حساب می آمد، و از هیچ مرکزیت و قدرتی تبعیّت نمی کرد.

این نویسنده، سپس به پیمان «حلف الفضول» اشاره می کند که فقط پنج قبیله از قریش در آن شرکت نمودند و متعهد شدند که از مظلومان حمایت نمایند. وی این ماجرا را شاهدی بر عدم حاکمیت سیاسی در مکّه می شمارد و اضافه می کند:

> در اثر عدم استقرار یک نظام سیاسی بود که قبایل مختلف برای قرار دادن حجرالاسود در جای خود، در خانهٔ خدا، به نزاع پرداخته، و بالأخره به حکم «محمد امین» راضی شدند.[۱]

پیامبر اسلام، مؤسس دولت اسلامی

با ظهور اسلام در مکّه، و پس از گسترش دعوت پیامبر و هجرت به مدینه، دولت اسلامی به وسیلهٔ پیامبر اسلام، تأسیس گردید و آن حضرت، علاوه بر آموزش و تربیت[۲]، شخصاً سرپرستی و رهبری جامعهٔ اسلامی را به عهده گرفت و به ادارهٔ نظام اجتماعیِ مسلمین در بخش های مختلف قضایی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی پرداخت.[۳] این مسئله، از نظر آیات قرآن و شواهد تاریخی، چندان واضح و آشکار است که حتی شرق شناسان غیرمسلمان نیز ـ که تا حدودی با تاریخ اسلام

---

۱. محمّد ممدوح العربی، *دولة الرسول فی المدینه*، ص ۱۰۲.

۲. (جمعه(۶۲) آیهٔ ۲). «یتلوا علیهم آیاته ویزکیهم ویعلّمهم الکتاب والحکمة».

۳. ر.ك: محمدحسین طباطبائی، *مقالهٔ «ولایت و زعامت»*، مرجعیت و روحانیت؛ *المیزان*، ج۴، ص۱۲۱.

آشنا شده اند ـ بدان تصریح کرده اند.

دانشمند ایتالیایی، فل لینو می گوید:

حضرت محمد ﷺ در یک زمان، دین و دولت را پایه گذاری کرد و گسترهٔ این دو، در دوران زندگی اش، هم سان بود.

و به تعبیر توماس ارنولد:

پیامبر اسلام، پیشوای دین و رئیس دولت بود.

و به عقیدهٔ ستروتمان:

اسلام پدیده ای دینی و سیاسی است؛ زیرا بنیان گذار آن، علاوه بر نبوت، حکومت را نیز در دست داشت و به شیوهٔ حکومت داری کاملاً آگاه بود.[۱]

براساس اعتقاد مسلمانان، پیامبر اسلام در جامعهٔ اسلامی دارای سه نقش است:

الف) نبوت و رسالت؛ یعنی تبلیغ احکام و قوانین الهی.

ب) ولایت؛ یعنی رهبری سیاسی و اجتماعی. و البته مدیریت جامعه و ادارهٔ نظام اجتماعی، غیر از بیان احکام است.

ج) قضاوت و داوری.[۲]

این بینش، هر چند در طول تاریخ تفکر اسلامی، مورد قبول قرار گرفته است، ولی در یک قرن اخیر، و پس از سرایت شعار «جدایی دین از سیاست» از غرب به جوامع اسلامی، برخی از مسلمانان، وحدت رهبریِ دینی و سیاسی را حتی در مورد پیامبر اسلام مورد تردید و انکار قرار دادند. و مسئولیت حضرت را به «تبلیغ احکام دین» منحصر و محدود ساختند.

از جملهٔ طرفداران و مروّجان این طرز فکر در جهان تسنّن، علی عبدالرزاق است. او که زادهٔ مصر و فارغ التحصیل الازهر است، در سال ۱۹۲۵، کتاب «الاسلام و اصول الحکم» را برای اثبات این که «حکومت، از ارکان شریعت نبوده، و در اسلام

---

۱. محمد یوسف موسی، *نظام الحکم فی الاسلام*، ص۱۴.

۲. امام خمینی، *بدائع الدرر*، *رسالهٔ لاضرر*، ص ۱۰۵ـ۱۰۷.

سیاست از دین جدا است، لذا ملت های مسلمان در این عصر باید ارباب دین را از دخالت در سیاست باز دارند»، منتشر ساخت.[۱]

او در این کتاب، هر چند نمی تواند اقدامات حکومتی پیامبر را در رهبری جنگ ها و نصب قضات و جمع آوری صدقات، نادیده بگیرد و آن ها را انکار نماید، ولی در عین حال می گوید: همهٔ این ها کارهایی برای ادارهٔ شئون دنیوی مسلمانان بوده و به این جهت، خارج از دایرهٔ رسالت در دعوت اسلام قرار داشته است. از این رو، گفتهٔ ابن خلدون که «در اسلام، سلطهٔ دینی با سلطهٔ سیاسی درهم می آمیزد»، سندیت شرعی ندارد و با طبیعت اسلام مغایر است.[۲]

عبدالرزاق برای اثبات این که تشکیل حکومت و ادارهٔ دولت، از حدود رسالت الهی پیامبران خارج است و پیامبر اسلام، فراتر از رساندن وحی الهی به مردم، و در جهت دخالت های سیاسی، هیچ گونه مسئولیت آسمانی و خدایی نداشته است، به این آیات استشهاد می کند.

ومن یطع الرسول فقد اطاع الله، ومن تولّی فما ارسلناك علیهم حفیظاً؛[۳]

هرکس از پیامبر فرمان برد، از خدا فرمان برده است؛ و هر که روی گردانید، تو را نگاه دارندهٔ آنان نفرستادیم.

قل لست علیکم بوکیل؛[۴]

بگو: بر شما وکیل نیستم.

وما انا علیکم بوکیل؛[۵]

من بر شما وکیل نیستم.

---

۱. ر.ك: مقدمهٔ محمد عماره بر کتاب *«الاسلام و اصول الحکم»*؛ حمید عنایت، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، ص۱۸۳.

۲. علی عبدالرزاق، *الاسلام واصول الحکم*، ص۱۴۸.

۳. نساء(۴) آیهٔ ۸۰.

۴. انعام(۶) آیهٔ ۶۶.

۵. یونس(۱۰) آیهٔ ۱۰۸.

فان اعرضوا فما ارسلناك عليهم حفيظاً ان عليك الا البلاغ؛[۱]

اگر روی گرداندند، تو را نگاهدارندهٔ ایشان نفرستادیم، و بر تو جز رساندن پیام ما وظیفه ای نیست.

فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر الا من تولى وكفر فيعذّبه الله العذاب الاكبر؛[۲]

پند ده که تو تنها پند دهنده‌ای، و بر آنان سلطه ای نداری، مگر آن کس که روی گردانید و کافر شد، پس خدا او را عذابی بزرگ خواهد داد.

واطيعوا الله واطيعوا الرسول فان توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين؛[۳]

خدا را فرمان برید، و پیامبر را اطاعت کنید، و اگر روی برگرداندید، بر پیامبر ما فقط رساندن آشکار است.

وما ارسلناك عليهم وكيلا؛[۴]

و ما تو را وکیل بر آن ها نفرستادیم.

وی در پایان اضافه می کند: از نظر قرآن، حضرت محمّد ﷺ هیچ حقی بر امت خود، غیر از حق رسالت ندارد، در حالی که برای حکومت، به حق دیگری بر مردم نیاز است:

ان انا الا نذير و بشير لقوم يؤمنون.[۵]

انما انت نذير والله على كل شيء وكيل.[۶]

انما انت منذر، ولكل قوم هاد.[۷]

نمونهٔ افکار عبدالرزاق، در دیگر جوامع اسلامی نیز بروز کرده است؛ مثلاً یکی از

---

۱. شوری(۴۲) آیهٔ ۴۸.
۲. غاشیه(۸۸) آیه های ۲۱ـ۲۴.
۳. تغابن(۶۴) آیهٔ ۱۲.
۴. اسراء(۱۷) آیهٔ ۵۴.
۵. اعراف(۷) آیهٔ ۸۸.
۶. هود(۱۱) آیهٔ ۱۲.
۷. رعد(۱۳) آیهٔ ۸.

نویسندگان دانشگاهی، پس از این که هدف بعثت انبیا را به آخرت و خدا، منحصر می سازد، می گوید:

حضرت رسول ﷺ و امامان ﷺ مانند هر انسان و بندگان مؤمن، علاوه بر وظایف رسالت و امامت، معلّم و مصلح و موظف به خدمت و اعمال صالح بودند و می بایستی به مصداق «ولکم فی رسول الله اسوة حسنة» الگو و نمونه باشند. بنابراین، در کنار وظایف نبوت و سوق دادن به خدا و آخرت، هر جا که عهده دار کاری برای زندگیِ شخصی یا عمومی شده اند، به اصلاح و آموزش مردم و به دعوت به خیر یا امر به معروف و نهی از منکر نیز پرداخته، به عنوان انسان مسلمان، مبادرت به خدمت و تربیت هم نوعان می کرده اند. تعلیماتی که از این نظرها داده اند، در عین ارزنده و ممتاز بودن، جزء دین و شریعت حساب نمی شود و مشمول «ان هو الا وحی یوحی» نمی گردد.[۱]

همین نویسنده، در ادامه می نویسد:

دلایل و قراینی که طرفداران ادغام دین و سیاست و یکی بودن نبوت و حکومت، اقامه می کنند، متعدد است. مهم تر از همه، استنادی است که به زمامداریِ پیامبر گرامی به لحاظ دینی، سیاسی، اداری و قضایی، در ده سال مدینه می نمایند ... (ولی) وقتی به قرآن نگاه می کنیم، می بینیم: احراز حکومت یا سلطنت از طرف خاتم الانبیا و بعضی از پیغمبران یهود، عمومیّت به همهٔ پیامبران نداشته و باتوجه به تعداد کثیر انبیایِ غیرحاکم، یک امر استثنایی محسوب می شود، و اصولاً نبوت و حکومت، دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت با دو منشأ یا دو مبنای مختلف غیرقابل تلفیق در یکدیگر بوده؛ آن جا که پای دین و رسالت در میان است قانون «والله اعلم حیث یجعل رسالته» حاکم بوده، انبیا حتی حق دخالت دادن دانش و تجربه و تصمیم خودشان را هم نداشته و دهان به کلامی می گشودند که وحی الهی، کلیات و جزئیات آن را پیشاپیش ترسیم نموده، لحظه به لحظه رهبری شان می کرده یا به زبانشان می گذارده است؛ اما آن جا که پای ادارهٔ امت و امور

---

۱. مهدی بازرگان، *مقالهٔ «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»*، ص ۳۰.

دنیایی مردم پیش می‌آمد، قانون و دستور «وشاورهم فی الامر» حاکم بوده است.[۱]

در محیط حوزه های علمیه نیز کسانی بوده اند که ادّعای «اجل بودن شأن انبیا، از تشکیل حکومت» را بازگو کرده و گفته اند:

حضرت محمد ﷺ در قرآن به عنوان رسول، نبی، بشیر، نذیر، هادی و نظایر این اوصاف معرفی گردیده و این عناوین و مسئولیت ها، ارتباطی با مسئلهٔ حکومت و سلطنت ندارد، و نامه های حضرت به سلاطین صرفاً به عنوان دعوت به اسلام بوده، نه دخالت در حکومت آن ها؛ چه این که مقاماتی که به افراد سپرده می شد از قبیل فرماندهیِ جنگ و مانند آن، از قبیل مناصب متعارف در حکومت ها نبوده است.[۲]

به طور کلی، طرفداران نظریهٔ تفکیک سیاست و حکومت، از رسالت و نبوت، درسیرهٔ پیامبر اسلام، به یکی از این دو صورت، دیدگاه خود را مطرح ساخته اند.

۱ـ رسالت پیامبر ﷺ درمحدودهٔ تبلیغ و انذار بوده و حضرت، در شئون مربوط به حکومت دخالت نداشته اند.

۲ـ پیامبر اسلام، هر چند فراتر از تبلیغ دین، در امور اجتماعی نیز دخالت داشته و به مثابهٔ یک رهبر سیاسی در امت اسلامی عمل می کردند، ولی این بخش از فعالیت های حضرت، خارج از محدودهٔ رسالت و نبوت بوده، و از طرف خداوند در این زمینه، برخوردار از حقی نبوده، و مسئولیت الهی به عهده نداشته است.

اینک قبل از بررسی و ارزیابیِ استدلال های این نظریه، ابتدا به بازنگریِ سیرهٔ سیاسیِ حضرت می پردازیم و سپس با تأمل در آیات قرآن، نقش اجتماعیِ حضرت را مورد مطالعه قرار می دهیم.

براساس شواهد فراوان تاریخی، با هجرت پیامبر اسلام به مدینه، جامعهٔ اسلامی در تحت رهبری و ولایت حضرت قرار گرفت و پیامبر ﷺ هدایت و ادارهٔ تمام شئون زندگیِ اجتماعیِ امت اسلامی، هم چون سیاست، فرهنگ، اقتصاد و قضاوت را به عهده گرفت. نصب حاکمان، اعزام مأموران مالیاتی، تأسیس تشکیلات اداری،

---

۱. همان، ص۳۲.

۲. ر.ك: کتاب هفت مسأله، ص ۱۶۷ و ۱۷۱.

نظارت و کنترل بازار و تجارت، اجرای احکام قضایی و بخش های گوناگون فعالیت حضرت است که به نمونه هایی از آن ها اشاره می کنیم:

زعامت سیاسی امّت اسلامی

حاکمیت سیاسی پیامبر اکرم ﷺ، گاه توسط نمایندگان و مأموران حضرت، که به عنوان «حاکم» انتخاب و به مناطق گوناگون اعزام می شدند، و گاه مستقیماً و به وسیلهٔ دستوراتی که حضرت اعلام و به مرحلهٔ اجرا می گذاشتند، اعمال می گردید. موارد زیر نمونه هایی از این زعامت و رهبری است:

۱ـ نصب حاکمان و فرمانروایان

الف) نمایندگان قبیلهٔ ثقیف، در سال هشتم هجری، به مدینه آمدند و پس از مذاکراتی با پیامبر اکرم، مسلمان شدند. پیامبر عثمان بن ابی العاص، یکی از اعضای همین گروه را که از دیگران جوان تر و در فراگیری آیین اسلام جدّیت بیش تری داشت، به عنوان «امیر» آن قبیله انتخاب نمود. وی علاوه بر امارت، از سوی حضرت به عنوان امام جماعت نیز انتخاب شد. عثمان می گوید: از آخرین سفارش های رسول خدا به من، هنگامی که مرا بر قبیلهٔ ثقیف حکمرانی و امارت داد، این بود: «ای عثمان! نماز را زود بخوان، و با مردم به حساب آن که از همه ضعیف تر است، رفتار کن.»[1]

ب) یکی از نمایندگان قبیلهٔ جعفی از سرزمین یمن، پس از آن که محضر پیامبر اسلام را درك نموده و اسلام آورد، به عنوان حاکم آن منطقه، از سوی حضرت انتخاب شد. رسول خدا در حکم فرمانروایی او نوشتند:

نوشته ای است از محمد، رسول خدا به قیس بن سلمة بن شراحیل: من تو را عامل خود ساختم بر قبیلهٔ مرّان و وابستگانش، قبیلهٔ حریم و وابستگانش، قبیلهٔ کلاب و

---

۱. *سیرهٔ ابن هشام*، ج ۴، ص ۱۸۴.

وابستگانش و ... .[۱]

ج) پیامبر اسلام، طی نامه ای به بنی اسد، قضاعی بن عمر را به عنوان حاکم آنان معرفی نمود.[۲]

د) رسول خدا، معاذ بن جبل را به عنوان نمایندهٔ خویش و حاکم یمن به آن جا فرستاد و توصیه هایی در زمینهٔ برخورد با اهل کتاب و توجه به مظلومین و محرومین نمود.[۳]

هـ)علاء بن حضرمی را رسول اکرم، حاکم قطیف در بحرین قرار داد.[۴]

و) قیس بن مالک را طی حکمی به امارت قوم خود منصوب نمود.[۵]

ز) عبادة بن اشیب را بر قوم خودش منصوب کرد و در حکم آن مرقوم نمود:

بر هر کسه این نوشتهٔ من خوانده شود و اطاعت ننماید، از سوی خداوند، یاری نخواهد شد.[۶]

ح) پس از آن که در سال دهم هجرت، خالد بن ولید را به منطقهٔ نجران فرستاد تا بنی الحارث را به اسلام فراخواند و آن ها همگی به اسلام روی آوردند و نمایندگانی به خدمت حضرت فرستادند. آن حضرت، قیس بن حصین را که از بزرگان آنان بود، به امارت ایشان برگزید.[۷]

علاوه بر موارد فوق، رسول خدا فرمانروایان و حاکمان دیگری نیز برای مناطق مختلف انتخاب و نصب نمودند که تفصیل آن را بسیاری از مورّخان، سیره نویسان و ترجمه نگاران آورده اند.[۸]

---

۱. محمد ابراهیم آیتی، *تاریخ پیامبر اسلام*، ص ۶۳۹.
۲. علی احمدی، *مکاتیب الرسول*، ص ۳۴۵.
۳. *البدایة والنهایة*، ج ۵، ص ۱۰۳.
۴. *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۵۸.
۵. علی احمدی، *همان*، ص ۲۳۳.
۶. *اسدالغابة*، ج ۳، ص ۱۰۴.
۷. علی احمدی، *همان*، ص ۱۸۶.
۸. برای نمونه، ر. ك: شیخ عبدالحی الکتابی، *نظام الحکومة النبویه ـ التراتیب الاداریه*، ج ۱، ص ۲۴۰ و ۲۴۷.

۲ـ صدور و ابلاغ بخشنامه های دولتی برای فرمانروایان

پیامبر اسلام، برای والیان و حاکمان خود، باتوجه به منطقهٔ فرمانروایی هریک، دستورات و راهنمایی هایی داشتند. برخی از این دستورالعمل ها کوتاه، و برخی نسبتاً مفصّل و جامع است. هم چنین این بخشنامه ها از محدودهٔ اختیارات و مسئولیت های هر کدام از آن ها حکایت دارد و نشان می دهد که همهٔ والیان، از اختیارات یک سانی برخوردار نبوده اند؛ مثلاً وائل بن حجر از اختیارات بیش تری برخوردار بوده، و زمامداران یمن در حفظ شئون داخلیِ خویش استقلال داشته اند.[۱]

دستورالعمل های صادر شده از سوی حضرت، شامل مواد و موضوعات گوناگونی است؛ مانند: تعلیم و تذکر برخی از احکام اسلامی، روش ادارهٔ امور، شیوهٔ برخورد با گروه ها و فرقه های مختلف، بیان مسئولیت های حاکم اسلامی و ... .

یکی از این عهدنامه ها، نامهٔ آن حضرت به عمرو بن حزم است که در هنگام نصب او برای حکمرانیِ نجران، نگاشته شده. در بخشی از این نامه آمده است:

> این عهدی است از رسول خدا برای عمروبن حزم، در هنگامی که او را به یمن اعزام کرد. او را به تقوای الهی فرمان می دهد ... و او را فرمان می دهد که: «حق را بگیرد»؛ چه این که باید مردم را به خیر نوید داده و آن ها را به آن فراخواند. قرآن را به مردم بیاموزد و آن ها را به معانیِ قرآن، دانا و فهیم نماید. مردم را از این که بدون طهارت قرآن را مسّ کنند، بازدارد. ... در حق با آن ها مدارا کند، و درظلم بر آن ها سخت گیری کند؛ چراکه خداوند، ظلم را دشمن داشته و از آن نهی کرده است ... در هنگامی که بین مردم آشوب و درگیری رخ می دهد، مردم را از فراخواندن قبایل خود برای پشتیبانی و حمایت برحذر دارد، و هرکس این فریاد را سرداد، با شمشیر به سراغ او بروید ... هر یک از یهودیان یا مسیحیان که با رغبت اسلام آورند، از مسلمانان بوده و همهٔ احکام اسلام دربارهٔ آن ها خواهد بود. و هر کدام که بر آیین یهود یا مسیحیّت باقی بمانند، در دین خود مورد آزار و

---

۱. علی احمدی، *مکاتیب الرسول*، ص ۴۰۵.

فشار نخواهند بود و با دادن جزیه، در پناه خدا و در پناه رسول خدا قرار می گیرند.[۱]

پس از فتح مکه، پیامبر اکرم ﷺ، عتاب بن اسید را فرمانروای مکّه قرارداد. البته مردم مکه، از این که حضرت، جوانی هجده ساله را بر شیوخ کهن سال و پرسابقه برتری داده و حاکم نموده است، اظهار گلایه داشتند. رسول خدا در بخشی از عهدنامهٔ خود برای عتاب چنین نوشتند:

وقد قلّد محمد رسول الله عتاب بن اسید احکامکم و مصالحکم، وقد فوّض الیه تنبیه غافلکم وتعلیم جاهلکم وتقویم اود مضطرکم وتادیب من زال عن ادب الله منکم و ... ولایحتج محتج منکم فی مخالفته بصغر سنّه فلیس الاکبر هوالافضل، بل الافضل هوالاکبر، وهوالاکبر فی موالاتنا وموالاة اولیائنا ومعاداة اعدائنا فلذلك جعلناه الامیر علیکم والرئیس علیکم ...؛

محمد فرستادهٔ خدا، زمام فرمان ها و مصالح شما را به عتاب داده است وهشیار کردن غافلان، آموزش دادن نادانان، متعادل ساختن ناموزونان، و ادب کردن آنان که از ادب الهی انحراف یافته اند را به او سپرده است ... هیچ کس از شما اندك بودن سنّ او را بهانهٔ سرپیچی از وی قرار ندهد؛ زیراکه بزرگ تر، برتر و با ارزش تر نیست، بلکه آن که با ارزش تر است، او بزرگ تر است ... .

عتاب، این حکم را برای مردم مکه باز خواند، و در پایان سخنان خود گفت:

قویّکم عندی ضعیف حتی اخذ الحق منه، وضعیفکم عندی قوی حتی اخذ الحق له، اتقوا الله وشرّفوا بطاعة الله انفسکم ولاتذلوها بمخالفة ربکم؛[۲]

توانمند شما در نزد من، ناتوان است تا حق را از او بستانم، وناتوان شما در نزد من، توانمند است تا حق را برای وی بستانم. از خدا پروا داشته و با پیروی از او، خویش را ارج نهید، و در اثر سرپیچی از پروردگارتان، خود را به ذلت و خواری نیفکنید.

عتاب ـ همان گونه که در ادامهٔ این نقل تاریخی، ذکر شده است ـ به خوبی در برابر قدرتمندان طاغوتی ایستاد و برای احقاق حقوق مستضعفان تلاش فراوانی کرد.

---

۱. *سیرهٔ ابن هشام*، ج ۴، ص ۲۶۵.
۲. *بحارالانوار*، ج ۲۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۴.

مسلمانان رنج کشیده و ستمدیدهٔ مکّه، که قبل از فتح مکه، از خداوند، پیشوا و پشتیبان می خواستند[۱] تا بتوانند شاخ قدرتمندان را شکسته و با عزت درامان زندگی کنند، با فرمانروایی عتاب، به این خواسته دست یافتند. خداوند با فرمانروایی او، دعای آن ها را مستجاب نمود تا ضعفا را در برابر توانگران، نیرو بخشیده و حمایت کند و آنان را به سربلندی و عزتی بی نظیر برساند.[۲]

هم چنین رسول خدا عهدنامه ای برای حضرت علی علیه السلام صادر نمودند و در آن، نقش مهم کارگزاران حکومتی را در اصلاح جامعه تبیین نموده و ویژگی های لازم آن ها را چنین برشمردند:

کار مردم، تنها وقتی سامان می یابد و اصلاح می شود که کارگزاران و دست اندرکاران تو، شایسته گردند.

پس برای ادارهٔ کارهایت کسی را برگزین که اهل ورع، فقه، دانش و سیاست باشد و با اندیشمندان و صاحبان تجربه همراه باش ... .[۳]

۳ـ عقد پیمان های سیاسی

بهترین نمودار دیپلماسی دولت اسلامی در عصر رسول خدا، عهدنامه ها و پیمان هایی است که بین حضرت و اقوام و فرق مختلف به امضا رسیده است. از مهم ترین آن ها پیمان حضرت با یهودیان مدینه است که در بخشی از آن این موارد به چشم می خورد:

۱ـ مسلمانان و یهودیان مانند یک ملت در مدینه زندگی می کنند.

۲ـ مسلمانان و یهودیان در انجام مراسم دینی خود آزاد هستند.

۳ـ با وقوع جنگ، هر کدام دیگری را در صورتی که متجاوز نباشد، علیه دشمن کمک می کنند.

---

۱. واجعل لنا من لدنک ولیاً واجعل لنا من لدنک نصیراً (نساء(۴) آیهٔ ۷۵).

۲. فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج۳، ص ۷۶.

۳. *دعائم الاسلام*، ج۱، ص۲۶۹و۲۷۰.

۴ـ در صورتی که مدینه مورد هجوم قرار گیرد، همه دفاع می کنند.
۵ـ قرار صلح با دشمن، با نظرخواهی از هر دو انجام می گیرد.
۶ـ در صورت بروز اختلاف، آخرین داور، شخص پیامبر اسلام است.
۷ـ امضا کنندگان، با یکدیگر به خیرخواهی و نیکوکاری عمل می کنند.[۱]

عهدنامهٔ دیگر، پیمانی است که در سال ششم هجری، بین آن حضرت و قریش در ماجرای صلح حدیبیّه به امضا رسید که براساس آن، طرفین متعهد شدند: تا ده سال جنگ نکنند، هیچ کدام نسبت به دیگری خیانت نورزد، امنیت مالی یکدیگر را محترم شمارند، افراد در هم پیمان شدن با پیامبر اسلام یا مشرکین آزاد باشند، اسلام در مکّه علنی باشد، و هیچ کس نسبت به آیینش مورد فشار قرار نگیرد.[۲]

یکی دیگر از این معاهدات بین المللی، پیمان آن حضرت با مسیحیان نجران است. آنان در این معاهده پذیرفتند که سالیانه مبلغی به عنوان مالیات به دولت اسلامی بپردازند، و در مقابل، پیامبر اسلام نیز مسئولیّت دفاع از آنان و جلوگیری از ظلم از جانب مسلمانان، آزادی مذهبی شان و ... را به عهده گرفت.

۴ـ انتخاب نمایندگان سیاسی، اجتماعی

علاوه بر فرمانروایان و حاکمان، که با مسئولیت های مشخص، برای ادارهٔ امور هر منطقه یا قبیله، از سوی پیامبر انتخاب می شدند، افراد دیگری نیز به عنوان «عریف» و «نقیب» عهده دار پیوند و رابطهٔ قبایل با آن حضرت بودند.

رسول خدا در بیعت عقبهٔ دوم، پس از انجام بیعت، فرمود:

دوازده تن «نقیب» از میان خود بفرستید تا کارهای شما را به عهده داشته باشند.

این گروه توسط خود مردم، انتخاب شدند و سپس پیامبر، این گونه با آنان بیعت کرد:

---

۱. *سیرهٔ ابن هشام*، ج ۲، ص ۵۰۱.
۲. علی احمدی، *مکاتیب الرسول*، ص ۲۸۲.

همان گونه که عیسی بن مریم با حواریین بیعت کرد، من نیز با شما بیعت می کنم تا نسبت به آن چه در قومتان می گذرد، «کفیل» آن ها بوده، و همان گونه که از خانوادهٔ خود حمایت می کنید، از من هم حمایت نمایید.[۱]

هم چنین رسول اکرمﷺ، در هر قبیله، افرادی را به عنوان «عریف» تعیین می کرد. انتخاب این افراد در سال ششم هجری انجام گرفت. لذا علامه حلّی به استناد این عمل حضرت می گوید:

سزاوار است که امام، برای هر قبیله، «عریفی» قرار دهد.[۲]

در جامعهٔ آن روز، عریف مسئولیت گردآوری اطلاعات و آگاهی از وضع مردم را در جهت ارائهٔ حاکم به عهده داشته است، و از این طریق، در امور سیاسی و اجتماعی دخالت، واشراف داشته.[۳] و با مردم از رابطهٔ نزدیک و صمیمی برخوردار بوده است.

از این رو، پیامبر اکرم برای نظرخواهی از مردم، به عریف هر قوم مراجعه می کرد، و در مواردی که تصمیم گیری و یا اجرای یک تصمیم به هماهنگی با مردم و حضور آنان نیاز داشت، این هماهنگی توسط عریف انجام می گرفت؛ مثلاً در جنگ حنین، پس از آن که شش هزار نفر از هوازن و قبایل دیگر به دست مسلمانان اسیر شدند، گروهی از مسلمانان هوازن خدمت پیامبر رسیده و تقاضای آزادی اسیران خود را کردند. مسلمانان با این پیشنهاد موافقت کردند؛ ولی رسول خدا فرمود:

من نمی دانم که چه کسانی از شما به این کار راضی شده، و چه کسانی با آن مخالف هستند. برگردید تا عرفای شما مسئله را بررسی و به ما گزارش کنند.

مسلمانان برگشتند و عرفا با آنان سخن گفته و نظراتشان را پرسیدند. پس از آن، به خدمت پیامبر آمده و گفتند:

همهٔ مردم نسبت به آزادی این اسیران رضایت داشته و اجازه داده اند.[۴]

---

۱. *بحارالانوار*، ج۱۹، ص۱۳و۲۶.

۲. *تذکرةالفقهاء*، ج ۱، ص۴۳۷.

۳. ابن حجر، *فتح الباری*، ج ۱۳، ص۱۴۸؛ ابن اثیر، *نهایه*، ج۳، ص۲۱۸.

۴. واقدی، *مغازی*، ص ۹۵۲، برطبق نظر برخی از محققان، چون مسلمانان هوازن، پس از تقسیم اسرا، برای ←

۵ـ اعزام مأموران اطلاعات و تحقیقات

رهبری اسلامی، برای آگاهی از توطئه های داخلی و خارجی، به اطلاعات دقیق و قابل اطمینان نیاز دارد، به ویژه در برخوردهای نظامی، که تنها با گردآوری اخبار صحیح از موقعیت و عملکرد دشمن، به اقدام مناسب می توان دست زد و در غیر این صورت؛ نتیجه ای جز غافلگیر و مقهور قرار گرفتن مسلمانان رخ نخواهد داد.

رسول خدا عده ای از مسلمانان را برای کسب خبر از شرایط دشمن و اطلاع از تصمیمات و برنامه های آنان اعزام می نمود. در کتاب های تاریخ و سیره، نام برخی از این مأموران و نوع مأموریتشان ثبت شده است؛ مانند:

ـ عدی بن ابی الزغبا را در واقعهٔ بدر برای کسب اطلاع از ابوسفیان، اعزام فرمود.

ـ قبل از حرکت از مدینه به بدر، طلحة بن عبیدالله و سعید بن زید را به سوی شام فرستاد.

ـ در جنگ خندق، حذیفة بن یمان را برای خبرگیری از قریش قرار داد.

ـ در قضیه هوازن، عبدالله بن حدرد را به میان آن ها اعزام نمود.

ـ در احزاب، جبلة بن عامر، مأمور اطلاعاتی حضرت بود.[۱]

هم چنین در مواردی که یکی از کارگزاران دولتی، مورد اتهام و سوء ظن قرار می گرفت، افرادی جهت تحقیق و بررسی از سوی حضرت مأموریت می یافتند و اگر از فرماندهان جنگ، کسی مورد اتهام بود، رسول خدا برخی از اصحاب مورد اطمینان خود را، جهت بررسی و ارائهٔ گزارش، همراه آن سپاه اعزام می نمود.[۲]

→

آزادی آنان اقدام کردند ـ آن گونه که واقدی گزارش کرده ـ و در آن زمان، اسیران به ملکیت افراد مسلمان درآمده بود، لذا پیامبر از صاحبان آنان اجازه گرفته و آن ها را آزاد نمودند و خود حضرت مستقیماً در اموال مسلمانان تصرف نکردند (مجلهٔ *نور علم*، شمارهٔ ۱، دوره سوم، ص۱۰، مقاله آیة الله احمدی میانجی).

۱. *التراتیب الاداریه*، ص۳۶۱ـ۳۶۲.

۲. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۱۱، ص۴۴.

۶ـ سرکوب فتنه گران

در مواردی که دشمنان اسلام، به فتنه و توطئه روی می آوردند، رسول خدا ﷺ برای سرکوب آنان اقدام می کرد؛ مثلاً در آستانهٔ جنگ تبوك، که مسلمانان برای حضور در سپاه اسلام آماده می شدند، به حضرت خبر رسید که عده‌ای از منافقین در خانهٔ سویلم یهودی، جمع شده و مسلمانان را از حضور در جنگ بازمی دارند. پیامبر اسلام، به طلحة بن عبدالله و برخی دیگر از اصحاب خود دستور دادند تا به سراغ آن ها رفته، خانه شان را آتش زده و بر سرشان ویران کنند.[۱]

در جریان برخورد حضرت با یهودیان بنی نضیر نیز نمونهٔ دیگری از این شدّت عمل و سخت گیری دیده می شود:

بنی نضیر، قبیله ای از یهودیان بودند که در بیرون مدینه استقرار داشتند. آنان بعد از جنگ بدر، با پیامبر اسلام پیمان بستند و متعهد شدند که علیه مسلمین اقدامی نداشته باشند؛ ولی پس از نبرد احد، پیمان شکنی کرده، با هماهنگیِ مشرکین مکّه، دست به آشوبگری زده و برای قتل حضرت توطئه کردند. رسول اکرم، در برابر آن ها اعلام جنگ نمود و حتی دستور داد که نخل های آن ها را قطع نموده و آتش زنند.

بنی نضیر، بالأخره برای حفظ جان خود، حاضر شدند تا آن منطقه را ترك کنند. عده‌ای به خیبر و عده‌ای به شام کوچ کردند.[۲] در قرآن ماجرای آن ها بازگو شده و تصریح شده که قطع درخت های خرمایشان «باذن الله» بوده است.[۳]

نمونهٔ دیگر، اقدام رسول خدا در ویران کردن مسجد ضرار است. مسجدی که منافقین در کنار مسجد قبا بنا نمودند تا بدین وسیله، بین مسلمانان اختلاف افکنده و پایگاهی برای مقابله با اسلام در اختیار داشته باشند. با نزول آیاتی از سورهٔ توبه[۴]،

---

۱. *التراتیب الاداریه*، ج۱، ص۳۰۹.

۲. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج۱۹، ص۲۰۷؛ فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج۹، ص۲۵۷.

۳. حشر(۵۹) آیهٔ ۵.

۴. توبه(۹) آیه های ۱۰۷ ـ ۱۱۰.

پیامبر اسلام از انگیزهٔ شوم آنان باخبر شد، و در بازگشت از تبوک، به چند نفر از مسلمانان دستور دادند تا آن مسجد را خراب و آتش زده، و آن مکان را محل جمع آوریِ زباله قرار دهند.[۱]

ریاست قضایی

براساس متون اسلامی، تردیدی نیست که پیامبر اسلام، داوریِ بین مردم را به عهده داشته است، و علاوه بر آن که شخصاً به اختلافات رسیدگی، و حکم صادر می کرد، افراد دیگری را نیز به عنوان «قاضی» منصوب، و اعزام می نمود هم چنین حضرت، احکام قضایی را به مورد اجرا می گذاشت.

منصب قضاییِ رسول خدا ﷺ و مسئولیت های ناشی از آن، از موارد زیر استفاده می شود:

۱ـ قضاوت و داوری

در جریانات فراوانی، پیامبر اکرم به عنوان مرجع داوری و حاکم، و در جهت رفع اختلاف و فصل خصومت، قضاوت نموده و ضوابط رویّهٔ قضاییِ خویش را اعلام می کردند؛ مثلاً می فرمودند:

من فقط با بیّنه و قسم، بین شما داوری می کنم.[۲]

در متون روایی، نمونه هایی از احکام قضاییِ حضرت، ثبت شده است.[۳]

۲ـ نصب و اعزام قضات

رسول اکرم ﷺ، علی بن ابی طالب ﷺ را به عنوان قاضی به یمن فرستادند و به او سفارش نمودند:

---

۱. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ص ۳۹۲؛ فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۵، ص ۷۳.
۲. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۱۶۹.
۳. احمد بن حنبل، مسند، ج ۵، ص ۳۲۷.

وقتی طرفین دعوا در نزد تو حاضر شدند، همان گونه که سخن اوّلی را می شنوی، سخن دیگری را نیز گوش کن، و قبل از آن داوری نکن.[۱]

هم چنین حضرت، در مأموریت دیگری، معاذ بن جبل را به یمن اعزام کرده، و علاوه بر جمع آوری صدقات، تعلیم قرآن و احکام، قضاوت را نیز به وی سپردند.[۲]

۳ـ زندانی کردن متّهم و مجرم

بر طبق احادیث و نقل های تاریخی، رسول خدا ﷺ، برخی از افراد متّهم را زندانی می کردند و حتی برای زنان مجرم، زندان خاصی داشتند. و از آن جمله، دختر عدی بن حاتم را در آن جا حبس کردند.[۳]

۴ـ اجرای حدود

در مواردی که گناه کار استحقاق اجرای حدّ داشت، پیامبر اسلام به آن اقدام می کرد؛ مثلاً حضرت زناکار را سنگ باران کردند.[۴] هم چنین جریان رجم زنی از قبیلهٔ غامد، که با اقرار مکرر خود، خواستار اجرای حدّ بود و به محضر پیامبر می رسید، در تاریخ ثبت شده است.[۵]

۵ـ حکم به «حجر»، و تصرف در اموال محجور

در صورت ورشکسته شدن بدهکار، حاکم اسلامی، او را (به عنوان محجور) از تصرف در اموالش منع می کند. به علاوه، حاکم می تواند برای بازپرداخت دیون او، اموالش را به فروش برساند. پیامبر اسلام، نیز معاذ را محجور دانسته، و پس از آن،

---

۱. *التراتیب الاداریه*، ج۱، ص۲۵۷.
۲. *همان*، ص۴۳.
۳. *همان*، ص۲۹۴و۳۰۰.
۴. شیخ طوسی، خلاف، ج۴، ص۵۰۶.
۵. *بحارالانوار*، ج۲۱، ص ۳۶۶.

دارایی اش را برای ادایِ دین او فروخت.[۱]

۶ـ مسئولیت پرداخت دین

در صورتی که شخص مدیون، قدرت ادای دین خود را نداشته باشد، حاکم اسلامی وظیفه دارد بدهیِ او را بپردازدو او را از زیربار بدهکاری بیرون آورد. پیامبر اسلام فرمود:

هر بدهکاری که به نزد حاکم مسلمین رود، و درماندگیِ خود را برای او آشکار سازد، از پرداخت دین معاف بوده و حاکم اسلامی باید بدهیِ او را بپردازد.[۲]

هم چنین رسول خدا، در سخن رانیِ عمومیِ خود، اعلام می کردند:

هر کس با بدهکاری از دنیا رفته (و مالی برای پرداخت بدهی اش به جا نگذاشته) دینِ او برعهدهٔ من است.[۳]

امام صادق علیه السلام فرمود که این اعلام عمومی باعث گردید تا یهودیان به اسلام روی آوردند؛ زیرا با این سخن پیامبر، خود و خانوادهٔ خویش را تأمین می دیدند.[۴]

علاوه بر موارد فوق، مسئولیت های قضاییِ دیگری نیز برای حاکم اسلامی وجود دارد که در فقه اسلامی ذکر گردیده است و در آن موارد نیز، پیامبر به عنوان حاکم اسلامی اقدام می کردند؛ هم چون «ملاعنه» که کیفیّت آن در قرآن تبیین شده است[۵] و بر طبق روایات متعدد، رسول خدا، این دستور را چنان چه شوهری، همسر خود را مورد اتهام قرار داده و قذف می کرد، اجرا می نمود.[۶]

هدایت، تنظیم و کنترل اقتصاد

نقش دولت اسلامی در اقتصاد جامعه، ابعاد گوناگونی دارد، که بخشی از آن

---

۱. شیخ طوسی، *خلاف*، ج۳، ص۲۶۹.
۲. *مستدرک الوسائل*، ج۲، ص ۴۹۱.
۳. شیخ طوسی، *همان*، ج۴، ص۱۰ـ۱۱؛ ر.ک: محمدباقر صدر، *اقتصادنا*، *الضمان الاجتماعی*، ص۶۳۳.
۴. *کافی*، ج۱، ص۴۰۶.
۵. نور(۲۴) آیه های ۶ـ۹.
۶. ر.ک: محمدحسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج۳۴، ص ۳ـ۴.

مربوط به «اموال عمومی و بیت المال» و بخش دیگر، در ارتباط با روابط اقتصادی در سطح جامعه، تنظیم و کنترل فعالیت های اقتصادی مردم است.

در بخش اول، اموال متفاوتی در اختیار پیامبر اسلام قرار می گرفت؛ مانند غنیمت، جزیه و زکات که قوانین و مقررات آن ها، از نظر شیوهٔ جمع آوری و کیفیت تقسیم و مصرف در فقه اسلامی ذکر شده است و نیازی به پرداختن بدان در این جا نیست.

اینک تنها نگاهی گذرا به نقش رسول خداﷺ به عنوان رهبر نخستین دولت اسلامی، در دو بخشِ فعالیت های اقتصادی دولت و مردم می افکنیم:

۱ـ تشکیلات گردآوری زکات

مهم ترین منبع درآمد دولت اسلامی درصدر اسلام، زکات بوده است، که پیامبر اکرمﷺ برای دریافت و جمع آوریِ آن، مأمورین خود را به مناطق مختلف اعزام می نمود:

ـ پیامبر، فروة بن مسیک را به عنوان عامل خود، بر قبیله های مراد، زبید و مذحج، انتخاب کرد و خالد بن سعید را به همراه او برای دریافت صدقات فرستاد، و به وی دستورالعملی دربارهٔ مقدار زکات ابلاغ کرد. فروه تا زمان وفات حضرت، هم چنان مأمور مالیاتیِ حضرت، در آن قبایل بود.[۱]

ـ در سال نهم هجرت، رسول خدا بریدة بن حصیب را برای زکات های قبیلهٔ اسلم و غفار، عبادبن بشر را برای زکات های قبیلهٔ سلیم و مزینه، عمرو بن عاص را برای گرفتن زکات فزاره، ضحاك بن سفیان را برای قبیلهٔ بنی کلاب، بسر بن سفیان را برای قبیلهٔ بنی کعب، عبدالله بن لتبیه را برای قبیلهٔ بنی ذبیان و مردی از بنی سعد را برای قبیلهٔ بنی سعد، جهت گرفتن زکات اعزام نمود.[۲]

---

۱. محمد ابراهیم آیتی، *تاریخ پیامبر اسلام*، ص ۶۴۱.

۲. *همان*، ص ۵۷۱.

ـ هم چنین در سال دهم هجرت، پیامبر اسلام مهاجربن ابی امیه را به صنعا، زیادبن اسد انصاری را به حضرموت، عدی بن حاتم طائی را به طیی و اسد، مالک بن نویره را به حنظله، علاء بن حضرمی را به بحرین و علی بن ابی طالب را به نجران، برای جمع آوری صدقات فرستاد.[۱]

البته مسئولیت جمع آوری زکات، معمولاً با والیان و فرمانروایان هر منطقه بوده است، و پیامبر اسلام نیز افرادی را برای تحویل گرفتن اموال به نزد ایشان اعزام می کرد؛ مثلاً در حکم مأموریت علاء بن حضرمی آمده است:

او را به نزد منذر بن ساوی می فرستم تا آن چه را که از جزیه و صدقات جمع کرده، تحویل گیرد.[۲]

هم چنین حضرت در نامهٔ دیگری به امیر بحرین (منذر) نوشت:

قدامه و اباهریره را فرستادم تا آن چه را که از جزیه در نزد تو جمع شده، به آن ها بپردازی.[۳]

۲ـ واگذاری منابع طبیعی

با تشکیل دولت اسلامی، بهره برداری از منابع ملّی وتملّک آن ها، تنها با اجازهٔ پیامبر اکرمﷺ امکان پذیر بود؛ مثلاً ابوسبره از یمن، به خدمت حضرت رسید و پس از قبول اسلام، از رسول خدا درخواست کرد تا جردان را که دره ای در یمن است، به او واگذار شود، و حضرت، وادی جردان را در اختیار او قرار دادند.[۴]

این گونه موارد نشان می دهد که حیازت و بهره برداری از منابع طبیعی، در دولت اسلامی و در عصر رسول اکرم خودسرانه نبوده، و افراد بدون کسب اجازه از رهبر اسلامی، حق تصرف در این گونه اراضی و اموال عمومی را نداشتند.

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۲۱، ص ۳۷۳.
۲. *الطبقات الکبری*، ج ۱، ص ۲۷۶.
۳. *مکاتیب الرسول*، ص ۲۲۲.
۴. محمد ابراهیم آیتی، *تاریخ پیامبر اسلام*، ص ۶۴۰.

بخشی از اسنادی که از سوی پیامبر اسلام صادر و مهر شده، و هم اینک نیز در متون تاریخی وجود دارد، مربوط به واگذاریِ این گونه اراضی و معادن است. در این اسناد، نام این اشخاص، همراه با نام منطقهٔ واگذاری دیده می شود:

حرام بن عبدعوف، راشد بن عبدرب، اجب سلمی، هوزة بن نبیشه، وقاص بن قمامه، عبدالله بن قمامه، سلمة بن مالک، بنی جنال، عداء بن خالد، مجاعة بن مراره، عاصم بن حارث، زبیر بن عوام، سعیر بن عداء، جمیل بن ردام، حصین بن نضله، رزین بن انس، عظیم بن حارث، حصین بن اوس، بنی قرة بن عبدالله، یزید بن طفیل، بنی قنان بن ثعلبه، سعید بن سفیان، عتبة بن فرقد، بنی شنخ بن جهینه، عوسجة بن حرمله، بلال بن حارث، بنی عقیل، داریین، نعیم بن اوس، عباس بن مرداس.[۱]

غیر از افراد بالا، که متن اسناد واگذاری آن ها موجود است، نام افراد و گروه های دیگری نیز در تاریخ ثبت شده است که اجازهٔ استفاده از منابع طبیعی را داشته اند، هرچند متن اسناد مربوط به آن ها موجود نیست.[۲]

واگذاریِ این گونه منابع طبیعی، در اصطلاح فقه، «أقطاع» نام دارد، و مبنای فقهیِ آن، این است که ثروت های خام طبیعی، مثل اراضی موات و معادن، از آنِ پیامبر خدا است، و هیچ کس بدون اجازهٔ آن حضرت، حق تصرف و تملّک آن ها را ندارد. رسول اکرم، این اراضی را در اختیار مردم قرار می دادند تا با آباد کردن آن ها استخراج آب و بهره برداری از معادن، باعث آبادیِ زمین و رونق اقتصادیِ جامعه گردند.[۳]

۳ـ قراردادهای اقتصادی

در دولت رسول خدا ﷺ قراردادهای اقتصادی با اقوام و ملل مختلف، توسط آن حضرت انجام می گرفت، مثلاً پیامبر قراردادی با یهودیان خیبر امضا نمود که تاریخچهٔ

---

۱. *مکاتیب الرسول*، ص ۴۴۷ـ۴۹۲.

۲. *همان*، ص ۴۹۲ـ۴۹۸.

۳. دربارهٔ بحث های حقوقی و اقتصادی، در مورد اقطاع، ر.ك: محمد باقر صدر، *اقتصادنا*، ص ۴۵۶؛ سید محمد خامنه ای، *اقطاع و حقوق اراضی دولتی*؛ علی احمدی، *مکاتیب الرسول*، ص ۴۹۲.

اجمالی این پیمان چنین است:

با پایان یافتن درگیری خیبر و فتح آن توسط مسلمین، املاك یهودیان آن جا به عنوان غنیمت به مسلمانان رسید؛ ولی یهودیان ساکن خیبر، که به کشاورزی آشناتر بودند، از پیامبر اسلام خواستند که حضرت املاك خیبر را بین آن ها بالمناصفه تقسیم کند، تا آنان نیمی از درآمد این اراضی را به مسلمانان بپردازند، و در ضمن، پیامبر حق داشته باشد که هرگاه بخواهد، آن سرزمین را بازپس گیرد، و آن ها را اخراج کند. این پیشنهاد مورد موافقت حضرت قرار گرفت و چنین پیمانی بین یهودیان خیبر و پیامبر اسلام، به امضا رسید.[۱]

رسول خدا ﷺ عبدالله بن رواحه را برای برآورد محصول خیبر می فرستاد، و هرگاه می گفتند: اجحاف کردی، می گفت: «با این برآورد خواستید، مال شما؛ نخواستید، مال ما.» یهودیان هم عدالت او را می ستودند. و با شهادت عبدالله در غزوهٔ موته در سال هشتم هجری، جبار بن صخر، به این سمت انتخاب گردید.[۲]

این قرارداد اقتصادی، بین پیامبر اسلام و ساکنین خیبر، ریشه و مبنای «عقد مضارعه» در فقه اسلامی گردید.[۳]

۴ـ کنترل بازار و تجارت

در جهت جلوگیری از تخلفات اقتصادی و برای نظارت بر اجرای قوانین اسلامی، پیامبر اسلام ﷺ مأمورینی بر بازار می گمارد؛ مثلاً پس از فتح مکه، علاوه بر نصب فرماندار، سعید بن عاص را نیز برای کنترل و نظارت بر بازار، نصب نمود. هم چنین بر طبق برخی نقل های تاریخی، رسول خدا، عمر را به عنوان «عامل السوق» مدینه، انتخاب کرد.[۴]

---

۱. *سیرهٔ ابن هشام*، ج ۳، ص ۳۵۲.

۲. محمد ابراهیم آیتی، *تاریخ پیامبر اسلام*، ص ۴۷۱ و ۴۸۱.

۳. شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۵۱۶.

۴. *سیرهٔ حلبیه*، ج ۳، ص ۳۵۴؛ *الاصابه*، ج ۲، ص ۴۷؛ *اسدالغابه*، ج ۲، ص ۳۰۹.

علاوه بر آن که، آن حـضرت، شخصاً بر اوضـاع بازار و کسب و تجارت، نظارت و اشراف داشت، و در مـوارد لازم، دخالت می نمود. از آن جـمله، وقتی کـه به عده ای از محتکرین برخورد کـرد، دستور فـرمود تا مـواد غذاییِ احتکـار شده را به بازار آورده و در معرض دید مردم قرار دهند.[۱]

هم چنین در شـرایطی که گندم و جـو، در مدینه کم یاب شـده بود، و تنها یک نفر در انبار خود ذخیره کرده بود، حضرت به او فرمود:

مسلمـانان گزارش داده اند که طعـام در شهر تمام شـده و تنها مقـداری در نزد تو وجود دارد، آن را بیرون آور و هرگونه که می خواهی بفروش، ولی حبس نکن.[۲]

پیـامبر اسـلام ﷺ نسبت به کسـانی کـه در کار تجـارت و بازرگـانی به صورت کـلان دست داشـتند، مـثلاً برخی از مـواد غـذایی را به صـورت عـمـده تهیـه و در شـهـر توزیع می کـردنـد، مـراقبت خـاصی داشت تا مبـادا با احتکار، مـردم را در فـشـار و سـختی قرار دهند؛ مثلاً حضرت به حکیم بن حزام که از این صنف بود، فرمود:

ای حکیم، مبادا احتکار کنی![۳]

لذا حضرت امیر ﷺ به استاندار خـود در مصر (مالک اشـتر) سیرهٔ پیـامبر را یادآوری می کند، و از او می خواهد که در نظارت و کنترل بازار، همان گونه عمل کند:

ای مالک! ... همان گونه که پیامبر از احتکار جلوگیری می کرد، تو نیز مانع آن شو.[۴]

این تعبیـر امیـرالمؤمنین ﷺ حکایت از آن دارد کـه پیـامبر اسـلام ﷺ به عنوان رئیس دولت اسلامی، در برخـورد با محتکران به توصیهٔ اخـلاقی و نصیحت اکتفا نکرده، بلکه عملاً مانع سودجویی های غیرمشروع آن ها می شده است.

عـلاوه بر احـتکار، عـامل دیگری کـه می تـوانست وضع بازار را آشـفـتـه نماید و در بالارفتن قیـمت ها تأثیـر فـراوان گـذارد، «تلقّی رکبـان» بود؛ به این مـعنا کـه برخی از

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۱۲، ص۳۱۷.
۲. کلینی، *کافی*، ج۵، ص۱۶۴.
۳. علامه شوشتری، *قاموس الرجال*، ج۳، ص۶۳۰.
۴. *نهج البلاغهٔ فیض الاسلام*، ص۱۰۱۷.

بازرگانان و دلالان کالا، قبل از این که کاروان های تجاری به شهر مدینه وارد شوند و اجناس خود را مستقیماً به مردم عرضه نمایند، به بیرون شهر می رفتند و کالای تجاری آنان را یک جا وبا قیمت ارزان می خریدند، و سپس در شهر آورده و با قیمت بالاتری در دست مصرف کنندگان و خرده فروشان می دادند، و چون تمام جنس را یک جا تهیه کرده بودند، و عموم مردم چاره ای جز خرید از آن ها نداشتند، مشکلاتی در وضع بازار پدید می آمد؛ از قبیل: انحصار کالا و تجارت به دست افراد خاص، رونق دلالی، افزایش قیمت ها، عدم عرضهٔ کالا در مواقع و شرایط خاص و ... .

از این رو، «تلقی رکبان» از سوی رسول اکرم ﷺ، ممنوع اعلام شد تا جلوی چنین سوءاستفاده ها گرفته شود،[1] به ویژه که «تلقّی» بر طبق نظر برخی از دانشمندان، معمولاً با فریب و نیرنگ همراه بوده است؛ مثلاً ابن اثیر، تلقی رکبان را این گونه توضیح می دهد:

> یعنی بازرگانان شهر به استقبال بدوی و روستایی، به بیرون شهر روند و به دروغ به او بگویند: «این کالای تو، در شهر بازار ندارد و کساد است.» تا اجناس او را با قیمت ارزان از دستش بیرون آورند.[2]

هم چنین، پیامبر اسلام ﷺ در جهت مقابله با این گونه سودجویی ها و نیرنگ ها، بازرگانان شهر را از این که اجناس بادیه نشینان و روستاییان را که به شهر آورده و به فروش برسانند، نهی فرمود تا صاحبان کالا بتوانند مستقیماً اجناس خود را با قیمت مناسب در اختیار مشتریان واقعی قرار دهند.[3]

علاوه بر آن که حضرت با تجّاری که با فریب و خیانت، اجناس خود را در بازار عرضه می کردند، برخورد می نمود.[4]

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۱۲، ص۳۲۶؛ مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص۲۰.

۲. ابن اثیر، *نهایه*، ج۴، ص۲۶۶.

۳. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص۳۲۷، عده ای از فقها مانند شیخ طوسی و علامه حلی به طور کلی این کار را حرام دانسته اند، (محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص۴۶۱).

۴. حر عاملی، *همان*، ص۲۰۹.

نتیجه

در پرتو نصوص فراوان و متون غیرقابل تردید، اگر کسی ادعا کند که تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر اسلامﷺ از بدیهیّات تاریخ اسلام است، سخنی به گزاف نگفته است؛ چه این که تردید در این موضوع، حتی از نظر کسانی که کم ترین آشنایی با تاریخ اسلام دارند، تردید در یک امر قطعی و مسلّم شمرده می شود.

از این رو، تنها برای آگاهیِ کسانی که هیچ گونه آشنایی با تاریخ اسلام نداشته، و از سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ بی خبرند، شواهدی تاریخی ذکر کردیم تا دورنمایی از نخستین دولت اسلامی، در ذهن آنان نقش بندد و بر ایشان آشکار گردد که:

۱ـ با طلوع اسلام، و به ویژه پس از هجرت پیامبر اکرمﷺ به مدینه، تحولی ژرف و عمیق در زندگیِ سیاسی و اجتماعیِ مردم جزیرة العرب پدید آمد، و افرادی که قبل از اسلام، از نظم اجتماعی واحدی به صورت پایدار برخوردار نبوده، و یک رژیم سیاسی، بر سرزمینشان حاکمیت نداشته، و از حضور و اقتدار رهبریِ اجتماعی به صورت دولت، محروم بودند، برای اولین بار، سایهٔ دولت اسلامی، به رهبریِ پیامبر اکرمﷺ بر آنان گسترده گردید و نهادهای مورد نیاز دولت، در آن دیار و سرزمین تأسیس گردید.

۲ـ در نخستین دولت اسلامی، ادارهٔ حکومت، برعهدهٔ شخص پیامبر بود و آن حضرت مستقیماً درسامان دادن به امور اجتماعی و مدیریت جامعه دخالت داشت. امور سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و قضایی، با نظر آن حضرت، و برطبق صلاح دید او انجام می گرفت.

۳ـ حق ولایت وسرپرستیِ رسول خداﷺ در نظر مسلمانان صدر اسلام، یک اصل مورد قبول و پذیرفته شده بود و هرکس که با قبول اسلام، عضو امت اسلامی شمرده می شد، خود را موظف به اطاعت از دستورات حضرت می دانست. مسلمانان بین دستوراتی که از طریق وحی به پیامبر ابلاغ می گردید، مانند نماز، روزه و حج، با دستوراتی که از سوی پیامبر، و در جهت ادارهٔ جامعه، صادر می شد، مانند نصب حاکمان و اعزام مأموران مالیاتی، تفاوتی قائل نبودند و همهٔ آن ها را به عنوان اوامر

لازم الاجرا تلقی می کردند. تفکیک بین این دو گونه فرمان ها، و تردید در مشروعیّت قسم دوم (اوامر حکومتی) مطرح نبود.

۴ـ رسول خدا ﷺ برای غیرمسلمانان نیز، به عنوان رئیس دولت اسلامی شناخته شده بود. از این رو، برای قراردادها و تعهدات بین المللی، با آن حضرت مذاکره می کردند و نظر آن حضرت را به عنوان نظر جامعهٔ اسلامی، و امضای پیامبر را به عنوان امضای رئیس دولت اسلامی، قلمداد کرده و حکومت اسلامی را نسبت به آن متعهد می دانستند.

دولت نبوی از دیدگاه قرآن

بررسی نظریهٔ تفکیک رهبری دینی و دنیوی در سیرهٔ نبوی

تشکیل دولت اسلامی، به وسیلهٔ پیامبر اسلام ﷺ از نظر اسناد و مدارك تاریخی، چندان آشکار و واضح است که حتی مخالفان و منتقدان حکومت دینی هم نتوانسته اند اصل آن را انکار کنند. آن ها برای توجیه دیدگاه خود، به ناچار راه های دیگری را پیموده اند؛ مثل این که:

الف) نبوت و حکومت، دو مشغلهٔ جداگانه است، و فرماندهی امت، به عهدهٔ پیامبران خدا نبوده است. و اگر در مورد خاتم الانبیا، این دو مشغله، در یک جا و در یک نفر، جمع شده و انطباق رخ داده است، حالت استثنایی و اختصاصی دارد.[۱]

ب) اقدام پیامبر در رهبری غزوات، نصب قضات، گردآوری صدقات و جزیه و غنایم، همگی کارهایی در جهت ادارهٔ شئون دنیوی مسلمانان و خارج از دایرهٔ رسالت بوده است. قرآن در آیات متعددی شهادت می دهد که پیامبر، گذشته از رهبری دینی، رهبری سیاسی را به عهده ندارد. او تنها وظیفهٔ راهنمایی و اندرزگویی مردم را دارد.[۲]

البته توجیه اوّل، از نظر علمی، چندان سست و ضعیف است که نمی توان آن را در سطح یک نظریهٔ علمی، قابل بررسی دانست؛ زیرا اگر این سخن را فرضاً بپذیریم که انبیای گذشته، معمولاً فرماندهی امت را به عهده نداشته اند، ولی از آن جا که نسبت

---

۱. مهدی بازرگان، *مقالهٔ «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء»*، ص۸.

۲. *الاسلام و اصول الحکم*، ص۴۸ به بعد.

به پیـامبـر اسـلام، عکس آن ثابت است و آن حـضـرت درتمام شـئـون حکومت دخـالت داشـته اند، لذا برای پیـروان آیین اسلام، باتوجـه به اصل «تأسّی» یگانگی و انطبـاق دین و دولت، یک اصل مطلوب، تلقی می شـود؛ زیرا قرآن کـریم، رسـول خدا ﷺ را به عنوان «اسوهٔ حسنه» به مسلمانان معرفی می کند و می فرماید:

لقدکان لکم فی رسول الله اسوة حسنة. [۱]

پس با قبول اسلام، همـان چیزی که حالت استثنایی و خصـوصی، نام گرفته است، الگو و نمونه به حساب می آید، و اگـر رویهٔ دیگری در انبیـای گذشـته رواج داشـته، و در عـصـر آنان تـفکیک و جـدایی ـ باتوجـه به شـرایط خـاص هر کـدام ـ قـابـل قـبـول بوده، و خداوند مسئـولیتی دربارهٔ فـرماندهی و رهبـری سیاسـی برعهده آنان نگـذارده است اما در دوران اسـلامی و عصـر نبـوی، چنین تفکیکی وجـود نداشـتـه و به اقـتضـای سیرهٔ نبـوی، مطلوب نیست.

ولی در بررسیِ توجیه دوم، کـه استناد به آیات فراوانی نموده و در قالب مـستدل تری ارائه شـده، بـاید مـسئـلـه را از نظر منطق قـرآن تحلیل نماییم و بـراسـاس آن، به داوری و میزان صحت و سقم آن بپردازیم.

برای به دست آوردن منطق قرآن کریم، دربارهٔ نقش پیامبر اکرم ﷺ در دولت اسلامی، سؤال های زیر را می توان مطرح کرد:

۱ـ قرآن کریم، پیامبر اسلام را به چه عنوانی معرفی می کند؟

۲ـ قرآن کریم، چه وظایفی را برعهدهٔ رسول خدا می گذارد؟

۳ـ قرآن کریم، چه اموال و دارایی هایی را از آن پیامبر می داند؟

۴ـ قرآن کریم، چه وظایفی را برای مردم، در مقابل حضرت برمی شمارد؟

۱ـ قرآن و رهبریِ سیاسی پیامبر

قـرآن کـریم، پیـامبـر اکـرم ﷺ را به عنوان فـردی کـه بـرای دخـالت در زندگیِ مـردم

---

۱. احزاب(۳۳) آیهٔ ۲۱.

«اولی» است، معرفی می کند و می فرماید:

النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم[۱].

این آیه، از «اولویت» رسول خدا ﷺ در مقایسه با دیگران، بر مؤمنین خبر می دهد. این اولویّت، در نزد مسلمانان، از صدر اسلام تاکنون، مفهومی روشن داشته است.

ابن عباس، که در آغاز سلسلهٔ مفسّران قرار دارد، در توضیح آن می گوید:

آن جا که پیامبر مردم را به چیزی فرا می خواند، هرچند مردم تمایل نداشته باشند، باید به متابعت حضرت تن دهند و از خواستهٔ خویش چشم پوشی کنند.[۲]

شیخ طوسی، «اولی بالمؤمنین» را به «احق بتدبیرهم» معنا کرده است؛ یعنی پیامبر برای تدبیر و ادارهٔ مردم، از دیگران شایسته تر است.[۳]

ابوالفتوح رازی، از زبان مفسّران نقل می کند که:

معنای آن، این است که رسول خدا ﷺ در امضای احکام و اقامهٔ حدود و فرمان دادن بر امت، از خود ایشان اولی است.[۴]

قرآن پژوهان و مفسّران تصریح کرده اند که این اولویت اختصاص به مسائل دینی نداشته، و همهٔ امور دین و دنیای آنان را دربر می گیرد. لذا بر مردم لازم است که از اوامر رسول خدا پیروی کنند و از آن چه که او بازمی دارد، دوری نمایند و خواسته های او را بر امیال و تشخیص های خود مقدم دارند.[۵]

هم چنین در تأئید این تفسیر، برخی روایات نیز وجود دارد که می گوید: مقصود از اولویت، مقام فرماندهی و منصب زعامت است؛ مثلاً امام باقر علیه السلام فرمود:

این آیه دربارهٔ رهبری و فرماندهی نازل شده است.[۶]

---

۱. احزاب(۳۳) آیهٔ ۶.
۲. *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ج ۱۵، ص ۴۶.
۳. شیخ طوسی، *تبیان*، ج ۸، ص ۳۱۷.
۴. *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ج ۱۵، ص ۳۴۷.
۵. زمخشری، *کشاف*، ج ۳، ص ۵۲۳؛ محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۶، ص ۲۷۶.
۶. طریحی، *مجمع البحرین*، ص ۹۲، (مادهٔ ولی).

شأن نزول آیه نیز مؤیّد دیگری برای آن است که اولویت در این آیه، رهبری اجتماعی و سیاسی را نیز دربرمی گیرد؛ زیرا برطبق برخی از نقل های تاریخی، وقتی رسول خدا ﷺ، تصمیم به جنگ تبوك گرفت و فرمان بسیج عمومی صادر نمود، عده‌ای برای حرکت در سپاه حضرت، به دنبال اجازهٔ پدر و مادر خویش بودند. خداوند با فرو فرستادن این آیه، رسول اکرم ﷺ را به عنوان عالی ترین مقام زعامت و رهبری جامعهٔ اسلامی، که هیچ نظر و رأی دیگر، و یا هیچ ولایت و حق دیگر (مانند حقوق والدین) نباید مزاحم آن تلقی شود، معرفی نمود.[۱]

قرآن کریم، در آیهٔ دیگری نیز از پیامبر به عنوان «ولیّ» یاد می کند:

انما ولیّکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون.[۲]

معنای اصلی این کلمه، آن گونه که راغب در مفردات گفته است، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگری است به نحوی که فاصله ای درکار نباشد؛ یعنی اگر دو چیز، آن چنان به هم متصل باشند که هیچ چیز در میان آن ها نباشد، مادهٔ «ولی» استعمال می شود. به همین مناسبت، طبعاً این کلمه در مورد قرب و نزدیکی ـ اعم از قرب مکانی و قرب معنوی ـ به کار رفته است. و باز به همین تناسب در مورد دوستی، یاری، تصدی امر، تسلّط و معانی دیگری از این قبیل استعمال شده است؛ چون در همهٔ آن ها نوعی مباشرت و اتصال وجود دارد.[۳]

راغب دربارهٔ موارد استعمال این واژه می گوید:

> ولایت به معنای نصرت است؛ امّا ولایت به معنای تصدی و صاحب اختیاری یک کار است. گفته شده که معنای هر دو یکی است و حقیقت آن، همان تصدی و صاحب اختیاری است.[۴]

---

۱. فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج۴، ص۳۳۸.
۲. مائده(۵) آیهٔ ۵۵.
۳. مرتضی مطهری، *ولاء و ولایتها*، ص۷.
۴. راغب اصفهانی، *مفردات*، ص۵۷۰.

جوهری می گوید:

هرکس که کار دیگری را به عهده گیرد، «ولیّ» او است.[۱]

و در «معجم مقاییس اللغه» آمده است:

همهٔ معانیِ این کلمه، به قرب و نزدیکی برمی گردد، و آن کس که به کار دیگری اقدام کند «ولیّ» او است.[۲]

علامهٔ طباطبائی باتوجه به موارد استعمال این کلمه در قرآن، و نیز با اشاره به سمت هایی که قرآن برای پیامبر ذکر کرده است، ولایت پیامبر را چنین توضیح می دهد:

رسول خدا ﷺ بر همهٔ شئون امت اسلامی، در جهت سوق دادن آنان به سوی خدا، و برای حکمرانی و فرمانروایی بر آن ها و قضاوت در میانشان، ولایت دارد. از این رو، پیرویِ مطلق، حقّی برای او، برعهدهٔ امت اسلامی است. و البته این ولایت، در طول ولایت خداوند، و ناشی از تفویض الهی است؛ یعنی چون اطاعت از او، اطاعت از خداوند است و در نتیجه، ولایت او «ولایت خدایی» است، باید از او اطاعت کرد.[۳]

به بیان برخی بزرگان: باتوجه به مجموع آیات قرآن می توان فهمید که آن حضرت، در آنِ واحد، دارای سه شأن بوده است:

اول این که، امام و پیشوا و مرجع دینی بوده؛ یعنی سخن و عملش برای مسلمانان سند و حجت بوده است:

ما اتیکم الرسول فخذوه، وما نهاکم عنه فانتهوا[۴]؛

آن چه را که پیامبر برای شما آورده است بگیرید، و از آن چه شما را بازدارد بایستید.

دوم این که، ولایت قضایی داشته؛ یعنی حکمش در اختلافات حقوقی و مخاصمات، نافذ بوده است:

---

۱. جوهری، *صحاح*، ج۶، ص۲۵۲۸.

۲. ابن فارس، *معجم مقاییس اللغه*، ج۶، ص ۱۴۱.

۳. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۶، ص۱۴.

۴. حشر(۵۹) آیهٔ ۷.

فلا وربك لایؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم؛[۱]

نه چنین است، به پروردگارت سوگند! ایمانشان واقعی نخواهد بود، تا در آن چه دربینشان اختلاف شود، داورت کنند.

سوم این که، ولایت سیاسی و اجتماعی داشت؛ یعنی گذشته از این که مبیّن و مبلغ احکام بود، و گذشته از این که قاضی مسلمین بود، سائس و مدیر اجتماع مسلمین بود، ولیّ امر مسلمین و اختیار دار اجتماع مسلمین بود. آیهٔ کریمهٔ **«النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»** و هم چنین **«انما ولیکم الله ورسوله»** ناظر به این شأن سوم است. براساس چنین ولایتی، پیامبر اکرم ﷺ رسماً بر مردم حکومت می کرد و سیاست اجتماع مسلمین را رهبری می نمود.[۲]

۲ـ قرآن و مسئولیت های اجتماعیِ پیامبر

هر یک از شئون سه گانهٔ پیامبر درپیشواییِ دینی، ولایت قضایی و رهبریِ اجتماعی، مسئولیّت های خاصی را برعهدهٔ حضرت می گذاشت. و رسول خدابرای انجام هر کدام، مأموریت و وظیفهٔ ویژه ای داشت؛ مثلاً در ارتباط با عنوان اوّل، آن حضرت وظیفهٔ تلاوت آیات بر امت، تعلیم و تبیین کتاب و تزکیهٔ آنان را برعهده داشت:

یتلوا علیهم آیاته ویزکّیهم ویعلّمهم الکتاب والحکمة.[۳]

لتبیّن للناس ما نزّل الیهم.[۴]

و در ارتباط با عنوان دوم، حضرت وظیفهٔ حکم کردن بین مردم را داشت:

وان احکم بینهم بما انزل الله.[۵]

هم چنین در ارتباط با عنوان سوم نیز قرآن کریم مأموریت ها و مسئولیت هایی برای

---

۱. نساء(۴) آیهٔ ۶۵.

۲. مرتضی مطهری، ولاء و ولایتها، ص۵۱ـ ۵۵؛ ر.ك: امام خمینی، رسالهٔ لاضرر.

۳. جمعه(۶۲) آیهٔ ۲.

۴. نحل(۱۶) آیهٔ ۴۴.

۵. مائده(۵) آیهٔ ۴۹.

رسول اکرم ﷺ برمی شمارد. این وظایف که مربوط به حوزهٔ رهبریِ اجتماعی است، خود نمایانگر آن است که آن حضرت، علاوه بر دو شأن فوق، عهده دار زعامت سیاسیِ مردم نیز بوده است؛ چه این که این دستورات، چون از سوی خداوند ابلاغ گردیده و پیامبر نسبت به آن ها، مأموریت الهی یافته است، از این رو، زعامت و ولایت حضرت نیز مانند دو مسئولیت دیگر، جنبهٔ الهی داشته است. لذا، این احتمال که دخالت های حضرت در زمینهٔ مسائل اجتماعی و دولتی، خارج از محدودهٔ وظایف دینی و دستورات الهی بوده، و خداوند چنین تکالیفی را بر دوش او نگذارده، و از وی نخواسته است، غیرقابل اعتنا است.

آیات زیر، نمونه هایی از مأموریت هایی است که در ارتباط با «رهبریِ جامعه» و «ادارهٔ امت» می باشد:

۱ـ فامّا تثقفنّهم فی الحرب فشرّد بهم من خلفهم.[۱]

آیهٔ قبل از این، از کسانی که با پیامبر عهد و پیمان بستند و هر بار نقض نمودند، به عنوان بدترین جانوران یاد می کند، و سپس در این آیه، خطاب به پیامبر می فرماید:

اگر با چنین کسانی به کارزار و درگیری پرداختی، آنان را چنان سرکوب کن که دیگر احدی از دشمنان، جرأت و جسارت توطئه نداشته باشند، و محاربه با تو را رها سازند.[۲]

این آیه، از یک سو بیانگر سیاستی است که امت اسلامی در برابر دشمنان متجاوز و پیمان شکن باید اتخاذ کند و از سوی دیگر، بیانگر آن است که مسئولیت برنامه ریزی، آماده سازیِ مقدمات، و بالأخره عینیّت بخشیدن به این سیاست، برعهدهٔ پیامبر است.

۲ـ وان احد من المشرکین استجارك فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه.[۳]

در آیات پیش از این آیه، دستوراتی به همهٔ مسلمین، در برخورد با مشرکین داده شده است: «**فاقتلوا المشرکین، ... خذوهم واحصروهم واقعدوا لهم کل مرصد**»؛ ولی در این آیه، خصوص پیامبر ﷺ دو مأموریت ویژه می یابد:

---

۱. انفال(۸) آیهٔ ۵۷.

۲. فضل طبرسی، *جوامع الجامع*، ج ۲، ص ۲۸.

۳. توبه(۹) آیهٔ ۶.

یکی آن که هرگاه یکی از مشرکان اجازه بخواهد که با امنیت و آرامش خاطر، کلام خدا را بشنود و با محتوای دین آشنا گردد، او را اجازه داده و امنیتش را تأمین نماید و دیگر آن که، پس از پایان مهلت فراگیری کلام خدا و گوش کردن به سخن حق، او را به محل امنش برساند.

از این دو مأموریت پیامبر، و به ویژه مسئولیت دوم (**ثم ابلغه مامنه**) فهمیده می شود در مواردی که اسلام، برای انسان ها، «آزادی» را پذیرفته و آن را محترم شمرده (مانند آزادی در بحث و تحقیق که در این آیه ذکر گردیده) مسئولیت تأمین و حفظ این آزادی و حریت، به عهدهٔ پیامبر ﷺ (رهبر امت اسلامی) است، و حتی در شرایط بحرانی مهدورالدم بودن مشرکان، که آنان با فتنه انگیزی و پیمان شکنی، امان را از خود سلب نموده اند، در عین حال پیامبر موظف است که برای حفظ آزادی و امنیّت مشرکینی که برای شنیدن کلام خدا می آیند، از دستورات دیگر الهی مانند «**قاتلوا المشرکین کافة**» چشم پوشی کند، و امنیّت و آزادی آنان را تأمین نماید.[1]

۳ـ یا ایها النبی حرّض المؤمنین علی القتال؛[2]

ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ ترغیب نما.

٤ـ یا ایها النبی جاهد الکفّار والمنافقین واغلظ علیهم؛[3]

ای پیامبر! تمام تلاش خود را در نبرد با کفار و منافقان به کار گیر، و بر آنان سخت بگیر.

اگرچه تکلیف جهاد، یک وظیفهٔ عمومی برای همهٔ مسلمانان است و اختصاص به شخص پیامبر ندارد، ولی از آن جا که انجام این وظیفهٔ اسلامی، برای تک تک مسلمانان به صورت فردی ممکن نیست، و مسلمین باید به صورت هماهنگ، متشکل و سازماندهی شده در جنگ شرکت جویند، و این مهم، بر دوش «فرماندهی» و از وظایف او است، از این رو، هنگامی مسلمانان می توانند در صحنهٔ جهاد توفیق یابند که فرماندهیِ عالیِ امت اسلامی، پس از تصمیم به جنگ، برنامهٔ آن را تدوین، و مقدمات

---

۱. ر.ك: محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۹، ص ۱۵۵ـ ۱۵۶.

۲. انفال(۸) آیه ۶۵.

۳. توبه(۹) آیهٔ ۷۳.

آن را فراهم سازد. این آیه، چنین وظیفه ای را برعهدهٔ رسول خدا ﷺ می گذارد.

۵ـ خذ من اموالهم صدقة؛[۱]

از اموال ایشان، صدقه (زکات) بگیر.

برطبق برخی از روایات معتبر، با نزول این آیه، پیامبر آن را به مردم ابلاغ نمودند، و پس از گذشت یک سال، مأمورین خود را برای جمع آوری زکات، گسیل داشتند.[۲]

براساس این مأموریت، پیوسته رسول خدا ﷺ به جمع آوری زکات می پرداخت و ـهمان گونه که در بخش قبل آوردیمـ مأمورین خاصی، برای گردآوری آن گمارده بود.

هم چنین این آیه، نشان دهندهٔ آن است که «زکات» یک وظیفهٔ فردی، که انجام آن صرفاً به عهدهٔ اشخاص گذارده شده باشد، نیست، بلکه مسلمانان در برابر پیامبر اسلام ـو پس از آن در نزد امام مسلمینـ برای ادای آن، مسئول می باشند. از این رو، هم پیامبر مأمور گرفتن است، و هم مردم موظفند دستور وفرمان رهبر جامعهٔ اسلامی را جدّی گرفته و با مطالبهٔ مأمورین وی، به آن ها بپردازند و از مصرف خودسرانهٔ آن خودداری کنند.[۳]

لذا فتوای مشهور بین فقها آن است که بر پیشوای مسلمین واجب است: مأمورینی برای جمع آوری زکات، قرار دهد.[۴]

۶ـ واما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء؛[۵]

و اگر از خیانت گروهی بیم داشتی، به طور عادلانه، به آن ها اعلام کن که پیمانشان لغو شده است.

وقتی که آثار خیانت دشمنان آشکار می شود، و رسول خدا ﷺ درمی یابد که آنان درصدد پیمان شکنی و نقض عهد می باشند، آن حضرت نیز عهد و پیمان با آنان را

---

۱. همان، آیهٔ ۱۰۳.
۲. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۶، ص۳.
۳. محمد حسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج۱۵، ص ۴۲۱.
۴. محدث بحرانی، *الحدائق الناضره*، ج۱۲، ص۲۲۳.
۵. انفال(۸) آیهٔ ۵۸.

ملغا اعلام می دارد.

بر طبق این آیه، در صورتی که رسول خدا ﷺ بین مسلمانان حضور دارد، پیمان های مسلمین با ملل دیگر، با امضای پیامبر ارزش و اعتبار دارد؛ چه این که در مواردی که این پیمان ها لغو می شود، فقط شخص آن حضرت می تواند به این کار اقدام نماید.

او علاوه بر آن که بیان کننده شریعت و بازگو کنندهٔ قانون الهی است، تجسّم ارادهٔ امّت است، و چون قراردادهای بین المللی، با امضای رهبران سیاسی ملت ها منعقد می گردد، و یا از سوی آنان لغو می شود، چنین کاری مانند دیگر شئون رهبری، برعهدهٔ رسول خدا ﷺ می باشد.

۷ـ وان جنحوا للسّلم فاجنح لها؛[1]

اگر ایشان به صلح تمایل داشتند، تو نیز آن را بپذیر.

همان گونه که تصمیم به جنگ، از سوی پیامبر گرفته می شود و مسلمانان نمی توانند از سوی خود، بدان اقدام کنند، تصمیم به ترك مخاصمه و قبول صلح نیز از اختیارات و مسئولیت های فرماندهیِ عالیِ سپاه اسلام است. از این رو، خداوند در این امر خطیر، شخص حضرت را مخاطب قرار داده و به او دستور می دهد: «**فاجنح لها**».

۸ـ انا انزلنا الیك الكتاب بالحق لتحكم بین الناس بما اریك الله؛[2]

ما قرآن را به حق بر تو فرو فرستادیم تا در بین مردم براساس آن چه که خداوند به تو یاد داده است، فرمان دهی.

«حکم» در تعبیرات قرآن و سنت، همان گونه که «حکم قضایی» را ـ که از سوی قاضی صادر می شود ـ در بر می گیرد، شامل «حکم ولایی وحکومتی» نیز ـ که از سوی حاکمان و فرمانروایان صادر می گردد ـ می شود. لذا فرمان خداوند به این که: «**واذا حكمتم بین الناس ان تحكموا بالعدل**؛[3] در بین مردم به عدالت حکم کنید. چنین

---

۱. همان، آیهٔ ۶۰.

۲. نساء(۴) آیهٔ ۱۰۵.

۳. نساء(۴) آیهٔ ۵۸.

تفسیر شده است:

خداوند از فرمانروایان و حکّام خواسته است که بر طبق عدالت، حکم کنند.[۱]

هم چنین به حضرت داود گفته شده: چون خداوند، تو را خلیفه قرار داده است، به عدالت حکم کن.

یا داوود انا جعلناك خلیفة فی الارض، فاحکم بین الناس بالحق.[۲]

در این آیه، «حکم» به عنوان شأنی که بر خلافت و حکومت مترتب است، قلمداد شده است:

باتوجه به این استعمال ها و چنین شواهدی، اختصاص دادن «حکم» به «حکم قضایی»، در سورهٔ نساء، که خداوند از پیامبر می خواهد که بین مردم حکم نماید: «لتحکم بین الناس» وجهی ندارد. به علاوه، تأمل در مضمون خود این آیه، نشان می دهد که مقصود از حکم، صرفاً حکم قضایی نیست؛ زیرا:

اولاً، محور اصلیِ آیات قبل از آن، جهاد است، و در جهاد، مسلمانان با فرماندهی و حکم ولایی حضرت، که نمایانگر زعامت مسلمین است، در ارتباطند، نه با حکم قضایی. میدان جنگ، محکمهٔ قضاوت نیست که قاضی و حکم قضایی بطلبد. بلکه میدان جنگ، صحنهٔ فرماندهی است که نیاز به حاکم و فرمانده دارد و با حکم ولایی اداره می شود.

ثانیاً، با صرف نظر از سیاق آیات قبل، حکم پیامبر، برای از بین بردن اختلافات و درگیری های مسلمین است. از این رو، دایرهٔ حکم رسول خدا ﷺ در شعاع اختلافاتی است که بین مسلمین بروز می کند: «یحکموك فیما شجر بینهم».[۳] و پر واضح است که رفع بسیاری از اختلافاتی که در سطح جامعه و در بین گروه های مختلف رخ می دهد، فراتر از کار قاضی و حلّ نزاع های شخصی است. تنها رهبر سیاسیِ امت می تواند به این منازعات خاتمه داده و آرامش را به جامعه برگرداند.

---

۱. فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج۲، ص ۶۳.
۲. ص(۳۸) آیهٔ ۲۶.
۳. نساء(۴) آیهٔ ۶۵.

ثالثاً، در این آیه، حکم کـردن بین مردم به عنوان غایـت و هدف فرو فرسـتادن قرآن، ذکر گـردیده است، در حالی کـه مسـائل قضایی، بخش بسیار اندکی از محتـوای قرآن را تشکیل می دهـد. لذا تبیین غـایت نزول قـرآن، تنهـا در محـدودهٔ این بخش بسیـار اندك غیرمناسب است. برخلاف آن که حکم به معنای حکومت و تشکیل دولت باشد، که ذکر جـامعهٔ ایده آل به رهبری رسول خـدا ﷺ به عنوان آرمـان نزول قـرآن، با مـجمـوعـهٔ آیات قرآن، دارای تناسب و ارتباط است.

۳ـ قرآن و اموال پیامبر

قرآن کـریم، اموال عمـومی را از آن پیامبـر اکرم ﷺ می داند؛ چه اموالی که از دست مـردم به عنوان مـالیـات به بیت المال می ریـزد، و چه ثروت هایی کـه به صـورت طبیـعی وجود دارد.

تأمل در این دارایی ها از نـظر کمیّت و مـقـدار آن ها، و نیـز نوع مـالکیّت حـضـرت، و مسئـولیت هایی کـه متقـابلاً برعـهدهٔ پیـامبر قـرار گـرفتـه است، نشـان دهندهٔ مـوقعیّت رسول خـدا ﷺ در زعـامت و رهبری جـامعـه، و نـقش آن حـضـرت، در دولت اسـلامی است. در قرآن کریم، اموال زیر، متعلق به پیامبر دانسته شده است:

۱. خمس

واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل؛[1]

بدانید هرگونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا و برای پیامبر و برای ذی القربی و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است.

در این آیه، بخشی از «خمس»، از آن پیـامبـر دانسـتـه شـده است. ولی از آنجـا کـه براساس تفاسیر اهل بیت ﷺ، سهم خـداوند و سهم ذی القـربی ـ که مقـصود خـصوص

---

۱. انفال(۸) آیهٔ ۴۱.

ائمه ﷺ است ـ نیز، در اختیار پیامبر است، لذا در مجموع، نیمی از خمس، مربوط به آن حضرت است.

از نظر فقه شیعه، خمس اختصاصی به غنایم جنگی ندارد، وبه همهٔ درآمدها، از معادن گرفته تا تولید، تجارت و کشاورزی، تعلق می گیرد. از این رو، می توان حدس زد که نصف خمس (سهم پیامبر) چه رقم هنگفتی را تشکیل می هد. رقمی که در واقع، یک دهم کل ثروت و درآمد خالص یک کشور را تشکیل می دهد.

اختصاص این درآمد سرشار برای پیامبر چه حکمتی دارد؟ آیا در زندگیِ شخصی حضرت، نیاز به چنین ثروت انبوهی است؟ آیا خداوند به این وسیله خواسته است که پیامبر خود را در ردیف ثروتمندترین مال اندوزان جهان قرار دهد تا وی بهترین امکانات مادّی را از این طریق برای خویش فراهم سازد؟ و یا خمس، بودجهٔ دولت اسلامی است که در برخی روایات، از آن به عنوان «وجه الاماره»[1] تعبیر شده است و این بودجه در اختیار پیامبر اسلام قرار گرفته است تا به عنوان رهبر امت اسلامی و زمامدار مسلمین، به مصارف خاص آن برساند؟ به تعبیر دیگر، خمس ملک شخصی حضرت نیست، بلکه بخشی از بیت المال است که حق تصرف در آن، درجهت مصالح عمومی جامعه، با رسول خدا است.

فرضیهٔ اوّل که با نظام قانون گذاریِ اسلام و با سیرهٔ رسول اکرم ﷺ نا سازگار است، از نظر دانشمندان اسلامی، مردود است.[2]

۲. انفال

یسالونك عن الانفال، قل الانفال لله وللرسول.[3]

قرآن کریم تصریح می کند که انفال نیز ـ مانند اراضی ای که بدون لشکرکشی به تصرف مسلمین درآمده، اراضی موات، معادن و ارث کسی که وارث ندارد ـ از آنِ

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۶، ص۳۴۱.
۲. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص۴۹۵.
۳. انفال(۸) آیهٔ ۱.

پیامبر ﷺ است.

در انفال، برخلاف خمس، مسئله تقسیم و سهام مطرح نبوده و تمام آن، یک جا در اختیار رسول خدا است؛ زیرا آن چه که مال خدا نیز شمرده می شود، در اختیار ولیّ الهی است. در دو روایت، امام صادق علیه السلام می فرمایند:

وما کان لله من حق فانما هو لولیّه. [۱]

الانفال لله وللرسول فما کان لله فهو للرسول، یضعه حیثُ یحب. [۲]

بدون شک، این ثروت عظیم نیز به عنوان مال شخصی پیامبر قرار داده نشده است، بلکه او به عنوان زمامدار مسلمین، برنگهداری، مصرف در جهت مصالح عمومی و توزیع عادلانهٔ آن، ولایت دارد. و لذا پس از وفات حضرت هم، به جانشین بر حق او، که پیشوای لایق مسلمین است، منتقل می گردد. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

ان للقائم بامور المسلمین بعد ذلك (ای الخمس) الانفال التی کانت لرسول الله. [۳]

۳. فیء

ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فللّه وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل کیلا یکون دولة بین الاغنیاء منکم. [۴]

آن چه را که خداوند از اهل این آبادی ها به رسولش بازگرداند، از آنِ خدا و رسول و خویشاوندان او و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان است.

این آیه، و آیات دیگری از سورهٔ حشر، ناظر به جریان برخورد پیامبر اسلام ﷺ با یهودیان بنی نضیر است. آنان هر چند با حضرت، پیمان عدم تعرض و مصالحه امضا کرده بودند، ولی در پیمان شکنی پیشگام شده، نمایندگان خود را به نزد ابوسفیان

---

۱. کلینی، *کافی*، ج ۱، ص۵۳۷.
۲. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۶، ص۳۶۷.
۳. همان، ص۳۷۰.
۴. حشر(۵۹) آیهٔ ۷.

به مکه فرستادند و با او هم قسم شدند که یک صدا و متّحد علیه اسلام، عمل نمایند. به دستور پیامبر اسلام، گروهی از مسلمانان، آنان را محاصره کردند. و بالأخره، بنی نضیر پذیرفتند که سرزمین خود را رها کرده و از آن دیار کوچ کنند.[۱]

اموال بنی نضیر در اختیار پیامبر قرار گرفت و حضرت در پاسخ این سؤال که آیا این اموال را نیز پس از آن که خمس آن را برمی دارید، بین سربازان، تقسیم خواهید کرد، فرمود: خداوند، آن را برای من قرار داده است.[۲]

البته رسول خدا ﷺ این اموال را نیز براساس مصلحتی که تشخیص می داد، بین مهاجرین تقسیم کرد.

در روایات اسلامی، از «فیء» یعنی اموالی که از کفار، بدون درگیری نظامی به تصاحب مسلمانان درمی آید،[۳] به «مال خالص» پیامبر، تعبیر شده است.[۴] و از این جهت، بین غنیمت که فقط یک پنجم آن، از آنِ پیامبر است، با فیء تفاوت است.[۵]

علاوه بر خمس، انفال و فیء که قرآن کریم متعلق به پیامبر ﷺ می داند، بودجه های دیگری نیز در اختیار حضرت قرار دارد؛ زیرا زکات نیز به وسیلهٔ آن حضرت جمع آوری و به مصرف می رسد؛ چه این که مالیات سرانهٔ کفار نیز که «جزیه» نام دارد، در اختیار آن حضرت قرار می گیرد.

با کم ترین آشنایی با منطق قرآن و فقه اسلامی، می توان فهمید که این بودجهٔ فراوان، به عنوان منبع هزینهٔ زندگیِ شخصیِ پیامبر، و یا منبع هزینهٔ تبلیغ احکام توسط آن حضرت نیست. به بیان امام عسکری علیه السلام:

---

۱. *سیرهٔ ابن هشام*، ج۳، ص۱۹۹؛ واقدی، *مغازی*، ج ۱، ص۳۶۳.

۲. واقدی، *همان*، ج ۸، ص۳۷۷.

۳. فضل طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص۵۴۳؛ و در مورد تفاسیر گوناگون فیء ر.ك: *دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة*، ج ۳، ص۳۴۹.

۴. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۶، ص۳۷۴.

۵. شیخ طوسی در کتاب «خلاف» می نویسد: «الفیء کان لرسول الله ﷺ خاصة وهو لمن قام مقامه من الائمة، و به قال علي علیه السلام وابن عباس وعمرولم یعرف لهم مخالفاً.» (خلاف، ج ۴، ص۱۸۲).

خداوند با سپردن نیمی از خمس به پیامبر، تربیت یتیمان، برآوردن نیازهای مسلمین، پرداخت بدهکاری آنان و تأمین هزینهٔ حج و جهاد را، از او خواسته است.[۱]

سیرهٔ پیامبر اسلام نیز در دوران مدینه، به خوبی نشان می دهد که این درآمدها، در چه راه هایی مصرف شده است و چگونه آن حضرت، نیازهای اساسی دولت اسلامی را از آن تأمین کرده است. لذا امثال علی عبدالرزاق که پنداشته اند رسول خدا ﷺ در زمینهٔ تشکیل دولت، وظیفه ای نداشته و خداوند از او چنین کاری را نخواسته بود، باید به این سؤال پاسخ دهند که پس چرا خداوند، این اموال فراوان را دراختیار پیامبر قرار داد و در قرآن به آن تصریح نمود؟

آن چه را که پیامبر از مالیات های اسلامی، مانند خمس و زکات و جزیه و خراج دریافت نمود، و آن چه را که از منابع ملّی ثروت مانند انفال، در اختیار داشت، مجموعاً بیت المال و خزانهٔ دولتی را تشکیل می داد، که در برابر هر یک از این درآمدها، ردیف خاصی از نیازهای جامعهٔ اسلامی قرار داشت، نیازهایی از این قبیل:

- تأمین امنیت مرزهای کشور اسلامی.[۲]
- تأمین حقوق کارگزاران مالیاتی.[۳]
- تأمین نیازهای قضاوت.[۴]
- تأمین هزینهٔ نیروهای مسلّح.[۵]
- تأمین زندگی از پا افتادگان.[۶]
- ادای دین.[۷]

---

۱. *بحارالانوار*، ج۹۶، ص۱۹۸.

۲. «بالامام ... منع الثغور والاطراف» (*تحف العقول*، ص۳۲۳).

۳. «یعطیهم الامام من الصدقه بقدر مایراه» (*دعائم الاسلام*، ج۱، ص۲۶۶).

۴. «وافسح له فی البذل مایزیل علته وتقل معه حاجته الی الناس» (*نهج البلاغه*، ص۱۰۰۹).

۵. «ثم لاقوام للجنود الا بما یخرج الله لهم من الخراج الذی یقوون به علی جهاد عدوهم» (*همان*، ص۱۰۰۳).

۶. «مرّ شیخ مکفوف کبیر یسال، فقال ﷺ ... انفقوا علیه من بیت المال» (حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج۱۱، ص۴۹).

۷. «یجب علی الامام ان یقضی عنهم دیون انفقوها فی طاعة الله من غیر اسراف» (*تفسیر قمی*، ج۱، ص۲۹۹).

ـ جبران خسارت بی گناهان.[۱]
ـ پرداخت دیه.[۲]
ـ عمران.[۳]
و آموزش و پرورش.[۴]

۴ـ قرآن و مسئولیت مسلمانان در برابر پیامبر

جامعهٔ اسلامی در برابر پیامبر اکرمﷺ چه وظیفه ای دارد؟ آیا تنها مسئولیت مسلمانان این است که به احکام و دستورات خداوند که آن حضرت ابلاغ می کند عمل نمایند، و برای رسول خدا ﷺ فراتر از بیان قانون الهی و «مسئله گویی» شأنی وجود ندارد و در نتیجه، امت اسلامی فقط به فرمان بری از خداوند و دستورات او مأمورند؟ و یا جامعهٔ اسلامی همان گونه که از احکام خداوند تبعیت می کند، باید دستورات پیامبر را نیز به اجرا درآورد، و همان طور که در دایرهٔ تکالیف الهی، هم چون نماز و روزه، موظف به اطاعت از خدا است، در دایرهٔ مقرراتی که از سوی پیامبر به مرحلهٔ اجرا گذارده می شود نیز موظّف به اطاعت از پیامبر است؟

قرآن کریم در آیات فراوانی، مردم مسلمان را به فرمان بری از پیامبر فرا می خواند و برای آنان چنین وظایفی را برمی شمارد:

۱ـ از پیامبر اطاعت کنید.
۲ـ در اختلافات به او مراجعه کنید.
۳ـ جریانات روز و رخدادها را با او در میان بگذارید.
۴ـ تخلف از دستور حضرت روا نیست.

---

۱. «ما اخطات القضاة فی دیة اوقطع فعلی بیت مال المسلمین» (*تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۰۳).
۲. «من مات فی زحام یوم الجمعه او یوم عرفه او علی جسر لایعلمون من قتله فدیته من بیت المال» (*همان*، ص ۲۰۱).
۳. «من طلب الخراج بغیر عمارة اخرب البلاد» (*نهج البلاغة فیض الاسلام*، ص ۱۰۱۳).
۴. «فاما حقّکم علیّ تعلیمکم کیلا تجهلوا وتادیبکم کیما تعلموا» (*نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۱۴).

۵ـ با دخالت حضرت در امور اجتماعی، احدی از خود اختیاری ندارد.

۶ـ در موقعیت های خطیر و مسئولیت های مهم، فقط با اجازهٔ پیامبر می توان صحنه را ترك کرد.

و ...

چنین وظایفی برای عموم مسلمانان، حکایت از آن دارد که در بینش قرآنی، پیامبر اسلام ﷺ صرفاً در جایگاه مسئله گویی و بیان احکام قرار ندارد و حوزهٔ نفوذ و دخالت او به ابلاغ وحی، محدود نمی گردد و مسلمانان نیز نباید فقط برای فراگیری احکام، آن حضرت را مرجع خود بدانند، بلکه موظفند در عرصهٔ مسائل اجتماعی، از خط مشی و سیاستی که توسط رسول خدا ﷺ ترسیم می شود، پیروی کرده، و در جریانات سیاسی ـ اجتماعی، برطبق نظر او عمل نمایند، و در برابر امر و فرمان او گردن نهند. امام خمینی در این زمینه می فرمایند:

رسول الله ﷺ از آن جهت که پیام آوری از سوی خداست، از خود امر و نهی ندارد، و اگر در زمینهٔ احکام الهی، دستور دهد ـ مثلاً به نماز امر کند ـ تنها ارشاد به فرمان الهی است؛ زیرا او نسبت به اوامر و نواهیِ خداوند، صاحب امر و نهی نمی باشد، و صرفاً آن ها را ابلاغ نموده و از طرف خداوند برای مردم گزارش می کند؛ چه این که دستورات ائمه ﷺ نیز دربارهٔ احکام الهی چنین است و از این نظر، اوامر پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ برای مردم، مانند اوامر مجتهد برای مقلد خویش است؛ مثلاً وقتی فقیهی می گوید: «خون نجس است»، سخن او به مانند کلام پیامبر، ارشاد به حکم الهی است. از این رو، مخالفت با چنین اوامری، فقط مخالفت با خداست، نه مخالفت با پیامبر ﷺ یا امام ﷺ و یا فقیه.

ولی اگر پیامبر از آن جهت که رهبر جامعهٔ اسلامی است فرمان دهد، پیروی و فرمان بری از خود او لازم است؛ مثلاً وقتی سپاهی را برای حرکت به سوی یک منطقه فرا می خواند، اطاعت از فرمان او به عنوان زمامدار، واجب است، و دستور او به مانند دستور الهی لازم الاجرا است، هر چند ارشاد به حکم الهی نبوده و مستقلاً از سوی خود حضرت صادر شده است. دستور قرآن به «اطیعوا الرسول» پس از «اطیعوا الله» ناظر به لزوم پیروی مسلمانان

از چنین فرمان هایی است.[۱]

اینک برخی از آیات قرآن را که بازگو کنندهٔ وظایف مسلمانان نسبت به رهبری پیامبر اکرم ﷺ می باشد، مرور می نماییم:

لزوم اطاعت از پیامبر

در آیات متعددی، از مسلمانان خواسته شده است که علاوه بر اطاعت خدا، از پیامبر اکرم ﷺ نیز اطاعت کنند:

اطیعوا الله واطیعوا الرسول.[۲]

این تکرارها که خود، حکایت از اهمیت موضوع دارد، می فهماند که حرکت جامعهٔ اسلامی، براساس دو الگو مشخص می گردد: دستور خدا و دستور پیامبر. و اگر فرد یا گروهی به بهانهٔ تمسک به قانون خداوند و عمل بدان، خود را از رهبری پیامبر و دستورات آن حضرت بی نیاز بداند و فرامین رسول خدا ﷺ را نادیده انگارد، زندگی اش صبغهٔ دینی و اسلامی نداشته، مورد رضایت خداوند نیست.

این آیات گواه آن است که در جامعهٔ ایده آل اسلامی، که قرآن اصول و مبانی آن را مشخص نموده است، تفکیک بین قوانین الهی و دستورات نبوی ـ به عنوان حاکم اسلامی ـ غیرقابل قبول است. و اگر شریعت از زبان پیامبر اخذ می شود و تدوین می گردد، ولایت و حکومت نیز باید برطبق نظر آن حضرت، شکل گیرد، و جامعهٔ اسلامی با بودن شریعت خداوند، نباید خود را از ولایت پیامبر مستغنی ببیند.

علامه طباطبائی، در تفسیر آیهٔ **«یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم»**[۳] می گوید:

> جای تردید نیست که مقصود از اطاعت خداوند، اطاعت از او در مواردی است که به وسیلهٔ وحی توسط پیامبرش به ما رسیده است؛ اما پیامبر در میان امت، دو شأن دارد:

---

۱. امام خمینی، *الرسائل*، ج۱، ص۵۰.
۲. نساء(۴) آیهٔ ۵۹؛ مائده(۵) آیهٔ ۹۲؛ نور(۲۴) آیهٔ ۵۴؛ محمد(۴۷) آیهٔ ۳۳؛ تغابن(۶۴) آیهٔ ۱۲.
۳. نساء(۴) آیهٔ ۵۹.

یکی تبیین و توضیح کتاب الهی: «وانزلنا الیك الکتاب لتبین للناس ما نزل الیهم.[۱] والبته جزئیات احکام را هم هر چند در کتاب نیامده است، ولی پیامبر از خداوند دریافت و ابلاغ می کند.

و دیگری تشخیص و ارائهٔ طریق درمسائل اجتماعی که به ادارهٔ نظام مسلمین مربوط است، و آن حضرت براساس صلاح دید خود، نظر می دهد. و در این بخش برای تصمیم گیری، مأمور به مشاوره شده است: «وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله»[۲] و خداوند بدین وسیله، امّت را در مشورت شریک و سهیم، و پیامبر را در تصمیم گیری مستقل قرار داده است. از این جا روشن می شود که اطاعت از پیامبر، مفهومی غیر از اطاعت از خداوند دارد و هر کدام دارای معنای خاصی است، هر چند چون خداوند اطاعت پیامبر را لازم دانسته است، لذا اطاعت از پیامبر، در حقیقت اطاعت از خدا است. پس مفاد این آیه چنین است: مردم باید از آن چه پیامبر دستور می دهد، چه منشأ سخن حضرت، «وحی» و چه «رأی» باشد، پیروی نمایند.[۳]

تأمل در سیاق آیاتی که امر به اطاعت از پیامبر شده است نیز این برداشت قرآنی را تأیید می کند؛ مثلاً در سیاق آیات جنگ و جهاد، و به دنبال دستور «اطیعوا الله»، فرمان «اطیعوا الرسول» مطرح شده است:

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول ولاتبطلوا اعمالکم.[۴]

فلسفهٔ این که در دعوت به جهاد و برای تحریک مسلمانان به حضور در میدان نبرد، این دو اطاعت، در کنار یکدیگر ذکر شده است، آن است که جهاد، از یک سو، «حکم الهی» است که از طرف خداوند تشریع شده است، و از سوی دیگر، یک «حکم ولایی» و حکومتی است که از طرف پیامبر، و با توجه به شرایط خاص زمان و مکان، صادر می گردد. از این رو، حضور در سپاه اسلام و حرکت با تشوق مسلمین،

---

۱. نحل(۱۶) آیهٔ ۴۴.
۲. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۵۹.
۳. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۴، ص۳۸۸.
۴. محمّد(۴۷) آیهٔ ۳۳.

با توجه به جنبهٔ اوّل، اطاعت از خدا و با توجه به جنبهٔ دوم، اطاعت از پیامبر است.

علامه طباطبائی، در این جا نیز تأکید می کند که:

براساس این آیه، اطاعت از پیامبر ﷺ در زمینهٔ دستوراتی که برای ادارهٔ جامعهٔ اسلامی و از موضع ولایت و حکومت صادر می کند، لازم است.[۱]

قابل توجه است که در برخی آیات، به جای «**اطیعوا الله واطیعوا الرسول**»، دستور «**اقیموا الصلوة واتوا الزکوة واطیعوا الرسول**»[۲] داده شده است، که از آن استفاده می شود اطاعت خدا به معنای انجام تکالیف الهی، مانند نماز و روزه است، و فراتراز این تکالیف، تکلیف دیگری نیز به عنوان اطاعت از پیامبر وجود دارد.

حضرت امام خمینی در این باره می گویند:

اطاعت از اوامر خدای تعالی، غیر از اطاعت از رسول اکرم ﷺ است. کلیهٔ عبادیّات و غیر عبادیّات ـ احکام شرع الهی ـ اوامر خداوند است، و رسول خدا در باب نماز، هیچ امری ندارد و اگر مردم را به نماز وامی دارد تأیید و اجرای حکم خداست، ما هم که نماز می خوانیم، اطاعت امر خدا را می کنیم. اطاعت از رسول اکرم، غیر از «**اطاعة الله**» است. اوامر رسول اکرم آن است که از خود آن حضرت صادر می شود و امر حکومتی می باشد؛ مثلاً از سپاه اسامه پیروی کنید، مالیات ها را از کجا جمع کنید و... این ها اوامر رسول اکرم است. خداوند ما را الزام کرده که از حضرت رسول اطاعت کنیم ... البته از باب این که خدای تعالی فرمان داده که از رسول و اولوالامر پیروی کنیم، اطاعت از آنان، در حقیقت اطاعت از خدا هم می باشد.[۳]

لزوم ارائهٔ اطلاعات و گزارشات به پیامبر

قرآن مسلمانان را موظف می داند که اطلاعات و اخبارخود را ـ به ویژه در شرایط حسّاس جنگ، قبل از انتشار در بین مردم ـ به پیامبر اکرم ﷺ ارائه نمایند

---

۱. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج۱۸، ص۲۴۸.

۲. نور(۲۴) آیهٔ ۵۶.

۳. امام خمینی، ولایت فقیه، ص۷۵.

تا هم رهبری جامعه در جریان تازه‌ترین رویدادها قرار گیرد و هم بدین وسیله، از اشاعهٔ اخبار بی اساس و شایعات جلوگیری شود. به علاوه، اگر پخش چنین اخبار حسّاسی، حساب شده و در زمان مناسب انجام نگیرد و هر خبر و گزارشی مستقیماً و بدون ارزیابی و سنجش به مردم منتقل گردد، می تواند موجب بروز نگرانی هایی در جامعه شود:

واذا جاء هم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه؛[1]

و هنگامی که خبری ایمنی بخش یا ترسناك به آن ها برسد، فوراً آن را پخش می کنند، در حالی که اگر آن را به پیامبر و اولو الامر خویش ارجاع دهند، اهل تحلیل و بررسی، حقیقت مطلب را تشخیص خواهند داد.

در این آیه از ارجاع این امور به خداوند، سخن به میان نیامده، و فقط از مسلمانان خواسته شده است که چنین مسائلی را با پیامبر و اولی الامر در میان بگذارند، در حالی که در موارد اختلاف، مسلمانان مأمورند که واقعه را به خداوند و پیامبر ارجاع دهند:

فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول.[2]

رمز این تفاوت آن است که در اختلافات، نیاز به «قانون» و «حکم شرعی» است، و این قانون و حکم از مبدء وحی سرچشمه می گیرد و از سوی خداوند تشریع شده است، در حالی که در بررسی اخبار و شایعات، کار حاکم اسلامی، صرفاً موضوع شناسی و ارزیابی گزارشات است و او است که با تحلیل دقیق خود باید نسبت به صحت و سقم اخبار نظر دهد.[3]

پس این آیه نیز صراحت دارد که پیامبر اکرم ﷺ صرفاً ابلاغ کنندهٔ احکام الهی و پیام رسان قانون خدا نیست، بلکه علاوه بر کارشناسی احکام، مسئولیت کارشناسی موضوعات، حوادث و رخدادهای سیاسی-اجتماعی نیز برعهدهٔ او است و همان گونه

---

۱. نساء(۴) آیهٔ ۸۳.

۲. همان، آیهٔ ۵۹.

۳. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، آیه ۲۲.

که مسلمانان برای دریافت احکام به او مراجعه می کنند، برای دریافت تحلیل صحیح مسائل جاری جامعه نیز باید در نزد او زانو زنند و هرگز خودسرانه به قبول یا ردّ ویا بازگو کردن جریانات سیاسی اقدام ننمایند.

لزوم استیذان از پیامبر

قرآن از مسلمانان می خواهد که در مسائل مهم اجتماعی ـ سیاسی، هرگز بدون اجازه از رسول اکرمﷺ صحنه را ترک نکنند و از این رهگذر، متذکر می شود که در دایرهٔ مسائل اجتماعی، افراد نباید با تشخیص و صلاح دید شخصی خود، تصمیم گیری کرده و اقدام نمایند، بلکه در مسائل مربوط به نظام اسلامی، اصل اوّلی این است که با او باشند و بر محور او حرکت کنند، و در شرایط استثنایی تنها با اجازه از او به محل دیگری رفته، و به کار دیگری بپردازند:

انما المؤمنون الذین آمنوا بالله ورسوله واذا کانوا معه علی امر جامع لم یذهبوا حتی یستاذنوه ان الذین یستاذنوك اولئك الذین یؤمنون بالله ورسوله فاذا استاذنونك لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم واستغفرلهم؛[1]

مؤمنین واقعی فقط کسانی اند که به خدا و پیامبرش ایمان آورده و اگر در امر مهمّی با او باشند، بدون اذن او به جایی نمی روند. همانا آنان که از تو اذن می خواهند ایمان به خدا و رسولش دارند، در این صورت اگر از تو برای برخی کارهای خود اجازه خواستند، به هر کدام که بخواهی اذن ده و برایشان طلب آمرزش کن.

آیات دیگر قرآن نیز دلالت دارد که موضوع استیذان از پیامبر اکرمﷺ به عنوان رهبر جامعهٔ اسلامی، برای عدم حضور در هر یک از صحنه های خطیر اجتماعی، در بین مسلمانان صدر اسلام، امری پذیرفته شده و رایج بوده و حتی منافقان بهانه گیر و راحت طلب نیز که پیوسته به دنبال عذرتراشی برای فرار از میدان های فداکاری بودند، خود را موظف به استیذان از حضرت دانسته و بدون آن، جرأت ترك صحنه را نداشتند.[2]

---

۱. نور(۲۴) آیهٔ ۶۲.

۲. توبه(۹) آیه های ۸۶، ۴۵ و ۸۳؛ احزاب(۳۳) آیهٔ ۱۳.

واذا انزلت سورة ان آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين؛

هرگاه سوره ای نازل شد که امر به ایمان به خدا و جهاد به همراه پیامر کرد، منافقان توانمند و ثروت اندوز از تو استیذان و تقاضای معافی از جهاد کرده و گفتند: بگذار ما از معاف شدگان باشیم.[۱]

در مجموع، این آیات نمایانگر آن است که امت اسلامی، در برابر رهبر و زمامدار خود ـ پیامبر اکرم ﷺ ـ چه مسئولیتی بر دوش دارد، و خداوند از عموم مسلمانان خواسته است که شعاع ولایت و رهبری آن حضرت را بر سراسر زندگی اجتماعی خود بگسترانند و هیچ یک از صحنه های تلاش خویش را از حضور و هدایت پیامبر خدا برکنار ندارند.

قرآن از مسلمانان می خواهد که با دخالت رسول خدا ﷺ در اموراجتماعی و پس از اعلام نظر حضرت، تردیدی به خود راه نداده، و یک پارچه تسلیم باشند:

ما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبينا؛[۲]

وقتی خدا و پیامبر او در کاری فرمان دادند، هیچ مرد و زن مسلمانی، اختیاری درکار خود ندارد، و هرکس با خدا و رسولش مخالفت کند، آشکارا گمراه شده است.

در این آیه، مقصود از «قضای پیامبر»، دخالت آن حضرت در شئون گوناگون زندگی مردم و مسائل مختلف حکومت است[۳] و هر چند خداوند تأکید می کند که چنین مسائلی، مسائل خود مردم است: «من امرهم»، مربوط به زندگی ایشان بوده و سود و زیانش برای آن ها است، و لذا حق مشارکت و دخالت دارند، ولی در همین مسائل هم وقتی پیامبر خدا، به عنوان رهبر دولت اسلامی، دخالت نمود و کار را به دست گرفت، جایی برای مداخلهٔ دیگران باقی نمی ماند و هیچ کس نباید خود را

---

۱. توبه(۹) آیهٔ ۸۶.

۲. احزاب(۳۳) آیهٔ ۳۶.

۳. محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۶، ص ۳۲۱.

صاحب اختیار بداند.

این وظیفهٔ اسلامی نیز نمایانگر آن است که پیامبر اکرم ﷺ در حکومت اسلامی، از موقعیت ممتازی برخوردار است و از طرف خداوند، حکم و نظر او برای ادارهٔ نظام اسلامی، نافذ قرار داده شده، تا جایی که احدی در برابر قدرت رهبری اش، توان معارضه ندارد.

وظایف و مسئولیت های مسلمانان نسبت به رسول خدا ﷺ، به موارد فوق محدود نمی شود و قرآن کریم در آیات دیگری نیز تکالیف آنان را بازگو نموده است. آیات زیر نیز در این رابطه قابل مطالعه و بررسی است:

ـ بر پیامبر پیشی نگیرید:

یا ایها الذین آمنوا لاتقدموا بین یدی الله ورسوله. [۱]

ـ از فرمان حضرت تخلف نورزید:

ما کان لاهل المدینة ومن حولهم من الاعراب ان یتخلّفوا عن رسول الله. [۲]

ـ داوری پیامبر را قبول کنند:

فلا و ربك لایؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت ویسلّموا تسلیماً. [۳]

در پایان، بدین نکته نیز باید اشاره نمود که هرچند در بسیاری از آیات قرآنی، شخص رسول خدا ﷺ مورد خطاب قرار گرفته و رسالت او به عنوان رئیس دولت اسلامی تبیین گردیده است، ولی این بدان معنا نیست که این گونه وظایف، اختصاص به حکومت نبوی داشته و پس از آن حضرت، قابل اجرا نمی باشد. این آیات، نمایانگر شأن اجتماعی رسول خدا ﷺ از سوی خداوند، و راهنمای حکومت آن حضرت است، و البته این فصل، صرفاً درصدد تبیین همین واقعیت است.

---

۱. حجرات(۴۹) آیهٔ ۱.
۲. توبه(۹) آیهٔ ۱۲۰.
۳. نساء (۴) آیهٔ ۶۵.

فصل چهارم

رئیس دولت اسلامی

شرایط رئیس دولت اسلامی

ادارهٔ دولت اسلامی را به چه کسی باید سپرد؟

کسی که در این منصب قرار می گیرد، به چه ویژگی هایی نیاز دارد؟

همهٔ انسان ها در پرتو عقل فطری و درك وجدانیِ خود، بر این حقیقت اتفاق نظر دارند که در سپردن کارها لیاقت و شایستگیِ افراد را باید درنظر گرفت. و براساسِ همین معیار عقلانی، برای انجام کارهای شخصیِ خویش، کارگزارانی لایق برمی گزینند، تا جایی که حتی ساعت مچیِ خود را هم برای تعمیر، به دست هرکس نمی دهند، و در معالجهٔ بیمار، به اظهارات افراد غیر متخصّص اعتنا نمی کنند و چنان چه افرادی احیاناً به این اصل و ضابطه، توجه نداشته هرکار را به هر شخصی بسپارند، مورد ملامت قرار گرفته، و روششان به دور از رشد و حکمت، تلقی می گردد.

بر مبنای این قانون خردپسند، زمام امور جامعه، باید در اختیار افراد شایسته قرار گیرد. البته شایستگی، یک مفهوم نسبی است و برای انجام هر کار، فراهم بودن شرایط خاصی، شایستگی و لیاقت شمرده می شود؛ ولی در عین حال، عقل در همهٔ زمینه ها، آگاهی، توانایی و درستکاری را به عنوان اصول کلی و غیرقابل تغییر لیاقت می داند و فرمان می دهد که در هر کار باید به سراغ انسان آگاه، توانا و درستکار رفت تا:

-در پرتو آگاهی اش، مسئولیت خود را به خوبی بشناسد و به همهٔ جوانب آن احاطه داشته باشد.

ـ و در پرتو توانایی اش قدرت استفاده از اطلاعات خویش را داشته و بتواند مسئولیت خود را به انجام رساند.

ـ و در پرتو درستکاری اش، آگاهی وتواناییِ خود را در راه عملی ساختن وظیفهٔ خود به شکل کامل و مطلوب به کار گیرد.

از این رو، افرادِ جاهل، عاجز و خائن که از چنین شرایطی برخوردار نیستند، از دایرهٔ شایستگی خارجند.

زمامدار مسلمین نیز باید در محدودهٔ مسئولیت هایی که برعهده دارد، از علم، قدرت و امانت بهره مند باشد.

برای آشکار شدن ارزش و اهمیت هر یک از این شرایط، و نیز نقش و تأثیر آن ها در ادارهٔ جامعه، ابتدا باید جایگاه امام و رهبر را در جامعه و سپس منزلت زمامدار جامعه را از دیدگاه اسلام بررسی نماییم.

مبانیِ شرایط رهبری

اصول و مبانیِ زیر، بیانگر فلسفهٔ سیاسیِ اسلام در مورد مسئلهٔ رهبری است و هر یک از آن ها زیربنای شرایطی را که برای رهبریِ جامعه، لازم است، تبیین می نماید.

۱ـ وحدت رهبریِ دینی و دنیوی

در اندیشهٔ اسلامی، رهبریِ دینی و دنیوی، از یکدیگر تفکیک ناپذیرند و «امام» شخصیتی است که این رهبریِ فراگیر و دوجانبه را به عهده دارد.

علامه حلی، امامت را چنین تفسیر می کند:

ریاسة عامة فی امورالدین والدنیا لشخص من الاشخاص نیابة عن النبی؛[1]

پیشواییِ همگانی و همه جانبه در امور دین و دنیا، به نیابت از پیامبر ﷺ.

متکلمان بزرگ اهل سنت نیز همین تعریف را پذیرفته اند؛ مثلاً قوشجی به تبعیت

---

۱. باب حادی عشر، ص ۳۹.

از صاحب مواقف می گوید:

الامامة ریاسة عامة فی امور الدین والدنیا، خلافة عن النبی.[۱]

محقق لاهیجی، این تعریف را در میان فرق اسلامی، از شیعه و سنّی، مورد اتفاق نظر می داند[۲]:

بدان که امامت، ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور دین و دنیا بر سبیل خلیفگی از پیغمبر، و این تعریف که کردیم مر امامت را، مسلّم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را در معنای امامت خلافی نیست.[۳]

از این رو، می توان گفت که هیچ یک از طوایف مسلمین، جدایی رهبری دینی، از ریاست دنیوی را نپذیرفته اند. این نظریه، در وحدت و یگانگی رهبری، بر مبنای اصولی چند است:

الف) دین ناظر به زندگی است، بلکه در حقیقت، اسلام چیزی جز شیوهٔ زندگی کردن مطابق خواست خداوند نیست. از این رو، دین در لحظه لحظهٔ آن چه انجام می دهیم، برمی سازیم، می اندیشیم و احساس می کنیم، جریان دارد. و چون دین به صورت کلی یا جزئی در برگیرندهٔ همهٔ جریانات و جوانب زندگی انسان است، هیچ امری از حوزهٔ شمول و اطلاق آن خارج نمی ماند، و هیچ چیزی که از قلمرو دین مقرر و مقدّر شده از جانب خداوند بیرون باشد، وجود ندارد.[۴]

پس چون برای دین، حوزه ای جدا و بیرون از زندگی نمی توان درنظر گرفت، رهبری دینی، بدون رهبری دنیوی، قابل تصور نمی باشد. و آن جا که دین، خارج از صحنهٔ زندگ دنیا قرار گرفته باشد، در حقیقت و ماهیت دین، مسخ و دگرگونی صورت گرفته است.

---

۱. قوشجی، *شرح تجرید*، ص ۳۶۵. میر سید شریف جرجانی نیز امام را چنین معرفی می کند: «الامام: هوالذی له الریاسة العامة فی الدین والدنیا جمیعاً» (*تعریفات*، ص ۱۶) و ماوردی می گوید: «الامامة موضوعة لخلافة النبوة فی حراسة الدین وسیاسة الدنیا» (*احکام السلطانیه*، ص۵).

۲. محقق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص۳۲۹.

۳. همو، *سرمایهٔ ایمان*، ص ۱۰۷.

۴. ر.ك: محمد حسین طباطبائی، *شیعه در اسلام*، ص۳.

ب) اسلام قوانین فراوانی برای زندگی دنیوی انسان ها عرضه کرده، و فلاح و سعادت انسان را در اجرای آن ها قرار داده است. از این رو، رهبری مسلمانان، باید پایبند به این قوانین بوده و آن ها را دستورالعمل دولت خویش بداند تا جامعه براساس اسلام اداره شود.

ج) پیامبر اسلام ﷺ که سیره و زندگی اش، الگو و نمونهٔ مسلمانان است[1] و مسلمانان باید در همهٔ ابعاد زندگی و از آن جمله، در شکل و شیوهٔ حکومت، از وی پیروی نمایند، دارای رهبری یگانه ای در امور دین و دنیای مسلمانان بوده است و در دولت وی، همهٔ جوانب زندگی امت اسلامی، مورد توجه و اهتمام قرار داشته است. پس از آن حضرت نیز این وحدت، امری مسلّم و قطعی شمرده می شده، تا جایی که هیچ یک از فرق اسلامی، در آن تردید نداشته اند.

بر این اساس، رئیس دولت اسلامی ـ که امور دین و دنیای مردم را سامان می دهد ـ باید از ویژگی های دو جانبه ای برخوردار بوده و دارای جامعیت باشد:

الف ـ ویژگی های متناسب با رهبری دینی.

ب ـ ویژگی های متناسب با رهبری دنیوی.

۲ـ امانت داری و حکومت

براساس یک اصل بنیادین در فلسفهٔ سیاسی اسلام، عهده داری امور اجتماعی، در سطوح مختلف آن، از رهبری تا مدیریت کوچک ترین واحدهای اداری، امانتی است که در اختیار فرمانروایان و کارگزاران قرار می گیرد. از این رو:

الف) کسانی شایستهٔ حکومتند که از شرایط و ویژگی های خاص امانت داری برخوردار باشند.

ب) حکومت، با مسئولیت توأم است، و حاکم، تنها به مقتضای محدودیت ها وشرایط امانت داری، در امور اجتماعی می تواند دخالت داشته باشد.

---

۱. «لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنه» (احزاب (۳۳) آیهٔ ۲۱).

با توجه به نکتهٔ اوّل، هر شخصی صلاحیت اشغال مناصب اجتماعی را ندارد و با توجه به نکتهٔ دوم، در هیچ یک از مناصب اجتماعی، برخورد مالکانه، و تصرّف خودسرانه نمی توان داشت.

زیربنای این تفسیر از حکومت، قرآن کریم است که حاکم و سرپرست جامعه را به عنوان امین و نگهبان اجتماع می شناسد، و حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده، و باید ادا نماید، تلقی می کند.[۱]

قرآن چنین می گوید:

ان اللّه یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل؛[۲]

خدا فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبانشان برگردانید و در وقتی که میان مردم حکم می کنید، به عدالت حکم کنید.

عموم مفسّران پذیرفته اند که دستور «ادای امانت» متوجه حکمرانان است[۳]. هر چند برخی بر این نظرند که تنها فرمانروایان مخاطب آیه اند، به قرینهٔ این که جملهٔ بعد: «وقتی که در میان مردم حکم می کنید، به عدالت حکم کنید.» خطاب به آن ها است و برخی دیگر چنین اختصاصی را از آیه استفاده نکرده اند؛ ولی به هرحال، حکومت را نیز از جملهٔ امانت ها شمرده اند.[۴]

یونس بن عبدالرحمن نیز وقتی از حضرت کاظم علیه السلام دربارهٔ این آیه سؤال می کند، امام علیه السلام امانت را به «امامت» تفسیر نموده و تنها ائمه را مخاطب این فرمان می داند،

---

۱. مرتضی مطهری، *سیری در نهج البلاغه*، ص۱۳۱.

۲. نساء(۴) آیهٔ ۵۸.

۳. در این آیه، تصریح نشده است که این امانت از آن کیست و چه کسی صاحب آن شمرده می شود و از سوی چه کسی به حاکم سپرده می شود؟ در عین حال، برخی از نویسندگان اسلامی اصرار دارند که عهده‌دار شدن امور جامعه، امانتی است که از طرف مردم به فرمانروایان اجتماع واگذار می شود (جعفر سبحانی، *معالم الحکومة الاسلامیه*، ص۲۲۸) و بر این اساس، نتیجه گیری کرده اند که مشاغل عامه، حتی در بالاترین سطح آن، یک نمایندگی است (علی غفوری، *آگاهی هایی دربارهٔ قانون اساسی*، ج ۱، ص۱۰۲).

۴. برای توضیح در این مورد، ر.ك: شیخ طوسی، *تفسیر تبیان*، ج ۳، ص۲۳۴؛ فضل طبرسی، *تفسیر مجمع البیان*، ج ۲، ص۶۳؛ فخر رازی، *تفسیر کبیر*، ج ۱۰، ص۱۳۹؛ زمخشری، *تفسیر کشاف*، ج ۱، ص۵۲۴.

هر چند که دستور ادای امانت به صاحب آن، موارد دیگر را نیز دربرمی گیرد.[۱]

در اصول کافی، روایات متعددی نقل شده که امانت به امامت ائمه ﷺ تفسیر یا تطبیق گردیده است.[۲] این سخنان پیشوایان دین و نیز مفسّران قرآن، گویای آن است که رهبری جامعه و حکومت، حتی در کامل ترین و عالی ترین مرحلهٔ آن، که بر اعتقاد شیعه با «نصّ» و «نصب شخصی» همراه، و امام دارای امتیازات غیرعادی مانند عصمت می باشد، باز هم امانت تلقی گردیده، از این رو، مقیّد است و امام موظف است به عنوان امانت دار عمل نماید.[۳]

برداشت امین الاسلام طبرسی از این آیه و روایات مربوط به آن، این است که:

خداوند با تعبیر لزوم ادای امانت، حکمرانان را فرمان می دهد که به رعایت مردم قیام کنند.[۴]

در روایت دیگری حضرت علی ﷺ فرمود:

حق علی الامام ان یحکم بما انزل الله وان یؤدی الامانة؛[۵]

بر امام لازم است که بر طبق فرمان خداوند، بین مردم حکومت کند و امانتی که به او سپرده شده، ادا نماید.

سپس حضرت اضافه نمود:

هرگاه چنین کند، بر مردم لازم است که فرمان او را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند.

امیرالمؤمنین ﷺ در بخشنامه های دولتیِ خود به دولتمردان، این برداشت قرآنی از حکومت را منعکس ساخته است. آن حضرت در نامه ای به حاکم آذربایجان نوشت:

---

۱. شیخ صدوق، *معانی الاخبار*، ص ۱۰۸.

۲. ر.ك: محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول*، ج ۳، ص ۱۷۹؛ *شرح ملاصالح مازندرانی بر کافی*، ج ۶، ص ۷۳.

۳. «ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها» (نساء(۴) آیه ۴).

۴. *تفسیر مجمع البیان*، ج ۲، ص ۶۳.

۵. *المیزان*، ج ۴، ص ۳۸۵.

ان عملك لیس لك بطعمة، ولكنّه فی عنقك امانة، وانت مسترعی لمن فوقك لیس لك ان تفتات فی رعیّته؛[۱]

مبادا پنداری که حکومت، شکاری است که به چنگت آمده، خیر، امانتی است که بر گردنت قرار گرفته، و مافوق تو از تو رعایت و نگهبانی، و حفظ حقوق مردم را می خواهد، تو را نرسد که به استبداد و دلخواه خود در میان مردم رفتار کنی.

در بخشنامه ای به مأموران وصول مالیات نیز از آنان می خواهد که به عدل و انصاف رفتار نمایند و به مردم دربارهٔ خودشان حق داده، صبور و پرتحمّل باشند؛ «زیرا وکلای امتند»:

فانصفوا الناس من انفسكم، واصبروا لحوائجهم، فانكم خزّان الرعیّة، وكلاء الامّة.[۲]

برای دست یابیِ شهروندان به حقوق خویش، و نیز حرکت حکومت در مسیر عدالت، روحیهٔ امانت داری در رهبری، و مأموران حکومتی، اساسی ترین نقش را ایفا می کند. مصلح بزرگ اسلامی، سید جمال الدین اسدآبادی، از این خصیصه، به عنوان «مقوّم اساس حکومت» و «روح وحید حکومت» یاد می کند. او در کتاب «نیچریه» می نویسد:

آسایش امم و انتظام معیشت آن ها وقوع نمی پذیرد، مگر به یکی از انواع حکومات.

و حکومت به جمیع انواعش، متحقق و پایدار نمی شود، مگر:

الف ـ به جماعتی که به صف حراس (نگهبانان) متصف شده، در منع تعدیات اجانب و قلع و قمع قتالین و قطاع طریق و سراق کوشند.

ب ـ و به گروهی که به شریعت دانا بوده و قوانین و نظامات دول و امم را بدانند و بر منصهٔ حکم و قضا نشسته، رفع خصومات نمایند.

ج ـ و به اشخاصی که ضرایب و جبایات را بر وفق قانون حکومت، از عموم اهالی جمع نموده و حفظ نمایند.

د ـ و به کسانی که آن اموال را در منافع عمومیه، چون بنای مدارس و بنیاد دار الشفاها

---

۱. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۵.

۲. همان، نامهٔ ۵۱.

صرف کنند و معاشات مستخدمین دولت را برسانند.

ادا کردن این جماعت های چهارگانه، که ارکان حکومت ها می باشند، خدمت های خود را به نوعی که فساد براساس حکومت راه نیابد، موقوف است بر خصلت امانت، و اگر امانت در آن ها نباشد، راحت و امنیت از جمیع آحاد رعیت منسلب گردیده، حقوق ها بالتمام باطل خواهد شد ... و البته هر قومی که بدین گونه حکومت خائنه اداره شود، یا بالمرّه مضمحل و یا به دست اجانب اسیر افتاده، مرارت عبودیّت را که بدتر از مرارت اضمحلال و زوال است، خواهد چشید.

پس هویدا گردید که خصلت امانت، قوام بقایِ انسان و مقوّم اساس حکومت است، و راحت و امنیت بدون او حاصل نشود و سلطه و عظمت و علوّ کلمه امم به غیر او صورت نبندد، و روح و جسد عدالت همین سجیّه است و بس.[۱]

۳ـ حاکمیت قانون

مسلمانان باتوجه به پیوندهای مسلکی و مکتبیِ خویش، امت اسلامی را تشکیل می دهند و جامعهٔ آنان، که براساس شناخت و انتخاب راه و هدف معین برای زندگی به وجود می آید، جامعه ای مسلکی و مکتبی است.

محور ادارهٔ چنین جامعه ای، همان قانون مورد قبول مکتب است. و قانون عبارت است از:

ضوابط و مقرّرات معینی که از طرف یک منبع دارای قدرت و اعتبار اجتماعی مقرر شده و در آن برای همهٔ کسانی که در قلمرو آن منبع زندگی می کنند، تکالیف، حقوق، حدود و مسئولیت هایی، معین می گردد که همه به رعایت آن ملتزم باشند و به عواقب تخلف از آن گردن نهند.

مبدأ قانون، برای مسلمانان، خواسته و ارادهٔ یک فرد یا یک گروه و طبقه و یا یک ملّت نیست، بلکه معیارهای روشن و قاطعی است که به عنوان «دین»، از راه عقل و

---

۱. ر.ك: سید جمال الدین اسدآبادی، *نیچریه یا مادی گری*، ص۳۵ـ۳۶؛ رشید رضا، *المنار*، ج۵، ص۱۷۷.

وحی شناخته می شود.

فلسفهٔ تشکیل دولت اسلامی، به اجرا درآمدن قانون الهی است و به طور کلی، سازمان های اجرایی و در رأس آن ها رهبری، برای رسیدن به آرمان های مکتب و استقرار نظام و قوانین آن به وجود می آیند.

حضرت امام خمینی، به صورت روشن و صریح، از قانون خدا، به عنوان زیربنای حکومت اسلامی یاد کرده اند، تا جایی که «رأی» زمامدار مسلمین، حتی اگر پیامبر اکرم ﷺ هم باشد، درحکومت، هیچ گونه نقشی ندارد و آن حضرت نیز باید صرفاً تابع ارادهٔ الهی باشد:

> حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست، و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا، برهمهٔ افراد و بردولت اسلامی حکومت تام دارد. همهٔ افراد، از رسول اکرم ﷺ گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد، تابعِ قانون هستند، همان قانونی که از طرف خدای تبارك و تعالی نازل شده ... حکومت در اسلام به مفهوم «تبعیت از قانون» است و فقط قانون بر جامعه حکم فرمایی دارد. آن جا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم ﷺ و ولات داده شده، از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم ﷺ هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده اند، به پیروی از قانون الهی بوده است، قانونی که همه، بدون استثنا بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند. یگانه حکم و قانونی که برای مردم متبع و لازم الاجرا است، همان حکم و قانون خدا است. تبعیت از رسول اکرم ﷺ هم به حکم خداست که می فرماید: «اطیعوا الرسول»، رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم ﷺ، در حکومت و قانون الهی هیچ گونه دخالتی ندارد. همه تابع ارادهٔ الهی هستند.[۱]

قرآن کریم با تعبیرات گوناگون و در آیات متعدد، تنها فرمان و قانون خداوند را معتبر می شناسد.[۲] و از عموم مسلمانان و خود پیامبر ﷺ می خواهد که در برابر آن

---

۱. امام خمینی، ولایت فقیه، ص۳۴ـ۳۵.

۲. هر چند قانون اصالتاً از طرف خدا است، ولی با اذن الهی، افرادی می توانند مقرراتی وضع نمایند.

تسلیم بوده، و آن را محور عمل و مبنای داوری ها قرار دهند:

ان الحکم الا لله؛[۱]

حکم جز از آنِ خدا نیست.

وما اختلفتم فیه من شیء فحکمه الی الله؛[۲]

در موردی که بین شما اختلاف پدید آمد، باید حکمش را از خدا بخواهید.

فاحکم بینهم بما انزل الله؛[۳]

باید برطبق آن چه که خداوند نازل کرده، حکم کنی.

ان احکم بینهم بما انزل الله ولاتتبع اهوائهم؛[۴]

حتماً باید برطبق حکم خدا حکم کنی و بپرهیز از این که از خواسته های آن ها پیروی کنی.

ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون؛[۵]

آن که طبق حکم نازل شده از سوی خداوند حکم نکند، آنان کافرند.

ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون؛[۶]

آن که طبق حکم نازل شده از سوی خداوند حکم نکند، آنان ستمگرند.

ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون؛[۷]

آن که طبق حکم نازل شده از سوی خداوند حکم نکند، آنان فاسقند.

یا ایها النبی اتق الله ولاتطع الکافرین والمنافقین ... واتبع ما یوحی الیك من ربّك؛[۸]

ای پیامبر! از خداوند پروا داشته باش، و کافران و منافقان را فرمان مبر ... و آن چه را از پروردگارت به تو وحی می شود، پیروی کن.

---

۱. یوسف(۱۲) آیهٔ ۴۰.
۲. شوری(۴۲) آیهٔ ۱۰.
۳. همان، آیهٔ ۴۸.
۴. مائده(۵) آیهٔ ۴۹.
۵. همان، آیهٔ ۴۴.
۶. همان، آیهٔ ۴۵.
۷. همان، آیهٔ ۴۷.
۸. احزاب(۳۳) آیهٔ ۱ـ۲.

واستقم کما امرت ولاتتبع اهواءهم وقل امنت بما انزل اللّه من کتاب؛[۱]

و پایدار باش، و از هواهایشان پیروی مکن، و بگو به هر کتابی که خدا فرو فرستاده ایمان دارم.

ثم جعلناك علی شریعة من الامر فاتبعها ولاتتبع اهواء الذین لایعلمون؛[۲]

آن گاه تو را به شیوه ای از دین نهادیم، پس از آن پیروی کن و از هواهای کسانی که نمی دانند پیروی نکن.

اتبع ما اوحی الیك من ربّك؛[۳]

آن چه از پروردگارت به تو وحی شده، پیروی کن.

اتبع ما یوحی الیك؛[۴]

از آن چه به تو وحی می شود، پیروی کن.

ولن ترضی عنك الیهود ولا النصاری حتی تتبع ملتهم، قل ان هدی اللّه هو الهدی ولئن اتبعت اهوائهم بعد الذی جاءك من العلم مالك من اللّه من ولی ولانصیر؛[۵]

یهودیان و مسیحیان هرگز از تو خشنود نخواهند شد تا آن که از کیش آن ها پیروی کنی، بگو: هدایت راستین، هدایت خداست و اگر پس از دانشی که سوی تو آمده، از میل های آن ها پیروی کنی در برابر خدا هیچ دوست کارساز و یاوری نخواهی داشت.

افغیراللّه اتبغی حکما وهوالذی انزل الیکم الکتاب مفصلاً؛[۶]

آیا جز خدا داوری بجویم، و حال آن که او است که این کتاب را جزء به جزء، به سوی شما فرستاده است.

قل ان هدی اللّه هوالهدی وامرنا نسلّم لرب العالمین؛[۷]

---

۱. شوری(۴۲) آیهٔ ۱۵.
۲. جاثیه(۴۵) آیهٔ ۱۸.
۳. سورهٔ انعام(۶) آیهٔ ۱۰۶.
۴. یونس(۱۰) آیهٔ ۱۰۹.
۵. بقره(۲)، آیهٔ ۱۲۰.
۶. انعام(۶) آیهٔ ۱۱۴.
۷. همان، آیهٔ ۷۱.

بگو: بی گمان، هدایت خدا، به راستی هدایت است، و ما فرمان یافته ایم که پروردگار جهانیان را گردن نهیم.

نتیجهٔ طبیعیِ این اصلِ اساسیِ حکومت اسلامی، آن است که زمامدار امت اسلام، باید از ایمان قوی و آگاهیِ وسیع به قوانین مکتب برخوردار باشد؛ چه این که حضرت علی علیه السلام در پاسخ به پیشنهاد زمامداری فرمود:

... بدانید اگر پیشنهاد شما را بپذیرم، آن گونه که خود از حکم خدا می دانم، در میان شما عمل می کنم.[۱]

و پس از قبول خلافت، در برابر اعتراض مخالفان مساوات و عدالت فرمود:

من به کتاب خدا نگاه کردم، و براساس فرمان آن، عمل کرده و به سنّت پیامبر اقتدا نموده ام ... و در این باره، به رأی خود نظر نداده ام.[۲]

چنین حاکمی، چون خود مقیّد به مکتب و قانون الهی است، به فرمان دار خود نیز دستور می دهد که برطبق همین قانون عمل نماید، که تنها راه سعادت هر کس در پیروی از قانون الهی است، و انکار یا بی اعتنایی بدان، موجب شقاوت است:

امره ... (بـ) اتبّاع ما امر به فی کتابه من فرائضه وسننه التی لایسعد احد الا باتباعها ولایشقی الا مع جحودها واضاعتها.[۳]

و همین تقیّد به قانون شرع است که او را از به کارگیریِ روش هایی که در میان سیاستمداران، برای ادامهٔ حیات و تداوم سلطهٔ دولتی، رایج است، بازمی دارد و این «تقیّد» را بر طولانی شدن حکومت خویش ترجیح می دهد. انواع مخالفت ها و خطرات را برای خود می پذیرد تا بر «اصول»، آسیبی وارد نشود. او به مزاحمین و توطئه گران در حکومت خود می فرمود:

من می توانم شما را همراه و موافق خود سازم، ولی «حفظ دین» خودم را بر این کار ترجیح می دهم.

---

۱. *نهج البلاغه*، خ۹۲.
۲. *همان*، خ۲۰۵.
۳. *همان*، نامهٔ ۵۳.

وانی لعالم بما یصلحکم ویقیم اودکم، ولکنی لاری اصلاحکم بافساد نفسی؛[۱]

در این جا امام علیه السلام اشاره دارد که می تواند با اعمال قدرت و به کارگیری روش های توأم با خشونت، جلوی پراکندگی نیروها را گرفته، و همه را در پشتیبانی و دفاع از حق، بسیج نماید؛ ولی چنین سیاستی را برای سامان یافتن دولتش نمی پذیرد؛ چراکه تباهی دین و زیرپاگذاشتن قانون الهی را به همراه دارد.[۲]

از نظر تحلیل گرانی که در تعیین سیاست و خط مشی دولت ها، برای حفظ مبانی مکتب، ارزش و موقعیتی قائل نیستند، طبیعی است که علی بن ابی طالب علیه السلام دولتمردی ناموفق به شمار آید؛ چراکه وفاداری اش به اسلام و پایبندی اش به دین، او را از برخوردهای سرکوب گرانه و خارج از قاعده و قانون، بازمی داشت و او را به مدارا سوق می داد.

پطروشفسکی، استاد تاریخ دانشگاه لنینگراد می نویسد:

> علی پروردهٔ محمد صلی الله علیه و آله و عمیقاً به وی و اسلام وفادار بود ... علی تا حدّ شور و عشق، پایبند دین بود، صادق و رستگار بود، و تمام صفات اولیاء الله در وجودش جمع بود؛ ولی بالکل از صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی، عاری بود. خرده گیری های اخلاقی، که ناشی از علل دینی بود، وی را از اخذ تصمیم بازمی داشت و گرایشی به مدارا در نهادش ایجاد کرده بود.[۳]

به هرحال، برای آن که در برنامه های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه ای دخالت داشته باشد، و عامل تعیین کننده و جهت دهنده به حساب آید، تعهد دینی و آگاهی اسلامی، سازمان رهبری آن، نقش بسیار مؤثری می تواند داشته باشد.

۴ـ فلسفهٔ اجتماعی رهبری

نقش رهبری را تنها در محدودهٔ وظایف اجرایی او نباید ارزیابی کرد، و به رهبر

---

۱. *نهج البلاغه*، خ ۶۹: «من به آن چه که شما را به راه آورده، انحرافتان را از بین می برد، آگاهم؛ ولی با تباه کردن خودم به این کار نمی پردازم.»

۲. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۶، ص ۱۰۴؛ *شرح ابن میثم*، ج ۲، ص ۱۹۰.

۳. پطروشفسکی، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، ص ۴۹.

جامعه، به عنوان فردی که صرفاً مسئول اجرای یک سلسله قوانین است، نباید نگریست. چنین کارهایی ساده ترین شئون او است و فقط صورت و نمودی از حوزهٔ تأثیرگذاری و نفوذ رهبری، به حساب می آید.

هم چنان که رهبری را با راهنمایی نباید اشتباه گرفت، راهنما راه را نشان می دهد و ارائهٔ طریق می کند، و چه بسا ممکن است اساساً خود در صحنه حضور پیدا نکند و در کناری ایستاده باشد، و بعد از اشاره به راه و چاه، بگوید:

من آن چه شرط بلاغ است با تو می گویم　　خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال

راهنمایی، بیش از دلالت، ارشاد، اطلاع دادن و آگاه کردن نیست و ابزار آن هم معمولاً گفتار است؛ ولی رهبری، جلو افتادن و به دنبال خود کشاندن است، بسیج نیروها، سازمان دهی و به پیش بردن آن ها است.[۱]

پس از آن که راه، آشکار، و هدف مشخص گردید، به مرکزیتی نیاز است که قدرت ها را متمرکز و متشکل ساخته و آن ها را سازمان بخشد. نیروهای خفته را بیدار، ناشکفته ها را شکفته، و همه را به حرکت وادار سازد و به پیش برد.[۲]

فارابی، در الگویی که از نظام اجتماعیِ مدینهٔ فاضله ارائه می دهد، جایگاه رهبری را با تحلیل دقیق روان شناسی و جامعه شناسی، مشخص کرده، و براساس این تحلیل و ارزیابی، ویژگی های رهبر را معیّن ساخته است:

> به طور کلی، مردم طبیعتاً از لحاظ مراتب فنون گوناگونند، و استعدادها و فطرت های افراد هر گروه، نسبت به فن و علمی که مستعد آن است، متفاضل و گوناگون است، برخی صاحب استعداد کاملند، و بعضی استعدادشان ناقص است. و آنان که در استعداد انجام کاری متساوی اند، دراثر اختلاف در تربیت و تمرین و تعلم، متفاضل و مختلف می شوند. و آن که در فنی از فنون، قدرت استنباط آن کم تر است، بر آن کس که در آن قسمت استعداد

---

۱. لذا امامت (رهبری)، منصبی فراتر از نبوّت (ابلاغ دین) است، هر چند که این دو می تواند در یک فرد جمع شود؛ مانند حضرت ابراهیم ﷺ وپیامبر اسلام ﷺ.

۲. ر.ك: مرتضی مطهری، *امامت*، ص ۲۹ و ۲۳۵ و مقالهٔ «*مدیریت و رهبری در اسلام*»، *امدادهای غیبی*، ص ۱۶۹.

ندارد یا استعداد استنباط کم‌تر دارد، ریاست دارد. اینان نیز برحسب اختلاف قوت‌ها و در جهت ارشاد و تعلیمات درست و یا نادرست، مختلف و متفاضلند. و چون هدف از آفرینش وجود انسان، این است که به سعادت نهایی برسد، به ناچار باید معنای سعادت را بشناسد و سپس اعمالی را که لازم است انجام دهد تا به وسیلهٔ آن‌ها به سعادت برسد، به خوبی بازشناسد و به دنبال آن، انجام دهد. و بیان شد که مردم در فطرت‌های شخصیِ خود گوناگونند. بنابراین، هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش خود، سعادت را بشناسد و هم نمی‌تواند از پیش خود، آن چه را که بایستهٔ عمل است، مورد عمل قرار دهد، و بلکه در هر دو مورد، نیاز به مرشد و راهنما دارد.

و چنین نیست که هرگاه افراد انسانی بدین دو امر راهنمایی شدند، خود به خود و بالضرورة، بدون باعث و محرکی اقدام به انجام آن کنند، و در حقیقت اغلب مردم در این وضعند. و از این جهت است که محتاج به مرشد و راهنمایی می‌باشند که هم به درستی، سعادت و مقدمات عملیِ آن را به آن‌ها بشناساند و هم محرك و موجب عمل بدان‌ها باشد.

و در هر انسانی نیروی ارشاد غیر نمی‌باشد، و نیز در هر انسانی این نیرو نیست که بتواند مردم را بر انجام اعمال لازم وادار کند. بنابراین، کسی که دارای آن چنان نیرویی نباشد که بتواند مردم را بر انجام کارهای لازم وادار کند، و نیز نتواند دیگران را در کارهای سعادت‌آمیز به کار گیرد، این چنین کس، نه در همهٔ امور، و نه در هیچ امری از امور، نمی‌تواند رئیس، باشد.[۱]

برخی از نویسندگان، رهبری را چنین تعریف کرده‌اند:

رهبری، داشتن قدرت و نقشِ خلاق در:

الف ـ سازمان بخشی به نیروهای متفرق انسانی؛

ب ـ حداکثر استفاده از آن‌ها در نیل به هدف‌ها است.

از این رو، ملاك رهبریِ واقعی، بیش از هر چیز، جنبهٔ عملیِ آن است، نه داشتن مقام، عنوان، و یا حتی تنها کارشناسی و تبحر و دانشمندی.[۲]

---

۱. ر.ك: فارابی، *سیاست مدنیه*، ترجمه وتحشیه سید جعفر سجّادی، ص۱۸۹ـ۱۹۱.

۲. ناصرالدین صاحب‌الزمانی، *دیباچه بر رهبری*، ص۴۶.

امروزه بررسی و تحلیل ابعاد گوناگون مسئلهٔ رهبری، تنها در علوم سیاسی نمی گنجد، بلکه علوم و دانش های دیگر نیز به آن می پردازند؛ مثلاً جامعه شناسان، در مباحث گوناگون، از قبیل: گروه های اجتماعی، قدرت اجتماعی و جنبش های اجتماعی، به تناسب از رهبری و نقش آن، سخن می گویند.[۱] هم چنین روان شناسان وقتی اثرات اجتماعی در فرایندهای روانی را مورد مطالعه قرار می دهند، و به تحلیل رفتارهای اجتماعی می پردازند، به سراغ مسئلهٔ رهبری ونقش آن می آیند.

روشن است که در این جا به بررسی آن مباحث نمی توان پرداخت؛ ولی در مدخل شناخت ویژگی ها و صفات رهبری، اشاره به برخی از آن نکات مفید است:

الف) نمود رهبری

مدیریت اجرایی یک گروه یا تشکیلات، با رهبری آن، فرق دارد. جامعه شناسان از نقش اوّل به عنوان رهبری اجرایی، و از نقش دوم، به عنوان رهبری فرهمند، تعبیر می کنند.

در یک جنبش اجتماعی، رهبری فرهمند، توده های مردم را در حمایت از آرمان ها و اهداف جنبش بسیج می کند، و کارکرد عمدهٔ آن، ایجاد شوق و اشتیاق، برانگیختن هیجان پیروان و ترغیب آن ها به وحدت است؛ ولی نقش رهبر اجرایی با آن بسیار تفاوت دارد. رهبر اجرایی، به اموری از قبیل: سازماندهی نیروها و تقسیم کار معطوف می باشد. در جنبش استقلال هند، از مهاتماگاندی به نام فرهمند، و از جواهر لعل نهرو به نام رهبر اجرایی، یاد می شود.[۲]

از دیدگاه جامعه شناسی، تأثیر رهبری لایق، در یک جنبش اجتماعی به گونه ای است که:

هیچ جنبش اجتماعی بدون رهبری لایق، به موفقیت نائل نمی شود، نوع ایدئولوژی

---

۱. ر.ك: بروس کوئن، *مبانی جامعه شناسی*، ترجمهٔ غلامعباس توسلی و رضا فاضل.
۲. *همان*، ص۴۰۹.

جنبش، افرادرا بدان ترغیب می کند، و رهبری، حمایت آن ها را جلب می نماید. رهبریِ لایق، حسّ همبستگی را در جنبش تحکیم می بخشد و پیوسته اعضا را از ارزش ها و اهداف مشترکشان آگاه و به آن علاقه مند می سازد.[۱]

از این رو، رهبریِ پویا و با نفوذ، نیروی محرکهٔ دگرگونی های اجتماعی شمرده می شود.[۲]

البته تشکل و بسیج نیروها در سطح جامعه، و به حرکت درآوردن آن ها در یک مسیر، نمود بیرونیِ تأثیر رهبری است، و تأثیر درونی و روانیِ آن، خلقِ انگیزه ها، برانگیختن شوق ها و به عزم و اراده رساندن میل ها و گرایشات است که از آن به «تمرکز توجه افراد» تعبیر می کنند.[۳]

ب) اصالت رهبری

این سؤال که اصالت با «رهبر» است یا «رهبری»، در ابتدا گنگ به نظر می آید، ولی مقصود این است که آیا ارزش رهبر از شخص او ناشی می شود، و در گرایش عشق و علاقه، هدف را، شخصِ او باید قرار داد و همین که او چیزی را انتخاب کند یا بخواهد یا بستاید، به همین دلیل، باید آن را خیر و صلاح دانست؟

در فرض تقدّم و اصالتِ رهبر، هدف ها و آرمان ها پس از او و تابع او ـ و قهراً بی مقدار ـ اند. به هیچ چیز فراتر از او نباید اندیشید، و هر چیز را به پای او باید قربانی کرد؛ ولی بر مبنای اصالت رهبری، شخص، میزان ارزش ها و خواسته ها تلقی نمی شود، بلکه از او به منظور دست یابی به آرمان و هدف رهبری پیروی می شود، و هرگاه که او از این نقش ناتوان شود، یا فرد دیگری باامتیازات بیش تر، لیاقت رهبری را یابد، رهبر تغییر می کند.[۴]

---

۱. *همان*، ص۴۰۹.

۲. *همان*، ص۴۳۳.

۳. نرمان ل. مان، *اصول روان شناسی*، ترجمهٔ محمود ساعتچی، ج۲، ص۶۷۱.

۴. ناصرالدین صاحب الزمانی، *دیباچه ای بر رهبری*، ص ۱۲۰.

در برترین رهبری، بیش تر آرمان و جهان بینی، مورد نظر قرار می گیرد، در حالی که در برترین رهبر، گرایش به ویژگی های شخصی است:

رابطهٔ برترین رهبر و برترین رهبری، رابطه ای پیچیده و شگفت انگیز است. ظاهراً رهبر را به خاطر رهبری و هدف دلخواه آن می خواهند؛ لکن گاه برترین رهبری ها، قربانیِ هوس ها، خودکامگی ها و جاه طلبی های برترین رهبران شده است. آنان سخنانی زیبا، گیرا، فریبا، دیگرخواهانه و حتی گاه، حق بر زبان می رانند، توده را افسون می کنند و به هرسو که خاطرخواه آنان است می کشانند و سوق می دهند.[1]

آن گاه برترین رهبران، برترین رهبری را هم خواهند داشت که در عالی ترین مرتبهٔ کمال انسانی قرار داشته باشند، و هرگا حاضر به قربانی کردن رهبری برای خویش (رهبر) نباشند. اوج این فضیلت در رهبران معصوم ﷺ است.

از این رو، «لغزش ناپذیری و عصمت»، حلقه ای است که دو اصلِ برترین رهبری و برترین رهبر را به هم پیوند می دهد، و در نتیجه، برترین رهبران، در جامعه، برترین رهبری را هم ارائه می کنند.

اما در صورتی که پیشوای معصوم، مستقیماً رهبری را در دست نداشته باشد، با اصل قرار گرفتنِ رهبری و آرمان های آن، رهبر تنها درحد پایبندی بدان ها و به اندازهٔ حرکت برمدار آن ها قداست می یابد. لذا قداست مقام رهبری، جامهٔ قدس بر تن هر شخصی که بر این منصب تکیه زده باشد، نمی پوشاند و متابعت از رهبران نالایق و فاسد را توجیه نمی کند.

---

۱. همان، ص۱۱۷.

شرایط رهبری در نظام‌های سیاسی

دانشمندان علوم سیاسی، به بحث از شرایط حاکمان و دولتمردان، چندان روی خوش نشان نمی دهند، و این که فردی که حکومت را به دست می گیرد، باید دارای چه خصوصیات و امتیازاتی باشد، برای آنان اهمیت زیادی ندارد. بر این اساس، در قانون اساسیِ بسیاری از کشورهای پیشرفته، برای به دست گرفتن قدرت سیاسیِ جامعه و ادارهٔ کشور، کم ترین شرایط ذکر شده است.

در انگلستان چون نظام سلطنتی حاکم است، اساساً هیچ شرط خاصی برای تعیین پادشاه درنظر گرفته نشده و سلطنت به شکل موروثی، از پادشاه به ولیعهد منتقل می گردد. در فرانسه برای آن که فردی با انتخاب مستقیم مردم به ریاست جمهوری برسد، کافی است که از طرف حداقل پانصد نفر از شهروندان، به شورای قانون اساسی معرفی شود و بیش از این، شرطی وجود ندارد. در آمریکا رئیس جمهور باید تابعیت آن کشور، ۳۵ سال سن و ۱۴ سال اقامت متوالی در آن جا، داشته باشد.

در هیچ یک از این نظام های سیاسی، در بالاترین مقام رسمیِ کشور، نه از نظر آگاهی و معلومات، و نه از نظر امانت داری و وظیفه شناسی، و نه از نظر کاردانی و توانایی، شرطی درنظر گرفته نشده است. این برخورد سهل پندارانه، با کسی که قدرت سیاسیِ جامعه را به دست می گیرد ونظام را اداره می کند، ریشه در یکی از این دو عامل دارد:

*الف*ـ در این نظام های سیاسی، رهبری به پایین ترین درجه و نازل ترین مرتبه، تنزّل یافته و نقش و تأثیر آن در روند حکومت و تکامل اجتماع، نادیده انگاشته شده است. لذا دون ترین شهروندان، و کم مایه ترین افراد، می توانند به اختیار داری کشور رسیده، قدرت را به دست گیرند و پیشوای ملت شمرده شوند و در نتیجه؛ تصمیم گیری در مهم ترین، حساس ترین و سرنوشت سازترین مسائل جامعه را به عهده داشته باشند!

ب ـ در این نظام ها، جایگاهی برای رهبری درنظر گرفته نشده، و فردی که دراثر وراثت و یا رأی مردم، به عنوان عالی ترین مقام کشور شناخته می شود، هرگز از موقعیت رهبر واقعی، بهره ای ندارد. رهبری واقعی از آن قدرتمندانی است که به صورت فردی یا گروهی و حزبی، در پشت صحنه قرار داشته، و خط دهی جریانات اجتماعی را انجام می دهند.

این گونه «رهبری پنهان و نامرئی» که نه با رأی مردم و انتخاب آنان سر کار می آید، و نه برنامه و اهدافش آشکار و در دست رس ملت است، و نه رفتار و اعمالش در مقابل چشم مردم و قابل نظارت و کنترل آن ها است، و نه در انجام رهبری، مسئولیت و تکلیفی متوجه اوست، خطرناك ترین و پر آسیب ترین نوع رهبری اجتماعی است.

در بسیاری از این کشورها، که در ظاهر به صورت دموکراسی اداره می شود، و حکومت علی القاعده باید به دست نمایندگان ملت باشد، گروهی خاص که گاه ـ به درست یا نادرست ـ «نخبگان» نامیده می شوند، قدرت را به دست دارند و به علت دارا بودن ثروت، تسلط بر رسانه های گروهی و ... از توانایی اعمال قدرت نیز برخوردارند.[1]

مطالعهٔ سیستم های حکومتی که در غرب بر سرکار است و بررسی تجربهٔ آنان به خوبی دو مشکل بالا را تأیید می کند و نشان می دهد که:

---

۱. بروس کوئن، *مبانی جامعه شناسی*، ص ۳۹۲.

از یک طرف، رهبریِ قانونی و عقلانی، که بر طبق قانون به حکومت می رسد، از شأن و منزلت رهبریِ واقعی، بی بهره است.

و از طرف دیگر، رهبریِ پنهان، بر سرنوشت کشور مسلط بوده و مردم را بی اختیار، به هر سو که بخواهد، با ابزارهایی که در اختیار دارد، می کشاند.[۱] و در نتیجه، گروه های فشار، برای تحمیل خواسته های خود، آزادیِ عمل دارند.[۲]

---

۱. ر. ك: استانسفیلد ترمز (رئیس اسبق سازمان سیا)، *پنهانکاری و دموکراسی*، ترجمهٔ ابوترابیان.

۲. ر. ك: آریان‌پور، *زمینهٔ جامعه شناسی*، ص ۳۸۱.

شرایط و صفات رهبر

شرایط و صفات لازم در رهبر، دو گونه اند: شرایط عام رهبری و شرایط رهبریِ مکتبی.

شرایط عام رهبری

این شرایط، به جامعهٔ خاصی و به رهبریِ مخصوصی مربوط نمی شود، بلکه ویژگی هایی است که از ماهیت رهبری و نقشی که باید ایفا کند، برمی خیزد. چنین شرایطی برای رهبریِ هر جامعه، با حاکمیت هر نظام سیاسی، و براساس هر مکتب و ایدئولوژی، مطرح است.

پژوهشگران در رفتارهای اجتماعی، به صفات لازم رهبر توجه داشته، و موفقیت او را مرهون دو عامل می دانند:

یکی توانایی ها و صفات رهبر؛ دیگری موقعیت خاص او برای ایجاد رهبری.[1]

موقعیت و خصوصیات رهبر، تماماً با یک دیگر مرتبط هستند. اگر موقعیت برای ایجاد رهبری وجود نداشته باشد، در این صورت، شخص رهبر، یک فرد کاملاً بی اهمیتی خواهد بود. از طرف دیگر، اگر موقعیت یا مرحلهٔ خاصی، آماده و برای بازی نیز نقش

---

۱. نرمان ل. مان، *اصول روان شناسی*، ج ۲، ص ۶۴۱ و ۶۷۱.

فراهم باشد، ولی شخصی با خصوصیات لازم وجود نداشته باشد، باز هم رهبری به وجود نمی‌آید.[۱]

اهمّ شرایطی که برای رهبری لازم شمرده شده است، به این شرح است:

۱ـ حُسن تشخیص و سرعت تشخیص.

۲ـ قاطعیت در تصمیم و سرعت در اخذ تصمیم.

۳ـ شهامت در اقدام و سرعت در اقدام.

۴ـ پیش‌بینی اقدامات احتیاطی در صورت شکست.

۵ـ ظرفیت تحمّل انتقاد و عقاید مخالف.

۶ـ شهامت قبول مسئولیت شکست.

۷ـ تقسیم کار مناسب.

۸ـ تفویض اختیار در حوزهٔ توانایی افراد.

۹ـ سازمان بخشی.

۱۰ـ درشتی در عین نرمی، شکوه در عین درویشی.

۱۱ـ اصرار در پرورش استعدادهای زیردستان.

در نقطهٔ مقابل این صفات مثبت، که رهبری باید واجد آن‌ها باشد، صفات منفی قرار دارد که با رهبری ناسازگار است؛ مثل عدم اعتماد به نفس، شک و تردید در تصمیم گیری و عدم تحمل انتقاد. استاد مطهری، باتوجه به شرایط بالا، برخی صفات دیگر را نیز افزوده‌اند:

> پیش قدمی، همدردی، مؤمن ساختن افراد به هدف کلّی اجتماعی، شناخت شرایط زمان، ایمان و اعتقاد به هدف، و از همه بالاتر، قدرت اراده و شخصیت و تحت تأثیر قرار دادن اراده‌ها و تسخیر آن‌هاست که با نوعی قدرت القا و تلقین همراه است.[۲]

با صرف نظر از این که در این عناوین، گاه بین شرایط رهبر و وظایف رهبری،

---

۱. *همان*، ص۶۷۴.

۲. مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*، ص۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۷، ۲۳۸؛ و ر.ك: ناصرالدین صاحب‌الزمانی، *دیباچه رهبری*، ص۶۶ـ۶۷.

خلط شده، و با نادیده گرفتن کامل یا ناقص بودن این فهرست، روشن است که هر یک از این ویژگی ها می تواند مورد بررسیِ مستقل قرار گرفته و به ویژه، میزان نقش و تأثیر آن ها در رهبری، مشخص گردد، ولی این بررسی در این جا ضرورتی ندارد، به ویژه که لزوم این گونه شرایط در رهبری، از نظر متفکران مسائل اجتماعی، مورد قبول بوده، و فلسفهٔ نیاز بدان ها آشکار است.

در عین حال، نباید غفلت کرد که در رهبریِ مورد قبول اسلام نیز وجود چنین شرایطی لازم است؛ زیرا عقل فطریِ انسان، و خردِ ناب بشر، نیاز به آن ها را احساس می کند و همین قضاوت و داوری، برای اعتبار و لزوم این شرایط کافی است؛ زیرا هماهنگی بین عقل و شرع، در این مکتب پذیرفته شده است. از این رو، پس از درك ضرورت آن ها به وسیلهٔ عقل، احتیاج به دلیل شرعی از قرآن و حدیث نیست.

به علاوه، در متون معتبر اسلامی نیز شواهد فراوانی در تأیید این گونه شرایط وجود دارد؛ مثلاً عناوین زیر ناظر به آن ها است:

رشد

حضرت علی علیه السلام سفیهان را برای حکومت داری، نالایق می داند:

ولکنّی اسیٰ ان یلی امر هذه الامة سفهاؤها؛[1]

... نگرانی ام این است که بی خردان بر امت اسلامی حکومت کنند.

«سفاهت» در برابر «رشد» قرار دارد، و سفیه در برابر رشید. البته سفاهت با جنون ـ در برابر عقل ـ تفاوت دارد. عقل از شرایط عمومیِ تکلیف است و مجنون و دیوانه، تکلیف و وظیفه ای ندارد، برخلاف رشد، که فقط در برخی از قوانین و مقرّرات دخالت دارد؛ مثلاً اسلام برای تصرف در اموال، علاوه بر بلوغ و عقل، رشد را هم لازم می داند و اجازه نمی دهد که اموال و سرمایه های افراد غیر رشید، هر چند بالغ و عاقل هم باشند، در اختیارشان قرار گیرد؛ زیرا چنین افرادی توان حفظ اموال خویش و

---

۱. *نهج البلاغه*، نامه ۶۲.

قدرت تشخیص و درك روشن صحیح بهره برداری از ثروت های خود را ندارند.[۱] هم چنین برای تشکیل زندگی خانوادگی، زن و شوهر باید دارای رشد بوده و بفهمند که در اثر پیمان ازدواج، چه تعهدهایی به سراغ آن ها می آید وتوان انجام این مسئولیت ها را داشته باشند.

روشن است که رشد، یک مفهوم نسبی است؛ یعنی هر مسئولیتی، رشد متناسب با خود را می طلبد. برای مدیریت یک تشکیلات سیاسی، یا مؤسسهٔ اقتصادی و یا پادگان نظامی، باید لیاقت، کاردانی و شایستگی متناسب با هر کدام را درنظر گرفت و لیاقت برای یکی از آن ها لزوماً به معنای توفیق در ادارهٔ دیگری نمی باشد.

بر این اساس، رشد در مفهوم عام خود عبارت است از:

لیاقت و شایستگی برای نگهداری و بهره برداری از امکانات و سرمایه هایی که در اختیار انسان قرار دارد.

اولین عنصر رشد، شناخت کامل سرمایه ها، استعدادها و مسئولیت هایی است که در اختیار انسان است و عنصر دیگر آن، قدرت، لیاقت و شایستگی در جهت به کارگیری استعدادها و هدایت آن ها در مسیر بالندگی است.

با این برداشت، رشد، تعبیر جامع و گویایی از همهٔ لیاقت های لازم در رهبری است.

حضرت علی علیه السلام در بیان دیگری، هوشمندی فکری، گویایی زبانی و صولت عملی را لازمهٔ رهبری می داند و می فرماید:

یحتاج الامام الی قلب عقول، و لسان قوول، و جنان علی اقامة الحق صؤول.[۲]

طبیعی است که اگر در جامعه ای این لیاقت ها و توانایی ها در رهبری وجود نداشته باشد، و به چنین ارزش هایی بهای کافی داده نشود، حاکمیت در اختیار سفیهان قرار می گیرد و در نتیجه، اجتماع در سراشیبی هلاکت، تمدن ها در مسیر ویرانی، استعدادها در جهت نابودی و همهٔ سرمایه های مادی و معنوی جامعه، ضایع می گردد،

---

۱. «وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم» (نساء(۴) آیهٔ ۶).

۲. آمدی، *غررالحکم*، ج۶، ص ۴۷۲، ح ۱۱۰۱۰.

و به تعبیر پیامبر اکرم ﷺ :

اذا اراد اللّه بقوم شراً ولیّ علیهم سفهائهم ؛ [۱]

وقتی خداوند سیه روزی را برای مردمی مقدّر نماید، سفیهان و بی خردانشان را حاکم آنان قرار می دهد.

حُسن ولایت

رسول خدا، از «حُسن ولایت» به عنوان یکی از شرایط رهبری یاد کرده اند :

لاتصلح الامامة الّا لرجل فیه ثلاث خصال : ورع یحجزه عن معاصی اللّه، وحلم یملك به غضبه، وحُسن الولایه علی من یلی حتی یکون لهم کالوالد الرحیم ؛ [۲]

امامت و پیشوایی، تنها شایستهٔ کسی است که دارای این سه ویژگی باشد : ورع و تقوایی که او را از گناه باز دارد. حلم و خویشتن داری که بدان برخشم و غضب خویش مسلط باشد، حُسن ولایت و رهبری پسندیده، به گونه ای که مانند پدر مهربان برای مردم باشد.

تعبیر حُسن ولایت نیز از تعبیرات جامع و گویایی است که به شرایط لازم برای رهبری و مدیریت اشاره دارد.

قوّت

از دیدگاه حضرت علی ﷺ شایسته ترین افراد برای رهبری، کسی است که علاوه بر داناتر بودن به قوانین الهی، از بیش ترین توانایی برخوردار بوده، از همهٔ مردم، تواناتر و قوی تر باشد تا بتواند قافلهٔ بشری را در اثر آگاهی برتر و توان بی نظیر خود، به راحتی از گردنه های صعب العبور و دشوار، عبور دهد :

ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه، واعلمهم بامر اللّه فیه، فان شغب شاغب استعتب فان ابی قوتل ؛ [۳]

---

۱. علی متقی هندی، *کنزالعمال*، ج۶، ص۷.
۲. *کافی*، ج۱، ص۴۰۷.
۳. *نهج البلاغه*، خ۱۷۳.

ای مردم! شایسته ترین شخص به امامت، تواناترین مردم است بر آن، و داناترین آنان به امر خداوند پس اگر فتنه گری، تبهکاری کرد، از او بازگشت به حق خواسته شود، و اگر امتناع نمود، با او قتال می شود.

حضرت رضا ﷺ امامت را شایستهٔ کسی می داند که نه دارای جهل و نادانی باشد که او را به شک و دودلی می اندازد، و نه ترس و هراس در او نفوذ کند که او را به لرزه می اندازد، بلکه لازم است بر امامت، توانا و به سیاست، آگاه باشد:

الامام عالم لم یجهل، وراع لاینکل ... مضطلع بالامامة، عالم بالسیاسة.[1]

ائمه ﷺ نیز برای اثبات امامت خویش، به وجود این ملاکات و برخورداری از این امتیازات، احتجاج می کردند و شایستگیِ خود را برای رهبری، مستند به این صفات می نمودند. حضرت علی ﷺ پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

من برای جانشینیِ رسول خدا، از همه به آن حضرت سزاوارترم ... (زیرا) در دین از شما افقه، و در شناخت سرانجام کارها از شما آگاه تر، زبانم از شما گویاتر و در عمل از شما مقاوم تر و پایدارترم.[2]

در بیان دیگری، حضرت در مقام برشمردن امتیازات اهل بیت، که امامت را به ایشان اختصاص می دهد، امتیاز «**المضطلع بامر الرعیه**» را مطرح می سازد؛ یعنی آنان در رسیدگی به کار مردم، قوی و توانمندند.[3]

هم چنین از یاران نزدیک خود که مسئولیت های درجهٔ اول حکومت را به عهده داشتند، می خواستند که در انتخاب فرمانروایان، این صفات و معیارها را درنظر بگیرند:

ای مالک! از سپاهیانت کسی را فرماندهی ده که ... دیر به خشم آید، زود عذر پذیرد، به زیردستان مهربان باشد، بر زورمندان سخت گیری و گردن فرازی نماید، درشتی او را

---

۱. *کافی*، ج۱، ص۲۰۲.

۲. «انا اولی برسول الله ... وافقهکم فی الدین، واعلمکم بعواقب الامور واذربکم لساناً واثبتکم جناناً» (طبرسی، *احتجاج*، ج۱، ص ۴۶).

۳. ابن قتیبه، *الامامة والسیاسة*، ج۱، ص۱۹.

از جا نکند، و نرمی او را ننشاند.

مالکا! ... فرمانروایان را از افراد باتجربه بگمار ... که مدبّر و آینده‌نگر بوده، زودتر و بهتر، عواقب حوادث و پی‌آمد کارها را بفهمند.[۱]

براساس این ضابطه، از وفادارترین اصحاب خود می‌خواستند که اگر توانایی مسئولیت‌های اجتماعی را ندارند، خود را در معرض رهبری مردم قرار ندهند.[۲]

و گاه دراثر ضعف مدیریت، صادق‌ترین یاوران ایشان، مشکلاتی را ایجاد می‌کردند. حضرت علی علیه‌السلام در نامه‌ای به کمیل (فرماندار خود) نوشت:

تو پل پیروزی غارتگران و جنایتکاران شدی.

و این، نه به خاطر ضعف ایمان و فقه، بلکه در اثر ضعف سیاست و تدبیرش بود که حضرت از او گلایه نمود و سیاستش را توأم با ضعف آشکار و منجر به تباهی، قلمداد کرد، و از او به‌عنوان فردی که روش استوار و محکم ندارد، هیبتی در او دیده نمی‌شود و شوکت دشمن را نمی‌شکند، یاد نمود.[۳]

تعبیرات دیگر

علاوه بر تعبیرات کلی گذشته، که هر یک خصلت‌های متعددی را دربر می‌گیرد، تعبیرات خاص و جزئی هم در این زمینه، در متون اسلامی به چشم می‌خورد؛ مانند «سعهٔ صدر» که امیرالمؤمنین علیه‌السلام آن را لازمهٔ ریاست و مدیریت دانسته‌اند:

آلة الرياسة سعة الصدر.[۴]

نیاز به این خصلت از آن جا ناشی می‌شود که رهبری جامعه، در معرض حوادث سنگین، اخبار ناگوار و برخوردهای گوناگون است که اگر در چنین مواردی، از ظرفیت

---

۱. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

۲. مثلاً پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به ابوذر فرمود: «آن چه را که برای خود می‌پسندم برای تو هم می‌پسندم، همانا تو را ناتوان می‌یابم، از این رو فرمانروایی دو نفر را هم به عهده نگیر.» (*بحارالانوار*، ج۲۲، ص ۴۰۶).

۳. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۶۱.

۴. همان، کلمات قصار ۱۷۶.

و تحمّل بالایی برخوردار نباشد، از تدبیر امور و چاره جوییِ مشکلات درمانده شده، دولت و ملت را به تباهی می افکند.[۱]

در آیات قرآن نیز اشاراتی به خصلت های لازم رهبری دیده می شود؛ مثلاً دربارهٔ «طالوت» که از طرف خداوند به فرمانروایی برگزیده شد، قرآن نقل می کند که عده ای به واسطهٔ تنگدستی، صلاحیت رهبری اش را مورد تردید و انکار قرار دادند؛ ولی به آن ها پاسخ داده شد:

ان اللّه اصطفاه علیکم وزاده بسطة فی العلم والجسم؛[۲]

خداوند او را از لحاظ دانش و نیروی بدنی، برتری داده است.

و به این وسیله، به آنان که از رهبریِ طالوت، به بهانهٔ آن که او از توانگران و ثروتمندان نبوده و از طبقات مرفّه جامعه انتخاب نشده، سرباز می زدند، و در اثر فرهنگ غلط و منحطشان، ثروت را برای صلاحیت رهبری لازم می شمردند، هشدار داده شده است که آگاهی و توانایی، سرنوشت رهبری را رقم می زند.

قرآن از زبان حضرت یوسف علیه السلام نقل می کند که او شایستگی اش برای خزانه داریِ مصر را به دو ویژگی «حفظ» و «علم» مستند نمود:

اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم.[۳]

این سخن بدان معنا است که من در حسابداری، توانا و آگاهم[۴] و یا من توان نگهداریِ خزانه، و آگاهی به سیاست های مالی دارم.[۵]

دیدگاه متفکران اسلامی

شرایط حاکم و زمامدار، در حکمت، کلام و فقه اسلامی مورد بحث متفکّران

---

۱. ابن میثم بحرانی، *شرح نهج البلاغه*، ج ۵، ص ۳۳۸.
۲. بقره(۲) آیهٔ ۲۴۹.
۳. یوسف(۱۲) آیهٔ ۵۵.
۴. ابوالفتوح رازی، *تفسیر روض الجنان*، ج ۱۱، ص ۹۶.
۵. زمخشری، *تفسیر کشاف*، ج ۲، ص ۴۸۲.

مسلمان قرار گرفته است و آنان علاوه بر شرایط خاصی که به اقتضای اسلامی بودن دولت و حکومت، مطرح نموده اند، به تبیین ویژگی های عام رهبری نیز پرداخته اند:

ابن سینا در این باره، از تفکّر و توان نسبت به امور سیاسی، تدبّر و خردمندی عمیق، برخورداری از خُلق بزرگوارانه، مثل شجاعت و عفت و حسن تدبیر نام برده است.[۱]

فارابی برای پیشوای جامعه، دو شرط اساسی را لازم می داند:

الف ـ آشنایی کامل با فن مدیریّت اجتماع.

ب ـ توان به کارگیری این فنّ و استفادهٔ عملی از آن.[۲]

خواجه نصیرالدین طوسی هم به تبعیت از فارابی می نویسد:

> علامت مَلک علی الاطلاق، استجماع چهار چیز بُوَد: اول «حکمت»، که غایت همهٔ غایات است. و دوم «تعقّل تام» که مؤدّی بُوَد به غایت. و سیّم «جودت اقناع و تخییل» که از شرایط تکمیل بُود. و چهارم «قوّت جهاد» که از شرایط دفع و ذب باشد.[۳]

ماوردی (فقیه شافعیان در قرن پنجم) قدرت فکری در جهت سیاست گذاری و برنامه ریزی، و تدبیر جامعه و نیز شجاعت و دلاوری در جهت پاسداری از کیان اجتماع وملت درمقابلهٔ با دشمن را برای رهبری لازم می شمارد.[۴]

علامهٔ حلی، دو خصوصیّت جرأت و شجاعت و هوشمندی و تدبیر را از شرایط مورد اتفاق همهٔ فرق اسلامی می داند.[۵]

ابن خلدون، کفایت را از شرایط منصب امامت قرار می دهد؛ بدین معنا که امام باید توان اقامهٔ حدود و ورود در جنگ را داشته و بتواند مردم را با رهبری خود بسیج کند، در امور سیاسی هوشمند و قوی باشد؛ زیرا با این خصوصیات می تواند وظایف خود را

---

۱. ابن سینا، *الشفا*، الهیات، ص۴۵۱.

۲. فارابی، *فصول منتزعه*، ص۴۹.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح مینوی و حیدری، ص۲۸۵.

۴. ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص۶.

۵. علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج۱، ص۴۵۲.

در پاسداری از دین، جهاد با دشمن، اقامهٔ حدود و تدبیر جامعه انجام دهد.[۱]

دیگر متفکران اسلامی نیز برخورداری از این صفات را ـ که لازمهٔ رهبری است ـ مسلّم دانسته اند.[۲]

بر این اساس می توان گفت که دانشمندان مسلمان، در بررسیِ شرایط رهبری بر طبق داوریِ صریح و روشن عقلانی، و با توجه به نکاتی که در متون دینی وجود دارد، از نقش «مدیریت و کاردانی» و ضرورت و جایگاه آن در رهبری، غفلت نداشته و در کنار شرایط دیگر، بدان تصریح نموده اند. از این رو، در رهبریِ جامعهٔ اسلامی، همهٔ ویژگی های عام رهبری باید درنظر گرفته شود و اعتنا به شرایط دیگر، نباید به نادیده گرفتن و یا بی اهمیت تلقی کردن این شرایط بینجامد.

شرایط رهبریِ مکتبی

مکتب های سیاسی، نگرش یک سانی نسبت به جایگاه رهبر و وظایف آن در نظام اجتماعی ندارند. از این رو، هر کدام علاوه بر شرایط عامی که مورد قبول همه است، شرایط ویژه ای را نیز برای رهبری لازم می دانند. این شرایط ویژه که در هر آیین فکری، شکل خاصی به خود می گیرد، تابعی از بینش مکتب نسبت به مسائل زیر است:

الف ـ جهان بینیِ مکتب، و غایتی که برای زندگیِ انسان درنظر دارد.

ب ـ ایدئولوژیِ مکتب، و نظامی که برای زندگیِ انسان، پیشنهاد می کند.

ج ـ نیازها و ضرورت هایی که در رهبری می بیند.

د ـ تکالیف و وظایفی که در جامعه، برعهدهٔ رهبر قرار می دهد.

هـ ـ برنامه و شیوه هایی که به رهبری ارائه می کند.

روشن است که پاسخ های متنوع به چنین مسائلی، تا چه اندازه در تعیین مشخصات فردی که شایستهٔ رهبری است، مؤثر است. در این جا ابتدا به چند نمونه از این پاسخ ها،

---

۱. ابن خلدون، مقدمه، ص۱۳۵.

۲. ر.ك: باقر شریف القرشی، *نظام الحکم والاداره فی الاسلام*، ص۲۱۸.

که ویژگی های رهبری را براساس مکتب و مرام نشان می دهد، اشاره می کنیم و سپس شرایط رهبریِ اسلامی را بررسی می نماییم:

افلاطون و رهبریِ فیلسوفان

حکمای یونان، حکمت و فلسفه را محور انسانیت انسان، ملاك امتیاز او و غایت سیر علمی و عملی اش می دانند. از این رو، حکومت را زیبندهٔ حکیم، و فیلسوف را شایستهٔ شهریاری معرفی می کنند. افلاطون می گفت:

> تا زمانی که فیلسوفان شهریار نگردند، و یا شهریاران به روح و قدرت فلسفی مجهّز نشوند و عظمت سیاسی باشکوه فلسفی به هم درنیامیزد، شهرها و دولت ها هرگز از پلیدی ها ایمنی نخواهند یافت و تا آن زمان، هرگز نوع بشر، روی رفاه و آسایش به خود نخواهد دید.[۱]

ارسطو که شاید چنین نقطه ای را دور از دست رس جوامع متعارف می دید، حکومتی را می پسندید که عدّه ای از برگزیدگان و صالحان قوم، رهبریِ آن را به دست داشته باشند.[۲]

ارسطو، در کتاب معروفش، «سیاست»، وقتی به این سؤال می رسد که «چه کسی باید حکومت کند؟»، احتمالات و فرضیات گوناگونی را مطرح می سازد، و هر یک ازآن ها را مورد نقد و ایراد قرار می دهد: تهی دستان، توانگران، نیکان، بهترین فرد، ولی بالأخره حکومت نیکان (اریستوکراسی) را ترجیح می دهد، تا آنان که در فضیلت از دیگران برترند، ـ البته نه با معیارهای خوسرانه یا نسبی ـ بلکه برتریِ مطلق دارند، از همه پیشی گیرند.[۳]

ماکیاولی و تلوّن پذیریِ رهبری

ماکیاولی و هم فکران او، یگانه هدف دولت را تحصیل جاه و افتخار می دانند و

---

۱. ر.ك: افلاطون، *جمهوری* (دورهٔ آثار افلاطون) ترجمهٔ محمد حسن لطفی، ج۴، ص۴۸۴.

۲. ر.ك: ارسطو، *اصول حکومت آتن*، ترجمهٔ باستانی پاریزی، مقدمهٔ مترجم، ص۳.

۳. ارسطو، *سیاست*، ترجمهٔ حمید عنایت، ص۱۲۷، ۱۷۲ و ۱۷۳.

براساس این مبنای نظری، نتیجه می گیرند که «پیروی از اخلاق، همیشه طریقهٔ عقل نیست، بلکه چنین کوششی برای عمل به خوبی ها، سیاستی مخالف عقل است».

از نظر ماکیاولی، یک شهریار خردمند، باید این اصل را راهنمای خود قرار دهد که:

> برای حفظ مقام و موقعیت خویش باید دارای این قوّه شود که از نیکی بپرهیزد، و باید بداند که غالباً ضروری است برخلاف راستی، محبت، انسانیت و دین، رفتار کند تا حکومت خویش را پابرجا نگاه دارد.[۱]

با چنین بینشی، نه ظلم، قبیح دیده می شود، و نه از عاقبتی که دررستاخیز در انتظار ظالمان است، خبری است. به نظر ماکیاولی صفت ویژه ای که شهریار را به کسب نام بلند می رساند، آمادگیِ او است برای هر کاری که ضرورت ایجاب کند، خواه آن کار اتفاقاً بر فضیلت منطبق باشد یا بر رذیلت، تا بالأخره به هدف خود نایل شود:

> شهریار باید ذهنی داشته باشد آمادهٔ چرخیدن به هر سویی که نسیم بخت و تلوّن امور اقتضا کند.[۲]

بنابراین، برای شهریار، هیچ خط قرمزی وجود ندارد و او در کار سیاست، از هر قید و بندی رها است، و باید آمادگیِ ورود به هر منطقه ای را که دیگران ممنوعه می دانند، داشته باشد.

آن جهان بینی و این الگوی رهبری، صفات خاصی را برای رهبر اقتضا می کند، صفاتی که بتواند او را برای هر اقدام آماده، و زمینهٔ در پیش گرفتن هر روش را در او ایجاد نماید، خصلت هایی که همهٔ قضاوت های فطری، احکام وجدانی، دستورات عقلانی و مقررّات دینی را از نظر او محو نماید. آن گاه چنین شخصی شایستگیِ شهریاری خواهد داشت!

---

۱. کوئنتین اسکینر، *ماکیاولی*، ترجمهٔ عزت الله فولادوند، ص۷۱و۷۲.

۲. *همان*، ص۷۴.

فارابی و فضایل انسانیِ رهبر

در نقطهٔ مقابل، فارابی و هم فکرانش ابتدا باتوجه به مبانیِ اعتقادی و جهان بینیِ خود، ایدهٔ مدینهٔ فاضله را مطرح می سازند، و برای تبیین آن، به تعریف فضیلت انسان و اوج کمال انسانی می پردازند و براساس غایتی که از جامعهٔ آرمانیِ خویش، مشخص می نمایند (یعنی همکاری و تعاون برای دست یابی به آخرین مرتبهٔ سعادت) مسیر چنین جامعه ای و جهت گیریِ آن را از «یسار» (زندگی راحت و بدون دغدغه) و تمتّع (لذت و کیف) به آن غایب، هدایت می کنند.

فارابی تصریح می کند که در جامعه ای که مردم به منظور رسیدن به راحتی یا لذت، حریم یک دیگر را نگه می دارند، مزاحم هم نمی شوند، دست به تعدّی و تجاوز نمی زنند، و خلاصه به شکل قانونمند و نظام یافته عمل می کنند، از حقیقت فضیلت خبری نیست، و آن چه که در چنین جامعه ای خود را نشان می دهد، تنها شَبَه و نمودی از حق است ونه خود آن.

از نظر فارابی، در جامعه ای که به عدالت، حیا، راستی و دیگر فضایل، به عنوان ابزار زندگیِ راحت تر نگریسته می شود، و راحتی، لذت، ثروت، جاه و قدرت، به عنوان بالاترین آرمان بشری قلمداد شده، و تعیین کنندهٔ ملاك ارزش ها باشد، در حقیقت فضیلتی وجود ندارد. او با این دید نسبت به حیات انسان و فلسفهٔ زندگیِ بشر، «مَلِک حقیقی» را کسی می داند که:

«غرض و هدفش از رهبری و مدیریت جامعه، رساندن خود و دیگر شهروندان به سعادت حقیقی باشد». نتیجهٔ طبیعیِ چنین برداشتی از فلسفهٔ رهبری و جایگاه آن، این است که صفات خاصی برای رهبری لازم است. رهبر بالضروره باید در میدان فضایل، از همه پیشی گرفته، و در آراستگی به کمالات، از دیگران مقدّم باشد تا بتواند دیگران را نیز به سعادت برساند.

الملك فی الحقیقة هوالذی غرضه ومقصوده من صناعته التی یدبّر بها المدن، ان یفید نفسه وسائر اهل المدینةالسعادة الحقیقیة ... ویلزم ضرورة ان یکون ملك المدینة الفاضلة اکملهم

سعادة اذ کان هو السبب فی ان یسعد اهل المدینة.[۱]

مارکس و خصلت های طبقاتیِ رهبر

در مکتب مارکس، ویژگی های پیشتازان و پیشاهنگان، باتوجه به پایگاه طبقاتیِ آن ها مشخص می گردد. مجموع آثار مارکس نشان می دهد کسی که برگزیده و پیشتاز طبقه به حساب می آید، دارای این امتیازات است:

*الف*ـ نمایندهٔ هر طبقه، متعلق بدان طبقه و از درون همان طبقه برخاسته است.

بـ نمایندهٔ مجموع طبقه است.

جـ برگزیدگان یک طبقه، فعال ترین بخش این طبقه برای رهبری است.

دـ در اثر جاذبهٔ اخلاقی یا نفوذ کلام، و یا موقعیت خود، بر تمام طبقه تأثیر گذارده و بر آن مسلط است.[۲] مارکس درصدد بود که با شرط کردن «تعلق طبقاتیِ رهبران» و پیوند گستردهٔ آنان با مجموعهٔ طبقه، از فاصله گرفتن رهبران جامعه از تودهٔ مردم، جلوگیری کند. او حتی می گفت: نمایندگان طبقاتی، هر لحظه باید قابل عزل باشند تا چنین مصیبتی اتفاق نیفتد.

«معیار طبقاتی» که مارکسیسم برای شناخت مدعیان رهبری، از رهبران حقیقی ارائه می کند، بر مبانی و اصول فراوانی مبتنی است، اصولی از این قبیل:

ـ هر ایدئولوژی که در هر جامعهٔ طبقاتی ظهور کند، ضرورتاً رنگ طبقهٔ خاصی دارد.

ـ تنها طبقهٔ استثمار شده، آمادگیِ روشنفکری و اصلاح طلبی دارد.

ـ رهبر فراتر از خواسته های طبقهٔ خود، چیزی ارائه نمی کند.[۳]

---

۱. فارابی، *فصول منتزعه*، ص۴۵ـ۴۷.

۲. انور خامه ای، *تجدید نظرطلبی از مارکس تا مائو*، ص۳۳۸.

۳. ر.ك: بحث های استاد مطهری در کتاب *جامعه و تاریخ*، تحت عنوان «مبانی و نتایج نظریهٔ مادیت تاریخ».

ویژگی‌های رهبر جامعهٔ اسلامی

به چه جامعه ای، «جامعهٔ اسلامی» گفته می شود و اسلامی بودنِ یک جامعه، چه مشخصه ای دارد؟

در جامعه ای که با اتکا به مکتب، شکل می گیرد، حاکمیت مکتب در همهٔ زوایای آن، اصل و مبنا شمرده می شود. از این رو، جامعهٔ اسلامی، جامعه ای است که در آن، ارزش ها و قوانین اسلام، بر همهٔ روابط اجتماعی حاکم باشد.

لذا جامعه ای که همهٔ افرادش مسلمان بوده و حتی به وظایف فردیِ اسلامیِ خود عمل می کنند، ولی قوانین حاکم بر روابط اجتماعیِ آن ها به صورت خالص اسلامی نیست، جامعهٔ اسلامی نامیده نمی شود؛ و به عکس، جامعه ای که همهٔ افرادش مسلمان نیستند و برخی از آن ها به مکاتب و ادیان دیگر اعتقاد دارند، ولی ارزش ها و قوانین حاکم بر روابط اجتماعی، یک سره ارزش ها و قوانین اسلامی است، جامعه ای اسلامی است. پس اسلامی بودن جامعه، به حاکمیت مکتب، در تار و پود آن است.

دولت اسلامی نیز دولتی است که وظیفهٔ عینیت بخشیدن به مکتب را در سطح جامعه، انجام می دهد؛ ولی حرکت حکومت و جامعه در چنین سیری، هنگامی تضمین می گردد که در امامت و رهبریِ آن، علاوه بر شرایط عمومیِ رهبری، دو ویژگیِ اساسیِ زیر وجود داشته باشد:

۱ـ آگاهی عمیق نسبت به مکتب و تعالیم و معیارهای آن.

۲ـ ایمان قلبی نسبت به مکتب و تعهّد عملی بدان.

تبیین ضرورت و حکمت این دو ویژگی، و تعیین حدود و ضوابط آن، به توضیح بیش تری نیاز دارد که در دو بخش صلاحیت علمی، و صلاحیت اخلاقی، آن را پی می گیریم.

الف) صلاحیت علمی

۱ـ فقاهت

فقه در مفهوم گسترده اش به معنای «فهم» و شناخت است؛ ولی در زبان اسلامیِ امروز، به معنای «شناخت اسلام» و مخصوصاً «شناخت احکام و مقررات اسلام، از راه اجتهاد و درحدّ یک صاحب نظر» می باشد.

در جامعه ای که «مکتب» الگو و محور حرکت قرار می گیرد، بدیهی است که رهبریِ آن، بدون آگاهی از مکتب نمی تواند آن را هدایت کند؛ زیرا کسی که آشنایی با اصول و قوانین اسلامی ندارد، چگونه می تواند بدان تحقق بخشیده و در روابط اجتماعی، آن را پیاده کند؟

به طور کلی، براساس یک درك فطری وفهم وجدانی، برای عهده دار شدن هر کار، آگاهی از آن لازم است، و فردی که از محدودهٔ یک فعالیت و از برنامه و روش انجام کاری آگاهی ندارد، شایستهٔ به عهده گرفتن مسئولیت آن نمی باشد. از این رو، خردمندان، در کوچک ترین کارهای خود، به سراغ فردی می روند که به فهم و درك او اعتماد داشته، و در آن فن او را خبره بدانند؛ از بنای یک واحد مسکونی تا تأسیس و راه اندازیِ یک پروژه عظیم صنعتی، و از تعمیر یک ساعت مچی تا اصلاح پیچیده ترین ماشین آلات.

بشر در طول زندگیِ خود، پیوسته در هر مقطع از تمدّن و پیشرفت، به این اصل عقلایی، اعتنا و اهتمام داشته است. پیشوایان اسلامی نیز برای ارشاد مردم به رهبریِ لایق و شایسته، همین مبنای خردپسندانه و فطری را به آنان متذکر می شدند. امام صادق علیه السلام می فرمایند:

در کار خویش درنگ و تأمل کنید، به خدا سوگند! اگر کسی گوسفند داشته باشد و برای چرا، در اختیار چوپانی قرار داده باشد، وقتی چوپانی آگاه‌تر به کار گوسفندش یافت، به سراغ او می رود و گوسفند را در اختیار او می گذارد.[۱]

در این جا امام علیه السلام اصحاب خود را به عقل فطری خویش ارجاع می دهد و با همین نکته، ضرورت آگاهی وسیع و عمیق ـ در بالاترین سطح ممکن ـ را برای رهبران جامعه و متولیان امور اجتماعی، تبیین می کند و از آنان می خواهد که سرمایه های مادی و معنوی خود را بیهوده و به گزاف به دست هر کس نسپارند.

باتوجه به این درک عقلانی، فیلسوف بزرگ، ابوعلی سینا پس از ذکر شرایطی از قبیل: توانایی عقلی و فکر مستقل سیاسی در امامت می گوید:

امام و پیشوا باید به شریعت، عارف باشد، به گونه ای که احدی از او آشناتر به شریعت نباشد.[۲]

در عین حال، دانشمندان اسلامی، آگاهی سطحی و توأم با تقلید و پیروی از دیگران را برای رهبری، کم و ناقص می شمارند و معتقدند: در رهبر، شناخت عمیق از مکتب، در سطح صاحب نظر بودن، لازم است تا در درک مسائل اسلامی، استقلال فکری داشته و صاحب فکر و رأی باشد. در حقیقت، شخصیتی که در رأس جامعهٔ اسلامی قرار می گیرد و دولت اسلامی را هدایت می کند و پیشوای امت مسلمان، قلمداد می گردد، باید از نظر بینش اسلامی، در سطح بالاتری از عوام قرار داشته باشد تا برای هر اظهارنظر و اقدامی چشم به زبان و قلم دیگران ندوخته و منتظر پاسخ شرعی نماند. چنین شناخت عمیقی از مکتب، که براساس روش علمی خاص (اجتهاد) و با مراجعهٔ مستقیم به منابع شریعت، یعنی قرآن و سنت و عقل، صورت می گیرد، «فقاهت» نامیده می شود.

---

۱. «وانظروا لانفسکم فواللّه ان الرجل لیکون له الغنم فیها الراعی فاذا وجد رجلاً هو اعلم بغنمه من الذی هو فیها یخرجه ویجیء بذلك الرجل الذی هو اعلم بغنمه من الذی کان فیها.» (*وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص۳۵).

۲. ابوعلی سینا، *الشفا*، الهیات، ص ۴۵۱.

متخصصان فقه وحقوق اسلامی، در لزوم این شرط برای رهبری، براساس مبانیِ خود، به یکی از این ادلّه سه گانه استناد جسته اند:

نصوص تعیین ولایت

الف) دانشمندانی که معتقدند رهبریِ اسلامی، برای عصر غیبت، به وسیلهٔ امامان معصوم ﷺ مشخص و معلوم گردیده است، البته نه بدین معنا که آنان شخص خاصی را به این سمت گمارده باشند،[1] بلکه به صورت کلی و عمومی، پیشوای جامعه و رهبر اجتماع را معرفی و «عنوان عام» وی را مشخص کرده اند.[2]

این عنوان عام، در روایت معتبری از امام صادق علیه السلام چنین معرفی شده است:

من کان منکم قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف احکامنا؛

کسی که حدیث ما را روایت، و در حلال و حرام ما مطالعه نموده و صاحب نظر شده، و احکام و قوانین ما را شناخته است.

امام علیه السلام در این روایت، از چنین شخصیّتی به عنوان مقامی که در امور حکومتی و قضایی، حاکم و فرمان روا قرار داده است، یاد می کند و می فرماید:

فانی قد جلعته علیکم حاکماً.[3]

فقیه بلند مرتبه، آیة اللّه نائینی، با استناد به این روایت، فقاهت را برای ولایت لازم می شمارد.[4] هم چنین فقیه بزرگ، آیة اللّه بروجردی، این روایت را مربوط به ولایت و رهبریِ اجتماعی می داند و می گوید:

مقصود از حاکم در این روایت، فردی که است که امور جامعه را به عهده دارد، اموری که نه از وظایف تک تک افراد است، و نه اسلام به رها بودن و بدون متولّی و سرپرست بودن آن ها راضی است. و البته یکی از این موارد، داوری و قضاوت است؛ ولی در این جا

---

۱. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص ۴۶۴.

۲. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص ۸۰.

۳. *وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص ۹۸.

۴. محمدتقی آملی، *المکاسب والبیع* (تقریرات درس آیة اللّه نائینی)، ج۲، ص ۳۳۶.

مقصود، تنها قاضی نیست.[۱]

از تعبیر امام علیه السلام نسبت به حاکم مسلمین که باید «اهل نظر در حلال و حرام» باشد، استفاده می شود که زمامدار جامعهٔ اسلامی، باید بر طبق مبانی و قواعد، به احکام آشنا بوده و آن ها را براساس موازین عقلی و شرعی، بشناسد. پرواضح است که این مرتبهٔ علمی، و این حد از دانش فقه، غیر از نقل حدیث است.[۲]

محقق کرکی، فقیه پرآوازهٔ قرن دهم، پس از ذکر این حدیث، به عنوان مبنا و ریشهٔ مسئله فقاهت در رهبری می گوید:

مقصود این است که فقیهی که دارای ویژگی های خاصی باشد، از جانب ائمه علیهم السلام منصوب، و نایب آن ها، در همهٔ اموری است که نیاز به نیابت دارد؛ زیرا امام علیه السلام می فرماید: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً؛ همانا من او را حاکم قرار داده ام.» و این دلیل، «استنابهٔ عام و کلی» فقیه را در همهٔ موارد، اثبات می کند، نه تنها نیابت در بعضی از موارد را.[۳]

فقیه همدانی، که آثار و تحقیقات فقهی اش در دورهٔ اخیر، محور عالی ترین مباحث اجتهادی حوزه قرار داشته است، مدرك اصلی را در این زمینه، جمله ای از حضرت ولی عصر ـ عجل اللّه تعالی فرجه الشریف ـ می داند که حضرت در پاسخ اسحاق بن یعقوب فرمود:

اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة اللّه؛[۴]

در رخدادها و حوادث، به راویان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجّت خدایم.

محقق همدانی، در تحلیل این حدیث می نویسد:

---

۱. حسینعلی منتظری، *البدر الزاهر* (تقریرات درس آیة اللّه بروجردی)، ص۵۷.

۲. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص۸۰.

۳. محقق کرکی، *مجموعة رسائل*، ج۱، (رسالهٔ صلاة الجمعه)، ص۱۴۳.

۴. شیخ صدوق، *اکمال الدین*، ج۲، ص۴۸۴.

تأمل در این روایت، آشکار می سازد فقیهی که روایات ائمه ﷺ را اخذ و هضم کرده است، در جایگاه ایشان قرار دارد، و شیعه در مسائلی که به ائمه مراجعه می کرد، موظف است به چنین فقهایی مراجعه نماید تا در عصر غیبت، متحیّر و سرگردان نباشد. امام ﷺ با این توقیع خواسته اند حجت را بر شیعیان تمام کنند تا هیچ کس به بهانهٔ غیبت امام معصوم، از دستورات الهی تخطی نکند، نه این که حضرت در این حدیث، درصدد بیان حجیّت و اعتبار فتوا یا روایت فقها باشد؛ چراکه این غرض با تعبیر **«فانهم حجّتی علیکم»** تناسبی ندارد. به علاوه که اعتبار فتوای فقها، موجب آن نمی شود که در حوادث و رخدادهای گوناگون و متغیّر، که در شرایط خاص اتفاق می افتد (حوادث جزئی) و امام باید در آن دخالت داشته باشد، فقها مرجع و پناه شیعه باشند. لذا در نیابت فقیه دارای شرایط، برای سامان دادن و سرپرستیِ حوادث واقعه، نباید تردید داشت ... .[۱]

آیة اللّه میلانی نیز با برداشت از این روایت می گوید:

این که حضرت ولی عصر ـ عجل اللّه تعالی فرجه الشریف ـ فقها را «حجّت» خود بر مردم قرار داده اند (**فانهم حجتی علیکم**) بدان معنا است که مردم در امور اجتماعیِ خود، بلاتکلیف نبوده و در مواردی که امام ﷺ در عصر حضور، دخالت و سرپرستی دارد، فقها هم، چنین نقشی را برعهده دارند.[۲]

در مورد اعتبار این حدیث و سند آن نیز فقها مباحثی طرح کرده اند و بسیاری از آن ها سند این حدیث را معتبر می دانند.[۳]

صاحبان این مبنا، مؤیدات فراوانی برای نظریهٔ خود ذکر کرده اند؛ از آن جمله، روایتی است که ابن شعبهٔ حرّانی ـ در یک هزار سال پیش ـ درکتاب معروف «تحف العقول» ذکر نموده است.[۴] قسمت دوم این روایت، نطق حضرت سید الشهداء ﷺ دربارهٔ

---

۱. حاج آقا رضا همدانی، *مصباح الفقیه کتاب الخمس*، ص ۱۶۱.

۲. سید هادی میلانی، *محاضرات فی فقه الامامیه*، ج ۴، کتاب الخمس، ص ۲۷۷.

۳. برای نمونه، ر.ك: سید هادی میلانی، *محاضرات فی فقه الامامیه*، ج ۴، ص ۲۷۷؛ لطف اللّه صافی، *ضرورة وجود الحکومة*، ص ۱۱؛ سید کاظم حائری، *ولایة الامر فی عصر الغیبه*، ص ۱۲۳.

۴. روایت را به عنوان تأیید ذکر کردیم نه دلیل؛ چون در *«تحف العقول»*، سند روایت نقل نشده است، هر چند ←

رهبری فقیه و وظایف فقها در مبارزه با ستمکاران و دولت های جائر، به منظور تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکامی الهی است. این نطق مشهور را حضرت در منا ایراد نمود و در ضمن آن فرمود:

مجاری الامور والاحکام علی ایدی العلماء باللّه الامناء علی حلاله وحرامه؛[1]

جریان امور جامعه و احکام الهی باید به دست عالمان باللّه، که بر حلال و حرام الهی امینند، باشد.

قدر متیقّن

ب) دانشمندانی که با فرض نبودن دلیل خاص بر شرط فقاهت، لزوم این شرط را از راه یک دلیل عقلی، که آن را «اخذ به قدر متیقّن» می نامند، اثبات می کنند.

این مبنا بر اصول زیر مبتنی است:

۱ـ رهبری هر جامعه، با نوعی ولایت بر افراد آن جامعه همراه است؛ بدین معنا که دولت، طبیعتاً در اموال و حقوق شهروندان دخالت می کند و با این دخالت ها که به شکل ضوابط و شرایط قانونی، در جامعه ارائه و اعمال می گردد، محدودهٔ اختیارات صاحبان حق و ملک، تنگ می شود؛ مثلاً حاکم، فرد بدهکاری را که حاضر به پرداخت دین خود نیست، به زندان می اندازد، و یا او را به فروش دارایی اش مجبور می سازد، و یا خود مستقیماً به فروش اموال او و بازپرداخت دیونش اقدام می کند، و چه بسا آن شخص، به عنوان مالک، رضایت به چنین تصرفاتی نداشته باشد.

هم چنین دولت مجاز به اعمال سیاست هایی در جهت شکستن احتکار می باشد. والبته در این گونه موارد، که دولت اعمال قدرت می نماید، هرگز صاحبان کالا (محتکرین) رضایت ندارند؛ ولی زمامدار جامعه، برای جلوگیری از ضرر و زیان

→

متن آن به خاطر موافق اعتبار و عقل بودن، شاهد صدق آن و صدور آن از زبان معصوم ﷺ است (ر.ك: امام خمینی، ولایت فقیه، ص۱۱۲؛ *کتاب البیع*، ج ۲، ص۴۸۶).

۱. ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۲۷۱.

عمومی، از ولایت استفاده می کند.

۲ـ ولایت به معنای حق اعمال نظر نسبت به دیگران، که با محدود کردن افراد جامعه، همراه است، خلاف قاعده و اصل است؛ زیرا انسان ها آزاد آفریده شده اند و بر شئون مربوط به خود، سلطه دارند. از این رو، در تمام مواردی که نسبت به شایستگی فرد یا افرادی، تردید داشته باشیم و در مشروعیت حکومت و ولایت او شک نماییم، بر مبنای این قاعده، ولایت او غیر مشروع خواهد بود؛ زیرا در این صورت، بدون پشتوانهٔ قانونی و حقوقی، به دخالت در سرنوشت دیگران اقدام نموده و بدون مجوّز و دلیل، درصدد نفوذ نظر و رأی خود برآمده است.[۱]

۳ـ بخشی از مسئولیت های اجتماعی، تعطیل ناپذیرند؛ چراکه نه عقل، رها بودن و تعطیل شدن آن ها را می پسندد، و نه شرع، اهمال آن ها را اجازه می دهد؛ اموری که بی توجهی و عدم اقدام نسبت بدان ها به اخلال نظام اجتماعی بشر می انجامد و زندگی عموم مردم را در تنگنا قرار می دهد؛ مانند قضاوت. برای انجام این کارها و سامان یافتن آن ها عقل و شرع، فرمان می دهند که عده ای به پاخاسته و از تعطیل شدن این امور جلوگیری کنند.

۴ـ در صورتی که دلیل بر تعیین و نصب افراد خاصی، برای انجام این وظایف وجود نداشته باشد، این وظیفه متوجه کسانی است که از فقاهت برخوردار باشند، و کسانی که از این خصلت بی بهره اند، اجازهٔ دخالت ندارند؛ زیرا:

> احتمال این که فقاهت، شرط به عهده گرفتن این وظایف باشد، وجود دارد. از این رو، کسانی که دارای این شرط هستند، مسلماً به این کارها می توانند اقدام کنند؛ چراکه فقیه، یا به صورت خاص و منحصراً اجازهٔ تصدی دارد، و یا به عنوان این که یکی از افراد جامعه است، اجازهٔ به عهده گرفتن آن را دارد. پس به هرحال، دخالت او محذوری ندارد، چه واقعاً فقاهت برای این امور شرط باشد و چه در واقع چنین شرطی وجود نداشته باشد؛ ولی کسانی که از خصلت فقاهت بی نصیبند، باتوجه به این که اصل اوّلی، عدم جواز اعمال نظر

---

۱. مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص۱۵۳؛ محمدتقی آملی، *تقریرات مکاسب نائینی*، ج۲، ص۳۳۵.

در کار دیگران است، مجوّزی برای تصدّی و دخالت خود نمی توانند ارائه کنند.[۱]

فقهایی که مبنای اوّل را نپذیرفته اند، به استناد این دلیل، و با تکیه بر این مقدمات، شرط اجتهاد و فقاهت را برای مسئولیت های اصلیِ دولت اسلامی لازم می دانند؛ مثلاً آیة اللّه خوئی ـ که در مسائل گوناگون از این روش پیروی می کند ـ دربارهٔ شرایط قاضی می گوید:

بدون تردید، اجتهاد در قاضی لازم است؛ زیرا قضاوت از آن جهت که حفظ نظام جامعهٔ بشری، بر آن متوقف و وابسته است، واجب و لازم است. و تردیدی نیست که نفوذ حکم فردی دربارهٔ دیگری، خلاف اصل است و قدر متیقن از موارد نفوذ حکم، نفوذِ حکمِ مجتهد است، و حکم غیر او، دلیلی بر نفوذ و اعتبار ندارد.[۲]

وی هم چنین در بحث «اجرای حدود» می نویسد:

اقامهٔ حدود، در جهت حفظ مصالح عمومی جامعه و از بین بردن فساد و طغیان، تشریع شده است. از این رو، اختصاص به زمان خاصی نداشته و قطعاً حضور امام ﷺ دخالتی در اجرای آن ندارد. به علاوه که ادلهٔ اجرای آن نیز نسبت به زمان های مختلف شمول دارد و اقامهٔ آن را پیوسته لازم می شمارد؛ ولی این ادلّه، مانند: «**السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما**» متصدیِ اجرای حدّ را معلوم نکرده است و فقط دستور داده است که دست دزد بریده شود؛ ولی روشن است که این کار به عهدهٔ تک تک افراد جامعه گذاشته نشده؛ زیرا چنین روشی، موجب آشفتگیِ نظم جامعه می گردد. و اگر بنا باشد هرکس بتواند نسبت به دیگری اجرای حدّ کند، سنگ روی سنگ قرار نمی گیرد. از این رو، باید به قدر متیقنّ اکتفا کرد؛ یعنی تنها، کسی باید دخالت داشته باشد که یقیناً اجرای حد توسط او جایز است، و او کسی غیر از حاکم شرعی نیست. در عصر غیبت، حکم فقط در اختیار فقها است، و اقامهٔ حدود نیز از وظایف آن ها است.[۳]

آیة اللّه خوئی، جهاد ابتدایی را نیز مانند دفاع، در عصر غیبت، واجب می داند و

---

۱. محمدتقی آملی، *همان*، ص۳۳۸و۳۳۹؛ ر.ك: سید کاظم حائری، *ولایة الامر فی عصرالغیبه*، ص۱۱۳.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج۱، ص۶.

۳. *همان*، ص۲۲۶.

چنین استدلال می کند که اختصاص این حکم به یک دوران خاص و زمان موقت (مانند عصر حضور معصوم ﷺ) با اهتمام قرآن نسبت بدان و فرمان به جهاد در آیات فراوان، آن هم بدون ذکر قید زمانی نمی سازد؛ ولی در عین حال، براساس همان مبنای گذشته، تصمیم به جهاد و اجرای آن را، که نیاز به مصلحت سنجی، برنامه ریزی و فرماندهی دارد، برعهدهٔ فقیه می داند تا او پس از مشورت با کارشناسان آگاه و بصیر، این مسئولیت مهمّ را به انجام رساند.[۱]

ادلّهٔ شرایط رهبری

ج) دانشمندانی که شرط فقاهت را در زمامدار مسلمین، با استناد به ادلّهٔ خاصِ لزوم آن اثبات می کنند به ادلّه ای از این قبیل استناد می کنند:

۱ـ در قرآن کریم، کسی سزاوار پیروی شدن و راهنمایی کردن شناخته شده است که برای هدایت خود، محتاج به دیگران نباشد:

قل هل من شرکائکم من یهدی الی الحق، قل اللّه یهدی للحق، افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی الّا ان یهدی، فما لکم کیف تحکمون؛[۲]

بگو: آیا از شریکان شما کسی هست که به سوی حق رهبری کند؟ بگو: خدا است که به سوی حق رهبری می کند. آیا کسی که به سوی حق رهبری می کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی نماید مگر آن که خود هدایت شود؟ شما را چه شده، چگونه داوری می کنید؟

البته این آیه باتوجه به بخش اوّل آن، که خطاب به مشرکین است، دربارهٔ استدلال به توحید در ربوبیّت و در مقام احتجاج با مشرکین و نفی شرك در ربوبیّت و عبادت می باشد؛ ولی در عین حال، احتجاج با مشرکان، بر مبنای درك فطری و بینش وجدانیِ آن ها انجام گرفته، و از عقل و وجدان ایشان، سؤال شده است که: شما چه کسی را

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، *منهاج الصالحین*، ج۱، ص ۳۶۶.

۲. یونس(۱۰) آیهٔ ۳۵.

برای رهبری شایسته تر می دانید؟ کسی که برای یافتن راه و نمایاندن آن نیاز به دیگری دارد، یا کسی که خود راه یافته است و به سوی حق هدایت می کند؟ همین سؤال از فطرت و عقل، در مقایسهٔ دو فرد، که یکی با فقاهت و تخصص علمیِ خود، مستقیماً توان رهبریِ جامعه را دارد و دیگری بدون چنین شرطی و با کمک گرفتن از راهنمایی متخصصان و مجتهدان، راه را می یابد و ارائه می کند، مطرح است. و پاسخ هم، همان پاسخی است که به سؤال کلیِ قرآنی داده می شود.

براین اساس، ترجیح فقیه بر عامی، در عهده داریِ رهبری، و اعتبار شرط فقاهت در ولایت، دارای مبنای عقلانی است و خرد انسان، بدان حکم می کند.[1]

روشن است که این داوریِ خردمندانه، شامل مواردی که اساساً امکان تحقق چنین شرطی در رهبری وجود ندارد، و نیز شامل مواردی که افراد واجد این شرط، از شرایط لازم دیگر بی بهره اند، نمی شود؛ چراکه تنها یکی از ملاك های شایستگیِ رهبری، در این آیه مطرح شده است، نه آن که بانبودن چنین ملاکی، حکم به تعطیل حکومت و فروپاشیِ دولت شده باشد و یا با فقدان ملاکات دیگر، و تنها به استناد یک شرط (آگاهی از دانش های مؤثر در رهبری) شایستگی و صلاحیت فرد برای ادارهٔ جامعه، تثبیت گردیده باشد.

۲ـ روایاتی که برای رهبری، مرتبهٔ عالیِ علمی را لازم می شمارد:

الف) امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید:

﴿۳﴾ **ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه واعلمهم بامرالله فیه؛**[2] ﴿۳﴾

ای مردم! سزاوارترین افراد به حکومت و امامت، پرتوان ترین آن ها و عالم ترین شان به امر الهی در این باره است.

از آن جا که شخص عامی، هر چند اطلاعات و آگاهی هایی هم از مسائل اسلامی داشته باشد، ولی اعلم مردم نیست، شایستهٔ این منصب نمی باشد؛ زیرا او خود مقلِّد و

---

۱. در قانون اساسی جمهوری اسلامی از این آیه به عنوان یکی از ادله ای که زیربنای ویژگی های رهبری است، یاد شده است.

۲. *نهج البلاغه*، خ۱۷۳.

پیرو است، و قهراً فقیهی که از او تقلید می نماید، نسبت به او اعلم است.

ب) پیامبر اسلام ﷺ فرمود:

من امّ قوماً وفیهم اعلم منه (او افقه منه) لم یزل امرهم فی سفال الی یوم القیامة؛ [۱]

هر کس امامت جمعی را داشته باشد، در حالی که داناتر از او در میان آن ها باشد، پیوسته کار آن گروه روبه پستی و در تنزّل است تا روز بازپسین.

ج) و هم چنین پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

ان الریاسة لاتصلح الّا لاهلها فمن دعا الناس الی نفسه وفیهم من هو اعلم منه لم ینظر الله الیه یوم القیامة؛ [۲]

ریاست، تنها شایستهٔ انسان های لایق آن است. پس هرکس که مردم را به خود فراخواند، در حالی که داناتر از او در میان آن ها باشد، خداوند در قیامت نظر لطف به او نمی افکند.

در روایات فراوان دیگری نیز بر ویژگیِ «علم» و یا «اعلم بودن» زمامدار مسلمین تأکید شده است.

شرط اجتهاد از دیدگاه دانشمندان اهل سنت

تکیه بر شرط اجتهاد و فقاهت، در غالب نظریه هایی که از سوی علمای اهل سنت دربارهٔ دولت اسلامی ابراز گردیده، به چشم می خورد.

امام الحرمین جوینی در کتاب «غیاث الامم» ـ که بیان کنندهٔ دیدگاه اصلی و تصور صحیح خلافت اسلامی از نظر اهل سنت است ـ می گوید:

اگر حاکم مسلمین، مجتهد باشد، همه از او پیروی می کنند و او نیاز به پیروی وتبعیت از دیگران ندارد. و اگر حاکم به مرحلهٔ اجتهاد نرسیده باشد، در حقیقت، علما پیشوایند و حاکم، نمایانگر شکوه و اقتدار آن ها است و به دستور آن ها عمل می کند. [۳]

در «مواقف» و شرح آن، که از معتبرترین متون کلامی اهل سنت است، چنین آمده:

---

۱. برقی، *محاسن*، ج ۱، ص۹۳.

۲. شیخ مفید، *اختصاص*، ص۲۵۱.

۳. جوینی، *غیاث الامم*، ص۲۷۴.

از نظر عامّه، امام باید در اصول دین و فروع آن، مجتهد باشد؛ چراکه می خواهد به کار دین بپردازد، شبهه های اعتقادات دینی را برطرف سازد، در پیش آمدها و حوادث، فتوا و نظر دهد. مهم ترین هدف امامت، نگهبانی از اصول و مبانیِ دین، و نیز فصل خصومت و اختلافات است که بدون اجتهاد و صاحب نظر بودن، تحقق نمی یابد.[۱]

ماوردی می نویسد:

در امامت، علم براساس اجتهاد، در رخدادها و احکام، شرط است.[۲]

قلقشندی نیز همین عبارت را تکرار کرده و در کتاب خود آورده است.[۳] و نووی (فقیه بزرگ مذهب شافعی) مجتهد بودن را در عداد شرایط امام شمرده است.[۴]

ابن خلدون، پس از آن که علم را برای منصب امامت لازم می شمرد، می نویسد:

دلیل چنین شرطی آشکار است؛ زیرا امام در صورتی می تواند احکام الهی را تنفیذ کند که عالم بدان باشد، و البته علم بدون اجتهاد، کافی نیست؛ چراکه تقلید، نقص است و شأن امامت، در اوصاف گوناگون، کمال می طلبد.[۵]

عده ای از علمای مذاهب مختلف اسلامی، هر چند تعبیر اجتهاد را در شرایط امام نیاورده اند، ولی در واقع آن را لازم می دانند؛ مثلاً قاضی ابی یعلی می نویسد:

امام باید در علم و دین، از دیگران افضل باشد.[۶]

از تعبیرات امام محمّدغزالی نیز چنین برداشت شده است که اجتهاد را در حاکم شرط می داند.[۷]

در عین حال نباید غفلت کرد که مسئلهٔ امکان اجتهاد، طی قرن های متمادی در میان دانشمندان اهل سنت مورد اختلاف بوده است، و پس از قرن چهارم هجری، عده ای از

---

۱. ایجی، *مواقف*، با شرح جرجانی، ص۶۰۵و۶۰۶.
۲. ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص۶.
۳. قلقشندی، *مآثرالانافة فی معالم الخلافة*، ج ۱، ص۳۱.
۴. نووی، *المنهاج*، ص۲۶۹.
۵. ابن خلدون، *مقدمه*، ص۱۳۵.
۶. فراء، *احکام السلطانیه*، ص۲۰.
۷. دکتر موسی، *نظام الحکم فی الاسلام*، ص۴۰.

ایشان باب اجتهاد را بسته می دانسته اند. و چه بسا همین مبنا باعث آن شده است که عده ای از اجتهاد، در شرایط حاکم نامی نیاورند؛ زیرا آن را مجاز نمی دانسته اند.[۱]

محمد فرید وجدی، طی بحث مبسوطی در این باره می گوید:

چون در مسائل اجتماعی، مسلمانان مبتلا به جمود فکری شدند و خود را از درك اسرار شریعت ناتوان یافتند، درصدد پوشاندن این نقص برآمده و ادعای انسداد باب استنباط و اجتهاد کردند.[۲]

ولی با احیای مجدد اجتهاد در قرن اخیر، و فتوای بزرگان اهل سنت به جواز آن، دوباره این شرط به عنوان یک شرط عملی و امکان پذیر، خود را نشان داد و مورد توجه دانشمندان اسلامی قرار گرفت.

شیخ محمد ابوزهره می نویسد:

حاکم باید مجتهد بوده و با مجتهدان دیگر به مشورت بپردازد.[۳]

و استاد محمد مبارك می نویسد:

رئیس دولت و امامت مسلمین، مرجعِ تطبیق احکام کلی اسلام بر حوادث و رخدادهای سیاسی و روابط گوناگون و متغیّر اجتماعی است ـ البته با درنظر گرفتن شورا ـ. از این رو، رئیس دولت اسلامی باید در فهم فقه اسلامی ومبانیِ آن، و نیز در توان تطبیقِ آن بر رویدادها و مصادیق، به مرحلهٔ عالی رسیده باشد، هر چند که علمای دیگر نیز باید طرف مشورت قرار گیرند تا نظریات و آرای مختلف، مورد توجه قرار گرفته و استبداد به رأی پیش نیاید.

وی اضافه می کند:

همهٔ دولت هایی که در عصر ما برپایه و اساس مکتب و عقیدهٔ بنا نهاده شده اند، پیشوایان خود را از آگاه ترین مردم بدان مکتب، که اهداف و برنامه های مکتب را بهتر و عمیق تر درك می کنند، انتخاب می نمایند تا بتوانند سیاست های داخلی و خارجیِ دولت را بر مبنای آن

---

۱. ر.ك: آقابزرگ تهرانی، *تاریخ حصر اجتهاد*.

۲. فرید وجدی، *دائرة المعارف*، ج۳، ص۱۹۷.

۳. ابوزهره، *المجتمع الاسلامی*، ص ۱۸۲.

طرز فکر طرّاحی کرده و آرمان های آن را تحقق بخشند.[۱]

شیخ محمود شلتوت نیز می نویسد:

از میان اهل علم و رأی و خُبره، شایسته ترین فرد را باید خلیفه نمود.[۲]

به هرحال شرط فقاهت و اجتهاد، در رئیس دولت اسلامی و امام مسلمین، به اندازه ای مورد قبول قرار گرفته است که برخی مانند امام الحرمین جوینی، آن را مورد اتفاق نظر در بین علما دانسته اند.[۳] هم چنین جزیری، مؤلف اثر معروف «الفقه علی المذاهب الاربعه» نیز ادعای اتفاق نظر پیشوایان اهل سنت را دارد و می گوید:

اتفق الائمة ـ رحمهم الله تعالی ـ علی ان الامام یشترط فیه ان یکون عالماً مجتهداً لیعرف الاحکام ویَتَفَقَّهُ فی الدین فیعلّم الناس، ولایحتاج الی استفتاء غیره؛[۴]

پیشوایان همهٔ مذاهب چهارگانه، بر این نظرند که لازم است امام، دانشمندی صاحب نظر و مجتهد باشد تا احکام دین را شناخته، در دین تفقّه نماید و سپس به مردم آموزش دهد، و نیازی به مراجعه به دیگران و فتوا خواستن از ایشان نداشته باشد.

حکمت ها و ضرورت های شرط فقاهت

اگر از مبانی سه گانه ای که برای اعتبار شرط فقاهت در رهبری ذکر نمودیم، و ادلّهٔ هر کدام، صرف نظر کنیم و بخواهیم مسئله را از زاویهٔ مصالح جامعهٔ اسلامی، نیازها و وظایف دولت اسلامی، بررسی نماییم، باز هم باید به اعتبار و لزوم چنین شرطی رأی دهیم؛ چه این که دانشمندان اهل سنت نیز بدون استناد به آن مبانی، اجتهاد را در رهبری لازم دانسته، و آن را به اقتضای رهبری اسلامی و وظایف و مسئولیت های آن تلقی کرده اند. نکات زیر بیانگر فلسفهٔ این شرط و نقش آن در

---

۱. محمد مبارک، *الحکم والدولة*، ص ۷۰.

۲. شیخ محمود شلتوت، *من توجیهات الامام*، ص ۵۶۸.

۳. جوینی، *غیاث الامم*، ص ۲۷۴.

۴. عبدالرحمن جزیری، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، ج ۵، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.

ادارهٔ جامعهٔ اسلامی است:

۱ـ حاکمیّت مکتب

حضور فقاهت در رهبریِ اجتماع، به معنای پدیدار شدن زمینهٔ حضور کارشناسان مکتب در سطح ادارهٔ نظام است. از آن جا که چنین رهبری، از بینش وسیع نسبت به مکتب و آگاهیِ عمیق و همه جانبه نسبت به قوانین اسلام، برخوردار است، لذا پیام‌آور حضور بهتر و وسیع تر مکتب در شئون اجتماعی می باشد و به طور کلی، ضریب اطمینان را نسبت به اسلامی بودن نظام و حاکمیت مکتب، بالا برده و تضمینی برای اجرای قانون اسلام به حساب می آید.

۲ـ رهبریِ دینی و سیاسی

این شرط، وحدت و هماهنگیِ رهبریِ دینی وسیاسی را تأمین می کند و از آن جا که فقاهت، چهرهٔ دینیِ مدیریت و رهبریِ اجتماعی را نشان می دهد، توأم شدن این شرط با امتیازات دیگر، به یک اصل اعتقادی که مورد تسالم و قبول همهٔ مسلمانان است، جامهٔ عمل می پوشاند که امامت، «پیشواییِ همه جانبه در امور دین و دنیا» است. و بدین وسیله به ضایعهٔ جداییِ دین از سیاست، و تفکیک رهبریِ دنیوی از رهبریِ دینی و آثار مصیبت بار فراوان آن خاتمه داده می شود.

۳ـ اقتدار رهبری

این شرط از ضعف و سستیِ نظام حکومت، جلوگیری می کند؛ زیرا اگر زمامدار مسلمین، خود صاحب نظر و مجتهد نباشد، به ناچار برای فراگیریِ قوانین اسلامی و اظهارنظر در مورد آن ها باید به تقلید روی آورد و بدین وسیله، جهل خود را مرتفع سازد و در حکومتی که رهبر آن، تابعِ دیگری باشد و شخص دیگری، تکلیف او را به دست داشته باشد، قدرت دولت شکسته می شود. و در این صورت، حاکم فقط در ظاهر حکومت دارد و حکّام حقیقی، کسانی خواهند بود که تشخیص و نظر او را به دست

دارند.[۱] درحالی که با وجود فقاهت در رهبری، در حکومت اسلامی، چنین مشکلی وجود نخواهد داشت و حاکم اسلامی از قدرت و اقتدار بیش تری برخوردار خواهد بود.

۴ـ انطباق قوانین و مقتضیات

با تشکیل حکومت اسلامی، قهراً قوانین دینی ونظریات فقهی، مبنای حرکت نظام اسلامی قرار می گیرد و به شکل قانون، درجامعه رسمیّت پیدا می کند. این روند عملی، فتوای خالص فقها را در معرض دو گونه تغییر و تحوّل قرار می دهد:

الف) دگرگونی هایی که به وسیلهٔ غیر کارشناسان و متخصصان در احکام اسلامی، و به بهانهٔ ایجاد هماهنگی و سازگاری بین قوانین اسلام و مقتضیات زمان انجام می گیرد که این گونه دست کاری های جاهلانه و گاه مغرضانه، قوانین اسلامی را به انحراف کشانده و سرنوشت احکام الهی را به سلیقه های شخصیِ متولّیان هر دوره و سیاستمداران هر عصر می سپارد.

در تاریخ دولت های اسلامی نیز که پس از رحلت پیامبر اکرمﷺ تاکنون تشکیل شده است، نمونه های فراوانی از این تغییرها، که به عنوان انطباق با زمان انجام گرفته، وجود دارد.

ب) دگرگونی هایی که به وسیلهٔ کارشناسان و متخصصان احکام اسلامی و با توجه به مصالح جامعه و با درنظر گرفتن ملاك های اصیل اسلامی و براساس موازین متقن ترجیح اهم بر مهمّ و... انجام می گیرد.

نوع اوّل دست کاری ها، برای حاکمیت قوانین اسلامی، ویران کننده و مُخرِّب است؛ ولی نوع دوم لازمهٔ زنده و پویا بودن قوانین اسلامی و انطباق دهندهٔ آن با شرایط گوناگون است. به تعبیر دقیق تر، تغییرات نوع دوم، دگرگونی هایی است که در متن قوانین اسلامی پیش بینی شده است و اسلام، خود با توجه به تحولات اجتماعیِ بشر، آن را خواسته است.

---

۱. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص۳۸.

حضور رهبری کننده و جهت دهندهٔ فقیه، در صحنهٔ اجرای قوانین و در جریان عمل، از یک سو خطر انحراف، در اثر دست کاری های جاهلانه را کاهش می دهد، و از سوی دیگر، راه را برای تغییرات لازم، که شیوه های صحیح آن را اسلام نشان داده است، باز می گذارد؛ و بدین وسیله، اصالت اسلامی نظام در عمل اجتماعی و سیاسی، از آسیب مصون می ماند و زمینه های عملی دو آفت التقاط و تحجّر تقلیل می یابد؛ مثلاً گاه دراجرای دو قانون، «تزاحم» رخ می دهد و امکان عملی شدن هر دو حکم وجود ندارد. در این جا به ناچار باید یکی از دو قانون را ترجیح داده وبرای اجرا برگزید. این ترجیح، تنها در صورتی صحیح است که ملاك ها و مصلحت های هر یک از دو قانون از نظر عقل و شرع شناخته شده باشد و مشخّص باشد که اسلام برای کدام یک اهمیت بیش تری قائل بوده و فدا شدن دیگری را برای آسیب ندیدن آن، اجازه می دهد.

این تشخیص در بازشناسی و جداسازی «اهمّ» از «مهم» و شناخت اولویت هایی که در جریان قوانین وجود دارد، در گرو شناخت همه جانبه و عمیق از قوانین اسلامی است، و تنها از کسی ساخته است که به ابعاد قانون گذاری اسلام، احاطه داشته باشد.

۵ـ پشتوانهٔ احکام ولایی

درهر جامعه، «رهبر» پیوسته با «موضوعات ومصادیق» نو روبه رو می شود، و حوادث و رخدادهای جدید، همواره به سراغ او می آید، توان ارائهٔ راه حلّ برای هر یک از آن ها و قدرت گشودن گره هایی که در مسیر عمل اجتماعی و ادارهٔ حکومت به وجود می آید، شرط لازم رهبری است و همین امتیاز، «کارآیی» رهبر را درادارهٔ جامعه، تأمین می کند.

قسمتی از این توان و کارآیی، وابسته به «تطبیق قوانین کلی، بر مصادیق جزئی و موارد» است. و این تطبیق، هر چند در محدودهٔ «وظایف مُفتی»، قرار ندارد و از او چنین انتظاری نمی رود، ولی از شئون رهبری بوده و «ولیّ» باید از چنین توانی برخوردار باشد؛ زیرا اساساً «احکام ولایی و حکومتی» نمی تواند بدون چنین تطبیقاتی باشد، بلکه پیوسته ناظر به موارد، مصادیق و رخدادهای جدید است. البته انجام این کار دشوار

از کسی که آگاهی اسلامی اش در سطح عموم مردم و مقلدین است، ساخته نیست و به معرفت جامع تر و کامل تری از مکتب احتیاج دارد. به عنوان مثال، وقتی میرزای شیرازی، به «تحریم تنباکو» حکم می کند و آن را در شرایط خاص آن روز، در حکم محاربه با امام زمان ـ سلام اللّه علیه ـ قرار می دهد، در حقیقت، یک حکم و قانون کلی مثل «حرمت اسیر دست اجنبی قرار گرفتن وسلطه کفار را پذیرفتن» را بر «استفاده از تنباکو و قرارداد ذلت بار رژی» منطبق می بیند، و براساس این انطباق، حکم به تحریم تنباکو می کند.

این گونه تطبیق ها که از شئون رهبری است، به شناخت دوگانه ای نیازمند است:

۱ـ شناخت صحیح و عمیق حوادث و موضوعات.

۲ـ شناخت صحیح و عمیق قوانین اسلام.

و این شناخت دوم است که «فقاهت» را برای رهبری جامعه لازم و ضروری می سازد و بدون آن، تطبیق قوانین کلی بر مصادیق و موارد، غیرممکن است.

۶ـ مشروعیّت اقدامات اجتماعی

بخشی از وظایفی که برعهدهٔ زمامدار مسلمانان و رئیس دولت اسلامی قرار دارد، مسئولیت هایی است که در متصدّی آن، فقاهت شرط است. از نظر قوانین اسلامی، دخالت غیرفقیه، در چنین مواردی جایز نیست. از این رو، حاکم اسلامی در صورتی می تواند به انجام این امور بپردازد و همهٔ اختیارات ولیّ شرعی را در اختیار داشته باشد که با دارا بودن شرط فقاهت، مجوز تصدی آن ها را به دست آورد. در غیر این صورت، دست دولت اسلامی و رئیس آن بسته خواهد بود؛ مثلاً خمس به عنوان «حق الاماره»، پشتوانهٔ مالی دولت اسلامی، و از ارقام مهم در تأمین بودجهٔ حکومت اسلامی است؛[1] ولی برطبق نظریهٔ فقها، کسی که از فقاهت و اجتهاد، بی بهره باشد، حق تصرف در این بودجه، جمع آوری و به مصرف رساندن آن را ندارد.

---

۱. ر. ك: امام خمینی، ولایت فقیه، ص۲۲.

هم چنین زمامدار مسلمین، اگر فاقد چنین شرطی باشد نمی تواند در مسائل جزایی وکیفری دخالت کند و حق تصدی قضاوت، نصب قضات، عفو مجرمین، اجرای حدود و ... را ندارد؛ زیرا براساس فقه اسلامی، اجتهاد و فقاهت شرط لازم برای به عهده گرفتن این امور است.

به علاوه، چنین زمامدار غیرفقیهی نمی تواند حکم ولایی و حکومتی صادر کند؛ زیرا بدون اجتهاد، هیچ حکمی منشأ اثر نبوده و لازم الاتباع نمی باشد.

به طور کلی، باتوجه به این که موارد فراوانی از مصالح عمومیِ جامعه، تحت عنوان «امور حسبیّه» برعهدهٔ فقیه قرار دارد، چنان چه رئیس دولت اسلامی، شرط فقاهت را دارا نباشد، به ناچار یکی از مشکلات زیر رخ خواهد داد:

۱ـ دولت، بدون لیاقت و شایستگی و برخلاف قانون اسلام، در این امور دخالت نموده و متصدی آن ها گردد.

۲ـ دولت، از تصدی این امور چشم پوشی کند تا فقها به آن اقدام نمایند، که نتیجه ای جز دوگانگی، ناهماهنگی و تضاد در نظام اجتماعی و حکومت نخواهد داشت، و این پی آمدها برای هیچ جامعه و دولتی قابل تحمّل نیست.

۳ـ دولت، نه خود اقدام کند و نه اجازهٔ اقدام به فقها دهد، که لازمهٔ آن بر زمین ماندن بسیاری از نیازهای ضروریِ جامعه و بی اعتنایی به قوانین اسلامی و مصالح ضروری مردم است.

بر این اساس، تنها در صورتی که شرط فقاهت برای زمامدار مسلمین و رهبر جامعه، درنظر گرفته شود، بدون هیچ دشواری، زمینهٔ اجرای قوانین اسلامی فراهم می گردد و هیچ یک از مشکلات فوق وجود نخواهد داشت.

روایت زیر نیز ـ که از امام صادق علیه السلام نقل شده ـ مؤیدی برای این مطلب است.

اتقوا الحکومة، فان الحکومة انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین کنبی او وصیّ نبی؛[1]

---

۱. شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج۳، ص ۴.

از حکم کردن (قضاوت و داوری) بپرهیزید؛ زیرا دادرسی فقط برای امامِ عالم به قضاوت و عادل در میان مسلمانان می باشد که جز مثل نبی و یا وصیِّ نبی نیست.

در این حدیث معتبر، قضاوت و داوری از شئون امام دانسته شده است و تعبیر «انّما» نیز انحصار را می فهماند که درنتیجه، قضاوت فقط برای امام[1] و زمامدار مسلمین است.

از سوی دیگر می دانیم که در فقه شیعه، فقاهت از شرایط مسلّم قاضی است. پس امامت بدون فقاهت امکان پذیر نیست و امام حتماً باید فقیه باشد. صورت منطقیِ این استدلال، چنین است:

قضاوت، صرفاً از امام و پیشوای مسلمین است (به استناد روایت فوق).

قضاوت، تنها از آن فقیه است (به استناد روایات و فتاوای فقها).

پس فقیه، امام و پیشوای مسلمین است[2].

۲ـ اعلمیّت

آیا رهبریِ جامعهٔ اسلامی، علاوه بر فقاهت واجتهاد، باید از تفوّق علمی نسبت به دیگران نیز برخوردار باشد، و آیا اعلمیّت نیز در حاکم اسلامی، شرط است؟

این مسئله، از دو زاویه قابل بررسی است: یکی از دیدگاه فقه، و دیگری از دیدگاه کلام.

نگاه فقهی

پاسخ این سؤال، باتوجه به هر یک از مبانی سه گانه ای که در شرط فقاهت

---

۱. مقصود از امام، امام معصوم نیست، بلکه معنای لغوی اش «رئیس و پیشوا» مقصود است، لذا «نبی» را هم امام دانسته است. به علاوه اگر معنای اصطلاحی خاص آن مراد باشد، قید عالم و عادل، زاید است (امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص ۶۶).

۲. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۷۶.

ذکر کردیم، متفاوت است. از این رو، مسئله را بر هر مبنا مستقلاً باید مورد بررسی و تحلیل قرار داد:

الف) مبنای اوّل: نصوص تعیین حاکم

بر این مبنا، چنین می نماید که علاوه بر اجتهاد، اعلم بودن از شرایط حاکم نیست؛ زیرا در این نصوص، که حاکم غیرمعصوم معرفی شده است، فراتر از اجتهاد، شرطی برای او ذکر نشده، ولذا از نظر علمی، اجتهاد، شرط کافی است.

بر این اساس، در فقه، درهمهٔ مواردی که تصدی فقیه لازم شمرده شده، و براساس مصالح عمومی، امور جامعه به او واگذار گردیده است، خبری از شرط اعلمیت نیست و بلکه برخی از فقها، به نفی این شرط، براساس همین مبنا تصریح کرده اند. صاحب جواهر دراین باره می گوید:

ادلّهٔ نصب فقها (برای قضاوت)، مطلق است، و لذا همهٔ آنان را شامل می شود.

وی هر چند در ابتدا، مسئله را دربارهٔ قاضی مطرح نموده، ولی در ادامه، باتوجه به نصوصی که دربارهٔ ولایت وجود دارد، همین نظریه را دربارهٔ حاکم نیز ابراز می دارد:

اصل این که مفضول نیز شایستگی دارد و از سوی ائمه ﷺ، منصوب است و دخالت و اعمال ولایت او به مانند دخالت و تصدی افضل است، از جملهٔ مسائل قطعی است که قابل وسوسه و تردید نیست. مخصوصاً پس از ملاحظهٔ نصوص و روایات مربوط به «نصب» که نسبت به نصب همهٔ کسانی که دارای آن شرایطند، ظهور دارد، و فقط بر نصب افضل، اختصاص ندارد وگرنه لازم بود که امام ﷺ به جای «انظروا الی رجل منکم» بفرماید: «انظروا الی الافضل منکم» تا تنها نصب افضل فهمیده شود.[1]

پس از وی، محقق آشتیانی، مسئله را به صورت روشن تری مطرح ساخته و فرموده است:

اشکالی نیست که ولایت عامه، در امور حسبیه که اختصاص به مجتهدین دارد، شاملِ

---

۱. محمد حسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج ۴۰، ص ۴۴ـ۴۵.

مفضول نیز مانند فاضل می شود و مفضول هم دارای ولایت است، بلکه ظاهراً هیچ یک از فقها در این مسئله مخالفتی ندارند. دلیل ولایت عامه، برای مفضول، عموم روایاتی است که آنان را حجت از طرف حضرت ولی عصر، و مرجع وملجأ در رخدادها معرفی می کند؛ مثل توقیع شریف حضرت حجت. و از سوی دیگر، برای چنین عموماتی، مخصّصی وجود ندارد که ولایت را برای گروه خاصی از آنان (افضل) منحصر سازد. از این رو، مسئله روشن است.[۱]

و آیة اللّه حکیم، عدم اعتبار اعلمیّت را در ولایت ـ ظاهراً ـ اجماعی می داند؛[۲] ولی درعین حال، مراجعه به مباحث فقها و اقوال و استدلالاتشان نشان می دهد که مسئله چندان هم روشن و واضح نیست؛ چه این که نباید آن را مورد اتفاق پنداشت.

متأسفانه، فقها این مسئله را تحت عنوان شرط اعلمیت در حاکم علی الاطلاق مسلمین و رئیس دولت اسلامی، مورد بحث قرار نداده و مطرح نکرده اند. آنان با طرح این نکته دربارهٔ امام معصوم، که صبغهٔ کلامی نیز دارد گفته اند:

در امامت نیز هم چون نبوت، به ارتباط ویژه با حق تعالی، برای دریافت علم الهی در همهٔ امور نیاز است، و چون صاحب منصب امامت عظمی، براساس علم بدیهی و غیر کسبی خود که خطاناپذیر است، جامعه را اداره می کند. از این رو، تا وقتی چنین شخصی وجود دارد، نوبت به مفضول نمی رسد؛ چرا که شعاع آگاهیِ مفضول محدود، و دانش او براساس ظن و گمان و در معرض خطا و اشتباه است. و آیا ممکن است خداوند با بودن افضل با آن کمالات، مفضول را با چنین نواقصی، به امامت نصب کند و همهٔ امور دین را به او تفویض نماید؟![۳]

روشن است که اگر مسئله از این زاویهٔ کلامی بررسی گردد، و «لزوم افضل بودن» امام از این راه به اثبات رسد، قیاس آن بر مسئله رهبری درعصر غیبت روا نیست؛ زیرا این رهبری، حتی در بالاترین سطح علمی و با حائز بودن اعلمیّت، باز هم دانش و

---

۱. میرزا حسن آشتیانی، *کتاب القضاء*، ص ۴۸۲.

۲. سید محسن حکیم، *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. محقق اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۱۲، ص ۲۱.

تدبیرش، با اجتهاد و ظن و گمان همراه است و از خطا مصون نمی باشد؛ هم چنان که محقق مذکور، این تفاوت را متذکر شده اند.

ولی فقها از زاویهٔ فقهی هم اعلمیت رهبری را درعصر غیبت مورد بحث قرار داده اند، هر چند که دایرهٔ آن را به مسئلهٔ ولایت بر حکم وقضاوت، محدود ساخته اند. از این رو، این سؤال مطرح می شود که آیا ممکن است اعلم بودن برای قضاوت لازم، و در قاضی شرط باشد، ولی برای حکومت لزومی نداشته و در حاکم شرط نباشد؟!

پاسخ این سؤال، منفی است و باید گفت: اگر در قضاوت، اعلمیت شرط باشد، در ولایت و رهبریِ اجتماعی نیز چنین شرطی وجوددارد و نمی توان آن را برای ولایت انکار نمود؛ زیرا:

اولاً، مقایسهٔ مسئولیت های رهبر و ولی امر، با قاضی، و گستردگیِ اموری که به رهبری ارجاع پیدا می کند، در مقایسه با کارهای قاضی، و اهمیت افزون ولایت بر قضاوت، باعث آن می شود که اگر اعلمیت در قاضی شرط باشد، با اولویت قطعی در حاکم نیز این شرط وجود داشته باشد.

ثانیاً، همان گونه که قبلاً گفتیم، قضاوت از شئون ولایت است، و اگر برای قضاوت، به اعلم بودن نیاز باشد، پس قهراً باید ولی امر از این شرط برخوردار باشد؛ زیرا کسی که صلاحیت قضاوت نداشته باشد، صلاحیت و شایستگیِ ولایت نیز ندارد.

به هرحال، برای شرط اعلمیت در قاضی، ادعای اجماع شده است[1] و بزرگانی مانند شیخ انصاری، آن را به عنوان فتوای مشهور به حساب آورده اند.[2] پس شرط اعلمیت را در ولایت، به طور کلی نمی توان نادیده گرفت.

از این گذشته، سخن صاحب جواهر و محقق آشتیانی در اطلاق ادلّهٔ نصب فقها، مورد نقد فقهای دیگر قرار گرفته است. شیخ انصاری، به تفصیل، گفتار جواهر را نقدکرده و می گوید:

---

۱. همان.

۲. شیخ انصاری، *القضاء و الشهادات*، ص ۲۴۰.

ادلّهٔ نصب حاکم، تنها درصدد بیان اصل حجیّت قول او و لزوم مراجعه به او است، نه این که این ادلّه، رجحان اعلم را نفی کند؛ مثلاً وقتی به بیمار گفته شود: «به پزشک مراجعه کن!» بدان معنا نیست که اجازه دارد به هر پزشکی مراجعه کند ... .[۱]

شبههٔ عدم اطلاق ادلّهٔ نصب، نسبت به فقیه مفضول، از سوی فقهای دیگر، مانند سید محمد کاظم یزدی نیز دنبال شده است.[۲]

از سوی دیگر، عده‌ای از فقها جواز حکم را با جواز افتا ملازم دانسته‌اند؛ یعنی کسی برای صدور حکم، صلاحیت دارد که برای افتا هم صلاحیت داشته باشد. بر این اساس، اجماعاتی که برای لزوم اعلم بودن مقلَّد، ادعا شده است، برای لزوم اعلم بودن حاکم نیز وجود دارد.[۳] سید محمد مجاهد، در این باره می نویسد:

ظاهراً بین اصحاب و فقها اختلافی وجود ندارد که تحاکم و ترافع در عصر غیبت، همان حکم استفتا را دارد.[۴]

به علاوه، جواز قضاوت مفضول، که در نظریهٔ فقهی برخی از بزرگان فقه، مانند محقق حلّی آمده است، حکمی معلّل است؛ زیرا او خود تصریح می کند که با حضور امام معصوم علیه السلام و نظارت و اشراف او بر قضاوت مفضول، چنان چه خلل و کاستی یی در قضاوت وی باشد، توسط امام علیه السلام جبران می شود.[۵] پس از او، علامه حلی همین نظریه را با همان تعلیل و با صراحت بیش تر، مطرح ساخته و گفته است.

اگر قاضی واجد شرایط متعدد باشد، لازم است که در عصر غیبت به افضل مراجعه شود، هر چند که مفضول زاهدتر باشد ـ در صورت تساوی در شرایط ـ ولی در عصر ظهور امام علیه السلام، اقرب آن است که مراجعه به مفضول هم جایز است؛ زیرا خطای او با نظر و

---

۱. ملاحسینقلی همدانی، *القضاء الاسلامی* (تقریرات شیخ انصاری)، ج۱، ص۱۰۷.

۲. سید محمد کاظم طباطبائی، *ملحقات العروة الوثقی*، کتاب القضا، ج۳، ص۹.

۳. ملاحسینقلی همدانی، *همان*، ص۱۰۵.

۴. سید محمد مجاهد، *مفاتیح الاصول*، (بدون صفحه)، تنبیهات تقلید اعلم، تنبیه ثامن.

۵. محقق حلّی می گویند «... وهل یجوز العدول الی المفضول؟ فیه تردد، والوجه الجواز، لان خلله ینجبر بنظر الامام (*شرائع الاسلام*).

اشراف امام علیه السلام جبران می شود. حکم تقلید در فتوا نیز چنین است.[۱]

ذیل کلام علامهٔ حلّی، مؤید برداشت سید محمد مجاهد است، و صدر آن، توضیح و تبیین همان نظریهٔ محقق حلّی می باشد. علّتی که در کلام علامه حلّی و محقق حلّی، بدان تصریح شده است، نشان می دهد که چون احتمال خطا و خلل در حکم مفضول بیش تر از حکم افضل است، لذا در زمانی که اشراف معصوم وجود نداشته باشد، حکم مفضول نافذ نمی باشد. شهید اوّل نیز بر همین مبنا مشی نموده و اعلمیت را لازم دانسته است.[۲] حال اگر اختیارات حاکم، منحصر به فصل خصومت و داوری دراختلافات نباشد، و قضاوت تنها بخشی از شئون ولایت را تشکیل دهد، باتوجه به مبنای این بزرگان، روشن است که از شرط اعلمیت ـ در عصر غیبت ـ نمی توان صرف نظر کرده و آن را در حاکم اسلامی نادیده گرفت.

هم چنین از آن جا که مقبولهٔ عمربن حنظله، از مدارك مورد قبول[۳] دربارهٔ قضاوت و ولایت است، و یکی از قوی ترین مستندات مبنای اوّل را تشکیل می دهد، لذا در موارد اختلاف نظر بین حکّام، برطبق این مقبوله باید به اعلم مراجعه کرد. از این رو، عده ای از فقها، دلالت این روایت را بر شرط اعلمیّت، صریح و یا قابل قبول دانسته اند. شهید ثانی آن را در دلالت بر مطلوب، صریح[۴]، و شیخ انصاری به دو وجه، دلالت آن را قابل قبول می داند[۵] و برخی از فقهای معاصر نیز، استناد به آن را تمام دانسته اند.[۶] که ورود به جزئیات این استدلال ها را در کتب مفصل فقهی باید تعقیب نمود.

نتیجه آن که بر مبنای اوّل و با مراجعه به ادلّهٔ تعیین فقیه برای ولایت، حداکثر

---

۱. علامهٔ حلّی، *قواعد*؛ فخرالمحققین، *ایضاح الفوائد*، ج ۴، ص ۲۹۵.

۲. شهید اول، *الدروس الشرعیه*، ج ۲، ص۶۷و۷۰.

۳. صاحب مفتاح الکرامه که در احاطه به آرای فقها کم نظیر است، می نویسد: «فقها بر قبول این روایت و عمل به مضمون آن اتفاق نظر دارند» (*مفتاح الکرامه*، ج ۱۰، ص۴).

۴. شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج۲، ص۲۸۵.

۵. شیخ انصاری، *القضاء والشهادات*، ص ۵۳.

۶. شیخ جواد تبریزی، *اسس القضاء والشهادات*، ص۳۴.

اطلاقاتی وجود دارد که مزیت اعلمیت را شرط ندانسته است؛ ولی پرواضح است که چنین مطلقاتی، در مقابل ادلّهٔ دیگری که به این شرط تصریح می کند ـ و در ادامه ذکر خواهیم کرد ـ معارضه ای ندارد. گذشته از آن که اصل اطلاق این ادلّه، مورد مناقشه قرار گرفته است.

ب) مبنای دوم، قدر متیقّن

بر مبنای دوم، که شرط فقاهت در حاکم، بدون استناد به دلیل خاص و از راه قدر متیقن به اثبات می رسید، باید اعلمیت را نیز به عنوان یک شرط لازم پذیرفت؛ زیرا به مقتضای اصل اوّلی، احدی بر دیگری سلطه و ولایتی نداشته، و هیچ کس حق دخالت در کار دیگران را ندارد. از این رو، با بودن اعلم، که ویژگی های لازم برای رهبری را داراست، تصدی حکومت و دخالت در امور اجتماع، از سوی فقیه غیر اعلم، مجوّزی ندارد؛ چه این که باتوجه به این مقدمات، برای قضاوت نیز تنها حکم فقیه اعلم در هر شهر، نافذ می باشد؛[1] زیرا دلیلی برخلاف آن اصل اوّلی، که حکم مفضول را معتبر و نافذ قرار دهد، وجود ندارد.[2]

از میان فقهای اخیر، آیة اللّه حکیم با استناد به همین مبنای عقلی قدر متیقن و کافی ندانستن ادلّهٔ لفظی، اعلمیت را در ولیّ امر، شرط می دانند و می نویسند:

> ولایت مجتهد و حق دخالت و تصدی او در غیرمواردی که از شئون قضاوت شمرده می شود، از جهت آن است که به اذن شارع برای چنین تصرفاتی علم داریم؛ به تعبیر دیگر، می دانیم که حق تعالی به رها شدن این امور لازم و ضروری جامعه، راضی نیست؛ ولی این دلیل، صرفاً یک دلیل لبیّ است؛ یعنی اذن یا نصب شارع به وسیلهٔ قرآن و حدیث به اثبات نرسیده، و ما از طریق عقل فهمیده ایم. از این رو، باید به قدر متیقن آن اکتفا نمود. پس فقط کسی اجازهٔ تصدی ولایت و امور ضروری جامعه را دارد که ـ در صورت امکان ـ

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج۱، ص۹.

۲. ر.ك: مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۵۶.

اعلم باشد و نسبت به غیر اعلم، دلیلی از راه نقل و یا عقل که ولایت او را اثبات نماید، نداریم.[۱]

البته برخی از قائلین به این مبنا، چون عدم اشتراط اعلمیت را اجماعی دانسته اند، به استناد آن، تصدی غیر اعلم را هم جایز دانسته اند.[۲]

ج) مبنای سوم، ادلهٔ خاص

بر مبنای سوم، که به ادلّهٔ خاص اشتراط فقاهت در حاکم اسلامی استناد می شود، نمی توان صرف اجتهاد را کافی دانست؛ زیرا در این ادلّه، تعبیراتی مانند: «اعلم»، «افقه» و «افضل» دیده می شود که به عنوان شرط حاکم اسلامی، ذکر گردیده است. موارد زیر، نمونه ای از این ادلّه است:

۱ـ امام علی علیه السلام می فرمایند:

ایها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه واعلمهم بامرالله فیه؛[۳]

ای مردم! سزاوارترین مردم به ولایت، تواناترین آنان به آن، و اعلم آنان به امر خدا است.

۲ـ از همان حضرت نقل شده است:

افینبغی ان یکون الخلیفة علی الامة الا اعلمهم بکتاب الله وسنة نبیّه؛[۴]

آیا سزاوار است که خلیفهٔ بر امت اسلامی، کسی جز داناترین آنان به کتاب خدا و سنت پیامبر باشد.

۳ـ در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم:

... انظروا لانفسکم، فوالله ان الرجل لیکون له الغنم فیها الراعي، فاذا وجد رجلاً وهو اعلم بغنمه من الذي هو فیها یخرجه ویجيء بذلك الرجل الذي هو اعلم بغنمه من الذي کان فیها ...؛[۵]

---

۱ و ۲. سید محسن حکیم، *مستمسك العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. *نهج البلاغه*، خ ۱۷۳.

۴. *کتاب سلیم بن قیس*، ص ۱۱۸.

۵. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۵.

هشیار و مراقب خویش باشید. به خدا سوگند کسی که گوسفند و چوپان دارد، اگر فردی را برای به چرا بردن گوسفند، از چوپان خود، داناتر بیابد، چوپان را رها می کند و گوسفند را به آن کس که از چوپان قبلی داناتر است، می سپارد.

۴ـ در سخنان پیامبر اکرم ﷺ آمده است:

من امّ قوماً وفیهم اعلم منه او افقه منه، لم یزل امرهم في سفال الی یوم القیامة؛ [۱]

هرکس پیشوای گروهی گردد، در حالی که در آنان، اعلم از اووجود داشته باشد، پیوسته تا قیامت، آن گروه در سقوط و سراشیبی خواهند بود.

۵ـ امام مجتبی علیه السلام خطاب به معاویه می فرمایند:

قال رسول الله: ماولّت امة امرها رجلاً قط وفیهم من هو اعلم منه الّا لم یزل امرهم یذهب سفالاً حتی یرجعوا الی ماترکوا؛ [۲]

پیامبر فرمود: هرگز کسی پیشوایی امتی را به عهده نگرفت، در حالی که داناتر از او در میان آن ها بود، مگر آن کـه امور آنان پیوسته روبه پستی بود، تا به آن چه کـه رها کرده بودند، بازگردند.

۶ـ امام صادق علیه السلام می فرمایند:

قال رسول الله: من ضرب الناس بسیفه، ودعاهم الی نفسه وفي المسلمین من هو اعلم منه فهو ضال متکلف؛ [۳]

پیامبر اکرم فرمود: هرکس با شمشیر قیام کند و مردم را به سوی خود فرا خواند، ـ ادعای رهبری داشته باشد ـ در حالی که در مسلمانان عالم تر از او وجود داشته باشد، گمراهی است که در کاری که نباید وارد شود، دخالت کرده است.

۷ـ درروایت دیگری از آن حضرت می خوانیم:

من خرج یدعوا الناس وفیهم من هو اعلم فهو ضال مبتدع؛ [۴]

---

۱. برقی، *محاسن*، ج ۱، ص ۹۳.

۲. بحرانی، *غایة المرام*، ص ۲۹۸ به نقل از: *امالی* شیخ طوسی.

۳. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۲۸.

۴. *همان*، ج ۱۸، ص ۵۶۴.

هرکس قیام کند و مردم را به خود فرا خواند، در حالی که داناتر از او در میان آن ها باشد، گمراه و بدعت گذار است.

۸ـ و درروایتی دیگر می فرمایند:

من دعا الناس الی نفسه وفیهم من هو اعلم منه فهو مبتدع ضال؛[۱]

هرکس مردم را دعوت به خویش کند، با این که اعلم از او میان آن ها وجود دارد، بدعت گذار گمراه است.

۹ـ پیامبر اکرمﷺ فرمودند:

ان الریاسة لاتصلح الا لاهلها، فمن دعا الناس الی نفسه وفیهم من هو اعلم منه لم ینظر الله الیه یوم القیامة؛[۲]

ریاست، در صلاحیت افراد شایستهٔ آن است، پس هرکس که مردم را به سوی خود بخواند در حالی که اعلم از او میان آن ها باشد، خداوند در قیامت به او نظر نمی افکند.

۱۰ـ امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

انهم قد سمعوا رسول الله ﷺ یقول عوداً وبدأ: وما ولّت امة رجلا قط امرها وفیهم من هو اعلم منه الا لم یزل امرهم یذهب سفالا حتی یرجعوا الی ماترکوا؛[۳]

آن ها پیوسته از پیامبر ﷺ شنیده اند که می فرمود: هرگز فرمانروایی امتی را فردی به عهده نگرفت، در حالی که اعلم از او در میانشان بود، مگر آن که دائماً وضع آنان رو به وخامت و پستی می رفت، تا به آن چه ترك کرده بودند، بازگردند.

تحلیل و بررسی

تعبیرات متعددی که درکتب حدیث به چشم می خورد، مضمون این سخن پیامبرﷺ را به اثبات می رساند که غیر اعلم، شایستگی رهبری امت را ندارد. و از آن جا که این مضمون در نقل های حدیثی فراوانی وارد شده است، نسبت به صدور آن از آن حضرت،

---

۱. ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص۳۷۵.

۲. شیخ مفید، *اختصاص*، ص۲۵۱.

۳. *کتاب سلیم بن قیس*، ص۱۴۸.

می توان اطمینان یافت و نیازی به بررسیِ سلسلهٔ راویان هریک از آن ها نیست.

استناد به این مضمون، در احتجاجات ائمه ﷺ در دو مرحله دیده می شود:

الف) دهه های اوّل دوران امامت و آغاز شکل گیریِ خلافت. در این مقطع، حضرت علی ﷺ در برابر جریان حاکمیت رسمی، این سخن را مطرح می کرد که اعلم، شایستهٔ رهبری امت است (حدیث اوّل، دوم و دهم). هم چنین امام مجتبی ﷺ با استناد به همین مبنا، معاویه را برای رهبری، نالایق می دانست (حدیث پنجم) و سخن پیامبر اکرم را مطرح می کرد که «اگر داناترین افراد امت، ولایت را در اختیار نداشته باشد، کار امت، در سراشیبیِ سقوط خواهد بود.»[1]

ب) پس از شکل گیریِ جریان خلافت و در دوران مبارزات گروه های معارض برای از میان برداشتن نظام حاکم و به دست گرفتن قدرت، مانند حرکت هایی که در عصر امام صادق ﷺ علیه حکومت های وقت انجام می گرفت. در این مقطع، ائمه ﷺ مردم را از قرار گرفتن در دام گروه های قدرت طلب، که براساس انگیزه های دنیا طلبانه و ریاست خواهانه به مبارزه برخاسته بودند، و از ملاك های رهبری و امامت بی بهره بودند، برحذر می داشتند.

در هر یک ازاین مرحله، برتریِ علمی، به عنوان یک ملاك لازم برای رهبری و ادارهٔ جامعه، از سوی پیشوایان معصوم مطرح می گردید، و از دیدگاه ایشان، این ملاك، در درجه ای از اهمیت و ارزش قرار داشت که بدون آن، مشروعیت رهبری، مورد انکار قرار گرفته و با مدّعیِ آن برخورد می شد.

متأسفانه در بحث از شرایط حاکم اسلامی، توجه کافی به این روایات نگردیده است، و در اثر عوامل گوناگون، نقشِ این دسته از روایات، در بحث اساسیِ شرایط رئیس دولت اسلامی، نادیده انگاشته شده است. برخی از این عوامل، عبارت اند از:

الف) برخی از فقها با اشاره به بعضی از این احادیث، و با حکم به ضعف سند

---

۱. در مورد متن کامل بیانات امام مجتبی ﷺ در برابر معاویه، ر.ك: *بحارالانوار*، ج ۱۰، ص۱۴۳.

و بی اعتبار بودن آن، آن ها را غیرقابل استناد تلقی کرده اند؛ مثلاً آیة اللّه خوئی، روایت نهم را مطرح کرده، و به جهت ارسال و عدم ذکر سند آن در کتب حدیث، غیرمعتبر دانسته اند.[۱]

در حالی که اگر همهٔ روایات مورد بررسی قرار گیرد، روشن می شود که برخی از آن ها از اسانید معتبری برخوردار بوده و سلسلهٔ راویان آن ها نمی تواند مورد مناقشه قرار گیرد؛ مانند روایت سوم (صحیحهٔ عیص بن قاسم) و روایت ششم (صحیحهٔ عبدالکریم بن عتبه).

ب) برخی دیگر از فقها، این احادیث را در مسئله «امام جماعت» مطرح نموده[۲] و تنها در محدودهٔ نماز جماعت، برتریِ علمی را ملاك رجحان دانسته اند؛ ولی این برداشت، از جهات گوناگون قابل نقد و مناقشه است؛ زیرا:

اولاً، اگر در برخی از روایات، اعلم بودن امام جماعت مطرح شده است[۳]، دلیل آن نیست که همهٔ روایات اعلم بودن امام به امام جماعت اختصاص پیدا کند؛ زیرا همان گونه که مقصود از امام، در مسائل مربوط به نماز، و به این قرینه، امام جماعت است، در صورت نبودِ چنین قرینه ای، امام به معنای عام و گستردهٔ خود خواهد بود. از این رو، هیچ منافاتی ندارد که اعلم بودن، علاوه بر امام جماعت، در امامت و رهبری هم ملاكِ امتیاز باشد.

ثانیاً، در روایات متعدد (مثل حدیث پنجم و دهم) تعبیر «ولّت امة» دیده می شود؛ یعنی ولایت و رهبریِ جامعه، و پرواضح است که به پیش نماز، ولیّ امت گفته نمی شود. پس این روایات مربوط به امام جماعت نمی باشد.

ثالثاً، در خود این روایات، قراینی وجود دارد که معنای امامت را به خوبی روشن نموده و نشان می دهد که مقصود از آن، «رهبریِ اجتماعی و ادارهٔ جامعه» است؛

---

۱. میرزاعلی غروی، *التنقیح* (تقریرات درس آیة اللّه خوئی)، ج۱، ص۴۳۱و۱۴۵.

۲. ر.ك: مقدس اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج۳، ص۲۵۲؛ محمدبن علی موسوی، *مدارك الاحكام*، ج۴، ص۳۵۹ و محمدباقر سبزواری، *ذخیرة المعاد*، ص۳۹۱.

۳. شیخ صدوق، *من لایحضره الفقیه*، ج۱، ص۳۷۸، ح۱۱۰۲؛ *بحارالانوار*، ج۱۰، ص۳۹۷.

مثل تعبیر «خلیفهٔ بر امت»، و «ریاست» که تناسبی با امام جماعت ندارد.

رابعاً، در موارد متعدد، ائمه ﷺ برای نفی صلاحیت مدعیان رهبریِ جامعه، به این ملاك و حدیث نبوی استناد کرده و به آن احتجاج نموده‌اند. این استدلال‌ها و احتجاجات نشان دهندهٔ آن است که آنان امامت و ولایت دراین بیان نبوی را به مفهوم عام و اجتماعیِ آن، ناظر می‌دانستند.

خامساً، ذیل حدیث نبوی که اگر اعلم «امام» نباشد، «کار مردم تا قیامت روبه تباهی وسقوط است» چه تناسبی با امام جماعت دارد؟ آیا واقعاً اگر در مسجدی، مجتهد غیراعلم امام جماعت باشد، تا قیامت، آن مردم در سراشیبی و عقب گرد خواهند بود؟!

مرحوم فیض کاشانی، در این باره سخن لطیف و قابل توجهی در معنای «امام» و نیز در معنای «اعلم» دارد. وی پس از نقل این حدیث: **«من امّ قوماً وفیهم من هو اعلم منه لم یزل امرهم الی سفال الی یوم القیامة»**، می گوید:

> امامت در این حدیث، ممکن است به معنای «ریاست عامه» و رهبری درهمهٔ مسائل و امور باشد، و ممکن است خصوص «امامت جماعت» مقصود باشد؛ ولی تتمهٔ حدیث، «الی یوم القیامه»، مؤید معنای اوّل، «ریاست عامه» است و این معنا اظهر، و روایت نسبت به آن گویاتر است. بنابر معنای اوّل، اعلم یعنی کسی که به امور دین، و مصالح مسلمین داناتر است، و بر معنای دوم، اعلم کسی است که به سنّت و فقه در دین، داناتر است.[1]

ج) عده‌ای از فقها هم باتوجه به لزوم تقدیم اعلم، در باب جانشینی وخلافت پیامبر ﷺ این روایات را مخصوص به امام اصل و اعلم بودن را شرط خاص امامت عظمی و امامت مطلقه دانسته‌اند؛[2] مثلاً دربارهٔ این سخن پیامبر اکرم ﷺ که می‌فرمایند: «ریاست، فقط در صلاحیت افراد شایستهٔ آن است، پس هر کس که مردم را به سوی خود بخواند، در حالی که اعلم از او در میان آن‌ها باشد، خداوند در قیامت به او نظر نمی‌کند.»، گفته‌اند:

---

۱. فیض کاشانی، *الوافی*، ج۵، ص۱۱۷۴.

۲. سید کاظم حائری، *ولایة الامر فی عصر الغیبه*، ص۱۰۶.

این روایت، مربوط به ادعای خلافت وجانشینیِ پیامبر است، و آن، ریاستی است که برای غیر اهلش جایز نیست وگرنه، در ریاستِ بدون ادعای خلافت و امامت، به هیچ وجه اعلمیت شرط نیست.[۱]

ولی این برداشت هم با ظاهر روایات گذشته، ناسازگار است؛ زیرا هر چند ائمه ﷺ در احتجاج به مسئلهٔ «امامت عظمی»، ملاك اعلمیت را مطرح، و به استناد آن، امامت خویش را اثبات می کردند، ولی اساساً «مورد» نمی تواند مخصص دلیل عام و قاعدهٔ کلی باشد. به خصوص که قبل از این استدلالات و احتجاج ها، این دلیل عام، در کلام پیامبر ﷺ وجود داشته است وائمه ﷺ هم به آن استشهاد می کردند. از این رو، منصرف دانستن این روایات، به مسئلهٔ امامت و خلافت در آن عصر، که مورد اختلاف شیعه و سنّی بوده است، وجهی ندارد.

علاوه بر آن، در کشف عموم یا انصراف یک دلیل، ملاك های عقلانی، تأثیر فراوانی دارد. لذا در صورتی که ملاك عقلیِ یک حکم، روشن باشد، از آن جا که حکم عقلی قابل تخصیص نیست، دلیل شرعیِ موافق آن نیز قابل تخصیص نیست،[۲] بلکه اگر دلیل شرعی، از ثبوت حکم در موردِ خاصی حکایت کند، ولی با کشف ملاك عقلی، حکم از آن مورد خاص، به موارد دیگر تعمیم می یابد.[۳] بر این اساس، باتوجه به قاعدهٔ قبح ترجیح مفضول بر فاضل، که پشتوانهٔ عقلی این روایات است، و نکتهٔ حکم که در خود روایات، اشاره شده است: «روی کار آمدن مفضول، به پایین آمدن سطح کارها و تنزّل جامعه می انجامد»، نه می توان این روایات را به مرتبهٔ خاصی از امامت، مخصوص دانست، ونه حتی اگر مورد آن ها خاص باشد، اعلمیت را فقط شرط آن مورد می توان تلقی کرد.

گذشته از آن که برخی از این روایات، مانند حدیث معتبر سوم، نسبت به مراتب مختلف رهبری، ظهورغیرقابل انکار داشته، بلکه درعدم اختصاص شرط اعلمیت،

---

۱. میرزاعلی غروی، *التنقیح* (تقریرات درس آیة الله خوئی)، ج۱، ص۱۴۵و۴۳۲.

۲. ر.ك: امام خمینی، *مکاسب محرمه*، ج ۱، ص۱۳۱.

۳. ر.ك: *همان*، ص۱۳۶ـ ۱۳۷؛ محمدکاظم طباطبائی، *حاشیهٔ مکاسب*، ج۱، ص۱۳.

برای امام اصل و معصوم، صریح است.

نگاه کلامی

امامت و رهبری جامعه، بخشی از مباحث کلام اسلامی را تشکیل می دهد که هریک از فرق اسلامی، به بحث دربارهٔ آن پرداخته اند. مباحث متکلمان شیعه در این باره، در مقایسه با متکلمان دیگر فرق اسلامی، از یک تفاوت اساسی برخوردار است؛ زیرا در کلام شیعی، از «امامت عظمی» بحث می شود، و آن چه که به عنوان «ضرورت امام» و «ویژگی های امام» مطرح می شود، در ارتباط با منصب جانشینی پیامبر ﷺ است. از این رو، نصّ و عصمت، از شرایط امامت شمرده می شود.

به طور کلی، کلام شیعی، در زمینهٔ امامت، ناظر به عصر حضور است؛ یعنی دوره ای که امام معصوم ﷺ در میان مردم آشکارا حاضر است؛ ولی چون متکلمان اهل سنت، امامت را به طور کلی، پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ جریان واحد و یک سانی می دانندو برای آنان حضور و غیبت مطرح نیست، لذا همهٔ رهبران جامعه را دریک سطح قرار می دهند که نه از عصمت برخوردارند، و نه علم الهی به آنان افاضه می شود، و نه دربارهٔ هیچ یک از ایشان نصب و تعیینی از طرف خداوند صورت گرفته است. از این رو، شرایط و خصوصیاتی که برای امام در کلام سنت ذکر می شود، ناظر به مرحلهٔ خاصی از دوران امامت نیست.

تأکید شیعه، بر شرایط سنگینی مانند عصمت امام، از آن جا ناشی می شود که به امامت عظمی، فراتر از حکومت نظر می کند، و نقش امام ﷺ را به رهبری جامعه و دولت، محدود نمی سازد. در بینش اعتقادی شیعه امام در تبیین دین، جانشین پیامبر خدا است؛ یعنی همان طور که پیامبر حقیقت دین را به استناد وحی، در اختیار مردم قرار می داد و در این تبیین و ارائه، هیچ گونه رأی و اجتهادی از سوی خود حضرت، وجود نداشت، و لذا هیچ خطا و اشتباهی هم در هیچ مورد، راه پیدا نمی کرد، امامان ﷺ نیز در تبیین دین، دارای این نقش بودند و به استناد پیوند معنوی با رسول خدا ﷺ و دریافت علوم از آن حضرت ـ و نه به استناد وحی مستقیم از خداوند ـ

به حقیقت دین آگاه می شدند. علوم آنان، نه براساس ظن و تخمین بود، و نه با رأی و اجتهاد کسب می گردید، لذا خطا و غفلت در آن راه نداشت.

منطق شیعه و اهل سنت، در این جا از یک دیگر فاصله می گیرد که به اعتقاد شیعه، هر چند با وفات رسول خدا ﷺ وحی قطع شد، ولی بیان واقعیِ دین تمام نشد، و ائمه ﷺ به مرور زمان آن را بیان کردند؛ ولی اهل سنت، با پایان یافتن عمر پیامبر ﷺ بیان دین را هم پایان یافته تلقی می کنند، و پس از آن را بلافاصله، دورهٔ اجتهاد می دانند. طبیعی است که اجتهاد و استنباط هم خطاپذیر است. از این رو، پس از پیامبر، هیچ سخنی از غیر او به عنوان متن واقعی و خطاناپذیر دین به حساب نمی آید و به صورت جزمی، به عنوان حقیقت اسلام نباید شمرده شود.

اجمال دیدگاه شیعه این است که:

«اسلام، دین خاتم است و شریعت دیگری پس از آن وجود ندارد؛ ولی در فرصت کوتاه حیات پیامبر ﷺ باتوجه به مشکلات و حوادث صدراسلام، همهٔ احکام آن تبیین نگردید[1] و از آن جا که چنین دینی نمی تواند ناقص بیان شده باشد، پس حتماً باید کسی یا کسانی وجود داشته باشند که اسلام را به تمام و کمال از پیامبر اکرم ﷺ دریافت کرده باشند، و در طول زمان، به کمال و تمام تبیین نمایند. از این رو، روی آوردن به قیاس برای فهم دین، به معنای ناقص دانستن تبیین دین است،[2] درحالی که دین ناقص نبوده و کلیات همهٔ نیازهای قانونیِ بشر در آن وجوددارد. لذا به همان دلیل که اصل نبوت برای ارائهٔ دین، ضروری است، امامت نیز برای تبیین آن لازم است».[3]

به تعبیر علامه طباطبائی، امامت سه جنبه دارد: امامت در جامعه و حکومت، امامت در بیان معارف و احکام و امامت در حیات معنوی و باطن اعمال. وی در بیان جنبهٔ دوم می گوید:

---

۱. ر.ك: علامه حلی، *کشف المراد*، ص۳۶۴.

۲. قال علی ﷺ فی ذم اهل الرأی: «... ام انزل الله سبحانه دینا ناقصا فاستعان بهم علی اتمامه!» (*نهج البلاغه*، خ۱۸).

۳. ر.ك: مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*، ص۹۳ـ۹۵، ۷۱ـ۷۵و۱۹۸.

چنان چه از راه عنایت خدایی، لازم است اشخاصی پیدا شوند که وظایف انسانی را از راه وحی درك نموده به مردم تعلیم کنند، هم چنان لازم است که این وظایف انسانی آسمانی برای همیشه در جهان انسانی محفوظ بماند و در صورت لزوم به مردم عرضه و تعلیم شود؛ یعنی پیوسته اشخاصی وجود داشته باشند که دین خدا نزدشان محفوظ باشد و در وقت لزوم به مصرف برسد. کسی که متصدیِ حفظ و نگهداریِ دین آسمانی است و از جانب خدا به این سمت اختصاص یافته، «امام» نامیده می شود؛ چنان که کسی که حامل روح وحی و نبوت و متصدیِ اخذ و دریافت احکام و شرایع آسمانی از جانب خدا می باشد، «نبی» نام دارد.[۱]

چنین بیانی دربارهٔ فلسفهٔ امامت، در بحث های متکلمان پیشین نیز سابقه داشته است.[۲]

این بیان نشان می دهد همان طور که امام به عنوان زمامدار مسلمین و مدیر جامعه باید دارای شرایط خاصی باشد، هم چنین به عنوان حافظ دین و مبیّن شریعت نیز باید از امتیازاتی برخوردار باشد. و همان گونه که بدون شرایط رهبری، تدبیر جامعه به شکل مطلوب انجام نمی شود، بدون ویژگی های لازم، حفظ و تبیین دین نیز امکان ناپذیر است.

اینک این سؤال مطرح می شود که آیا اعلمیت و افضلیّت، از شرایطی است که تنها در ارتباط با حفظ و تبیین شریعت، بدان نیاز است، و لذا فقط در امامت عظمی دخالت داشته و در دوران غیبت برای متصدیِ حکومت، وجود آن ضرورتی ندارد، و یا این شرط، با رهبریِ جامعه و تصدیِ حکومت نیز ارتباط دارد، و لذا در امامت به معنای عام و گستردهٔ آن ـ چه درعصر حضور، وچه در عصر غیبت ـ لازم و ضروری است، و رهبران جامعه در دوران غیبت نیز باید از این امتیاز برخوردار باشند؟

به تعبیر دیگر، از نظر کلام شیعه، بدون تردید، در امامت عظمی، افضلیت شرط

---

۱. محمدحسین طباطبائی، *شیعه در اسلام*، ص۱۱۹.

۲. ر.ك: علامه حلّی، *کشف المراد*، ص۳۶۴؛ محقق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص۳۲۷.

است و امام باید از آحاد ملت، افضل و اعلم باشد؛ ولی آیا دلیلی برای اثبات این شرط در زمامدار مسلمین هم وجود دارد؟

فقیه و متکلم ممتاز شیعه، علامه حلّی می گوید:

امام باید در عصر خود، برترین باشد تا از دیگران تمایز پیدا کند. از نظر علمای شیعه، مقدم داشتن مفضول بر فاضل، جایز نیست، برخلاف نظریهٔ بسیاری از اهل سنت. دلیل این شرط، نقل و حکم عقل است ... .[۱]

حکیم ملاعبدالرزاق لاهیجی، اثبات این شرط و لزوم آن را منوط به لزوم نصّ بر امام، از سوی خداوند می داند که اگر امامت انتخابی باشد، این شرط لزومی ندارد:

... امّا وجوب افضلیت امام، که اجماعیِ علمای ما است، بنابر آن است که چون ثابت شد که منصوص علیه بودن امام، و ترجیح مفضول بر فاضل، عقلاً قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم، پس واجب باشد افضلیت امام. بلی اگر نص بر امام واجب نمی بود و امامت به اختیار امت ثابت می شد، ترجیح مفضول از امت ممتنع نمی بود و افضلیت امام ثابت نمی شد؛ لیکن چون ثابت شد وجوب نص، واجب باشد، ثبوت افضلیّت.[۲]

این استدلال نشان می دهد که:

اولاً، اگر خداوند، امام را تعیین کند، ضرورتاً امام افضل خواهد بود؛ چون محال است که حق تعالی مفضول را بر افضل ترجیح دهد.

ثانیاً، اگر مردم امام را انتخاب کنند، ممکن است مفضول باشد؛ چون اقدام به ترجیح مفضول از سوی امت، محال نیست.

ولی در مورد این موضوع، دو نکتهٔ دیگر را نیز باید مورد دقت قرار داد:

۱ـ اگر انتخاب امام به مردم واگذار گردد، آیا عقل، آنان را ملزم به انتخاب افضل می داند؟ و یا از نظرخرد، برگزیدن مفضول، ناپسند و قبیح نیست؟

به عبارت دیگر، کسانی که مانند اهل سنت، به طور کلی منکر نص و نصب

---

۱. علامه حلّی، *تذکرة الفقها*، ج ۱، ص ۴۵۲.

۲. محقق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۳۳۰ـ۳۳۱.

می باشند و نیز افرادی که در دوران غیبت، امامت را به انتخاب مردم، وابسته می دانند، آیا عقلاً لازم است در انتخاب امام، شرط افضل بودن را درنظر بگیرند؟ و یا از نظر عقل، برای انتخاب مفضول به امامت آزادند؟

۲ـ در جایی که به نیابت از معصوم، و نصب او حاکم تعیین می گردد، آیا لازم است که او اعلم و افضل باشد؟ و آیا همان گونه که از نصّ و نصب الهی، و به استناد قاعدهٔ امتناع ترجیح مفضول بر افضل، کشف افضل بودن امام می شود، دربارهٔ نصب از طرف ولیّ معصوم نیز می توان ادعا کرد که ضرورتاً مفضول را به عنوان حاکم مسلمین تعیین نمی کند، چراکه ترجیح مفضول بر افضل، از سوی ولی معصوم نیز ممتنع است؟ چه این نصب، نصب شخصی باشد، مانند نصب مالک اشتر از طرف حضرت علی ﷺ به حکمرانی مصر، و یا نصب عام باشد، مثل نصب ائمه ﷺ، عنوان فقیه عادل را برای قضاوت یا حکومت.

از نقطه نظر مباحث کلامی، پاسخ هر دو سؤال به مبنای حُسن و قبح عقلی بستگی دارد و هرکس که چنین مبنایی را پذیرفته باشد، چون ترجیح مفضول را بر فاضل، قبیح می شمارد، تعیین افضل را لازم می داند و چون شیعه، از طایفهٔ عدلیّه و از معتقدان به این مبنا است، باید به افضل بودن امام ملتزم باشد.

براساس این مبنا، چون از یک سو، عقل حسن و قبح افعال را می فهمد، و از سوی دیگر، ترجیح دادن مفضول را قبیح می داند، لذا در مواردی که رهبر جامعه با انتخاب برگزیده می شود، مردم باید به افضل رأی دهند و نیز در مواردی که رهبری به وسیلهٔ نصب شخصی یا عام او مشخص می گردد، امام باید افضل را انتخاب نموده و نصب کند؛ زیرا انتخابی غیر از این، از نظر عقل و خرد، ناپسند و قابل ملامت و سرزنش است.

حتی بر مبنای برخی از منکران حسن و قبح عقلی نیز، افضل بودن امام لازم است. از ابوالحسن اشعری این گونه نقل شده است:

> امام اگر برتر از دیگران باشد، بهتر در میان مردم نفوذ پیدا کرده، و از او انقیاد می کنند و نیز بیش تر آرا و نظرات گوناگون را می تواند در پیروی و تبعیت از خود، جمع نموده و آن ها را

از پراکندگی برهاند. به علاوه، امامت منصبی است در جانشینی از پیامبر. از این رو، لازم است بهترین افراد، در این جایگاه قرار گیرند؛ چه این که در نبوت نیز چنین است.[۱]

چنین استدلال هایی حتی منکران حسن و قبح را هم به تسلیم در برابر نظریهٔ «لزوم تقدیم و ترجیح افضل» وادار ساخته است. باقلانی نیز، که از متکلمان اشعری مسلک است، می گوید:

از صفات لازم امام، آن است که در علم و دیگر کمالات مربوط به رهبری، از دیگران برتر باشد، مگر آن که مانعی برای امامت افضل وجود داشته باشد که در این صورت، نصب مفضول روا است.[۲]

و از جاحظ نیز نقل شده است که بیعت با مفضول، صحیح نیست، و مفضول بر فرض بیعت، امام نخواهد بود.[۳]

قاضی ابی یعلی نیز برتریِ علمی و دینی را از شروط امامت دانسته است[۴] و می گوید:

بر امت جایز نیست که افضل را بدون جهت کنار گذاشته و به سراغ مفضول روند، مگر آن که افضل غایب یا مریض باشد.[۵]

به هرحال، نظریهٔ مشهور در میان متکلمان اهل سنت، همانند فقیهان آنان «عدم لزوم افضل بودن امام» است و البته انکار این شرط هم با مبنای کلامیِ آنان، که غالباً اشعری مسلک و منکر حسن و قبح عقلی اند، سازگار است و هم با دیدگاه سیاسی شان در توجیه و مشروع دانستن خلافت کسانی را که مفضول می دانند.

فیلسوف بزرگ اسلامی، ابوعلی سینا، که در پایان الهیات شفا، به بخشی از مسائل امامت پرداخته است، اعلم بودن امام را در شناخت شریعت، از جملهٔ صفاتِ لازم

---

۱. محقق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص۳۶۷ به نقل از *شرح مقاصد*.
۲. علامه امینی، *الغدیر*، ج۷، ص ۱۳۶.
۳. ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص۸.
۴. ابی یعلی، *احکام السلطانیه*، ص۲۰.
۵. *همان*، ص۲۳.

رهبری می داند و می گوید:

امام باید عارف به شریعت باشد، به گونه ای که عالم تر از او در میان مردم نباشد.[۱]

نتیجه آن که بر مبنای کلام شیعی، که در آن، اصل حسن و قبح عقلی پذیرفته شده است، چاره ای جز حکم به قبح ترجیح مفضول بر افضل نیست و چون چنین کاری در ترجیح مفضول، از نظر منطق خرد، زشت و ناپسند شمرده می شود، نمی تواند با معیارهای عقلانی، انطباق داشته باشد. از این رو، چه در آن جا که مردم حق انتخاب حاکم دارند، و چه در مواردی که حاکم از سوی معصوم تعیین می گردد، الزاماً باید شرط اعلم و افضل بودن رعایت شود.

فقهای شیعه، هر چند در مباحث فقهی خود، کم تر از «تکلیف» معصوم، سخن به میان می آورند، زیرا او را نسبت به تکالیف و بایدها و نبایدهای مربوط به خود، آگاه تر می دانند، ولی در این مسئله، عده ای از آنان تصریح نموده اند که امام علیه السلام باید قلادهٔ حکومت و قضاوت را بر گردن اعلم قرار دهد.[۲] عده ای دیگر هم اگر انتخاب مفضول را اجازه دادند، بدان جهت است که آن را مختص به عصر حضور و امکان جبران کاستی ها به وسیلهٔ امام علیه السلام دانسته اند.[۳] و به استناد وجوه گوناگون، اعلم را ترجیح می دهند؛ زیرا:

اولاً، احتمال خطا و اشتباه در دیدگاه و نظریه های او کم تر است.

ثانیاً، اعلم به نیابت از سوی امام علیه السلام نزدیک تر است.

ثالثاً، ترجیح مرجوح قبیح است.[۴]

البته از این نکته مهم نباید غفلت کرد که تأکید بر شرط اعلمیّت، به معنای مطلق انگاری آن و نادیده گرفتن دیگر شرایط لازم رهبری نیست، بلکه این شرط با درنظر گرفتن بقیهٔ شرایط لازم، از قبیل تقوا و مدیریّت، مورد نظر است. از این رو،

---

۱. ابوعلی سینا، *الشفاء*، الهیات، ص۵۶۴ (ط۱).

۲. ر.ك: مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۵۲؛ اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج۱۲، ص۲۰.

۳. ر.ك: *شرائع الاسلام*، *قواعد و دروس*، بحث قضا.

۴. فاضل هندی، *کشف اللثام*، ج۲، ص۳۲۰.

اعلمیّت فقهی، شرط کافیِ رهبری شمرده نمی شود.

بررسی چند مسئله

۱. نیاز به اعلمیت در امور حسبیّه

در اصطلاح فقه، از برخی وظایف حاکم اسلامی، به «امور حسبیّه» تعبیر می شود، کارهایی که نباید بر زمین مانده و بدون پی گیری رها شود و در عین حال، شخص خاصی برای انجام آن ها تعیین نشده است؛ مثلاً اگر فردی که از دنیا می رود، برای کودکان خردسال خود سرپرستی قرار نداده باشد، و نیز به کسی برای رسیدگی به آنان، وصیت نکرده باشد، و از طرفی، به فروش و تصرف در اموال این فرزندان نیاز باشد، به گونه ای که اقدام نکردن، به تضییع حقوق ایتام می انجامد، به ناچار حاکم اسلامی، برای جلوگیری از خسارت و زیان آنان دخالت، و بر طبق مصلحت ایشان اقدام می نماید.

در چنین مواردی، حاکم باید فقیه باشد، و با امکان تصدّیِ وی، دیگران اجازهٔ دخالت در اموال ایتام و یا موقوفات بدون متولی و مانند آن را ندارند.

نظریه مشهور در فقه شیعه این است که برای رسیدگی و تصدیِ چنین اموری، اعلمیّت شرط نیست. مؤلف عروة الوثقی در این باره می نویسد:

> از اموری که به مجتهد مربوط می شود، فقط برای تقلید، اعلمیت شرط است؛ ولی در ولایت مجتهد برایتام، مجانین، اوقاف بدون متولّی، وصایای بدون وصیّ و مانند آن، اعلمیت شرط نیست ... .[۱]

فقهای قرن اخیر نیز عموماً این فتوا را پذیرفته و بدون نقد و اعتراض، از آن عبور کرده اند.[۲]

اینک این سؤال مطرح است که اگر حکومت و ادارهٔ جامعه نیز خود از امور

---

۱. سید محمد کاظم یزدی، *العروة الوثقی*، فی التقلید، مسئلهٔ ۶۸.

۲. ر.ك: *حواشی فقها بر العروة الوثقی*، در ذیل همان مسئله.

تعطیل ناپذیر است و یکی از امور حسبیه شمرده می شود، لازم دانستن اعلمیّت برای حاکم اسلامی و رهبر جامعه، چه وجهی می تواند داشته باشد؟ و چرا در این جا نیز مانند دیگر موارد، به اجتهاد اکتفا نشود؟

نقد و بررسی

در پاسخ به این سؤال باید دانست که نظریهٔ عدم لزوم اعلمیت برای دخالت در امور حسبیّه، برخاسته از مبانی و ضرورت هایی است که با مسئلهٔ رهبری جامعه و پیشوایی امت اسلامی، قابل انطباق نیست؛ زیرا آن نظریه، در جایی مورد قبول است که اختلاف فتوای اعلم و غیراعلم، تأثیری در شیوه و کیفیّت تصدی امور حسبیه نداشته باشد؛ بدان معنا که محدوده و نوع تصرف حاکم، از نظر فقه واضح، و در دیدگاه فقها مورد تسالم باشد. در چنین موردی، حاکم صرفاً به اجرا و تصدی عملی اقدام می کند و موضوع اعمال رأی و فتوای خاص او مطرح نیست. و چون دستورالعمل فقهی آن واقعه، از نظر همهٔ فقها یک سان است، لذا این که اعلم متصدی اجرای آن گردد و یا مجتهد غیراعلم به اجرای آن اقدام نماید، تفاوتی ندارد؛ زیرا با تصدی غیراعلم، باز هم همان فتوای مورد قبول و تأیید اعلم، تحقق یافته است، و تصدی غیراعلم به اجرای نظریه ای که مورد قبول اعلم نیست، نینجامیده، و در نتیجه، ولو مجتهد غیراعلم، کار را انجام داده است، ولی تشخیص غیراعلم، ملاك عمل قرار نگرفته است.

شیخ انصاری در این باره می گوید:

> ... از آن چه گفتیم، آشکار گردید که برای مناصب حاکم، از قبیل ولایت بر ایتام و اموال غایبان، فقیه اعلم تعیّن ندارد؛ ولی این در صورتی است که مسئله، مورد اختلاف فتوا بین اعلم و غیراعلم نباشد، و هم چنین است در گرفتن سهم امام علیه السلام، که اگر رأی هر دو در مصرف آن یک سان باشد، فقیه اعلم تعین ندارد، و نیز در سرپرستی اوقاف بدون متولّی و مانند آن.[1]

---

۱. مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۵۸.

در مسئلهٔ عدم شرط اعلمیت برای قضاوت نیز این قید درکلمات فقها دیده می شود که در رسیدگی به دعوا و صدور حکم، اگر نیازی به انتخاب یک نظر و فتوا در مسائل اختلافی نیست، غیراعلم نیز می تواند به قضاوت بپردازد؛ چون در این صورت، قضاوت او صرفاً تطبیق قواعد و قوانین مسلّم فقهی، بر مورد نزاع و یک کار اجرایی است، و در نتیجه؛ قضاوت اعلم و غیراعلم، در این گونه موارد تفاوتی به همراه ندارد؛ ولی اگر رسیدگی به پرونده و صدور حکم، به تشخیص و اعمال نظر در مسئله ای که مورد اختلاف بین صاحب نظران فقه است، بستگی داشته باشد، طبعاً قضاوت و صدور حکم، به تشخیص واعمال نظر فقهی قاضی، مربوط می شود و چنان چه او اعلم نباشد، فتوای غیراعلم، ملاك داوری قرار گرفته و اجرا می شود.[۱]

از سوی دیگر، شرط ندانستن اعلمیت برای تصدی امور حسبیه، برخاسته از برخی ضرورت های اجتماعی است؛ زیرا با اشتراط اعلمیت، ولایت بر اموال مجهول المالک، ممنوع التصرف و ایتام، و نیز تصدی اوقاف بدون متولی، وصایای بدون وصی و دیگر امور مانند آن ها، در همهٔ شهرها در اختیار یک فرد که اعلم می باشد، خواهد بود، و پر واضح است که رسیدگی یک فرد، به تمام این امور، در تمام نقاط شهر و روستا امکان پذیر نیست. از این رو، اشتراط اعلمیت در حاکم، عملاً رسیدگی به این نیازهای ضروری جامعه را متوقف ساخته ومشکلات فراوانی را ایجاد می نماید.[۲]

بنابراین، کسانی که در تصدی قضاوت و امور حسبیه، به مقتضای اصل اوّلی، اعلمیت را شرط می دانند، برای رفع این محذور وبیرون آمدن از چنین بن بستی، اعلمیت نسبی را کافی دانسته اند؛ یعنی در هر شهر و منطقه به مجتهدی که از دیگران در آن منطقه اعلم است و می تواند مورد مراجعه قرار گیرد (اعلم بَلَد) باید مراجعه کرد؛[۳]

---

۱. این قید در کلمات فقهای اخیر مورد نظر قرار دارد و بسیاری از آنان آن را پذیرفته اند، از آن جمله: آیة الله گلپایگانی، نجفی، شاهرودی، خوئی و میلانی (ر.ك: *حواشی العروة الوثقی*، بحث تقلید، مسئلهٔ ۵۶و ۶۸).

۲. میرزا علی غروی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی* (تقریرات درس آیة الله خوئی)، اجتهاد و تقلید، ص۴۲۵.

۳. سید محمدکاظم یزدی، *العروة الوثقی*، کتاب القضاء، ص۸؛ سید ابوالقاسم خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج۱، ص۹؛ *التنقیح*، ص۴۲۶.

ولی از آن جا که برای تقلید از اعلم مطلق، هر چند که به تصدی مرجعیت از طرف یک فقیه هم بینجامد، چنین محذوری وجود نداشته و این مشکل ایجاد نمی شود، اعلمیت مطلق شرط شده است.

باتوجه به دو نکتهٔ فوق، که به القای شرط اعلمیت در امور حسبیه انجامیده است، بطلان قیاس رهبری جامعه، به دیگر امور حسبیه، برای نفی اعلمیّت، آشکار می شود؛ زیرا:

اولاً، رهبری امت و ادارهٔ جامعه و دولت اسلامی، یک کار اجرایی صرف، که نیازی به اعمال نظر و به کار گرفتن قدرت استنباط نداشته باشد، نیست و از آن جا که برای چاره جویی درمشکلات و راه گشایی معضلات نظری وقانونی، ولیّ امر جامعه مسئولیت دارد، و از سویی مسائل فقهی، به خصوص در ابعاد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی با اختلاف نظرهای فراوانی همراه می باشد، لذا نادیده گرفتن اعلمیت در رهبری، به تردید در اعتبار نظرات فقهی او، که باید زمینهٔ اجرایی پیدا نموده و ملاك عمل در جامعه قرار گیرد، می انجامد و منشأ بروز مشکلاتی می گردد؛ از قبیل:

الف) باید رهبری، در محدودهٔ مسلّمات فقهی حرکت و اظهارنظر نماید و در ادارهٔ جامعه، از اندیشهٔ فقهی و نظرات اجتهادی خود، استفاده نکند.

ب) در مسائل نوظهور جامعه، سرنوشت نظام اسلامی، به آرای متشتت و گوناگون فقهایی که به عنوان اعلم شناخته می شوند، واگذار شود.

ج) باتوجه به این که برای صدور حکم ولایی و حکومتی، به خصوص در موارد اختلاف فتوای فقها، اعلمیت شرط است، در احکام رهبری، به تنفیذ فقیه اعلم نیاز خواهد بود.

د) رهبری جامعه، در معرض تجزیه قرار می گیرد و اشخاص متعددی به صورت مستقل و جداگانه در بخش های مختلف از شئون رهبری، دخالت خواهند داشت.

ثانیاً، آن گونه که فقها فرموده اند، محدود ساختن تصدی امور حسبیه به فقیه اعلم، مشکل آفرین است؛ زیرا عملاً یک شخص نمی تواند در همه جا و نسبت به همهٔ موارد،

دخالت و رسیدگی نماید؛ ولی در رهبری جامعه و ادارهٔ حکومت، درنظر گرفتن شرط اعلمیت، چنین محذوری را به دنبال ندارد، بلکه می توان ادعا کرد: اگر تصدی امور حسبیه، تعددّ متصدیان آن را می طلبد، تصدی حکومت و ادارهٔ جامعه، طبیعتاً اقتضای وحدت و یکپارچگی دارد. از این رو، باتوجه به این که رهبری اعلم، چنین محذوراتی را به دنبال ندارد، چه این که برای تقلید از اعلم نیز این مشکلات رخ نمی دهد، پس به چه دلیل می توان از اعتبار اعلمیت صرف نظر کرد و آن را مشمول حکم دیگر امور حسبیّه، که یگانگی حاکم در آن ها امکان پذیر نیست، دانست؟

ثالثاً، هر چند حکومت و ادارهٔ جامعه نیز از امور حسبیه شمرده شود و برای تصدی امور حسبیه، به طور کلی، اجتهاد و فقاهت ـ بدون قید اعلمیت ـ کافی باشد، ولی ادلّهٔ خاصی که شرایط رهبری را بیان می کند، شرایط ویژه‌ای را برای متصدی این مسئلهٔ مهم و موضوع حسّاس، اعلام می دارد. از جملهٔ این شرایط، که با اعتبار عقلانی نیز هماهنگ است، برتری علمی رهبری است که مستندات آن را ذکر کردیم.

لذا کسانی که رهبری جامعه و ادارهٔ یک نظام اجتماعی ـ سیاسی را از روزنهٔ تنگ سرپرستی اموال مجانین و یا موقوفات بدون سرپرست می نگرند، به خطایی آشکار و قیاسی مع الفارق گرفتار شده اند، و بلکه اساساً شأن ومنزلت رهبری را به خوبی تصور نکرده اند.

۲. تفسیر اعلمیّت

«اعلم» به چه کسی گفته می شود و برای اعلمیّت، برخورداری از چه ویژگی هایی لازم است و رهبر جامعه، از چه نظر باید اعلم باشد؟

محور اصلی برتری علمی و اعلمیّت، «دین شناسی» است و اعلم به کسی گفته می شود که در فهم دین، و قانون شریعت، برتر از دیگران باشد. در برخی از روایات، تعبیر به «افقه فی الدین»، «اعلم بکتاب اللّه وسنة نبیّه»، «اعلم فی الأحادیث» و «افقه فی الحدیث» دیده می شود. از این رو، برتری در علوم و فنون دیگر و امتیاز در دانش های گوناگون عقلی و تجربی، مانند ریاضیات، فیزیک و فلسفه، از حریم این ملاك و ترجیح بدان

خارج است.

محقق نراقی تفسیرهای هفت گانه ای برای اعلمیت در دین و شریعت، ذکر نموده است که در حقیقت، ابعاد گوناگون اعلمیت را تشکیل داده و مجموعاً «اعلمیت مطلق» را به وجود می آورد:

الف) احاطهٔ بیش تر برمسائل دین و احادیث.

ب) درك قوی تر، دقت نظر بیش تر و تحلیل و بررسی عمیق تر در آن ها.

ج) مهارت زیادتر در استخراج فروع از منابع، و بازگرداندن جزئیات به قواعد کلی.

د) آگاهی بیش تر به اعتبار احادیث و شناخت اسناد آن ها و اطلاع از نارسایی های آن ها.

هـ) اطلاع بیش تر بر مقدمات فهم صحیح متون؛ از قبیل ادبیات.

و) توازن و تعادل علمی و ذوق علمی بهتر در درك مسائل دین.

ز) آگاهی بیش تر به آرای فقها، موارد اجماع و اقوال فقهای عامه.[۱]

با جمع بودن امتیازات فوق، اعلمیت به مرحلهٔ عالی خود می رسد و فقیهی که از این برتری ها برخوردار باشد، بر دیگران ترجیح می یابد؛ ولی از آن جا که چنین جامعیتی در یک فرد، کم تر اتفاق می افتد، لذا فقها برای ترجیح، بر عناصری که تأثیر بیش تری در فهم بهتر شریعت دارد، انگشت می گذارند؛ یعنی آشنایی بیش تر با قواعد و مدارك فقهی مسئله، اطلاع بیش تر به اشباه و نظایر مسئله و آگاهی کامل تر به روایات و درك بهتر آنان.[۲]

البته چنین تحلیل هایی از اعلمیت، ناظر به شرایط مفتی است و با درنظر گرفتن آن ها، فقیه فتوا دهنده، از استنباط بهتر و قوی تری برخوردار بوده، و در نتیجه، نظریهٔ فقهی اش، اعتبار بیش تری خواهد داشت.

---

۱. محقق نراقی، *مستندالشیعه*، ج۲، ص ۵۲۲.

۲. سید محمدکاظم یزدی، *العروة الوثقی*، بحث تقلید، مسئلهٔ ۱۷.

ولی اعلمیت در فقیهی که رهبری و ولایت را بر عهده دارد، ویژگی های بیش تری را می طلبد؛ زیرا در رهبری، علاوه بر آگاهی عمیق و اجتهادی از قوانین، احاطه بر رویدادها و موضوعات و حوادث نیز لازم است و البته آگاهی بهتر و عمیق تر از قانون و شریعت، الزاماً به آگاهی بهتر از کیفیت اجرای شریعت نمی انجامد.

از این رو، شرط اعلمیت در رهبری، دارای دو بُعد است:

الف) اعلمیت در فهم دین و درك شریعت (افقه بودن).

ب) اعلمیت در تشخیص موضوعات و شناخت رویدادها (ابصر بودن).

از این جهت، ولایت و رهبری جامعه، مانند قضاوت است که علاوه بر خوب فهمیدن قانون، به خوب تطبیق دادن آن بر حوادث نیز نیاز دارد، نه مانند افتا و مرجعیت، که چون عینیت بخشیدن به قانون و عملی کردن فتوا، خارج از مسئولیت آن است، استنباط بهتر از منابع فقهی برای آن کافی است.

حضرت علی علیه السلام به استاندار خود، مالک اشتر دستور می دهد که شایسته ترین فرد را برای داوری انتخاب کند. سپس حضرت، ملاك های برتری و افضل بودن را برمی شمارد. بخشی از این امتیازات، به کمالات نفسانی، و بخشی دیگر به قدرت علمی و فکری قاضی در دو بُعد حکم شناسی و موضوع شناسی، مربوط است. ایشان می فرمایند:

> برای قضاوت و داوری بین مردم، بهترین رعیت را اختیار کن، کسی که کارها به او سخت نیاید و نزاع کنندگان، قدرت تحمیل رأی خود را به او نداشته باشند ... در تلاش برای آشکار نمودن جریانات، از همه بردبارتر، و با روشن شدن حکم از همه برنده تر باشد ... چنین کسانی اندکند.[1]

در روایاتی که از برتری و امتیاز علمی حاکم اسلامی، سخن به میان آمده، به هر دو بُعد اشاره شده است؛ زیرا تعبیر «افقه» و «اعلم به کتاب و سنت»، در برخی از روایات، شرط داناتر بودن به احکام الهی را می فهماند و تعبیر کلیّ «اعلم» در

---

۱. نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

برخی دیگر، برتری در شناخت رخدادها و موضوعات را نیز دربرمی گیرد، به ویژه که امام صادق علیه السلام به ارتکاز عقلانیِ خود مردم در سپردن کارهایشان به دست اعلم استناد می نماید، که با یافتن چوپان داناتر، چوپان خود را عوض کرده و گوسفندان را به اعلم می سپارند.[۱]

پرواضح است که در این مثال نیز صاحب حیوان، همان گونه که به دانش بیش تر چوپان در اطلاع از قواعد و ضوابط نگهداری و به چرا بردن گوسفندان، توجه دارد. هم چنین به آگاهیِ بیش تر او از چراگاه ها و مراتع منطقه و نیز تجربهٔ بیش تر در برخورد با خطرات و حوادث نیز توجه می نماید.

از این رو، در الگوی ایده آل رهبری، از هیچ یک از این دو بُعد نمی توان غفلت نمود،[۲] و آنان که اعلمیت را در بُعد اوّل، منحصر ساخته و آن را مترادف با «افقه» بودن

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۵؛ صحیحهٔ عیص بن قاسم.

۲. در جلسات شورای بازنگریِ قانون اساسی، این موضوع مورد بحث اعضا قرار داشت که نمونه ای از اظهارات آنان را به اختصار نقل می کنیم:

آیة الله امینی: در رهبر، اعلم بودن شرط هست یا نه؟ تعدادی روایت یادداشت کرده ام که در بعضی «اعلم بامرالله فیه» ذکر شده، یعنی اعلم به مسائل و احکام (فقه)؛ و در بعضی «اعلم الناس»، که این تعبیر با اعلم بودن در امور اجتماعی هم می سازد، و صراحت در افقهیت ندارد؛ و در بعضی هم اعلم به کتاب و افقه درد ین آمده. به هرحال، این موضوع هست که رهبر باید اعلم باشد، افقه باشد.

... چهارده روایت دربارهٔ شرط اعلمیت داریم که بعضی صحیحه و بعضی موثقه هستند و در آن ها تصریح شده، کسی برای زمامداری صلاحیت دارد که اعلم باشد، البتّه اعلم در کلیه مسائل، مسائل فقهی، مسائل حکومتی و تشخیص موضوعات. ر. ك: (*مشروح مذاکرات شورای بازنگری*، ص ۱۷۷).

آیة الله خامنه ای: این روایات همواره در ذهن ما بوده، واقعاً باید این روایات علاج بشود، و تفسیر اعلمیّت در این روایات، به «اعلمیت در ادارهٔ امر» انصافاً خلاف ظاهر است، به علاوه که «افقه» هم در روایات آمده است. ر. ك: (*همان*، ص ۱۹۴).

آیة الله محمدی گیلانی: «اعلم» در روایاتی که آمده، این طور نیست که به معنای اعلم در ریزه کاری های فقه بگیریم. یک کسی ممکن است خیلی ریزه کاری های فقهی را بداند؛ اما یک حوزهٔ پانصد نفری را علم تدبیر و ادارهٔ آن را نداشته باشد. این گونه اعلم بودن را برای زعامت و ولایت نمی توان از روایات اعلم استفاده کرد. (ر. ك: *همان*، ص ۲۵۶).

شمرده، و نیز کسانی که تنها بُعد دوم را لازم شمرده اند مسئله را به صورت همه جانبه ارزیابی نکرده اند.

فتاوا و نظریات فقهی فقها نیز نشان دهندهٔ آن است که آنان در احالهٔ امور اجتماعی به فقیه، به ابصر بودن او نیز تأکید داشته اند و چون چنین امتیازی را در او سراغ داشته، و او را در شناخت مصلحت جامعه و آگاهی به امور اجتماعی، هوشیارتر می دیدند، مسئولیت های اجتماعی را متوجه او می دانستند؛ مثلاً اگر فقیه را در عصر غیبت، شایستهٔ جمع آوری و به مصرف رساندن زکات دانسته اند، به این دلیل استناد کرده اند که او به موارد صرف آن، ابصر است؛ یعنی چون نیازهای جامعه را بهتر می شناسد، به شکل بهتر و مفیدتری از این بودجهٔ عمومی استفاده نموده و در بهترین موارد و لازم ترین امور، هزینه می نماید.[1]

→

آیة اللّه مؤمن: از نظر شرعی روایات متعددی که داریم، در صورتی که اعلمی در جامعه وجود داشته باشد، غیراعلم نمی تواند رهبری داشته باشد، البته اعلمیت را صرف اعلمیت در مسائل فقهی و استنباط احکام نمی دانیم، بلکه هم در استنباط احکام و هم در شناخت موضوعات، باید قوی تر از دیگران باشد. ر.ك: (*همان*، ص۶۴۶).

آیة اللّه آذری: در روایت عیص بن قاسم، شرط اعلم بودن آمده که هم جنبهٔ تئوری ها واحکام فقهی را می گیرد و هم شامل جنبهٔ مدیریت می شود؛ یعنی هر دو جنبه، از کلمهٔ اعلمیت استفاده می شود و چون شرع، اعلم را مقدم داشته، خبرگان حق ندارند غیراعلم را ترجیح دهند. ر.ك: (*همان*، ص ۱۲۵۱).

آیة اللّه مؤمن: در باب مرجع تقلید ممکن است بگوییم دلیلی بر شرط اعلم بودن نداریم جز بنای عقلا؛ ولیکن در مسئلهٔ رهبری جامعهٔ اسلامی، روایتی داریم که از طریق شیعه و سنی مستفیض است که پیامبر ﷺ فرموده. و صحیحهٔ عبدالکریم بن عتبه و صحیحهٔ عیص بن قاسم را داریم. و اعلم در این صحیحه، یعنی هم از نظر تئوری خوب بفهمد، هم در عمل خوب اداره بکند، هر دو جهت معتبر است. اگر کسی نتواند اداره کند، اصلاً او ولایت ندارد. کسی که فقط اعلم به فقه باشد، به حسب روایات، ولایت ندارد. ولایت مال کسی است که هم فقیه باشد، هم مدیریّت داشته باشد. ر.ك: (*همان*، ص۱۲۵۵و۱۲۸۵).

۱. محقق حلّی می گوید: «... دفعت الی الفقیه المأمون من الامامیه فانه ابصر بمواقعها» (*ینابیع الفقهیه*، ج ۵، ص۳۶۴).

و شیخ مفید می نویسد: «وجب حملها الی الفقها المأمونین من اهل ولایته، لان الفقیه اعرف بمواضعها ...» (*المقنعه*، ص۴۱).

←

روشن است که این تعلیل، در لیاقت و شایستگیِ فقیه، برای در اختیار داشتن بودجهٔ عمومیِ بیت المال، بر این فرض بنا نهاده شده است که فقیه از دیگران ابصر است و به مصالح جامعه، آگاهیِ بیش تری دارد. براساس چنین تعلیل و تحلیلی، برای آن که فقیه، در کلیهٔ امور اجتماعی، دخالت و حضور داشته باشد، ضرورتاً باید از این شرط، بهرهٔ بیش تری برده، و در ابعاد وسیع تری ابصر باشد؛ زیرا نمی توان ادعا کرد که برای دخالت در به مصرف رساندن اموال بیت المال، ابصر بودن شرط است؛ ولی برای فرماندهیِ جنگ یا اعلام صلح یا مورد عفو قرار دادن مجرمان و ... ابصر به مصلحت جامعه بودن نیاز نیست.

از این رو، در این گونه موارد، براساس چنین مبنایی، اگر بینش اجتماعیِ فقیه، برتر از دیگران نبوده و مسائل جامعه را بهتر درك نکند، ملاکی برای تصدی و دخالت او وجود نخواهد داشت.[1]

۳. صلاحیت علمی، شرط لازم، نه کافی

در رهبریِ جامعهٔ اسلامی، آگاهیِ عمیق به قوانین شریعت، یک شرط بنیادین شمرده می شود، ولی این به معنای نادیده انگاشتن یا کم اهمیت تلقی نمودن شرایط لازم دیگر نیست.

متأسفانه براساس یک بینش سطحی، فقاهت و ولایت، از یکدیگر تفکیک ناپذیر شمرده می شوند. در نتیجه، هر کس که از نظر علمی، به مرتبهٔ اجتهاد و فقاهت برسد، به عنوان ولیّ امر مسلمانان، و زمامدار جامعه می تواند مطرح باشد.

این پندار از آن جا ناشی می شود که از یک سو، جایگاه و نقش رهبریِ اجتماعی، مورد غفلت قرار می گیرد، و از سوی دیگر، به متون اسلامی، که با ظرافت و تیزبینی،

→

در کلام قاضی ابن براج می خوانیم: «... کان علیه حملها الی فقهاء الشیعه لیصلها فی مواضعها لانهم اعرف بذلک» (*المهذب البارع*، ج۱، ص۱۷۵).

۱. ر.ك: سیداحمد خونساری، *جامع المدارك*، ج۲، ص۸۱.

شرایط رهبری را تبیین نموده است، اعتنا نمی شود. و این دو عامل، خود زمینه ساز بروز یک سلسله مشکلات اجتماعی در سطح رهبریِ جامعه و نیز پویایی و خلاقیت نیروهای اسلامی می گردد.

استاد عالی قدر، شهید مطهری، در این باره می گوید:

> مطلبی که مسخره است و از بی خبریِ مردم، حکایت می کند، این است که هرکس که مدتی فقه و اصول خواند و اطلاعات محدودی در همین زمینه کسب کرد و رساله ای نوشت، فوراً مریدها می نویسند: «رهبر عالی قدر مذهب تشیع». به همین دلیل، مسئلهٔ «مرجع» به جای «رهبر» یکی از اساسی ترین مشکلات جهان شیعه است. نیروهای شیعه را همین نقطهٔ جمود، جامد کرده که جامعهٔ ما مراجع را که حداکثر صلاح آن ها صلاحیت در ابلاغ فقه است، به جای رهبر می گیرند ... .[۱]

در صفحات گذشته، تحت عنوان شرایط عام رهبری، نشان دادیم که عقل و شرع، در ضرورت شرایطی، مانند بینش صحیح اجتماعی و قدرت مدیریت، هم صدا هستند و بر لزوم این گونه صفات، در رهبری، شواهدی از کتاب و سنت ارائه نمودیم. اینک نیز تأکید می کنیم که هر چند این فکر عامیانه در کافی دانستن فقاهت برای رهبری، در دوره های اخیر، از رواج و اعتبار برخوردار بوده است، ولی از نظر فقه شیعه، در طول تاریخ خود، این برداشت هیچ گونه پشتوانهٔ علمی نداشته و مورد قبول و تأیید قرار نگرفته است.

شیخ مفید (فقیه بزرگ قرن چهارم)، که در رتبهٔ نخست فقیهان و متکلمان شیعه قرار دارد، ولایت را شایستهٔ فقیهی از مذهب حق می داند که دارای رأی، عقل و فضل باشد، و در صورت اجتماع این کمالات، فقیه را عهده دار مسئولیت های امام علیه السلام می داند و می نویسد:

> **کان لفقهاء اهل الحق العدول من ذوی الرأی والعقل والفضل ان یتولوا ماتولاه السلطان.**[۲]

---

۱. مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*، ص۲۲۸ـ۲۲۹.

۲. شیخ مفید، *المقنعه*، ص۶۷۵.

روشن است که شیخ در این جا نمی خواهد از عقل، در برابر جنون، به عنوان یکی از شرایط عامهٔ تکلیف نام برد؛ چه این که از شرایط دیگر تکلیف، مانند بلوغ هم نام نبرده است. بلکه مقصود او از شرط عقل، این است که رهبر جامعه باید از عقل و تدبیر لازم برای ادارهٔ جامعه برخوردار باشد و از چنان هوش سرشاری بهره مند باشد که توان حلّ معضلات و گشودن گره های کور را داشته، و مغلوب حیله ها و تزویرها قرار نگیرد.

ابوالصلاح حلبی (فقیه نامدار قرن پنجم) و ابن ادریس حلّی (فقیه مشهور قرن ششم) با توضیح و تفصیل بیش تر، شرایط کامل تری را برای حاکم اسلامی شمرده اند و پس از ذکر علم، قدرت، عقل، رأی، حلم، بصیرت، ورع و زهد، در ضرورت وجود هر یک از آن ها و فلسفهٔ آن، به استدلال پرداخته اند:

... شروط النائب عن الامام فی الحکم من شیعته: العلم بالحق فی الحکم المرود الیه، والتمکن من امضائه علی وجهه واجتماع العقل والرأی، وسعة الحلم، والبصیرة بالوضع، وظهور العدالة والورع، والتدین بالحکم، والقوة علی القیام به و وضعه مواضعه ....[1]

در عصر حاضر نیز که حضرت امام خمینی، به تبیین و ارائهٔ گستردهٔ مسئلهٔ ولایت فقیه پرداختند، بارها به ضرورت وجود این گونه شرایط تصریح نمودند. ایشان در سلسله مباحث فقهیِ خود، در این باره نوشته اند:

> زمامدار حکومت اسلامی، باید از دو ویژگیِ اساسی برخوردار باشد: یکی علم به قانون و دیگری عدالت. و البته مسئلهٔ کفایت داشتن رهبری نیز جزئی از علم، به مفهوم وسیعش را تشکیل می دهد، و تردیدی نیست که در حاکم لازم است و از دید دیگر، کفایت را شرط سوم، از شرایط اساسیِ حاکم می توان به حساب آورد.[2]

کفایت داشتن، به معنای به خوبی ازعهدهٔ ادارهٔ امور برآمدن، لایق بودن، شایستگی داشتن، کارآمد و کاردان بودن است و به کار بردن این واژه دربارهٔ صاحب منصبان

---

۱. ابوالصلاح حلبی، *الکافی فی الفقه*، ص۴۲۱ـ۴۲۳؛ ابن ادریس، *سرائر*، ج۳، ص۵۳۷ـ۵۳۹.

۲. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص۴۶۵.

حکومت، سابقهٔ تاریخی دارد.[۱]

(قبلاً توضیحی دربارهٔ این تعبیر، از ابن خلدون، نقل کردیم.)

حضرت امام خمینی، در مورد دیگری به صورت روشن تر فرموده اند:

... اگر یک فرد، اعلم در علوم معهود حوزه ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد، و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی، در زمینهٔ اجتماعی و سیاسی، فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست، و نمی تواند زمام امور جامعه را به دست گیرد.[۲]

نمی توان نادیده گرفت که چه بسا ناآگاهی و یا غفلت از این شرط، مسئلهٔ رهبری در جامعهٔ اسلامی را با ابهاماتی توأم ساخته است و قبول رهبریِ سیاسی اجتماعیِ فقیه را برعده ای دشوار می سازد. آنان به خیال این که فقه، شرط کافی برای رهبریِ جامعه و ادارهٔ اجتماع است، و فقاهت، جایگزین همهٔ صفات لازم برای ادارهٔ دولت می گردد، و با بودن آن، به هیچ شرط دیگری در مدیریت اجتماع، اقتصاد و سیاست، نیاز نیست، موضوع رهبریِ فقیه را غیرمعقول قلمداد کرده اند.

آری، اگر در رهبریِ جامعه، به شرط فقاهت اکتفا شود، و فقیه بودن برای ادارهٔ کشور کافی باشد، این اشکال وارد است که:

ادارهٔ اجتماع، از عهدهٔ کسی ساخته است که بینشی فراتر از عامهٔ مردم داشته، و از بصیرتی قوی برخوردار باشد و فقیه که درمحدودهٔ استنباط احکام فقهی، اهل نظر و تشخیص و تخصص است، چگونه می تواند به مسائل ادارهٔ جامعه، تنظیم سیاست های دفاعی و اقتصادی بپردازد؟! از این رو، سپردن چنین اموری به فقیه، از آن جهت که به کار فقاهت و استنباط مشغول است، غیرمعقول و بی مفهوم است. البته با بودن امام معصوم ﷺ ادارهٔ جامعه، تنها در صلاحیت او است؛ زیرا امام ﷺ همان گونه که به احکام آگاه است، از همهٔ

---

۱. *لغت نامهٔ دهخدا*، ج ۱۱، ص ۱۶۲۳۳، واژهٔ کفایت داشتن.

۲. *صحیفهٔ نور*، ج ۲۱، ص ۴۷.

مردم، به سیاست و ادارهٔ جامعه نیز داناتر است.[۱]

سیرهٔ عملیِ علمای شیعه نیز در انتخاب زعیم حوزه و پیشوای شیعیان، بر در نظر گرفتن قدرت فکری، بینش سیاسی و بصیرت اجتماعی بوده است، و در انتخاب برترین چهرهٔ مذهبیِ خویش، که الگو و مقتدای شیعه شمرده می شده است، تنها به ملاك اعلمیت در فقه و تواناتر بودن دراستنباط و اجتهاد، اکتفا نمی کردند.

با ارتحال شیخ انصاری، همهٔ بزرگان حوزهٔ نجف، در مراجعه به مرحوم نجم آبادی، و زعامت او اتفاق نظر داشتند؛ زیرا او را در فقه و ورع، سرآمد اقران آن دوران می دانستند؛[۲] ولی نجم آبادی در پاسخ میرزای شیرازی، که او را برای زعامت دینی معرفی کرد، گفت:

به خدا سوگند! این کار بر من حرام است، و نتیجهٔ ورود من بدان جز افساد، چیز دیگری نیست. زعامت دینی، نیازمند فردی جامع الشرایط، عاقل، سیاستمدار، آشنا به امور و جریانات و کامل النفس می باشد.[۳]

و چون در میان شاگردان شیخ انصاری، میرزای شیرازی، علاوه بر مقام والای فقاهتی، به چنین امتیازات و ویژگی هایی شناخته شده بود، اکابر حوزه، او را برای چنین مقام بلندی برگزیدند.

این جریان نشان می دهد که حتی در انتخاب مرجع تقلید هم، عقل، سیاست، آشنایی به مسائل و ... به عنوان شرایط اصلی و مهم، مورد توجه عالمان وارسته و مهذب قرار داشته است، و مسیر مرجعیت، تنها بر محور اعلمیت فقهی و بدون توجه به صفات لازم دیگر، تعیین نمی شده، و غور بیش تر در مسائل فقهی، احاطهٔ افزون بر فتاوای فقهای پیشین و دقت نظر بیش تر در فهم کتاب و سنت، به عنوان یگانه ملاك، به حساب نمی آمده است.

هم چنین پس از وفات میرزا حسن شیرازی (پیشوای قهرمان نهضت تنباکو)

---

۱. محقق اصفهانی، *حاشیهٔ مکاسب*، ج۱، ص۲۱۴.
۲. آقابزرگ تهرانی، *الکرام البرره*، ج۱، ص۳۰۴.
۳. آقابزرگ تهرانی، میرزای شیرازی، ص۳۸.

سید محمد فشارکی، به عنوان فقیه ممتاز شناخته می شد؛ ولی از قبول زعامت و ریاست، سرباز زد و گفت:

من شایستهٔ این کار نیستم؛ زیرا ریاست دینی و مرجعیت اسلامی، به غیر از علم فقه، امور دیگری نیز لازم دارد؛ از قبیل اطلاع از مسائل سیاسی و شناختن موضع گیری های درست در هر کار.[۱]

و بدین وسیله، راه را برای زعامت پرچمدار بزرگ فقاهت و سیاست، میرزا محمدتقی شیرازی، رهبر جهاد ملت عراق علیه انگلیس، باز نمود.

۳ ـ صلاحیت اخلاقی

حاکمیت مکتب، در تمام شئون جامعهٔ اسلامی، وقتی عینیت می یابد که رهبری نظام اجتماعی، علاوه بر آگاهی عمیق نسبت به مکتب و تعالیم آن، از ایمان قلبی قوی و تعهد عملی استواری نیز نسبت بدان برخوردار باشد. در تعبیرات رایج فقهی و کلامی، معمولاً از این ویژگی به «عدالت» تعبیر شده، و از آن به عنوان یکی از شرایط ضروری حاکم اسلامی، که مورد قبول همهٔ فرق اسلامی است، نام برده می شود.

بزرگ ترین دانشمندان مذاهب اسلامی، مانند فارابی،[۲] ماوردی،[۳] علامه حلّی،[۴] فراء[۵] وابن خلدون[۶]، از عدالت، در شرایط حاکم نام برده اند، و برخی مانند علامه حلّی[۷] و عبدالرحمن جزیری[۸] لزوم این خصلت را در حاکم، مورد اتفاق مسلمانان دانسته اند.

---

۱. شیخ عباس قمی، *فوائد الرضویه*، ج ۲، ص ۵۹۴.
۲. باقر شریف القرشی، *نظام حکومتی و اداری در اسلام*، ص ۲۵۲.
۳. ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص ۶.
۴. علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج ۱، ص ۴۵۲.
۵. فراء، *احکام السلطانیه*، ص ۲۰.
۶. *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص ۱۳۵.
۷. علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج ۱، ص ۴۵۲.
۸. جزیری، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، ج ۵، ص ۴۱۶.

در دیگر فلسفه های سیاسی نیز توجه به این شرط دیده می شود، هر چند که در تعریف و تبیین عدالت، دیدگاه یک سانی وجود ندارد. ارسطو در کتاب «سیاست» می نویسد:

> سروران هر حکومت باید دارای سه صفت باشند: نخست پای بندی به قانون اساسی موجود، دوم توانایی و آزمودگی برای اجرای وظایف خویش و سوم بهره مندی از فضیلت و پیروی از آیین دادگری ویژهٔ هر حکومت؛ زیرا چون حق در حکومت های گوناگون فرق می کند، ناگزیر شیوهٔ دادگری نیز در آن ها متفاوت است.[۱]

داشتن فرمانروای عادل، که از فضایل اخلاقی و طهارت نفسانی برخوردار باشد، در نظام های اجتماعی گوناگون، طی قرن ها، یک ارزش مثبت و خواستنی تلقی می شد؛ ولی ظهور «ماکیاولیسم» در صحنهٔ سیاست و اخلاق، که به قطع رابطهٔ این دو نهاد انسانی حکم کرد، وضع جدیدی را در جهان اندیشه و سیاست به وجود آورد. و پس از آن، تلاش های جدّی فراوانی، برای زیبا جلوه دادن سیاست مُنهای اخلاق، و سیاستمداران منهای فضایل اخلاقی، صورت گرفت و دراثر آن، هر کاری برای کسب قدرت مباح شمرده شد. و بالأخره، خمیرمایهٔ فعالیت سیاسی، «زور و تزویر» برای رسیدن به کامیابی به حساب آمد.

ماکیاولی می گفت:

> برای شهریار لازم نیست که خصال پسندیده، مانند دلِ پاك، داشته باشد. جرأت می کنم که بگویم: داشتن و مراعات این خصال، خطرناك است؛ ولی تظاهر به داشتن آن ها سودمند است.[۲]

در مسلک سیاسی ماکیاولی، ارزش ها و فضیلت ها چندان سقوط کرده، و به گونه ای از صحنهٔ سیاست طرد شدند که کنار گذاشتن آن ها شرط قرار و پایداری جامعهٔ سیاسی، شمرده شد. به گفتهٔ وی:

---

۱. ارسطو، *سیاست*، ترجمهٔ حمید عنایت، ص۲۳۳.

۲. حمید عنایت، *بنیاد اندیشهٔ سیاسی غرب*، ص۱۴۷.

جامعهٔ سیاسی، با قرار گرفتن در محدودهٔ اخلاق، نه می تواند تشکیل شود و نه می تواند پایدار بماند.[۱]

شرط عدالت در متون اسلامی

در مکتب اسلام، آراستگی به فضایل اخلاقی و عدالت، نه فقط برای فرمانروای جامعه و رهبر امت، بلکه برای بسیاری از سمت های دیگر اجتماعی، یک شرط قطعی و اساسی است و در متون مستند به وحی، با تعبیرات گوناگون نسبت به این شرط تأکید شده است. ما در این جا ابتدا به نصوص و مستندات این شرط، اشاره، و سپس فلسفه و حکمت آن را ارزیابی می نماییم.

در قرآن کریم، به طور کلی از اطاعت اسراف کاران، فساد کنندگان بر زمین، غافلان از یادخدا، پیروی کنندگان از خواهش های نفسانی، گناه کاران، ناسپاسان و ظالمان، نهی شده است.[۲]

از این دستورات و فرامین الهی، به خوبی فهمیده می شود که گروه های فوق، شایستگی به دست گرفتن امور جامعه را نداشته، و به عنوان رهبر جامعه، نباید مورد تبعیت و پیروی قرار گیرند.

در روایات اسلامی نیز چنین شرطی دیده می شود:

امام باقر علیه السلام از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله چنین نقل می کنند:

> امامت و رهبری فقط شایستهٔ کسی است که دارای این سه خصلت باشد: تقوا و ورعی که او را از معصیت خداوند، بازدارد؛ حلم و تحملّی که در اثر آن، خشم و غضب را تحت اختیار و کنترل خود داشته باشد؛ رهبری به شیوهٔ پسندیده بر مردم، به گونه ای که مانند پدری مهربان برای آنان باشد.[۳]

حضرت علی علیه السلام می فرمایند:

---

۱. لئواشتراوس، *فلسفهٔ سیاسی چیست*، ترجمهٔ فرهنگ رجائی، ص۱۴۵.

۲. ر.ك: شعراء(۲۶) آیه های ۱۵۱ـ۱۵۲، کهف(۱۸) آیهٔ ۲۸؛ انسان(۷۶)آیهٔ ۲۴؛ هود(۱۱) آیهٔ ۱۱۳.

۳. *کافی*، ج۱، ص۴۰۷.

نباید حاکم بر ناموس، جان و مال مردم، و نیز مسلط بر احکام اسلام و امامت مسلمین:

ـ بخیل بوده و برای جمع مال آنان حرص داشته باشد.

ـ جاهل بوده و در اثر نادانی، آن‌ها را گمراه کند.

ـ ستمگر بوده، تا با ظلم و جور، آنان را پریشان و مستأصل نماید.

ـ از تغیّر ایام بترسد تا با گروهی (از توانگران) همراهی نموده و دیگران را رها کند.

ـ اهل رشوه در حکومت باشد، حقوق مردم را پایمال نموده و قانون خدا را بیان ننماید.

ـ سنت و روش اسلام و پیامبر اکرم ﷺ را ترک کند و امت را تباه سازد.[۱]

و از آن حضرت نقل شده است که:

نگرانیِ من از این است که بر امت اسلامی، بی‌خردان و بدکاران، ولایت و حکمرانی نمایند. پس مال خدا را بین خودشان دست به دست گردانده، بندگان خدا را بردگان خود، نیکان را سرکوب، و فاسقان را متشکل و یاران خویش قرار دهند.[۲]

این بیانات، علاوه بر آن که بر تقوا در حاکم اسلامی، تأکید دارد، سرّ این شرط و ضرورت این ویژگی را نیز توضیح می‌دهد و نمایانگر آن است که اگر فسق و فجور، بی‌بند و باری و بی‌تعهّدی، در زمامدار حکومت نفوذ یابد، چه آثار خطرناك و تبعات ناهنجاری در اجتماع به جای می‌گذارد. لذا امام حسین علیه‌السلام در پاسخ نامهٔ‌های مردم کوفه سوگند یاد می‌کند که:

فقط آن کس که بر طبق کتاب خدا حکم می‌کند، قسط را برپا می‌دارد، دین حق را باور دارد و نفس خویش را در آن چه که خدا می‌خواهد، حبس نموده و محدود ساخته است، امام و پیشوای مسلمین است.[۳]

حکمت و ضرورت شرط عدالت

اصرار بر عنصر ایمان و تقوا، در فرمانروای جامعه، برخاسته از مبانی

---

۱. *نهج‌البلاغه*، خ۱۳۱.

۲. *همان*، نامه ۶۲.

۳. محمود شریفی و دیگران، *موسوعة کلمات الامام الحسین(ع)*، ص۳۱۳.

وحکمت هایی است که ضرورت چنین شرطی را توجیه و تفسیر می کند؛ به تعبیر دیگر، جایگاهی که اسلام برای رهبر ارائه نموده، مسئولیت هایی که از او خواسته و نقش و تأثیری که در اجتماع، برای او دیده است، اقتضای این ویژگی را دارد.

مسائل زیر، ارکان و ضرورت های این خصلت رهبری را تبیین می نماید:

۱. تقوا و پویایی اجتماعی

از آن جا که جامعهٔ اسلامی، بر مبنای مکتب اداره می شود و مانند هر اجتماع مرامی دیگر، عقیده، هویت و ساختار آن را شکل داده، و حرکت آن را جهت می دهد، از این رو، رسوخ عقیده در کارگزاران آن، مؤثرترین عامل رشد و پیشرفت این جامعه است؛ چه این که ضعف باورها و عدم تعهد به آرمان ها درآنان، حرکت آن را کُند، و در نهایت متوقف می سازد.

از جملهٔ مسائل مهمی که در دنیای معاصر، به جا و به موقع، ذهن کاوشگران مباحث اجتماعی و سیاسی را به خود مشغول داشته، نقش و تأثیر باورها در پویایی نظام اجتماعی است. برتراند راسل، که فیلسوف مادی مسلکی است، می نویسد:

> قدرت جامعه، تنها بر شمار افراد و منابع اقتصادی وتوانایی های فنیِ آن وابسته نیست، بلکه به باورهای آن هم بستگی دارد.

او در ادامه، برای مستدل ساختن این نظریه، به سراغ تاریخ اسلام می رود و می گوید:

> نمونهٔ کلاسیک رسیدن به قدرت از طریق باور، اسلام است. پیامبر اسلام بر منابع مادیِ اعراب چیزی نیفزود، و با این حال، چند سال پس از او اعراب، با شکست دادن نیرومندترین همسایگان خود، امپراتوریِ بزرگی برپا کردند. بدون شک دیانتی که پیامبر اسلام بنیان نهاد، عامل اساسیِ توفیق ملت عرب بوده است ... در زمان حیات پیامبر، و تا چند سال پس از او، ایمان دینی، ملت عرب را متحد نگه می داشت و در جنگ به آن ها قوت قلب و جسارت می بخشید ... .[۱]

---

۱. راسل، قدرت، ترجمهٔ نجف دریابندری، ص ۱۲۲ـ۱۲۳.

این حـقیـقت کـه ایمان دینی و تعـهّد مـذهبی، منشأ قـدرت فـوق العاده، و وابستگی بدان، اتصـال به یک منبع تحرّك آفـرین، نشـاط بخش و انرژی زا است، مورد تأکـید قـرآن بوده، و از زبان انبیا گوشزد شده است. عـلاوه برآن، شواهد تاریخیِ فراوانی نیز گواه آن است.

حفظ و پایداریِ این خـصلت در جامعهٔ اسـلامی، وعینیت یافتن آن در تار و پود نظام اجتـماعی، بستگی به میزان اعـتقـاد و ایمان کارگـزاران حکومت و متـولیان دولت دارد و البتـه در میـان آنان، رهبـر و زمـامـدار، نقش و تـأثیـر بیش تری می تواند داشـتـه باشـد و نمی توان توقع داشت که بدون این امتیاز، حرکت کلیِ جامعه، به سوی معیارهای مورد قبول مکتب و الگوهای ارائه شده از سوی آن باشد.

۲. تقوا و کنترل قدرت

شـخـصی کـه درمـوضع رهبـری قـرار می گـیـرد، قـدرت نظام اجتـمـاعی را به دست می آورد. چنین قـدرتی، هر چند لازمهٔ رهبـری و ابزارِ لاینفک آن است، ولی در عـین حـال، آفت آن نیز شـمرده می شـود و در اثر این آفت، چه بسـا رهبریِ سـازنده و خلاق، به رهبریِ ویرانگر و تباه کننده تبدیل می گردد.

جلوگیـری از مخـاطرات قدرت، مـوضوع بحث دانشـمندان علوم اجتـماعی است؛ چه این که ارائهٔ سیستمی که این مـخاطرات را به حـداقل برساند، دل مشـغولیِ متفکران علوم سیاسی است. این تجـربهٔ مکرّر در نظام های سیاسی، که دمـوکراسی به دیکتاتوری تبـدیل می شود، اهمیت مسئله را نشـان می دهد و همین نقطهٔ کـور باعث شده است کـه توزیع قـدرت، به جـای تمرکـز آن، مـحـدودیت قـدرت به جـای مطلق بودن آن، و ایجـاد رقابت در قدرت به جای انحصاری بودن آن، مطرح شود.

از یک سـو، ایـن سـخن لرداکتن در همـه جـا می پیـچـد کـه «قـدرت مـوجب فـسـاد می شـود، وقـدرت مطـلق مـوجب فـسـاد مطلق.»[1] و از سـوی دیگـر، جـامـعـه شناس

---

۱. استیون لوکس، *قدرت فرّ انسانی یا شر شیطانی*، ترجمهٔ فرهنگ رجائی، ص۳۶۵.

معروف، ریمون آرون، جامعهٔ آزاد را جامعه ای می داند که در آن، «قوانین بر آدمیان حکومت کنند، نه آدمیان بر آدمیان.» و از این نمونه اظهار نگرانی ها، در کلمات دانشمندان علوم اجتماعیِ مغرب زمین، فراوان دیده می شود.

این که الگوهای نظام غربی، چه مقدار از عهدهٔ این مشکل برآمده و از فسادآفرینیِ قدرت، جلوگیری کرده و مانع سوءاستفاده از قدرت شده اند، از موضوع بحث ما خارج است؛ ولی به قول راسل: «موسولینی و هیتلر، از راه دموکراسی، به قدرت رسیدند.»[1] و این بدان معنا است که در آن جوامع، هنوز راه مطمئنی برای پیشگیری از این ضایعه وجود ندارد، و توفیقی برای بستن راه های نفوذ این آفت، به دست نیامده است.

از جمله تفاوت هایی که نگرش اسلامی به این موضوع را از تحلیل های دیگر، جدا می سازد، توجه به عوامل درونی است. در فلسفه های سیاسیِ موجود، به چگونگیِ تکوین شخصیت حاکم، ویژگی های روحی و خصلت های درونی اش، توجه و اعتنایی نمی شود و تنها با ایجاد موانع بیرونی، درصدد کنترل دولتمردانند. کاربرد این شیوه، تنها تا جایی است که:

اولاً، اعمال و حرکات دولتمردان، در شعاع دید دستگاه های کنترل کننده، قرار داشته باشد.

ثانیاً، این دستگاه ها تحت نفوذ و اقتدار دولتمردان قرار نگرفته باشند.

در حالی که رجال قدرت، معمولاً راه های عبور مخفیِ فراوانی برای خود در نظر گرفته و تعبیه می کنند. راه هایی که به سادگی در معرض دید و اطلاع دیگران قرار نمی گیرد و به علاوه با ابزار گوناگون و وسایل مختلف، افراد و سازمان های مزاحم را تحت سیطرهٔ خود قرار می دهند.

از این رو، چاره ای جز آن نیست که برای جلوگیری از انحراف در دستگاه حکومت و دولت مردان، متعهدترین افراد جامعه، زمام امور را در دست داشته باشند، و علاوه

---

۱. راسل، قدرت، ترجمهٔ نجف دریابندری، ص ۴۱.

بر آن، نظارت و کنترل جنبهٔ عمومی وهمگانی به خود گیرد. تا هم از انگیزه های درونی شخص، که او را از فساد باز می دارد، استفاده شده، و هم عوامل بیرونی به شکل صحیح و گسترده به کار گرفته شود.

عالی ترین مرحلهٔ این تعهد درونی و قداست نفسانی، «عصمت» است که شیعه در جانشینی مستقیم رسول خدا ﷺ و امامت عظمی شرط می داند. به تعبیر علامه نائینی:

> بالاترین وسیله ای که مانع تبدّل «ولایت» به «مالکیت مطلقه» می شود، و از اندك ارتکابات شهوانی و اعمال شائبهٔ استبداد جلوگیری می کند، عصمت است که طایفهٔ امامیه، آن را در «ولیّ نوعی» معتبر می داند.[۱]

و در مرحلهٔ بعد، ملکهٔ تقوا می تواند چنین نقشی را ایفا نماید. همان متفکر اسلامی می نویسد:

> رادع و مانع از استبدادات و اظهار مرادات شهوانیه به عنوان دیانت، به ملکه تقوا و عدالت منحصر است و جز اجتماع اوصافی که در روایت آمده: «صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مطیعاً لامر مولاه، مخالفاً لهواه» و در مرجعیت شرعیه، اعتبار فرموده اند، عاصم دیگری متصور نباشد.[۲]

از این رو، رهبر جامعه، باید چنان خودساخته و آراسته باشد که بتواند از منافع مادّی و امیال نفسانی خود، برای حاکمیت بخشیدن به مکتب و اهداف آن، صرف نظر کند.

حکومت کردن، شایستهٔ کسی است که قبل از آن که زمام امور جامعه را به دست گیرد، زمام خویش را در دست داشته، و مالک نفس خود باشد.

در این جا باید دربارهٔ تقوا به عنوان اساسی ترین ارزش اسلامی، و شرط لازم در احراز سمت های اجتماعی، تأمل بیش تری نماییم و نقش آن را در سلامت رهبری

---

۱. میرزاحسین نائینی، *تنبیه الامه*، ص۱۲

۲. همان، ص۱۲۵.

جامعه، مورد مداقه قرار دهیم.

از گویاترین تفسیرهایی که برای تقوا، در زبان پیشوایان اسلامی دیده می شود، این سخن امام علی علیه السلام است:

همانا خطاها و گناهان و اختیار را به هوای نفس سپردن، مانند اسب های سرکش و چموشی است که لجام از سر آن ها بیرون آورده شده، و اختیار از کف سوار بیرون رفته باشد، و عاقبت، اسب ها سوارهای خود را در آتش افکند. و تقوا به مانند مرکب های رهوار و مطیع و رام است که مهارشان در دست سوار است و آن مرکب ها با آرامش، سوارهای خود را به سوی بهشت می برند.[۱]

در این بیان علوی، از تقوا به عنوان یک حالت روحی و معنوی که اثرش چیرگی و مالکیت بر نفس است، یاد شده است که لازمهٔ بی تقوایی و مطیع هوای نفس بودن، ضعف و زبونی، بی شخصیت بودن در برابر محرکات شهوانی، محکوم طغیان هواهای نفسانی قرار گرفتن و زمام خویشتن را در برابر جاذبه های فریبنده از دست دادن است.

در آن حالت، انسان چون سوار زبونی است که از خود، اراده و اختیاری ندارد و مرکب هر کجا که بخواهد او را می برد. به عکس، تقوا، سرمایهٔ قدرت اراده، شخصیت معنوی داشتن و مالک حوزهٔ وجود خود بودن است؛ مانند سوار ماهری که بر اسب تربیت شده ای سوار است و با قدرت و تسلط کامل، آن اسب را در جهتی که خود انتخاب کرده، می راند و اسب در کمال سهولت، اطاعت می کند.[۲]

تقوا ریشه ای است که وقتی اعماق جان و زوایای نفس را فرا گرفت، شکوفه های آن، سراسر زندگی را فرامی گیرد، و هیچ بخشی از حیات، از عطر آن محروم نمی ماند. هنگامی که تقوا، در مدیریت جامعه، حضور داشته باشد، این برکات در مدیر، ظهور می یابد:

مردم به نیکویی اش چشم داشته، از بدی اش آسوده اند ... کسی را که به او ستم کند

---

۱. *نهج البلاغه*، خ۱۶.

۲. ر. ك: مرتضی مطهری، *سیری درنهج البلاغه*، ص۲۰۰، بحث تقوا.

ببخشاید، و به آن که او را محروم نموده، احسان نماید. و به آن کس که از او جدا گردد بپیوندد ... در سختی ها با وقار و بردبار، و در ناگواری ها شکیبا است ... با کسی که دشمنی دارد ستم ننماید، و آن را که دوست دارد تخلّف نسبت به او نکند ... .[۱]

۳. تقوا و صیانت قانون

علامه طباطبائی، در مورد رابطهٔ قانون و تقوا می گوید:

وقتی قانون، سعادت آفرین است که با ایمان و ارزش های اخلاقی، حفظ گردد.[۲]

فلسفهٔ این پیوند و ارتباط، بدان جهت است که برای داشتن یک نظام اجتماعی متعادل، به ناچار نیاز به قانون است تا در پرتو آن، حقوق افراد مشخص شده، و از پایمال شدن و تعدّی به حریم آن مصون ماند.

برای مفید و مؤثر بودن قوانین، در مرحلهٔ بعد، به قوانین دیگر جزایی نیاز است که متخلّفین و متجاوزین به حریم قانون را تنبیه کند، و ضمانت اجرایی مقررات قرار گرفته، امنیت و عدالت را در جامعه پدید آورد؛ ولی رسیدن به این نقطه در حاکمیت قانون و تحقق عدالت، دو شرط دارد:

۱ـ مجریان قانون، از وقوع جرم آگاه باشند.

۲ـ مجریان قانون، قدرت برخورد با مجرم را داشته باشند.

لذا اگر مأموران عدالت، از سر جهل یا غفلت، از وقوع جرم بی خبر بمانند، قانون به تنهایی نمی تواند جلوی جرم را بگیرد و کسی را از تعدی بازدارد. هم چنین اگر مأموران نظام، ضعیف و ناتوان یا مسامحه کار و سازشکار بوده و یا مجرمین از قدرت بیش تری برخوردار باشند، قوانین در معرض نابودی قرار گرفته، مقررات به دست فراموشی سپرده خواهد شد. به خصوص که انسان ها ذاتاً به دنبال منفعت و سود بیش تر خود می باشند و در این راه، از آسیب رساندن به حقوق و اموال دیگران ابایی ندارند.

---

۱. *نهج البلاغه*، خ ۱۸۴.

۲. *المیزان*، ج ۱۱، ص ۱۵۵.

قوانین و مقررات، هر چند فی نفسه، مفاهیم عالی و ارزش های متعالی را در برگرفته باشند، و قوانین جزایی، هرچند از شدت کافی برخوردار باشند، ولی تنها در شرایطی می توانند زندگیِ توأم با سعادت را برای جامعهٔ انسانی به ارمغان آورند که اخلاق و فضایل اخلاقی به عنوان حافظ، نگاهبان و پشتوانهٔ قانون فراگیر شود تا اجتماع بشر، در اثر صیانت قانون و آسیب ندیدن مقررات، به کمال خود دست یابد.[۱]

بر این اساس، نه تنها اخلاق، شرط رشد و ترقیِ فردی انسان ها و عامل سیر معنوی و شخصیت انسانیِ آن ها است، بلکه به علاوه، عامل تکامل جامعه و شرط تحقق عدالت اجتماعی و عینیت یافتن آرمان های دولت اسلامی است و هر چه چنین عاملی در میان مردم گسترش یافته و از عمق ونفوذ بیش تری برخوردار باشد، پیشرفت حکومت در دست یابی به اهداف خود، سریع تر خواهد بود. البته در این روند، اخلاق و تقوا در کارگزاران و متولیان دولت، نقش بیش تری دارد؛ زیرا آنان بیش تر از دیگران مسئولیت اجرای قانون را به عهده دارند و اگر آحاد شهروندان، تنها در محدودهٔ روابط محدود خود، باید مجریِ قانون باشند، ولی دولتمردان وظیفه دارند که قانون را در همهٔ زوایای روابط اجتماعی، و در سراسر جامعه، حاکمیت بخشند. از این رو، عامل تقوا و وظیفه شناسی، در ایشان، آثار بیش تری در سطح جامعه به جا می گذارد؛ چه این که ضعیف بودن این پشتوانهٔ معنوی، کاستی های افزون تری، ایجاد نموده و تحقق قانون را در سطح کلان و گسترده، دشوار و یا غیرممکن می سازد.

۴. تقوا و رسالت پیشتازی

رهبران هر جامعه، الگوهای آن جامعه به حساب می آیند، و رفتار و کردار آن ها، خواه ناخواه، سرمشق دیگران قرار می گیرد و مردم به دیدهٔ اسوه و نمونه به آنان چشم دوخته، و پیوسته درصددند تااز زوایای زندگی شان باخبر شده، شبیه و مانند ایشان رفتار کنند.

---

۱. *المیزان*، ج ۱۱، ص ۱۵۶ـ ۱۵۷.

این تأثیر روانی رهبری، که جاذبه ای روحی در میان مردم به وجود می آورد، فراتر از سمت های اجرایی رهبری است. برای آن که این تأثیر قهری و طبیعی، دارای آثار مثبت و سازنده بوده و بتواند در تشویق و تهیج جامعه، به سوی آرمان های پسندیده و زیبا به کار آید، رهبری باید در صحنهٔ عمل، پیشتاز، و از نظر تعهد و وظیفه شناسی، الگو باشد.

قرآن کریم با اشاره به سلسلهٔ انبیا، از آنان به عنوان پیشوایانی که به امر الهی، به هدایت مردم می پرداختند یاد می کند و بلافاصله، ویژگی «فرمان بری و وظیفه شناسی» مستمرّ و سابقه دار آنان را متذکر می شود:

وجعلناهم ائمة یهدون بامرنا واوحینا الیهم فعل الخیرات واقام الصلوة وایتاء الزکوة وکانوا لنا عابدین؛[1]

و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می کردند، و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم، و آنان پرستندهٔ ما بودند.

در الگوی رهبری اسلامی، قبل از آن که رهبر، عهده دار عمل دیگران باشد، نسبت به عمل خویش، وظیفه مند و مسئول است. از این رو، در پیمودن مسیر، و رفتن به سوی مقصود، و گام نهادن در طریق، پیشرو و پیشگام است.

خداوند ابتدا از رسول اکرم ﷺ پیشقدمی در جهاد، وسپس تحریک مردم را می طلبد:

فقاتل فی سبیل اللّه، لاتکلف الا نفسك، وحرّض المؤمنین؛[2]

پس در راه خدا پیکار کن، جز عهده دار شخص خود نیستی، و مؤمنان را برانگیز.

«رهبر اسوه» رهبری است که در اثر خودسازی و پرورش روح، در تقیّد به قانون و انجام وظیفه، از امت خویش پیشی گرفته، و به جای رقابت در کسب قدرت، وسبقت در به دست گرفتن ریاست، در میدان عمل به وظایف و انجام تکالیف، جلوتر از دیگران

---

۱. انبیاء(۲۱) آیهٔ ۷۳.

۲. نساء(۴) آیهٔ ۸۴.

حرکت کند و بتواند مانند امیرالمؤمنین علیه السلام به همهٔ مردم اعلام کند:

ایها الناس، انّی واللّه ما احثکم علی طاعة الّا واسبقکم الیها ولا انهاکم عن معصیة الّا واتناهی قبلکم عنها؛[1]

ای مردم! به خدا سوگند، هرگز شما را به طاعتی تحریک نکردم، مگر آن که پیش از شما بدان اقدام کرده، و هرگز شما را از معصیتی باز نداشتم، مگر آن که قبل از شما از آن پرهیز نموده‌ام.

هم چنین آن حضرت می فرمود:

انی لارفع نفسی، عن ان انهی الناس عما لست انتهی عنه او امرهم بمالا اسبقهم الیه بعملی؛[2]

من خود را برتر از آن می دارم که از آن چه خود پرهیز ندارم، دیگران را باز دارم، و یا به آن چه که خود درعمل به آن پیشی نگرفته‌ام، فرمان دهم.

در مکتب تربیتی و اخلاقی اسلام، یکی از وظایف عام رهبران این است که قبل از اصلاح دیگران، درصدد اصلاح خویش باشند تا بتوانند الگوی جامعه قرار گیرند:

هرکس خود را پیشوای مردم نمود، باید پیش از یاد دادن به دیگران، نخست به تعلیم نفس خویش بپردازد و باید پیش از آراستن دیگران به زبان، با روش و عمل خود، آنان را آراسته سازد.[3]

تأکید اسلام بر صلاحیت های اخلاقی و شایستگی های رفتاری رهبری، از آن رواست که به شعاع تأثیر رهبری در جامعه، و ابعاد تربیتی الگوهای اجتماعی، توجه دارد و حضور آراسته ترین افراد ملّت را در موضع رهبری، به معنای ارزش نهادن به تقوا و پاکی، و الگو قرار دادن وارستگان و پاکان، و در نتیجه، به حرکت درآوردن اجتماع در چنین مسیری می داند.

---

۱. *نهج البلاغه*، خ ۱۷۴.

۲. *غررالحکم*، ص ۱۲۷.

۳. *نهج البلاغه*، کلمات قصار، ۷۰.

۵. تقوا و قدرت مقاومت

اجرای قانون، اساسی ترین مسئولیت رهبری در یک نظام اجتماعی و در موضع ادارهٔ دولت است. انجام این مسئولیت، توأم با برخورد با موانع و مشکلاتی است که از سوی افراد و جریانات گوناگون ایجاد می شود؛ زیرا همهٔ کسانی که تحقق قانون را با منافع خود در تزاحم دیده و آن را عاملِ از دست دادن امتیازات سیاسی، اجتماعی و اقتصادیِ خود می دانند، با مانع تراشی سعی در جلوگیری از اجرای قانون، و یا کُند کردن حرکت آن دارند.

تأثیر گذاری این جناح ها بر رهبری، و تأثیرپذیریِ رهبری از این جناح ها، زمینهٔ توقف قانون را فراهم می سازد. این تأثیرگذاری با روشِ های گوناگون از قبیل تهدید و تطمیع انجام می گیرد، و اگر این گونه عوامل بتواند در رهبر جامعه نفوذ کند، امیدی به داشتن یک جامعهٔ قانونمند و یک دولت قوی و مقاوم، وجود نخواهد داشت.

در حقیقت، جریانات سیاسی، جناح ها و باندهای اقتصادی، رهبری تابع و مطیع و فرمان برِ خود می خواهند تا بدون هیچ گونه مقاومتی، به خواسته های آنان تن داده و در برابر تحمیل ها و فشارهای آن ها توان ایستادگی نداشته رام و تسلیم باشد. در چنین شرایطی، رهبر، اسیر دست گروه ها قرار می گیرد و منافع توده های ملت را به پای گروه های فشار، قربانی می کند. موضع گیری ها و برخوردهای این رهبری، چیزی جز واگو کردن موضع آن باندها نیست و قهراً از چنین رهبر مقهور، محکوم و تحت سلطه ای، توقعِ اجرای قانون نمی توان داشت؛ به خصوص اگر قانون دارای جهت گیریِ عدالت خواهی و ستیز با ظلم و تبعیض باشد.

حضرت علی ﷺ تنها کسی را برای حاکمیت بخشیدن به قانون خدا، توانمند می داند که اهل سازش و کنار آمدن با چنین گروه هایی نباشد و می فرماید:

لایقیم امرالله سبحانه الا من لایصانع ولایضارع ولایتبع المطامع؛[1]

---

۱. *نهج البلاغه*، حکمت ۱۰۷.

حکم و فرمان خدای سبحان را اجرا نمی کند مگر کسی که در انجام وظیفه اش، اهل سازش، فروتنی، و طمع ورزی نباشد.

«مصانعه»، سازش کاری در برابر مخالفان حقیقت، معامله گری بر اصول و ملاحظه کاری در اجرای قانون است که این خصلت، از سه عامل ناشی می شود:

الف) رعب، ترس و وحشت، که جرأت و جسارت اقدام را از شخص می گیرد.

ب) طمع کاری، که او را برای رسیدن به امتیازات مادّی، معامله گر می سازد.

ج) ضعف روحیه، که وی را در روابط اجتماعی، محکوم رودربایستی و عواطف قرار می دهد.

«مضارعه» نیز نوعی معامله گری است به این معنا که: در برابر دیگری کُرنش نمودن تا او هم متقابلاً فروتنی و خضوع کند،[1] به پَستی و ذلّت دربرابر دیگران تن دادن، تا او هم در عوض، همین حالت را در موقع مناسب داشته باشد.[2] از حیثیت و آبروی خود برای کسی مایه گذاشتن، تا او هم این کار را انجام دهد، در اجرای قانون با سهل انگاری واغماض برخورد کردن، تا طرف مقابل هم تعدّی به حریم قانون را از او نادیده انگارد و ... .

عدم پیروی از مطامع نیز به معنای طوق رقیت طمع را از گردن بیرون آوردن و در فضای آزادگی و حریت معنوی، پرواز نمودن است.

تقوا در برداشت صحیح و مثبت از آن، این توان و جرأت را در شخص مؤمن و متّقی ایجاد می کند، او را از تحت تأثیر قرار گرفتن، مصلحت اندیشی های کاذب، ملاحظه کاری های بی جا، رشوه، باندبازی، گروه گرایی و ... آزاد می سازد.

این که پیامبر اسلام ﷺ با بی اعتنایی به اعتراضات اعیان و اکابر قریش، حد را بر آنان هم اجرا می کند، و این که علی ﷺ در برابر همهٔ دشمنی های معاویه، بر اصول و ارزش ها پافشاری می کند و همهٔ پیشنهادهای سازش را رد می کند، در اثر نیروی ایمان

---

۱. ابن ابی الحدید، شرح *نهج البلاغه*، ج ۱۸، ص ۲۷۴.

۲. ابن میثم بحرانی، شرح *نهج البلاغه*، ج ۵، ص ۲۹۸.

وقدرت تقوا است. و همین نیرو و توان، همهٔ رهبران الهی را در مسیر اجرای فرمان الهی، ثابت قدم و پایدار نگاه داشته، وخط آنان را از رهبران بازیگر، پیشروان معامله گر، سیاستمداران چند چهره و رؤسای ذلت پذیر، جدا ساخته است.

۶. تقوا وروحیهٔ همدردی

رهبری در جامعهٔ اسلامی، علاوه بر مسئولیت های اجرایی، دارای وظایف و تکالیف سنگین دیگری نیز می باشد. این تکالیف، جنبهٔ اختصاصی داشته و عموم شهروندان نسبت بدان وظیفه و تعهدی ندارند و چه بسا این تکالیف، نه درسطح همهٔ مردم و برای عموم، مصلحت داشته، و نه عملاً قابل تحقق برای همه باشد؛ مثلاً «زهد»، دستور ویژه ای برای رهبران جامعه است. از این رو، کسانی که در چنین موضعی نباشند، مأموریت زندگیِ زاهدانه هم نداشته، و در فراهم آوردن زندگیِ توأم با رفاه و آسایش برای خود، و بهره گیری از لذت های مشروع و نعمت های متنوع، آزادند.

برخوردحضرت علی علیه السلام با عاصم بن زیاد واعتراض حضرت به سخت گیریِ عاصم در زندگی، و اجتناب از بهره های دنیوی، بیانگر جایگاه زهد و فلسفهٔ صحیح آن در رهبری است:

> علاء بن زیاد به علی علیه السلام گفت: ای امیرالمؤمنین! از وضع برادرم، عاصم، در نزد شما شکایت دارم. حضرت فرمود: چرا؟ علاء گفت: زیرا گلیمی به خود پیچیده، و از دنیا دوری گزیده. حضرت فرمود: او را نزد من بیاورید. و چون عاصم آمد، به او فرمود: ای دشمن خویش، شیطان خواسته بدین وسیله، تو را سرگردان کند. چرا به زن و فرزندت رحم نکردی؟ آیا گمان داری که خداوند برای تو نعمت هایش را حلال کرده، ولی از بهره مندیِ تو ناخشنود است!؟ شأن تو در نزد خدا پایین تر از آن است که خداوند استفاده از نعمت هایش را از تو نخواهد.

و چون عاصم، وضع زندگی و معیشت خود رابا وضع زندگیِ سادهٔ آن حضرت مقایسه کرد، امام علیه السلام وظیفهٔ جداگانهٔ رهبران را یادآور شد و فرمود:

ویحك، انی لست کانت، ان اللّه فرض علی ائمة الحق ان یقدّروا انفسهم بضعفة الناس کیلا یَتَبَیَّغَ بالفقیر فَقْرُهُ؛[۱]

ای وای بر تو، من مانند تو نیستم؛ زیرا خدای تعالی بر پیشوایان حق، واجب گردانیده که زندگی خود را با طبقهٔ ضعیف تطبیق دهند، تا این که فقر و تنگدستی، بر تهیدست فشار نیاورده، او را آزار ندهد.

هم چنین آن حضرت، در سخن دیگری فرمود:

خداوند مرا پیشوای خلق قرار داده و به همین سبب، برمن واجب کرده است که زندگی ام را در خوراك و پوشاك، درحدّ ضعیف ترین طبقات اجتماع قرار دهم، تا از طرفی مایهٔ تسکین آلام فقیر، و از طرف دیگر، سبب جلوگیری از طغیان غنی گردد.[۲]

بیانات علوی نشان می هد که رهبر جامعه، نسبت به اقشار محروم، دو وظیفه دارد: یکی تلاش برای برهم زدن وضع موجود و از بین بردن فاصلهٔ پرخوری ظالم و گرسنگی مظلوم[۳]، و دیگری همدردی با محرومان به وسیلهٔ شرکت عملی در سختی ها و مشکلاتشان، و مرهم نهادن بر زخم دل آن ها.

از این رو، حتی در شرایطی که پیشوایان اجتماع، در انجام وظیفهٔ اوّل، کمال جدیت را داشته و بدون وقفه برای رفع محرومیت تلاش می کنند، اجازه ندارند امکانات رفاهی را بر گرد خویش جمع نموده و به بهانهٔ این که از مال مشروع و حلال خود، فراهم کرده اند، کام گرفتن از لذت های مادّی و بهره مندی از نعمت های ظاهری را توجیه نمایند. و در نتیجه، زندگی را بر آنان که از ضروریات زندگی محروم، و از فراهم آوردن لوازم اولیهٔ معیشت ناتوانند، تلخ تر و رنجشان را مضاعف نمایند.

این واقعیت، انکارناپذیر است که وقتی محرومان، از یک سو، به رهبران مرفّه می نگرند، و از سوی دیگر، تنگدستی خود را می بینند، رنج مضاعفی به سراغ روح و روانشان آمده و آنان را تحت فشار قرار می دهد. زهد رهبران و همدردی آنان

---

۱. *نهج البلاغه*، خ ۲۰۰.
۲. *بحارالانوار*، ج ۴۰، ص ۳۳۶.
۳. *نهج البلاغه*، خ ۳.

با محرومان، این غم و اندوه را کاهش می دهد.

در عین حال، این حقیقت هم قابل انکار نیست که اگر در انجام وظیفهٔ دوم کوتاهی شود، و رفاه و تجمّل، زندگیِ پیشوایان جامعه را فراگیرد و آنان غرق در خوشی و آسایش باشند، عملاً انجام وظیفهٔ اوّل هم به فراموشی سپرده می شود؛ چراکه غفلت زدگی و مستی، از آثار بارز زندگی پرخوران و متنعّمان است.

حضرت علی علیه السلام می فرمود:

آیا با عنوان و لقب «امیرالمؤمنین» که روی من نهاده و مرا به آن خطاب می کنند، خود را قانع سازم و در سختی های روزگار با آنان شرکت نداشته باشم؟ و یا در فقیرانه زندگی کردن، امام و پیشوای آنان نباشم؟ ... چگونه ممکن است هوای نفس بر من غلبه کند و مرا به سوی انتخاب بهترین خوراك ها بکشاند، در صورتی که شاید در حجاز یا یمامه، افرادی یافت شوند که امید همین یک قرص نان را هم ندارند و دیر زمانی است که شکمشان سیر نشده است. آیا سزاوار است که شب را با سیری صبح کنم، در صورتی که در اطرافم شکم های گرسنه و جگرهای سوزان قرار دارد؟[1]

گزینش این سبک زندگی در رهبری، و انتخاب چنین شیوهٔ معیشتی در پیشوایی، مسئله ای بالاتر از سوء استفاده نکردن از قدرت و دست بُرد نزدن به بیت المال است. و تقیّد رهبر بدان، تنها در پرتو قوت ایمان و قدرت تقوا است؛ تقوایی که بتواند شخص را در بهترین شرایط و بهترین امکانات، کنترل نموده و زندگیِ او را در سطح ضعیف ترین طبقات جامعه قرار دهد.

این مرتبهٔ عالیِ تقوا، خود الهام بخش ایثار، همدردی و فداکاری است و انسان را از لاك خویشتن بینی و خودخواهی، بیرون آورده و از وسوسهٔ لذت طلبی نجات می بخشد.

۷. تقوا و اخلاق رهبری

در روابط اجتماعیِ انسان ها با یکدیگر، معیارها و ضوابط مشخصی، فضایل

---

۱. همان، نامهٔ ۴۵.

اخلاقیِ هر بخش را تبیین می کند: اخلاق در محیط خانواده و روابط خانوادگی، اخلاق در محیط زندگیِ اجتماعی و روابط همسایگی، اخلاق در محیط تعلیم و تربیت، اخلاق در محیط کار و فعالیت اقتصادی، و بالأخره، اخلاق در مدیریّت و رهبری.

در معارف اسلامی، ویژگی های فراوانی برای رهبری شمرده شده است. این ویژگی ها بیانگر اخلاق رهبری است و با آراستگی به این فضایل، لیاقت و شایستگیِ رهبریِ شخص پدید می آید.

در بیانات حضرت علی علیه السلام چنین امتیازاتی، به عنوان اخلاق رهبری دیده می شود:

الف) به مقام وابستگی نداشته باشد:

کهنه کفش بی ارزشی را از فرمانروایی بر شما بیش تر دوست دارم، مگر با حکومت، حقی را زنده و باطلی را سرکوب کنم.[۱]

ب) با مردم متواضع و فروتن باشد:

موقعی که محمد بن ابی بکر حکم فرمانروایی مصر را گرفت، فرمود:

با آنان فروتن و متواضع اش و با گشاده رویی با ایشان برخورد کن.[۲]

ج) توقع مدح و ثناخوانی نداشته باشد:

با من آن گونه که برای خوش آمد جباران سخن می گویید، سخن نگویید، و آن چه را از مردم خشمگین پنهان می دارید، از من پنهان مدارید، و به چاپلوسی با من برخورد نکنید، و گمان مبرید که اگر حقی گفته شود، بر من سخت و دشوار می آید، و گمان نکنید که توقع ستایش از شما دارم ... .[۳]

د) ریاست، او را تغییر ندهد:

بر والی و حاکم لازم است که در اثر دست یابی به ریاست و امکانات، برخوردش با مردم تغییر نیابد، بلکه در اثر نعمت هایی که خداوند بدو تفضّل نموده، به بندگان خدا نزدیک تر

---

۱. همان، خ۳۳.

۲. همان، نامهٔ ۲۷.

۳. نهج البلاغه، خ۲۰۷.

شده و نسبت به برادران خود، مهربان‌تر گردد.[۱]

هـ) به مردم بی‌اعتنا نباشد:

والی نباید به سبب فرمانروایی و حکومت بر مردم، احساس برتری نموده و از مردم روی گردان باشد.[۲]

و) هیچ چیز را بر حق خواهی ترجیح ندهد:

خطاب به حاکم مصر فرمود:

سخط و ناخشنودی خداوند را با راضی کردن هیچ‌یک از مردم، کسب نکن.[۳]

ز) هواهای نفسانی، او را به تبعیض سوق ندهد:

هرگاه میل و خواست والی به یک‌سو گرایش داشته باشد، در بسیاری از موارد، او را از عدالت بازمی‌دارد.[۴]

برخورداری حاکم اسلامی، از این امتیازات، بستگی به میزان بهرهٔ او از تقوا دارد؛ چه این‌که ضعف تقوا، مشکلات اخلاقیِ فراوانی را در شیوهٔ رهبری و روابط رهبر با جامعه، ایجاد می‌کند. ناهنجاری‌های اخلاقیِ زیر نیز متقابلاً، نمونه‌ای از آثار بی‌تقوایی و نمودی از قهر و غلبهٔ هواهای نفسانیِ بر زمامدار است:

شیفتهٔ قدرت بودن، از موضع تکبر با مردم برخورد کردن، مردم را مدّاح و ثناخوان خویش بارآوردن، با رسیدن به ریاست، همهٔ ارزش‌ها و فضایل را از دست دادن، روحیهٔ خود برتربینی داشتن، در شنیدن انتقاد بی‌تحمّل بودن، رفتار تبعیض‌آمیز داشتن و ...

آیا عدالت کافی است؟ (نگاه فقهی)

در بسیاری از مسائل فقهی، از عدالت سخن به میان آمده است؛ مثلاً برای

---

۱. همان، نامهٔ ۵.

۲. همان، نامهٔ ۲۶.

۳. همان، نامهٔ ۲۷.

۴. همان، نامهٔ ۵۹.

امام جماعت بودن، شهادت و گواهی در دادگاه، قضاوت و داوری و مرجعیت تقلید، عدالت شرط است، و کسی که از این امتیاز اخلاقی و برتریِ معنوی برخوردار نباشد، نمی تواند امام جماعت، شاهد، قاضی و مرجع تقلید باشد.

از نظر فقها نیز مسلّم است که حاکم اسلامی باید عادل باشد؛ یعنی از ملکه ای برخوردار باشد که او را از تخلّف و نافرمانی نسبت به احکام الهی بازدارد. موازین فقهی نیز اقتضا می کند که اگر در سمت های پایین تر، مانند قضاوت و شهادت، عدالت شرط است، در حاکم و فرمانروای مسلمین نیز که دایرهٔ عمل و اختیاراتش بسیار وسیع تر است، چنین ویژگی شرط باشد. درگذشته، به اقوال دانشمندان اسلامی، در این باره اشاره کردیم. این تسالم فقها و ضرورت فقهی، ما را از بحث و استدلال بیش تر، بی نیاز می سازد؛ چه این که هیچ یک از فقهای شیعه، تردیدی در مسئله نداشته اند.

در عین حال، این سؤال در فقه اسلامی، مطرح است که آیا برای بالاترین مسئولیت های اجتماعی، مانند رهبری و مرجعیت، عدالت به معنای مصطلح و معهود آن، کافی است؟ و آیا عدالت بدین معنا، نصاب لازم برای تقوایِ متناسب با رهبری را نشان می دهد؟

توضیح آن که، در اموری مانند نماز جماعت و شهادت و گواهی، بنای شریعت، بر سخت گیری و رعایت شرایط سنگین نیست؛ زیرا اسلام بر نماز جماعت در سفر و حضر، تأکید نموده و حتی در جایی که امام جماعت، به علت مرگ و یا عارضه ای نتواند نماز را ادامه دهد، فرد دیگری از مأمومین، امامت را به عهده می گیرد. این گونه احکام و مقررات، خود حکایت از آن دارد که احراز شرط عدالت در امام جماعت، چندان سخت و دشوار نیست، و لذا معمولاً فقها حُسن ظاهر را برای تشخیص عدالت، کافی می دانند. دربارهٔ شهادت نیز مسئله از همین قرار است؛ زیرا در بسیاری از مسائل حقوقی و جزایی و معاملات، از قبیل: طلاق، دَین، وصیت و مانند آن ها، نیاز به شاهد است و اگر شرع مقدس، در این باره سخت گیری کند، طبعاً افراد انگشت شمار و نادری صلاحیت شهادت خواهند داشت، و این نتیجه ای جز عسر و حرج برای مردم

نخواهد داشت و نظام زندگی اجتماعی را مختل خواهد نمود.[۱]

ولی آیا برای زعامت امّت نیز، که نظام دین و دنیای مردم بر عهدهٔ فقیهی قرار می گیرد، عدالت به این معنای سهل، کافی است؟ و اگر فقیهی از نظر تقوا در سطح حداقلِ لازم برای امام جماعت قرار دارد، می تواند مرجعیت و رهبری پیدا کند و به عنوان «ولی امر» شناخته شود؟

بسیاری از فقها پاسخ سؤال فوق را منفی می دانند. فقیه بزرگ، محقق یزدی، در متن «عروة الوثقی»، علاوه بر عدالت، شرط دیگری را نیز برای زعامت دینی و مرجعیت، اضافه می کند و می فرماید:

به دنیا روی نکرده باشد، و در جست و جو و کسب آن نباشد، و برای به دست آوردن دنیا جدّ و جهد نکند؛ چون در روایت است که «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه ...».[۲]

در این جا سید محمد کاظم یزدی، بین دنیاطلبیِ حلال، و دنیاطلبیِ حرام، فرقی نگذاشته و حتی دنیاطلبی از راه حلال و ریاست خواهی از راه مشروع را هم با جواز تقلید، منافی دانسته، و چنین کسی را برای زعامت، غیرلایق، تلقی کرده است. عده ای از فقها، با متن همراهی نموده و این شرط را لازم دانسته اند.

مرحوم سید در بحث زکات، چنین فتوا می دهد:

اگر فردی زکات خود را به حاکم شرع بدهد، و او برای تحصیل ریاست، زکات را بین فقرا تقسیم کند، مُجزی نیست، و حاکم نسبت به آن مال ضامن است، هر چند مال را به فقرا داده باشد.[۳]

در متون فتواییِ قبل از آن نیز این شرط اضافه، مورد توجه بوده است؛ مثلاً شیخ جعفر شوشتری، در رسالهٔ «منهج الرشاد»، پس از ذکر عدالت، به عنوان شرط چهارم، در شرط هشتم می گوید:

هشتم این که: آن عالِم، مُقْبِل بر دنیای خود نباشد؛ یعنی همت او مصروف در جمع اوضاع

---

۱. محمد حسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج۱۳، ص ۲۹۶.

۲. محمدکاظم یزدی، *العروة الوثقی*، باب تقلید، مسئلهٔ ۲۲.

۳. همان، کتاب الزکاة، خاتمه، مسئلهٔ ۳۶.

دنیویهٔ زائدهٔ بر متعارف نباشد و حواس او مشغول به اموری نباشدکه محض دنیاداری هستند و ضرور در امر معاد و معاش او نیستند، و دل او درپی اموری که مصلحت دینیّه بر آن ها مترتب نمی شود، نباشد و محبت دنیا و عشق به آن، من حیث هی، در قلب او محکم نباشد.[۱]

همین مسئله، در بین فقهای قدیم با تعبیر دیگری سابقه داشته است و بسیاری از آن ها عدالت را برای دخالت در امور مسلمین، کافی نمی دانسته اند؛ مثلاً شیخ مفید، و محقق حلّی فتوا داده اند که: زکات را به فقیه «مأمون» باید داد. شارحان کلام آن ها مأمون را به شرطی فراتر و بسیار سنگین تر از عدالت تفسیر کرده اند. محقق اردبیلی می گوید:

فقیه مأمون، یعنی فقیهی که مطمئناً حیله های شرعی به کار نمی برد.[۲]

و شهید ثانی در تفسیر این عنوان می نویسد:

مقصود از مأمون، فقیهی است که بدون نیاز و احتیاج، حقوق شرعیه را به وسیلهٔ حیلهٔ شرعی جمع نمی کند. این کار، هر چند فی حد نفسه، جایز و مباح باشد، ولی برای او که باید مصالح عامه را رعایت کند، انحطاط است.[۳]

پس از او صاحب مدارك نیز، مأمون را همین گونه تفسیر کرده است.[۴]

فقیه اقدم، ابوالصلاح حلبی، از شرطی به عنوان «تدین» یاد می کند و توضیح می دهد که اگر حاکم به عنوان ریاست دنیوی یا برتری طلبی بر امثال خود و یا گذراندن زندگی، زعامت را به عهده گیرد، از ظلم و ضرر او ایمنی و اطمینانی وجود ندارد.[۵]

ابن ادریس حلّی هم از این بیان تبعیت کرده است.[۶]

---

۱. شیخ جعفر شوشتری، *منهج الرشاد*، ص ۲۷.
۲. محقق اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۴، ص ۲۰۶.
۳. شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج ۱، ص ۴۸.
۴. عاملی، *مدارك الاحکام*، ج ۵، ص ۲۶۳.
۵. حلبی، *الکافی فی الفقه*، ص ۴۲۳.
۶. ابن ادریس، *سرائر*، ج ۳، ص ۵۳۹.

در کتاب های استدلالیِ فقه، محدث بحرانی بیش از دیگران، این مسئله را مورد بحث قرار داده است. وی می گوید:

> معنای عدالت در حاکم، اخصّ از معنای آن در موارد دیگر، مثل امام جماعت است؛ زیرا حاکم شرع، نایب امام علیه السلام است و بر جایگاه نبوت و امامت تکیه می زند. از این رو باید با منوب عنه، مناسبتی داشته باشد.[۱]

او در ادامه، برخی از روایات را به عنوان دلیل نظریهٔ خود ذکر می کند. شیخ حرّ عاملی هم به استناد برخی از این روایات، برای مرجعیت، عالی ترین مرتبهٔ عدالت را لازم می داند و مرتبه ای را که برای امام جماعت شدن کافی است، برای زعامت، کم و ناقص می داند.[۲] صاحب جواهر، پس از نقل سخن او، آن را پسندیده است.[۳]

در عین حال، این بحث ها در کتب فقهیِ فتوایی و استدلالی می تواند به یک مشکل اجتماعی هم در تاریخ زعامت شیعه، ناظر باشد، مشکل کسانی که پس از مقداری کسب علم، دعوای زعامت داشته و درصدد جمع کردن مرید و اطرافیان بیش تر برای خود بوده اند، و به مرجعیت به عنوان طعمه چشم داشته اند. در حالی که از صلاحیت کافیِ تقوایی برای این مسئولیت بزرگ، بی بهره بوده اند. لذا بزرگانی مانند شیخ مفید، محقق حلّی، مقدس اردبیلی، شهید ثانی و صاحب مدارك اعلام می کردند که به سراغ فقیه مأمون بروید؛ یعنی کسی که حتی از راه حلال هم، حیلهٔ جمع آوریِ مال ندارد؛ چه این که ابی الصلاح و ابن ادریس، مردم را از مراجعه به عالم قدرت طلب و ریاست خواه برحذر می داشتند.

در این باره، فیض کاشانی، صریح تر از دیگران از اوضاع زمانه می نالد و از چنین عناصری به عنوان «مصیبت کبری» و «فتنهٔ عظمی» برای دین و جامعه، یاد می کند.[۴]

محدث بحرانی از این که مردم به ضوابط و شرایط نایب امام زمان علیه السلام توجه ندارند و

---

۱. بحرانی، *الحدائق الناضره*، ج ۱۰، ص ۵۸.
۲. *وسائل الشیعه*، ج ۵، ص ۳۹۵.
۳. *جواهرالکلام*، ج ۱۳، ص ۳۰۱.
۴. بحرانی، همان، ج ۱۰، ص ۶۴.

ارزش های اخلاقی را در گزینش زعیم، مورد توجه قرار نمی دهند، گلایه دارد و می گوید:

بین اکثر مردم، در زمان ها و مکان های مختلف، این گونه مشهور شده که نایب از طرف امام علیه السلام هر کسی است که ید طولانی و مرتبه بالایی از علوم رسمی دارد. هر چند بهره ای از اخلاق و کمالات معنوی نبرده باشد.[۱]

سرّ این که این گروه از فقها، در زعامت دینی، مرحلهٔ عالیِ عدالت و یا مرحله ای بالاتر از عدالت را لازم می دانستند، این است که آنان این منصب بزرگ را برای افراد متوسط، و کسانی که از نظر تقوا و تهذیب نفس، درگام های ابتدایی باشند، بسیار خطرناك و لغزنده می دانستند؛ به گونه ای که اگر آن ها با اقبال مردم و مرجعیت فراگیر یا رهبری، موقعیتی پیدا کنند، معلوم نیست که سرنوشت دین و دنیای مردم به کجا خواهد انجامید. از این رو، مرحوم آیة اللّه حکیم، بر یک نکتهٔ اساسی انگشت می گذارد و می گوید:

انصاف این است که اگر فردی مرجعیت عامه پیدا کند و در مرتبهٔ قوی و عالیِ از عدالت نبوده و اهل مراقبه و محاسبه نباشد، جداً بسیار مشکل است که برای او عدالت باقی بماند؛ زیرا که این منصب، لغزشگاه و پرتگاه بزرگ رجال است.[۲]

مسئلهٔ عدالت در فقه، و جایگاه آن درزعامت و رهبری، از دیدگاه فقه، بررسیِ مستقل و جداگانه ای می طلبد.[۳]

---

۱. *الحدائق الناضره*، ج ۱۰، ص ۶۱.

۲. سید محسن حکیم، *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۴۶.

۳. در قانون اساسی جمهوری اسلامی، از شرایط و صفات رهبر «عدالت و تقوای لازم برای رهبریِ امت اسلام» ذکر شده است (اصل ۱۰۹). تنظیم کنندگان این اصل نیز بر این اعتقاد بوده اند که رهبر باید در مرتبهٔ بالایی از تقوا قرار داشته باشد و عدالت درحد امام جماعت برای این مسئولیت بزرگ کافی نیست. آیة اللّه جنّتی چنین می گویند: «تقوا بیش از عدالت لازم است. ما نمی توانیم در ولی فقیه، که اختیار یک مملکت به دستش است، درحد یک امام جماعت عادل از او معنویت بخواهیم. و مبانیِ اخلاقی را در همین قدر از او انتظار داشته باشیم و همهٔ امور مملکت را بسپریم به دستش. این تقوا مسلماً یک مفهومی مازاد بر عدالت دارد، درحدودی که هواهای نفسانی بر آن مسلط نباشد، تملّک نفس داشته باشد، خودش را حفظ کند.» (صورت مشروح *مذاکرات بازنگریِ قانون اساسی*، ص ۶۷۸).

فصل پنجم

خاستگاه دولت اسلامی

خاستگاه دولت اسلامی

منشأ و خاستگاه دولت، از اساسی ترین مباحث حقوق اساسی است. این که دولت چگونه تشکیل می شود و ریشه و منشأ آن چیست، از دو زاویهٔ تاریخی و حقوقی، قابل بررسی است:

الف) دیدگاه تاریخی

از این دیدگاه باید بررسی کرد که دولت در زندگیِ اجتماعیِ بشر چگونه پدید آمده و چه عامل یا عواملی در پیدایش آن دخالت داشته است؟

پاسخ های ارائه شده به این سؤال، با ابهامات فراوانی همراه است و آن چه در این باره، توسط پژوهشگران مطرح گردیده است، بیش از آن که به اسناد و مدارك تاریخی مستند باشد، فرضیه ها و تئوری هایی است که اثبات آن با معیارها و روش های متقن علمی، دشوار است. از این رو، گفته اند:

> این گونه تحقیقات، به آن حد به ما کمک نمی کند که بتوانیم یک توضیح صد درصد مستند از ریشه و منشأ دولت به دست بدهیم.[1]

---

۱. محمد علیخانی، *حقوق اساسی*، ص ۷۲؛ ر. ك: تی بی، باکومور، *جامعه شناسی*، ترجمهٔ سید حسن منصور، ص ۱۷۰.

اگر بخواهیم از دید تاریخی، قضاوت کنیم، چاره‌ای نداریم جز آن که بگوییم: «خاستگاه دولت در غبار ابهام پوشیده مانده است.»[۱]

به هرحال، نظریهٔ خاستگاه الهی، زور، پدرسالاری و مادرسالاری، و قرارداد اجتماعی، از معروف‌ترین تفسیرهایی است که عرضه شده است. البته برخی از جامعه شناسان هم به طور کلی تفکیک جامعه به دو بخش فرمانروا و فرمانبردار را از نظر تاریخی رد کرده‌اند و جامعهٔ اولیهٔ بشری را یک پارچه دانسته‌اند.

ب) دیدگاه حقوقی

از این دیدگاه باید بررسی کرد که دولت چگونه باید شکل گرفته و به چه منشأ و منبعی باید استناد داشته باشد؟

از این بُعد، مسئله جنبهٔ توصیفی نداشته و براساس مبانیِ فکریِ گوناگون، و در مکتب های سیاسیِ مختلف، پاسخ های متفاوت پیدا می کند.

از سوی دیگر، این مسئله با موضوع مهم «مشروعیت حکومت ها» پیوند می خورد. دیدگاه ماکس وبر[۲] دربارهٔ اقسام سه گانهٔ مشروعیت، که انواع مختلف اقتدار (عقلایی، سنتی و فرهمندی) را مشخص می کند، از مباحث قابل توجه در این باب است که باید به شکل مستقل و جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

---

۱. عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، ص۱۶۳؛ ر.ك: ر.م، مک آیور، جامعه و حکومت، ترجمهٔ ابراهیم علی کنی، بخش اول، پیدایش حکومت.

۲. ر.ك: ماکس وبر، *مفاهیم اساسی جامعه شناسی*، ترجمهٔ احمد صدارتی، ص۹۹؛ بروس کوئن، *مبانی جامعه شناسی*، ترجمه رضا فاضل و غلامعباس توسلی، ص۳۹۸.

سابقهٔ تاریخیِ موضوع در میان مسلمانان

مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، دربارهٔ این موضوع، بحث و گفت و گو داشته اند. در میان اهل سنت، دو دیدگاه وجود دارد:

الف) وجوب شرعیِ انتخاب

اشاعره و گروهی از معتزله، نصب امام را از طرف مردم، واجب دانسته و آن را یک حکم شرعی و تعبدی می دانند که فقط با خبرآسمانی، لزوم آن را می توان اثبات کرد.

این جماعت، در استدلال خود می گویند:

> بر طبق دستور شرع، آماده سازیِ لشکر، حفظ مرزها، تأمین امنیت شهرها، و به طور کلی حفظ نظام واجب است، و چون برای امتثال این تکلیف، تشکیل حکومت و داشتن حاکم، یک مقدمهٔ ضروری است، لذا ـ به حکم وجوب مقدمهٔ واجب ـ مردم باید فردی را برای رهبریِ خود انتخاب کنند. و این یک تکلیف شرعی است.[1]

ب) وجوب عقلیِ انتخاب

گروه دیگری از معتزله، هر چند نصب امام را از طرف مردم واجب می دانند، ولی

---

۱. قاضی عضدایجی، *المواقف فی علم الکلام*، ص۳۹۶؛ شرح *تجرید*، قوشجی، ص۳۶۵.

آن را به عنوان حکم عقلی می شناسند. آن ها بر مبنای دو مقدمهٔ عقلی، برنظریهٔ خود استدلال می کنند:

مقدمهٔ اوّل: وجود زمامدار در هر جامعه، فواید فراوانی دارد و به وسیلهٔ آن از مفاسد بسیاری جلوگیری می گردد (صغری).

مقدمهٔ دوم: انجام هرچه که دارای منفعت بوده و جلوی مفسده را بگیرد، بر مردم لازم است (کبری).

و بر این اساس، نتیجه گیری می کنند که عقلاً بر مردم واجب است فردی را برای رهبری و حکومت برگزینند.[۱]

ولی شیعه، در برابر دیگر فرق اسلامی، از آغاز به وجوب نصب از جانب خداوند، اعتقاد داشته است، و در هیچ یک از کتاب های کلامی، سابقهٔ نظریهٔ دیگری در این باره از شیعه دیده نمی شود.[۲]

ضرورت نصب، نسبت به عصر حضور پیشوای معصوم، از ضروریات اعتقادی شیعه است. و در عصر غیبت نیز، هر چند مسئله، جنبهٔ ضروری ندارد، ولی حداقل در فقه و کلام شیعه، تا عصر حاضر، دیدگاه دیگری در این دربارهٔ مطرح نبوده است. در عین حال، از دو نکته نباید غفلت کرد: یکی تفسیر نصب در عصر غیبت است، و دیگری دیدگاه های جدیدی است که برخی از متفکران اسلامی، مانند شهید سید محمد باقر صدر دربارهٔ محدودهٔ نصب و جایگاه آن، در سال های اخیر مطرح کرده اند. در ادامهٔ این فصل، به تفصیل به بررسی این دو نکته خواهیم پرداخت.

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص۴۰۷؛ محقق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص۳۳۹.

۲. ر.ك: علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص۳۶۲؛ و شرح های دیگر *تجرید الاعتقاد*.

حاکمیت الهی و ربوبیّت تشریعی

یک فرد مسلمان که جهان بینیِ توحیدی را به عنوان مبنای تفکر خود پذیرفته است، نمی تواند به نتایج و پی آمدهای آن در شعاع زندگیِ فردی و اجتماعی بی اعتنا باشد؛ زیرا توحید، آثار و لوازم فراوانی را در بخش های مختلف حیات جمعی نشان می دهد.

براساس یک اصل مسلّم اسلامی، «ربوبیت» منحصر به خدا است؛ یعنی علاوه بر آن که حق تعالی پدید آورنده و خالق موجودات است، ربوبیّت آن ها را نیز در دو بخش «تکوین» و «تشریع» به دست دارد و همهٔ مخلوقات را در مسیر کمال شایستهٔ آن ها پرورش می دهد.

ربوبیّت تشریعیِ الهی، بر سراسر زندگی و در همهٔ ابعاد حیاتِ انسان موحّد، سایه می افکند. از این رو، نه خود را در هیچ صحنه ای یله و رها می بیند، و نه تن به فرمان احدی جز خداوند می دهد. او اعتبار هر قانون و نفوذ هر حکم را تنها در ارتباط با رب خود می سنجد و بدون این پیوند، نه تنها دلیلی برای پیروی و گردن نهادن نمی بیند، بلکه فرمان بری و تسلیم را با خطر سقوط در درّهٔ شرك در تشریع توأم می داند.

در قرآن کریم، در آیات مختلف، از ولایت خداوند، سخن به میان آمده است که ولیّ، به تنهایی او است و سرپرستی، حق انحصاری خداوند است:

فاللّه هوالولیّ.[۱]

این ولایت عام و گستردهٔ الهی بر همهٔ موجودات، و از آن جمله، انسان اقتضا می کند که کلیهٔ شئون تدبیر و ادارهٔ جامعه، منحصراً در اختیار او باشد، و علاوه بر ولایت حقیقی او، که سراسر هستی را فراگرفته است، ولایت اعتباری نیز در همهٔ زوایا به او انتساب داشته باشد؛ زیرا خداوند در قرآن، دو گونه ولایت برای خود ذکر کرده است:

الف) ولایت تکوینی: که راه تصرّف در همهٔ اشیا و تدبیر خلقت را آن گونه که بخواهد، باز می گذارد:

ام اتّخذوا من دونه اولیاء فاللّه هوالولیّ؛[۲]

آیا به جز او اولیایی برای خود گرفته اند؟ خدا است که ولیّ راستین است.

مالکم من دونه من ولیّ ولاشفیع افلا تتذکرون؛[۳]

برای شما غیر از او سرپرست و شفاعتگری نیست، آیا باز هم پند نمی گیرید؟

انت ولیّی فی الدنیا والآخرة؛[۴]

تنها تو در دنیا و آخرت ولیّ من هستی.

فما له من ولیّ من بعده؛[۵]

پس از او (برای گمراه) ولیّی نیست.

و براساس همین ولایت تکوینی است که ولایت «نصرت» را نیز در اختیار داشته و در اختیار آنان که شایسته اند، قرار می دهد:

ذلك بأن اللّه مولی الذین آمنوا وان الکافرین لامولی لهم؛[۶]

چراکه خداوند پشتیبان کسانی است که ایمان آورده اند؛ ولی کافران را یاوری نیست.

---

۱ و ۲. شوری (۴۲) آیهٔ ۹.
۳. سجده (۳۲) آیهٔ ۴.
۴. یوسف (۱۲) آیهٔ ۱۰۱.
۵. شوری (۴۲) آیهٔ ۴۴.
۶. محمّد (۴۷) آیهٔ ۱۱.

ب) ولایت تشریعی: بر انسان ها به واسطهٔ تشریع قانون، ارشاد و تدبیر امور آن ها:

ماکان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضی اللّه ورسوله امراً ان یکون لهم الخیرة من امرهم؛[۱]

هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد.

انما ولیکم اللّه ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون؛[۲]

ولیّ شما تنها خدا و پیامبر او است و کسانی که ایمان آورده اند، همان کسانی که نماز برپا می دارند و در حال رکوع، زکات می دهند.

خداوند در این دو آیه، از ولایت تشریعیِ پیامبر ﷺ نیز خبر داده است، که رسول خدا ﷺ به استناد ولایت الهی، در برپا داشتن شریعت، تربیت امّت، قضاوت بین مردم و فرمانروایی بر آنان، دارای ولایت است.

از این دو گونه ولایت تکوینی و تشریعی، به ولایت «حقیقی» و ولایت «اعتباری» نیز تعبیر می شود.[۳]

هم چنین اعتقاد به مالکیت مطلقهٔ الهی نسبت به آفریده ها و درك این حقیقت که هیچ یک از موجودات، در هستی و کمالات خویش، چیزی از خود ندارند، و از این نظر فقیر، بلکه عین فقر و احتیاجند، نفوذ حکم الهی را اثبات می کند؛ زیرا لازمهٔ حکومت و قضاوت، تسلیم مردم در برابر فرمانروا و حاکم، و تن دادن به فرمان و دستور او است، در حالی که خداوند مالک هر چیز، و همه در تار و پود هستی و آثار وجودیِ خود، به او قائمند. از این رو، فرمانروایی و حکم کردن، منحصراً از او است.

کل شیء هالك الا وجهه له الحکم؛[۴]

هر چیز، جز وجه اللّه، نابود شونده است. (پس) فرمان از آن او است.

---

۱. احزاب(۳۳) آیهٔ ۳۶.
۲. مائده(۵) آیهٔ ۵۵.
۳. *المیزان*، ج ۶، ص۱۳و۱۴.
۴. قصص(۲۸) آیهٔ ۸۸.

بر این اساس، چگونه احدی می تواند اختیار حکم را مستقلاً به دست گیرد و مردم، او را زمامدار خود بداند؟![1]

نتیجه آن که، توحید، حق ولایت و سرپرستی جامعه و زمامداری زندگی انسان را از هر کسی جز خدا نفی می کند و حکومت انسان بر انسان را به دیدهٔ یک حق مستقل، طرد می نماید واگر سامان یافتن زندگی انسان، مستلزم آن است که همهٔ سازمان های زندگی، به نقطهٔ واحدی منتهی شود و سررشتهٔ کارها در دست قدرت مسلّطی باشد، این دست، جز دست قدرتمند آفریدگار گیتی و پدید آورندهٔ انسان نخواهد بود:[2]

قل اعوذ بربّ الناس * ملك الناس * اله الناس؛[3]

بگو: پناهنده می شوم به پروردگار مردم، زمامدار مردم، معبود مردم.

«مَلِک» که از اسمای حسنای الهی است، به معنای «مدبّر» است و این اسم، نشان دهندهٔ آن است که تدبیر الهی بر موجودات آگاه و باشعور، سایه افکنده است.[4]

تفسیر کلامی

در کلام اسلامی نیز شبیه این استدلال، برای لزوم تعیین امام از طرف خداوند دیده می شود. خواجه نصیرالدین طوسی در «رسالة الامامة» می نویسد:

> این مطلب، در نزد هر عاقلی، ضروری و تردید ناپذیر است که هر حاکمی که سرنوشت و مقدّرات گروهی را در اختیار دارد، چنان چه در جهت اجرا و تحقق آن اهداف اقدام کند، به مصلحت آن ها عمل نموده، و گرنه، مصلحت آن ها را رعایت نکرده است. از این رو، قبیح و ناپسند است که اگر حاکم، خود شخصاً به این امور نمی پردازد، کسی را هم برای به اجرا درآوردن احکام خود قرار ندهد؛ چه این که عقلا هر حاکمی را که برای مدتی در

---

۱. *المیزان*، ج ۱۸، ص ۲۳.

۲. سیدعلی خامنه ای، *روح توحید نفی عبودیت غیرخدا*، ص ۱۵ و ۱۶.

۳. ناس (۱۱۴) آیه های ۱ـ۳.

۴. شیخ طوسی می گوید: مَلِک، ادارهٔ موجود آگاه و باشعور است، برخلاف مالک (*تفسیر تبیان*، ج ۱، ص ۴۳۶) و راغب اصفهانی می نویسد: مَلِک کسی است که با امر و نهی خود در مردم، عهده دار کار آن ها است، و این واژه، اختصاص به سیاست و تدبیر موجودات آگاه و عاقل دارد (*مفردات*، ص ۴۷۲).

منطقهٔ حکومت خود حضور ندارد و بدون آن که مانعی وجود داشته باشد، کسی را به جای خود نمی گمارد، مذمّت و ملامت می کنند و او را به خصوص، در برابر نابه سامانی های احتمالی و پیش آمد حوادث، قابل توبیخ می دانند.

براساس این بینش عقلایی و فهم خردپسندانه، از آن جا که خداوند، حاکم علی الاطلاق و سررشته دار همهٔ امور انسان است و برای انسان ها هم برنامه ها و احکام خاصی را مقرّر نموده، لذا هیچ کس، به هیچ نحو، اجازهٔ دخالت و تصرف در زندگیِ انسان ها را ندارد. و از سویی تنفیذ اموری که توسط فرمانروایی عادل و قوی به اجرا درمی آید، به مصلحت مردم است و خداوند هم نه مستقیماً به آن ها می پردازد و نه نسبت به مصلحت جامعه بی اعتنا است. پس باید گفت: قبیح وناپسند است که خداوند، کسی را برای تدبیر امور جامعه قرار ندهد؛ یعنی نصب پیشوای الهی برای مردم لازم است.[۱]

از آن رو که در این استدلال، به برخی مقدمات کلامی، مانند حُسن و قبح استناد شده، دلیل جنبهٔ کلامی به خود گرفته است.

ثمرات توحید، در مسئله حاکمیت

بر مبنای توحید ربوبی، به این اصول دست می یابیم:

اصل اول

حق سرپرستی و زمامداریِ جامعه، تنها به حاکمیت الهی می تواند مستند باشد و هرگونه رهبری و سلطه، که منشأ الهی نداشته باشد، با اعتقاد به توحید ربوبی ناسازگار است.

توضیح آن که: از سه بخش اصلیِ هرحکومت ـ قانون گذاری، قضاوت و ادارهٔ جامعه و امور اجرایی، تنها بخش اوّل مستقیماً از طرف خداوند انجام می گیرد، و با جعل قوانین الهی و ابلاغ آن، بدون نیاز به قانون گذار بشری، نیازهای جامعه، می تواند

---

۱. خواجه طوسی، *رسالة الامامة*، (*نقد المحصل*، ص۴۲۹).

تأمین شود؛[۱] ولی در دو بخش دیگر، به داور و فرمانروایی نیاز است که انسان ها بتوانند با او تماس گرفته و در فصل خصومت و حلّ معضلات اجتماعی، به سراغ او بروند. از این رو، حضور حاکم بشری برای تدبیر امور جامعه ضروری است، و بدون آن ـ حتی با بودن قوانین الهی ـ زندگی اجتماعی از هم گسسته، و نظام معیشت دچار هرج و مرج می گردد، مگر آن که انسانی سررشته دار نظم جامعه و استیفای حقوق انسان ها گردد. پس آن گونه که خوارج می پنداشتند، توحید ربوبی را به معنای الغای حکومت و زمامداری بشری نباید تلقی کرد.[۲]

سخن خوارج که با شعار «لاحکم الا لله» نیاز به حاکم و حکومت را انکار می کردند، از سوی حضرت علی علیه السلام این گونه مورد نقد قرار گرفت:

نعم انه لاحکم الا لله ولکن هؤلاء یقولون لا امرة الا لله وانه لابدّ للناس من امیر برّ او فاجر.

آری، حکم منحصراً از آن خدا است؛ ولی اینان می گویند: فرمانروا غیر از خدا نیست، در حالی که مردم از زمامدار نیک یا بد ناگریزند.[۳]

سپس امام فلسفهٔ این نیاز را در جهت باز پس گیری حقوق ضعفا از اغنیا گردآوری فَیء و مالیات، تجهیز مردم برای جنگ با دشمن و تأمین امنیّت توضیح دادند.

پس در ادارهٔ حکومت و تدبیر امور جامعه، به انسان هایی نیاز است که به استناد اذن الهی، عهده دار این مسئولیت باشند تا نه توحید ربوبی خدشه دار شود، و نه جامعهٔ بشری، بدون والی و حاکم رها گردد.

خداوند در قرآن کریم، از کسانی نام می برد که برای این گونه امور، تعیین شده بودند و می فرمایند:

یاداوود انا جعلناك خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق؛[۴]

---

۱. در این جا بین «قوانین»، که جنبهٔ ثابت وکلی دارد، با «مقرّرات»، که جنبهٔ متغیّر دارد، باید فرق گذاشت.

۲. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۲، ص۳۰۸.

۳. *نهج البلاغه*، خ۳۹.

۴. ص(۳۸) آیهٔ ۲۶.

ای داود! ما تو را در این سرزمین خلیفه و جانشین قرار داده ایم. پس میان مردم به حق حکم کن.

در این آیه، از خلافت حضرت داود، که به حقّ حکم کردن در بین مردم می انجامد، به «جعل الهی» تعبیر شده است. هم چنین در آیهٔ دیگری آمده است:

واتاه الملك والحكمة وعلّمه مما يشاء؛[1]

خداوند «مُلک» و «حکمت» به او ارزانی داشت.

در قرآن، از طالوت نیز به عنوان فردی که از طرف خداوند فرمانروایی یافت، یاد شده است. به امت او گفته شد:

ان اللّه قد بعث لكم طالوت ملكا ... واللّه يؤتي ملكه من يشاء؛[2]

خداوند طالوت را برای شما فرمانروا قرار داده است ... و خداوند مُلک خود را به هر که بخواهد می دهد.

و خداوند دربارهٔ بنی اسرائیل فرمود:

واذ قال موسى لقومه ياقوم اذكروا نعمة اللّه عليكم اذ جعل فيكم انبيا وجعلكم ملوكاً؛[3]

موسی به قوم خود گفت: ای قوم من! نعمت خدا را بر خود متذکر شوید، هنگامی که در میان شما پیامبرانی قرار داد و شما را فرمانروایان گردانید.

و از آل ابراهیم نیز به عنوان صاحبان «مُلک عظیم خداداد» یاد شده است:

فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيماً؛[4]

ما به آل ابراهیم، کتاب و حکمت دادیم و حکومت عظیمی در اختیار آن ها قرار دادیم.

حضرت یوسف هم فرمانروایی خود را عطیّه خداوند می دانست و می گفت:

ربّ قد اتيتني من الملك؛[5]

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۲۵۱.
۲. همان، آیهٔ ۲۴۷.
۳. مائده(۵) آیهٔ ۲۰.
۴. نساء(۴) آیهٔ ۵۵.
۵. یوسف(۱۲) آیهٔ ۱۰۱.

پروردگارا! تو این مُلک را به من ارزانی داشته ای.

و حضرت سلیمان از خداوند درخواست مُلک داشت:

ربّ اغفرلی وهب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی؛[1]

پروردگارا! حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد.

هریک از این آیات، نشان دهندهٔ آن است که خداوند براساس ولایت خود، در برهه های مختلف تاریخ، اشخاصی را برای حکومت و رهبری تعیین و نصب کرده است.

نصب و تعیین این افراد، نه برحسب اتفاق و به شکل استثنا، بلکه بر مبنای یک قاعده واصل کلّی است که فقط خداوند اختیار دار مُلک است:

قل اللهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممّن تشاء؛[2]

بگو: بارخدایا! تویی که فرمان فرمایی، هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی بخشی و از هر که خواهی، فرمانروایی را بازستانی.

مُلک، سلطه و حق تصرف نسبت به آحاد رعیت است، سلطه ای که فراتر از مالکیّت اشخاص نسبت به اموالشان بوده و افراد به استناد مالکیت خود، نمی توانند با آن معارضه کنند.[3]

خداوند از یک سو، «**مُلک تکوینی**» را دراختیار دارد؛ زیرا مالکیّت تکوینی اش، در همهٔ موجودات نفوذ دارد. او خالق هر چیز، و قیّوم و به پای دارندهٔ سراسر هستی است:

ذلکم اللّه ربکم خالق کل شیء لااله الا هو؛[4]

این است خداوند، پروردگار شما که آفریننده همه چیز است، هیچ معبودی جز او نیست.

---

۱. ص(۳۸) آیهٔ ۳۵.

۲. آل عمران(۳) آیهٔ ۲۶.

۳. *المیزان*، ج ۳، ص۱۲۹.

۴. مؤمنون(۲۳) آیهٔ ۶۲.

له مافی السموات وما فی الارض؛[۱]

آن چه در آسمان ها و زمین است، از آنِ او است.

از این رو، هیچ چیز بدون مشیت او، از خود، هست و بودی ندارد و ارادهٔ حق، همه موجودات را فرا گرفته است (مُلک). به علاوه، هر چند برخی از پدیده ها نسبت به پدیده های دیگر سلطه دارند؛ مانند سلطهٔ انسان بر قوا و اعضای بدن خود، و یا حاکمیت تکوینیِ علّت بر معلول؛ ولی همهٔ این ملکیت ها و قدرت ها، چون از اراده و مشیت الهی سرچشمه می گیرد و در دایرهٔ خلقت خداوند است، محکوم ارادهٔ او و مشمول قدرت قاهرهٔ حق تعالی است (مُلک).

این اصل عقلی و قرآنی، به ما می فهماند که هیچ قدرت، سلطنت، حاکمیت و ملکیّتی خارج ومستقل از مُلک الهی نبوده و مُلک مطلق و انحصاریِ او همه چیز را فرا گرفته است:

له المُلك وله الحمد.[۲]

از سوی دیگر، خداوند دارای «**مُلک اعتباری**» نیز می باشد؛ زیرا زمام حکم کردن، قانون گذاری و نصب اشخاص را هم به دست دارد و همهٔ سلطه ها و مالکیت های اعتباری اشخاص باید با اذن او اعتبار یافته و جنبهٔ قانونی و مشروعیّت پیدا کند و تنها با چنین اذنی است که لزوم اطاعت و فرمانبرداری از انسانی را می توان تثبیت کرد:

وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله؛[۳]

و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای این که به فرمان خدا از او اطاعت شود.

اصل دوم

چون ربوبیتِ الهی پا به پای خلقت، همهٔ موجودات را دربرگرفته است، پس هیچ کس و هیچ چیز، به عنوان منشأ مستقل برای حاکمیت یا مالکیت نمی تواند

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۲۵۵.

۲. تغابن(۶۴) آیهٔ ۱.

۳. نساء(۴) آیهٔ ۶۴.

تلقی شود.

هرگونه امکانات که دراختیار بشر قرار دارد، از افاضهٔ او سرچشمه گرفته است، ولذا درراهی که او می خواهد، بایدمصرف شود:

ومالکم ان لاتنفقوا فی سبیل الله ولله میراث السموات والارض؛[1]

چرا در راه خدا انفاق نمی کنید، در حالی که میراث آسمان ها و زمین، همه از آنِ خدا است.

وآتوهم من مال الله الذی آتاکم؛[2]

به آن ها بدهید از مال خدا که دراختیارتان گذاشته است.

و چون انسان مُلک و ملک خود را از خداوند دریافت می کند، لذا مالکیت او طولی و بالتّبع است. و به تعبیر دقیق تر، سلطهٔ انسانی که دارای ولایت یا مالکیت است، صرفاً ظهوری از ملک و مُلک الهی است و انسان آینه داری است که تجلّی سلطنت حق را به نمایش می گذارد. از این رو، هرگز برای انسان، چند سرپرست (اولیا) نمی تواند وجود داشته باشد و پیوسته «ولیّ» به شکل صیغهٔ مفرد، استعمال می شود؛ چراکه غیر از خداوند، ولیّ بالاصالهٔ دیگری وجود ندارد؛ مانند:

انما ولیّکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون؛[3]

ولیّ شما تنها خدا و پیامبر او است و کسانی که ایمان آورده اند، همان کسانی که نماز برپا می دارند و درحال رکوع، زکات می دهند.

در این آیه، هرچند به ظاهر سه ولیّ برای انسان معرفی می شود، ولی چون ولایت بالاصالة، تعددناپذیر بوده و تنها یک اصل برای ولایت وجود دارد و دیگران صرفاً پرتوی از ولایت حق را نشان می دهند، لذا «ولیّ» به صورت مفرد به کار رفته است و

---

۱. حدید(۵۷) آیهٔ ۱۰.

۲. نور(۲۴) آیهٔ ۳۳.

۳. مائده(۵) آیهٔ ۵۵.

نفرموده است: اولیای شما خدا و پیامبر و مؤمنانند.[۱]

اصل سوم

ولایت و حکومت انسان، ذاتاً محدود و مقیّد است، محدود به کسی که خداوند اذن می دهد و مقیّد به موارد و شیوه هایی که مورد رضایت او است. از این رو، جایی برای حاکمیت خودسرانه نبوده و هیچ کس از موضع خدایی و از جایگاه «لایسئل عما یفعل» نمی تواند زمام امور را در دست داشته باشد.

این که چه شخص و یا اشخاصی حکومت کنند، اختیاراتشان در چه حدّی باشد، در حکومت از چه روش هایی استفاده نمایند، نیاز به کشف نظر ملک حقیقی دارد و در هر مورد، باید از راه عقل یا شرع، آن را به دست آورد. و چون حق الناس در طول حق الله قرار دارد و مستقل از آن، اعتبار نمی شود، لذا به عنوان یک منشأ جداگانه و مستقل، تأثیری در مشروعیت نمی گذارد.

از این رو، اگر افراد یک جامعه با کمال رضایت، زمام امور خود را دراختیار فرد ناشایسته ای قرار دهند و یا به سلطهٔ جبارانهٔ ستمگری تن داده و فرمان او را براساس فرهنگ و اعتقادات خویش، لازم الاطاعه بشمارند، باز هم چنین قدرت و حکومتی، از اعتبار مشروعیت، بهره ای ندارد؛ چه این که در حقوق فردی نیز رضایت اشخاص، بدون توجه به رضایت خداوند، حکم مسئله را تغییر نمی دهد.

از این رو، برخی از تصرفات فردی مالک در دارایی خویش، ممنوع شمرده می شود و مالک بودن، مستلزم اختیار هرگونه تصرف نمی باشد؛ مثلاً مالک اجازهٔ اسراف نداشته و نیز حق ندارد اموال خود را نابود کند. چنین تصرفاتی علاوه بر آن که بر مبنای تقدم حق جامعه بر فرد، ناروا است، برخلاف اجازه و رضایت مالک حقیقی بوده،

---

۱. در آیات دیگری از قرآن نیز با این که سخن از خداوند و رسول است، ولی «فعل» صورت تثنیه به خود نگرفته و به شکل مفرد استعمال شده است؛ مانند: «استجیبوا لله وللرّسول اذا دعاکم لما یحییکم» (انفال، آیهٔ ۲۴) و «اذا دعوا الی الله ورسوله لیحکم بینهم اذا فریق منهم معرضون» (نور آیهٔ ۴۸). که در این آیه، تعبیر فعل مفرد «لیحکم» و «دعاکم» قابل توجه است.

و لذا غیرمشروع است.

این قاعده نسبت به عرض و آبرو نیز صادق است، و لذا مؤمن که باید آینه دار عزت خداوند عزیز باشد، حق ندارد، از عزّت خود صرف نظر کند؛[1] چه این که علاوه بر تکلیف حفظ آبروی دیگران، هر کس باید حافظ آبرو، شخصیت و احترام خویش باشد و احدی به بهانهٔ آن که حرمت و احترام، از آنِ من است و اختیاردار آن می باشم، اجازهٔ درهم شکستن آن، و برباد دادنش را ندارد.

پس براساس فکر توحیدی و با اعتقاد به ربوبیت خداوند، همهٔ حقوق و تکالیفی که انسان را احاطه کرده، باز گرفته از حق خداوند، و در محدوده و شعاع خواست او است. امام سجاد علیه السلام «رسالة الحقوق» را با این نکته آغاز می کند که همهٔ حقوق[2] که در هر لحظه، در هر حرکت و سکون، و در هرگونه تلاش و فعالیت، تو را فراگرفته، حقوقی است که خداوند قرار داده است و بزرگ ترین آن ها حق خود او است که پایه ومبنای حقوق دیگر بوده و همهٔ آن ها از آن نشأت می گیرد:

اعلم رحمك اللّه ان للّه عليك حقوقا محيطة فی كل حركة حركتها، او سكنة سكنتها ... واكبر حقوق اللّه عليك ما اوجبه لنفسه تبارك و تعالى من حقه الذی هو اصل الحقوق ومنه تفرّع.[3]

اصل چهارم

برای قضاوت دربارهٔ «عادلانه» یا «جائرانه» بودن هر حکومت، دو گونه معیار، وجود دارد:

الف) ملاك رفتاری: یعنی ارزیابیِ برنامه هایی که در آن نظام، صورت قانون به خود

---

۱. در روایات مختلف، وارد شده است که خداوند، همهٔ امور مؤمن را به او وانهاده است، جز عزت، که اجازه نداده است مؤمن، خود را ذلیل کند (ر.ك: *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص۴۲۴).

۲. نباید غفلت کرد که حقوق، در نصوص دینی و به ویژه در «رسالة الحقوق»، حوزه ای بس وسیع تر و گسترده تر از روابط اجتماعی و رفتار جمعیِ انسان ها دارد. از این رو، برخی از حقوق ذکر شده در این رساله، مانند حق زبان، حق دست، حق نماز و روزه، اصطلاحاً از «حقوق» شمرده نمی شوند.

۳. ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۲۶۰.

می گیرد و سپس عملاً به اجرا درمی آید، و ارزشی که درآن حکومت، برای رعایت حقوق رعیّت و تحقق عدالت وجود دارد.

ب) *ملاك مشروعیت*: یعنی ارزیابی نحوهٔ شکل گیری حکومت و شیوهٔ به قدرت رسیدن دولتمردان، و این که ریشه و منشأ حاکمیت، به چه میزان با مبنای مورد قبول در باب مشروعیت، انطباق دارد؛ مثلاً بر مبنای کسانی که به قدرت رسیدن از راه زور و غلبهٔ نظامی و یا به وسیلهٔ سلطنت موروثی را منشأ پیدایش حقّی برای رهبر جامعه نمی دانند، چنین حکومتی به نصاب مشروعیت نمی رسد، حتی اگر از نظر برنامه های عملی اش هم موفق بوده و حقوق افراد جامعه را محترم بشمارد.

بر مبنای کسانی که توحید ربوبی را زیربنای تفکر سیاسی خود قلمداد نموده و براساس آن، دربارهٔ مشروعیت نظام های سیاسی قضاوت می کنند، هیچ حکومتی بدون اذن الهی، عادلانه به حساب نمی آید؛ زیرا عادلانه بودن حکومت، صرفاً به ملاك های رفتاری و کسب رضایت مردم، بستگی ندارد، بلکه از آن نظر که حکومت، حق انحصاری خداوند و به تبع آن، افراد منصوب از طرف خداوند است، هر دولتی که تأیید الهی را به همراه نداشته باشد «غاصب و ظالم» شمرده می شود.

از این رو، این نظریه که «حکومت و ولایت برای هرکس، در صورتی که تنها به تصدّی امور حلال بسنده کند، ذاتاً حلال است»[1] صحیح نیست؛ زیرا تصدی چنین اموری از آن نظر که اذن خداوند را همراه ندارد، دخالت خودسرانه در حق الهی بوده، و به این عنوان، جایز نیست.

حضرت امام خمینی، در این باره می نویسد:

> حکومت و ولایت، به حکم عقل، اختصاص به خداوند دارد، و تنها او است که ولایتش به جعل دیگران استناد پیدا نمی کند و ذاتاً دارای حق تدبیر انسان ها و ادارهٔ امور آن ها است، و چون ولایت از امور اعتباری عقلایی است، لذا دیگران هم با جعل و نصب او می توانند در اختیار بگیرند. از این رو، وقتی شئون مختلف حکومت، از طرف حق تعالی برای

---

۱. ر.ك: *جواهرالکلام*، ج ۲۲، ص ۱۵۶.

ائمه ﷺ قرار داده شده است، تصدّی دیگران غاصبانه بوده و هرگونه دخالتی، تعدّی بر حق غیر می باشد.[۱]

این مبنای فکری، برای شیعه چندان واضح و آشکار بوده است که پیوسته دولت های عصر حضور ائمه ﷺ را دولت های جائر تلقی نموده وحکومت آن ها را با صرف نظر از شیوهٔ رفتارشان، ظالمانه و غیرقانونی می دانسته است؛[۲] چراکه اذن حکومت نداشته اند. پس از دوران حضور نیز، شیعه، هیچ یک از حکّام و سلاطین را بدون اذن شرعی، «ولی امر مشروع و واجب الاطاعة» نمی شناخته است.

حاکمیّت الهی از دو دیدگاه

آن چه امروزه درحقوق اساسی به عنوان «منشأ الهیِ دولت» شناخته و تفسیر شده است، کاملاً با تفسیر اسلامی آن متفاوت است.

در فرهنگ مغرب زمین، منشأ الهی داشتن دولت به این معنا است که:

هر فرمانروایی منصوب از طرف خداوند است و از این نظر، فقط در برابر خداوند، مسئول است و نه هیچ کس دیگر. و بدین طریق، حکمران، مافوق مردم و مافوق قانون قرار دارد.[۳]

این برداشت از خاستگاه حکومت، سابقهٔ طولانی در تفکر مسیحیّت، یهود و هندوها دارد و در طول تاریخ، سلاطین و حکام فراوانی، به عنوان این که نمایندهٔ خدایند و همهٔ اعمال و فرامینشان، جنبهٔ الهی دارد، با مخالفان خود به شدت برخورد کرده و مخالفت با خود را مخالفت با ارادهٔ الهی و گناه بزرگ می شماردند.

شیوهٔ مستبدانهٔ این حکمرانان و استناد کردن آن ها به «خواست خدا»، که قهراً از هرگونه چون و چرا جلوگیری، و حقّ اعتراض را از مردم سلب می کرد، منشأ بروز و

---

۱. امام خمینی، *مکاسب محرمه*، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲. خوش رفتارترین حاکم دودمان بنی امیه، عمربن عبدالعزیز است که عملکردش رضایت مردم را جلب کرده بود؛ ولی از آن جا که حکومتش غاصبانه بود، امام سجاد ﷺ درباره اش فرمود: «با مرگش ملائکهٔ آسمان، او را لعن می کنند و مردم زمین برایش طلب مغفرت و آمرزش دارند.» (*بحارالانوار*، ج ۴۶، ص ۳۲۷).

۳. ر.ك: محمد عالیخانی، *حقوق اساسی*، ص ۷۳.

پیدایش «نظریهٔ حاکمیت عمومی» به عنوان عکس العمل آن گردید، و مردم با این شعار به صحنه آمدند تا قدرت شاهان را محدود سازند. از این پس بود که انقلاب های قرن هفدهم و هجدهم میلادی رخ داد.[۱]

با رونق یافتن دیدگاه های مرد سالارانه، وجاهت و اعتبار نظریهٔ الهی افول کرد و به ویژه، با جدا شدن کلیسا از دولت، حکومت ها به جای تکیه بر مشروعیت الهی، پایگاه مشروعیت خود را در رضایت و حمایت مردم جست و جو کردند.

در تاریخ اسلام نیز گروهی از مسلمانان که طرفدار عقیدهٔ جبر بودند، از این عقیده طرفداری کرده اند و به خصوص، حکمرانان ستمگر، برای مشروع جلوه دادن حاکمیت خود، به همین وسیله متوسل شده و با چنین ابزاری، زبان اعتراض را در کام ملّت ها قطع، و آن ها را وادار به تحمّل سخت ترین جنایات کرده اند.

یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام به حضرت گفت: مگر خداوند نفرموده است که مُلک از آن او است، به هرکس بخواهد می دهد و از هرکس بخواهد می ستاند، و مگر خداوند حکومت را به بنی امیه نداده است، پس چه خللی درکار آن ها وجود دارد؟ امام علیه السلام فرمود: اشتباه می کنی. خداوند حکومت را به بنی امیه نداده است، بلکه این منصب را به ما عطا کرده؛ ولی بنی امیه از ما گرفته اند؛ مانند کسی که صاحب لباسی است و دیگری از دست او می رباید. رباینده، حقّی پیدا نمی کند.[۲]

چنین افرادی گمان می بردند که هرکس به حکومت دست یافت، خداوند راضی است، حکومتش قانونی و مشروع است واطاعت از او لازم است؛ ولی امام صادق علیه السلام توضیح دادند که به دست داشتن قدرت، ملازمه ای با حق بودن حکومت ندارد؛ چه این که نسبت به هرکس که مال و ثروتی در اختیار دارد، نمی توان او را دارای حق مالکیت دانست، و چه بسا فردی از راه دزدی و غاصبانه، مالی را تصرف کرده باشد.

---

۱. عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، ص۱۶۴.

۲. عبدالاعلی مولی آل سام عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قلت له: «قل اللهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء وتنزع الملك ممّن تشاء» اليس قد اتى الله عزوجل بنی امية الملك؟ قال ليس حيث تذهب، ان الله عزوجل اتانا الملك واخذته بنوامية، بمنزلة الرجل يكون له الثوب فياخذه الآخر فليس هو للذی اخذه (الحویزی، *نورالثقلین*، ج۱، ص۳۲۴).

حاکمان دودمان بنی امیه نیز با همین منطق، مشروعیت حکومت خود را اثبات می کردند و آن را مجوّزی برای ریشه کن کردن مخالفین می دانستند. از آن جمله، یزید بن معاویه پس از قیام عاشورا، به بهانهٔ این که خداوند مُلک را به ما داده، جنایات خود را توجیه می کرد.[۱]

از نظر مبانی فکری و اعتقادی شیعه، تردیدی وجود ندارد که تسلّط بر حکومت، هیچ گونه ملازمه ای با حق بودن آن ندارد؛ چه این که تاریخ پیشوایان معصوم شیعه، در برخورد با حاکمان بنی امیه و بنی عباس، به عنوان سلاطین جور، شاهد آن است. به علاوه، همهٔ انبیای الهی، از این اتّهام مبرّایند که جنایتکاران و ستمگران را با چنین توجیهاتی تبرئه و تطهیر کرده و آنان را لازم الاطاعة بشمارند. آنان خود در صف مقدم مبارزه با قدرتمندان بوده اند. حضرت نوح، در جدال با مستکبرین قدرتمند و صاحب زر و زور بود و محرومین را در این مبارزه هدایت می کرد.[۲] حضرت هود به قوم خود می گفت: چرا مانند جبّارها عمل می کنید.[۳]

و سخن صالح این بود که از اسراف کارانی که در زمین تباهی می کنند، اطاعت نکنید.[۴] و حضرت موسی در نبرد با فرعون، و حضرت ابراهیم در درگیری با نمرود به سرمی برد.

ویژگی های حاکمیت الهی

در برداشت مورد قبول از «حاکمیت الهی» ویژگی هایی وجود دارد که آن را از تفسیر ناروای آن، جدا می سازد. مهم ترین این ویژگی ها عبارتند از:

۱. تفکیک مُلک تکوینی و تشریعی

بین «اعطای تکوینی» ملک، با «اعطای تشریعی» آن، ملازمه ای وجود نداشته

---

۱. *تاریخ طبری*، ج۳، ص ۳۴۰.

۲. «قالوا انؤمن لك واتبعك الارذلون» (شعراء(۲۶) آیهٔ ۱۱۳).

۳. «واذا بطشتم بطشتم جبارین» (همان، آیهٔ ۱۳۰).

۴. «ولاتطیعوا امرالمسرفین الذین یفسدون فی الارض ولایصلحون» (همان، آیهٔ ۱۵۲).

و امکان تفکیک و جدایی بین این دو وجود دارد. با اعطای تکوینی، شخص به قدرت رسیده و حکومت را به قبضهٔ خود درمی‌آورد، چه سلطهٔ او عادلانه باشد و چه ظالمانه. لذا خداوند دربارهٔ نمرود هم فرمود: «آتاه الله الملک؛[1] به او مُلک دادیم».

ولی اعطای تشریعی، شخص از طرف خداوند حق حکومت کردن پیدا می کند و فرمان او لازم الاطاعه می شود، حتی اگر عملاً هم قدرت را به دست نداشته و درغصب و تجاوز جباران، امکان تشکیل حکومت برایش فراهم نگردد.[2]

۲. حاکمیّت تشریعی، ملاك مشروعیّت

انتساب تکوینی مُلک و حکومت به خداوند، برای مشروعیت آن کافی نیست، بلکه دولتی قانونی است وحق حکومت کردن دارد که خداوند این حق را به او اعطا کرده و به او اجازهٔ تدبیر امور جامعه را داده باشد. لذا در این تفسیر، مقصود از حاکمیت الهی، حاکمیت تشریعی خداوند است که با رضایت و اذن او همراه می باشد.

۳. حاکمیّت تشریعی در دو قلمرو قانون گذاری و اجرا

حاکمیت تشریعیِ خداوند، همان گونه که دایرهٔ قانون گذاری را در برمی گیرد و لذا هرگونه قانونی که انتساب به خداوند نداشته باشد، به شرك در تشریع منتهی می شود، و فقط کسی مجاز به جعل قانون است که از طرف خداوند، مأذون باشد، هم چنین حاکمیت تشریعی خداوند، قلمرو اجرا و تنفیذ را نیز شامل می شود، وهرگونه تدبیر، امر و نهی در حکومت، با انتساب به خداوند و به پشتوانهٔ اذن الهی، اعتبار می یابد. از این رو، در یک جامعهٔ اسلامی، شریعت را در مرحلهٔ اخذ قانون نمی توان از صحنهٔ

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۲۵۸.

۲. *المیزان*، ج ۳، ص ۱۴۲.

حکومت کنار گذارد؛ چه این که در مرحلهٔ اجرا نیز اجازهٔ او لازم است و چنین نیست که باتوجه به مبنای حاکمیت الهی، حق حکومت کردن را برای احدی، بدون اذن خداوند، بتوان اثبات کرد. از این نظر، بین پیامبر و آحاد رعیت نیز تفاوتی وجود ندارد و لزوم اطاعت از هرکس، به پشتوانهٔ الهی نیاز دارد.

۴. حاکمیت الهی و میدان ارائهٔ نظرات

با روی کار آمدن حاکم مشروع و تحقق حکومت الهی، امر به معروف و نهی از منکر و خیرخواهی نسبت به زمامداران، تعطیل نمی شود؛ زیرا حتی در مواردی که حاکم از امتیاز عصمت برخوردار بوده و مستقیماً حکومت را اداره می کند، هر چند امکان خطا، اشتباه و کجروی از سوی او وجود ندارد، ولی باز هم مردم در ارائهٔ نظرات خود به عنوان «النصیحة لائمة المسلمین» آزادند، و در مواردی که حاکم، معصوم نباشد، استفاده از نظرات مردم، در جهت به حداقل رساندن اشتباهات در تصمیم گیری ها و اجرایِ مقرّرات، میدان وسیع تری پیدا می کند.

۵. حاکمیّت الهی و شایسته سالاری

حاکم اسلامیِ غیرمعصوم، از نظر ارزش های انسانی، پایبندی به اصول اخلاقی و تعهّد دینی، باید حداقلّ در حدّ عدالت بوده، و از ملکه ای برخوردار باشد که او را از تخلّف و قانون شکنی بازدارد. از این رو، حاکمی که نسبت به قانون الهی، خود را متعهد نمی بیند، حکومتش مشروع نبوده، و حق حکومت ندارد. و در این صورت، نه تنها اطاعت از او لازم نیست، بلکه به دلیل آن که حاکم جور است، پیروی و همکاری با او جایز هم نمی باشد.

هم چنین حاکمی که پس از به قدرت رسیدن، ولو در برخی از موارد، قانون شکنی کند، نصاب عدالت را از دست داده و اعتبار قانونی و شرعیِ حکومت خویش را از دست می دهد و خود به خود، از همهٔ امتیازات حکومت، برکنار می شود.

از این رو، برمبنای چنین تفسیری از حاکمیت الهی، نه فقط حق الهی حکومت، به استبداد، ظلم و تجاوز به حقوق ملت نمی انجامد و هرگز آن را مشروع جلوه نمی دهد، بلکه دقیقاً در مقابل آن قرار دارد و با بروز چنین آفت هایی، فرمانروا از منصب خود ساقط، و مبارزه با او به عنوان طاغوت، لازم خواهد بود.

۶. حاکمیت الهی و محدودیّت قدرت حاکم

باتوجه به حاکمیت تشریعیِ خداوند، جایی برای پندار «نامحدود بودن قدرت حاکم»[1] وجود ندارد و این برداشت که «چون خداوند، حاکم را به فرمانروایی می گمارد، پس قدرت نامحدود برای هدایت و رهبری دارد.» نمی تواند صحیح باشد. چون قدرت حاکم الهی، تنها در محدوده ای است که از طرف خداوند برای او مشخص شده است و این محدوده نسبت به افراد مختلف و در شرایط گوناگون، متفاوت می باشد.

به تعبیر دیگر، همان گونه که حاکمیت تشریعیِ خداوند شخص حاکم را تعیین می کند، همان حاکمیت تشریعی نیز، حوزهٔ اختیارات او را مشخص و شعاع عمل او را ترسیم می کند و طبعاً جایی برای قدرت نامحدود وجود ندارد و ما در بحث های آینده به توضیح این نکته خواهیم پرداخت.

۷. حاکمیت الهی و اعتبار حقوق اجتماعی

این دیدگاه در حاکمیت تشریعی خداوند و منشأ الهیِ دولت، به معنای سلب حقوق اجتماعیِ افراد جامعه، و انکار این حقوق نیست، بلکه بنا بر این تفسیر، سررشتهٔ همهٔ حقوق فردی و اجتماعی را در ربوبیّت الهی باید جست و جو کرد. البته همهٔ افراد اجتماع، براساس حقوقی که خداوند برایشان مقرر داشته، می توانند نقش مؤثر و سازنده ای در جامعه داشته باشند؛ چه این که مالکیت حقیقی و اعتباریِ خداوند،

---

۱. در فصل اختیارات دولت اسلامی، مسئلهٔ ولایت مطلقه، مورد بررسی قرار می گیرد.

به انکار مالکیت انسان بر اموالش نمی انجامد، بلکه تنها اصالت و استقلال آن را نفی می کند. از این رو، همهٔ حقوقی که از راه عقل یا نقل برای انسان ها به اثبات رسیده، در طول ربوبیّت الهی، می تواند محترم و با ارزش بوده و حکومت الهی باید پاسدار حریم آن باشد.

ضرورت نصب در محدودهٔ خاص

حاکمیت الهی، بر مبنای تفسیری که ارائه گردید، از آن رو که به اصل «توحید ربوبی» پیوند خورده و جزء لاینفکّ مشروعیت تلقی می گردد، یک اصل کلی و دائمی است؛ بدین معنا که ضرورت حاکمیت الهی را در شرایط گوناگون و ادوار مختلف به اثبات می رساند. چنین برهانی اختصاص به عصر خاصی نداشته و در هر دوره، قابل استناد است.

در عین حال، استدلال های دیگری نیز وجود دارد که ضرورت تعیین حاکم از طرف خداوند را فقط نسبت به برخی از زمان ها و یا نسبت به برخی از افراد اثبات می کند. این استدلال ها نیز در محدودهٔ خاص خود، ارزش و اعتبار دارند، هر چند از آن ها نمی توان یک اصل کلی و دائمی را استنتاج نمود.

ضرورت نصب در بحران های فرهنگی-اجتماعی

عدّه ای بر این عقیده اند که با صرف نظر از مبنای ربوبیت تشریعیِ خداوند، که ضرورت نصب حاکم از طرف خداوند را تثبیت می کند، شرایط اجتماعیِ صدر اسلام نیز به گونه ای بود که برای خلافت اسلامی پس از رسول اکرم ﷺ چاره ای جز تعیین الهی و نصب، وجود نداشت؛ زیرا انتخاب خلیفه از طرف مسلمانان، در آن موقعیت، مشکلات و بن بست هایی را به وجود می آورد.

شهید سید محمدباقر صدر، با تحلیل شرایط مسلمانان آن دوره، و این که در مدّت ده سال حکومت نبوی، هنوز مسلمانان از رشد و آگاهی کافی برخوردار نبوده، و رسوبات افکار و تعصّبات جاهلی، به کلّی از فضای جامعه زدوده نشده بود. از این رو، شایستگی رهبری آیندهٔ اسلام، و ادامهٔ مسئولیت های اسلامی را بدون رهبر خویش (پیامبر اسلام) نداشتند. در چنین شرایطی، مکتب های فکری که بنیان گذار نظام نوینی در جامعه اند، بر این عقیده اند که ملّت، مدت زمانی با وصایت اداره شود تا لیاقت بار یافتن به مرحلهٔ زعامت و رهبری جامعه را پیدا کند. لذا در آن عصر، هنوز زمان طبیعی حکومتی براساس انتخاب مردم و شورا فرا نرسیده بود.[۱]

شهید مطهری نیز عدم لیاقت مسلمانان صدر اسلام را دلیل دیگری برضرورت حاکم انتصابی درآن مرحله می داند. وی پس از ارائهٔ تحلیلی از فتنه های پس از وفات پیامبر ﷺ در مورد به قدرت رسیدن حزب اموی و به استخدام درآوردن دین برای رسیدن به اهداف پلید مادّی و در نتیجه، کنار زده شدن مسلمانان راستین و انقلابیون حقیقی، می نویسد:

> از این جا معلوم می شود که مردم آن وقت، صلاحیّت نداشتند که خلیفه، یعنی ولی امر را انتخاب کنند، و فرضاً قبول کنیم که اصل حکومت اسلامی بر انتخاب است نه بر انتصاب، در آن روزها و بلکه تا سال ها و قرن ها می بایست که حاکم انتصابی باشد. در هر جای دنیا که مردم، لیاقت آزادی و دخالت در تعیین قوهٔ حاکمه را نداشته باشند، نباید به آن ها آزادی داد؛ ولی کی آزادی را از آن ها بگیرد؟ همان هایی که از ترس انتخاب آن ها نباید مردم آزادی داشته باشند؟ نه، بلکه مقام نبوت. در آن زمان، جهل و عدم صلاحیت سبب شد که اموی ها از هوش خود استفاده کردند.[۲]

روشن است که این گونه بررسی ها در تحلیل مسائل تاریخی، کارساز و روشنگر است، هر چند که برای استنتاج یک قاعدهٔ کلی، عقیم است؛ زیرا با تغییر شرایط

---

۱. سید محمدباقر صدر، *تشیع مولود طبیعی اسلام*، ترجمهٔ علی حجتی کرمانی، ص۶۳.
۲. استاد مطهری، حماسه حسینی، ج۳، ص ۲۲ـ۲۴.

اجتماعی، فرضاً ضرورت تعیین حاکم از طرف خداوند، از این جهت منتفی گردد، ولی فلسفه های دیگری که تعیین الهی را لازم و ضروری می شمارد، برای اثبات انتصاب، هم چنان به قوت خود باقی است.

ضرورت نصب در پیشوایان معصوم ﷺ

برای به حکومت رسیدن «معصوم»، تعیین الهی، تنها راه ممکن است و هر چند، نصب تلازمی با عصمت ندارد، ولی عصمت، از نصب انفکاك ناپذیر است؛ زیرا عصمت یک امتیاز و ویژگی پنهان است که برای انسانهای عادّی و از راه تأمل در رفتار شخص، قابل درك و تشخیص نیست و حتی به صرف این که از فردی گناه و معصیتی سرنزده باشد، نمی توان او را معصوم دانست، بلکه عصمت، ریشه در قداست و طهارت روح دارد و کسی می تواند آن را تشخیص دهد که بر سرّ و ضمیر انسان، آگاه و از اعماق روح او باخبر باشد. از این رو، هرگاه که عصمت برای امام ضروری است، چاره ای جز تعیین معصوم از طرف خداوند نمی باشد.[1]

البته از این نکتهٔ دقیق نباید غفلت کرد که عصمت، هر چند تعیین الهی را لازم و ضروری می نماید، ولی این تعیین، تنهادرحدّ نصّ الهی به اثبات می رسد؛ بدین معنا که تشخیص مردم، برای شناخت امام کافی نیست؛ ولی پس از آن، نوبت به نصب می رسد؛ یعنی در جایگاه حاکم و فرمانروا قرار گرفتن. نصّ بر عصمت، از مقولهٔ اخبار است، در حالی که نصب از مقولهٔ انشا است، و از این که اوّلی نیاز به اخبار از عالم غیب دارد، لزوم استناد انشا را هم به حق تعالی نمی توان اثبات کرد، بلکه باید با دلیل دیگری ضرورت جعل حاکم را از طرف خداوند تبیین نمود، پس این موضوع که چه کسی اصالتاً حق حکومت دارد و این حق از کجا به حاکم واگذار و اعطا می شود، یک بحث است، و این موضوع که چه کسی لیاقت و شایستگی حکومت را دارد و چگونه می توان او را شناسایی کرد، بحث دیگری است. و این دو موضوع را

---

۱. علامه حلّی، شرح تجرید (کشف المراد)، ص۳۶۶.

با یک دیگر نباید خلط نمود.

به هرحال، این دلیل هم محدود به مواردی است که حاکم معصوم باشد، و لذا برای اثبات لزوم نصب، در حاکم غیرمعصوم، مثل دوران غیبت، نمی‌توان بدان استناد جست.

ضرورت نصب در امامت عظمی

همان گونه که قبلاً گفتیم، بر مبنای اعتقادی شیعه، کسی که در منصب جانشینی پیامبر ﷺ قرار می گیرد، نقشی فراتر از ادارهٔ حکومت و تدبیر جامعه دارد و به او فقط از دید رهبر سیاسی نباید نگریست. چنین شخصی، بدون استفاده از رأی و اجتهاد، حقیقت دین را دریافت و دراختیار مردم قرار می دهد، و از این جهت، ظنّ و تخمین در علوم او راه ندارد. شناخت او از دین، شناخت خطاناپذیر است. او واسطهٔ معنوی فیض الهی بر سراسر هستی و انسان کامل است.

شیعه امام علیه السلام را با این ویژگی ها می شناسد:

- **مختلف الملائکة**؛ فرشتگان از آن ها سیر نموده و بر آن ها فرود می آیند.
- **معدن الرحمة**؛ خزینهٔ رحمت الهی اند.
- **خزّان العلم**؛ گنجینهٔ علمند.
- **حفظة سرّ الله**؛ نگهبانان اسرار الهی اند.
- **حملة کتاب الله**؛ در برگیرندهٔ حقیقت کتاب خداوندند.
- **ارواحهم واحدة**؛ جان هایشان یکی است.
- **خلقهم الله انواراً فجعلهم بعرشه محدقین**؛[1] نور آن ها در عرش الهی قرار داشته است.

و ...

---

۱. این عناوین، در متون مختلف دینی، از جمله، در زیارت جامعهٔ کبیره آمده است و عارف محقق، سید حسین درودآبادی در کتاب «*الشموس الطالعه*» با بیانی رسا به شرح این زیارت و شناخت جایگاه معنوی ائمه علیهم السلام می پردازد.

علامه طباطبائی در گفت و گوهای خود با کربن می گوید:

در ثبوت و تحقق صراط ولایت، که در آن انسان مراتب کمال باطنیِ خود را طی کرده و در موقف قرب الهی جایگزین می شود، تردیدی نیست. کسی که حامل درجات قرب و امیر قافلهٔ اهل ولایت بوده و رابطهٔ انسانیت را با این واقعیت حفظ می کند، در لسان قرآن به نام «امام» نامیده می شود. امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه برای پیشروی صراط ولایت، اختیار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته و انوار ولایت، که به قلوب بندگان حق می تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش اوست و موهبت های معنویِ متفرقه، جوی هایی هستند متّصل به دریای بی کرانی که نزد وی می باشد. و البته امامت غیر از خلافت و وصایت و حکومت و ریاست دین و دنیاست.[۱]

یک مرور اجمالی بر عناوینی که در کتب حدیث برای «امام» ذکر شده، برای آشنای با اعتقاد شیعه در مورد اصل امامت، کافی است. ثقة الاسلام کلینی که در زمان غیبت صغری می زیست و جلالت و عظمت مقام علمیِ او مورد اتفاق نظر همهٔ دانشمندان اسلامی است، تنها در «کتاب الحجة» از «اصول کافی»، هزار و چهارده حدیث در این باره نقل کرده است و این در حالی است که در مقدمهٔ «کافی» تصریح می کند که حق مطلب را در این باب ادا نکرده ام و اگر عمر وفا کند، کتابی کامل تر تألیف خواهم کرد![۲]

---

۱. محمدحسین طباطبائی، شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن)، ص۱۸۵.

۲. برخی از سرفصل های «کتاب الحجة» *کافی* عبارتند از:

زمین خالی از حجّت نیست.

اگر در زمین دو نفر باشد یکی حجت است.

اطاعت ائمه واجب است.

ائمه شهداء اللّه بر خلق هستند.

ائمه نوراللّه هستند.

ائمه ارکان زمینند.

گنجینهٔ علم الهی در اختیار ائمه است.

اعمال انسان ها بر ائمه عرضه می شود.

تردیدی نیست که مقام شامخ امامت به این معنا، عطیّه ای الهی است که از جانب خداوند افاضه می شود و همان گونه که گفته اند، امری «موهوبی» است و بی آن که از راه سعی و تلاش و به صورت تدریجی کسب شود، تنها به واسطهٔ لیاقت ذاتی و استعداد فطری و با اختصاص از طرف خداوند و اختیار او، به انسان افاضه می شود.[۱] از این رو، اساساً با رأی مردم، قابل اکتساب نیست؛ زیرا رأی و بیعت، حداکثر می تواند منشأی برای امور اعتباری، از قبیل حکومت و مالکیت باشد، در حالی که ولایت به این معنا، همراه با امور حقیقی و کمالات واقعی است، و چون درك عامهٔ مردم از فهم حقیقت آن عاجز است، لذا تشخیص صاحب مقام ولایت، به اتکای آرای عمومی، امکان پذیر نیست.

حضرت رضا علیه السلام می فرماید:

> آیا مردم قدر و منزلت امامت و جایگاه آن را می دانند تا اجازهٔ انتخاب آن را داشته باشند؟ امامت در قدر و منزلت برتر، از نظر شأن و عظمت سنگین تر، در جایگاه و مرتبهٔ فراتر، برای دست یابی به اطراف و جوانب آن دشوارتر، و از غور در اعماق آن دورتر از آن است که مردم با عقل خود بدان رسیده و یا به آرای خویش به آن دست یابند و یا با انتخاب خود، امام را بر سر کار آورند.[۲]

در ادامهٔ این حدیث، پس از آن که حضرت رضا علیه السلام، نقش معنوی و تأثیر اجتماعی

→

همهٔ کتب آسمانی در اختیار آن ها است.

اسم اعظم الهی در نزد ائمه علیهم السلام است.

شب های جمعه بر علوم آن ها افزوده می شود.

هر گاه بخواهند بدانند، می دانند.

ملائکه بر آن ها وارد می شوند.

اجنّه مسائل خود را از ایشان می پرسند.

و...

۱. محمدحسین طباطبائی، شیعه، ص۱۸۶.

۲. «هل یعرفون قدر الامامة و محلّها امة فیجوز فیها اختیارهم؟! ان الامامة اجلّ قدراً واعظم شاناً واعلا مکاناً وامنع جانباً وابعد غوراً من ان یبلغها الناس بعقولهم او ینالوها بآرائهم او یقیموا اماماً باختیارهم...» (کافی، ج ۱، کتاب الحجة، باب فضل الامام وصفاته، ح ۱).

امام را تشریح می کند، می گوید:

«امام از گناهان پاك، و از عیوب منزه است، علم الهی به او اختصاص دارد، به حلم شناخته می شود، نظام دین به دست او است، موجب عزت مسلمین، ناراحتی منافقین و هلاکت کفار است. امام، یگانهٔ دوران خود است که احدی بمانند او نیست و هیچ عالمی در رتبهٔ او قرار ندارد. برای او جایگزینی پیدا نمی شود، نه مَثَلی دارد و نه نظیری، همهٔ فضایل را بدون آن که در طلب آن باشد، و برای آن تلاش کرده باشد، اختصاصاً دارا است و خداوند، تنها به او بخشیده است. پس چه کسی به معرفت امام می رسد؟ و یا می تواند او را انتخاب کند؟[1]

پرواضح است که «امامت عظمی» با توجه به این ویژگی ها نمی تواند مقامی انتخابی باشد و استناد آن به مبدأ هستی، از قضایایی است که قیاساتها معها.

در عین حال، از آن جا که از نظر مبانی اعتقادی شیعه، حاملان این مقام رفیع آسمانی، تنها دوازده نفرند و در عصر غیبت، عملاً ادارهٔ حکومت و تدبیر جامعه، توسط امام علیه السلام امکان پذیر نیست. از این رو، این دلیل هم نمی تواند ضرورت نصب حاکم اسلامی را در عصر غیبت به اثبات رساند؛ چه این که جدا کردن جملهٔ «امامت انتخابی نیست» از این گونه روایات، و استناد بدان، برای ضرورت نصب حاکم و فرمانروای جامعه (در غیر امامت عظمی) یک مغالطهٔ آشکار است؛ زیرا امامت در این روایات، چیزی فراتر از رهبری اجتماعی و سیاسی جامعه است.

امامت، عهد الهی

برخی پنداشته اند که برای اثبات حاکمیّت الهی و ضرورت استناد حکومت

---

۱. «... الامام المطهّر من الذنوب والمبرّا عن العیوب، المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم، نظام الدین وعز المسلمین وغیظ المنافقین وبوارالکافرین. والامام واحد دهره لایدانیه احد ولایعاد له عالم ولایوجد منه بدل ولا له مثل ولانظیر، مخصوص بالفضل کله من غیرطلب منه ولا اکتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب فمن ذاالذی یبلغ معرفة الامام اویمکنه اختیاره؟ هیهات هیهات! ضلّت العقول وتاهت الحلوم وحارت الالباب وخسئت العیون ...»
(همان و ر.ك: توضیحات ملاصالح مازندرانی در *شرح اصول کافی*، ج ۵، ص ۲۲۸ـ۲۸۲).

به خداوند، به این مبنا که «امامت، عهد الهی است» می توان اعتماد کرد؛ زیرا خداوند در قرآن کریم، امامت را عهد خود خوانده است، و پس از آن که امامت را برای حضرت ابراهیم جعل کرد[۱]، در پاسخ ابراهیم، که تقاضای این مقام را برای فرزندانش داشت، فرمود: این مقام «عهد» من است و عهد من به ستمگران نمی رسد:

قال لاینال عهدی الظالمین.[۲]

این مضمون در روایات نیز به چشم می خورد که: «**ان الامامة عهد من اللّه عزوجل**»؛[۳] ولی این استدلال نیز در ضرورت نصب هر فرمانروا و پیشوایی، قابل مناقشه است؛ زیرا امامت در این آیهٔ قرآن و نیز در روایات مورد بحث، شأنی فراتر از ادارهٔ حکومت است و همان گونه که توضیح دادیم، امامت بدین معنا نمی تواند به انتخاب مردم، وابسته باشد و ضرورتاً به افاضهٔ الهی استناد دارد.

با تأمل دربارهٔ حقیقت امامت حضرت ابراهیم، که در قرآن مطرح شده است، مسئله روشن تر می شود:

بدون شک، آیهٔ «**واذا ابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلك للناس اماماً**» مربوط به دورانی است که حضرت ابراهیم از مقام نبوت برخوردار بوده است و این آیه، دربارهٔ امامت او به دو قرینه، مربوط به اواخر دوران نبوّت او است:

۱ـ در این آیه، آزمایش های حضرت ابراهیم که در طول دوران نبوت و به خصوص، در اواخر عمر حضرت بوده است، تصریح شده است؛ مانند افکنده شدن در آتش نمرود، تنها گذاردن همسر و فرزند در کنار خانهٔ خدا و اقدام برای ذبح فرزند.

۲ـ در آیه، از ذریّهٔ حضرت ابراهیم سخن به میان آمده است، و در قرآن تصریح شده است که ابراهیم در دوران پیری، صاحب فرزند گردید تا جایی که همسرش از فرزندداری در آن سنّ، شگفت زده شد.[۴]

---

۱ و ۲. «قال انی جاعلك للناس اماماً»(بقره (۲) آیهٔ ۱۲۴).

۳. ر. ك: *کافی*، کتاب الحجة، باب ان الامامة عهد من اللّه عزوجل معهود من واحد الی واحد ﷺ.

۴. «األد وانا عجوز وهذا بعلی شیخاً ... أتعجبین من امر اللّه» (هود (۱۱) آیه های ۷۲ـ۷۳).

پس حضرت ابراهیم، بعد از مقام نبوت وپس از مراحل گوناگون رسالت، به امامت می رسد، و طبیعتاً در چنین مرحله ای، امامت، منصبی فراتراز نبوت است؛ چه این که به معنای تشکیل دولت و زمامداری نمی باشد. علامه طباطبائی باتوجه به آیات مختلف قرآن دربارهٔ امامت، آن را این گونه توضیح می دهد:

«امام» هدایتگری است که با امر ملکوتیِ همراه خود، هدایت می کند. امامت به حسب باطن، نوعی ولایت بر اعمال مردم است که آنان را به امر خداوند، به مطلوب می رساند ... امام انسانی است که به یقین رسیده، از مقابل او پرده های عالم ملکوت برداشته شده، کلمات الهی در او عینیت یافته، همهٔ اعمال بندگان در نزد او حاضر و تحت اشراف او است.[۱]

براساس برخی از روایات، خداوند ابتدا حضرت ابراهیم را عبدِ خود قرار داده و او را تحت ولایت خود گرفت، سپس او را نبی و پس از آن، وی را رسول گردانید. در مرحلهٔ بعد، به مقام خلیل حق بودن رسید و در نهایت، به امامت بار یافت.[۲]

این سیر تکامل و ارتقای معنوی، در وصول به درجهٔ عالیِ امامت، خود معنای «امام» را روشن می کند:

«انسان کاملی که با تمام وجود، مقتدای دیگران است.» و البته این مقام، از سوی خداوند به انسان های خاصی، عنایت می گردد. استاد مطهری دراین باره می نویسد:

در این جا مسئلهٔ امامت، «عهد خدا» نامیده شده. این است که شیعه می گویند: امامتی که ما می گوییم، با خداست و لهذا قرآن هم می گوید: «عهدی»؛ یعنی عهد من است، نه عهد مردم. ما وقتی که بدانیم امامت، غیر از مسئلهٔ حکومت است، دیگر تعجب نمی کنیم که بگوییم با خداست. می گویند: «حکومت با خداست یا با مردم؟». این حکومتی که ما می گوییم، غیر از امامت است.[۳]

---

۱. *المیزان*، ج ۱، ص ۲۷۲ـ۲۷۵.

۲. حویزی، *نورالثقلین*، ج ۱، ص ۱۲۱.

۳. مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*، ص ۱۶۷.

قبلاً توضیح داده ایم که از دیدگاه شیعه، حکومت، تنها یکی از ابعاد امامت است، و بُعد اساسی تر امامت، که شرایط سنگین تری را می طلبد، دریافت علوم و معارف دینی و تبیین آن است، آن هم بدون خطا و اشتباه. از این رو، امام، حامل حقیقت دین و آیینهٔ تمام نمای مکتب است که از طرف خداوند، مورد چنین لطف و عنایتی قرار می گیرد.

حاکمیّت الهی و دلیل لطف

شیعه در بحث های کلامیِ خود، از راه دلیل لطف، لزوم نصب امام را اثبات می کند.[1] در این جا این سؤال مطرح است که آیا این دلیل اختصاص به امامت عظمی دارد و یا برای هر حاکم و زمامداری، نصب را ضروری می داند؟

ابتدا تقریر این دلیل را می آوریم. ملاعبدالرزاق لاهیجی، متکلم محقق می نویسد:

جمهور فرقهٔ امامیه برآنند که واجب است نصب امام بر خدای تعالی عقلاً. و تقریر دلیل، بر مذهب امامیه، آن است که بگوییم: هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری نیز نباشد به سبب ختم نبوت، و امت مکلف باشند به تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم باشد، مانند اقامت جمعه و سد سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش وعساکر برای جهاد ود فع اعدای دین و امثال این، که همهٔ اهل اسلام متفقند بر وجوب آن، والا مظنهٔ وقوع فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و محاسده است. پس هر آینه، وجود امام به معنای مذکور (ریاست در امور دین

---

۱. دلیل لطف، به عنوان یک مبنا، پایه و اساس استدلال های فراوانی را در کلام، اصول فقه و فقه تشکیل می دهد و مقصود از آن، همهٔ زمینه ها و مقدماتی است که در ترقی انسان به کمال نهایی اش تأثیر دارد. از این رو، تکلیف، حدود، قصاص و تعزیرات تعیین امام و عصمت اولیا را لطف دانسته و آن را به دلیل آن که نقض غرض لازم نیاید، بر خداوند حکیم لازم شمرده اند. برای اطلاع بیش تر در این زمینه، ر.ك: سید محسن خرازی، *قاعدة اللطف*.

و دنیا) لطف است مرمکلفین را... و عقل جازم است به این که سد مفاسد امور معاش نتواند شد، مگر به وجود سلطانی قاهر عادل. لذا به طریق شکل اول گوییم: نصب امام لطف است معدوم المفاسد. و هر لطف معدوم المفاسد واجب است بر خدای تعالی. پس نصب امام واجب است بر خدای تعالی، و هوالمطلوب.[۱]

روشن است که براساس این دو مقدمه:

الف) وجود سلطان قاهر عادل، برای زندگیِ اجتماعیِ بشر و نظام جامعه، لازم است (لطف).

ب) لطف، بر خداوند واجب است.

دلیل ما را به یک نتیجهٔ کلی می رساند و اثبات می کند که نصب سلطان قاهر عادل، واجب است و البته با این استدلال، نصب خصوص امام معصوم به اثبات نمی رسد.

این برداشت عام، با این نکتهٔ تأیید می شود که متکلمان ما با این استدلال، در مقابل کسانی بوده اند که یا نصب امام را واجب نمی دانستند و یا وجوب آن را صرفاً شرعی می دانستند، و یا وجوب عقلیِ آن را فقط بر امت قبول داشتند. در این موضوع مورد بحث و اختلاف نظر، منطق شیعه این است که نصب امام بر خداوند واجب است، و استدلال می کنند که:

امام لطف است؛ چون با او مردم به طاعت نزدیک، و از معصیت دور می شوند. و اگر امام نباشد، فتنه و فساد برمی خیزد و همه می دانند که بدون رئیس، چه آشفتگی در معیشت مردم روی می دهد. و اگر هم رئیس امام باشد، هم امر دین منظم است و هم امر دنیا.[۲]

پس شیعه با این استدلال، در صدد تبیین و اثبات، سه دیدگاه بوده است:

۱ـ ریاست و فرمانروایی برای جامعهٔ بشری لازم و ضروری است.

۲ـ عقل به این ضرورت، حکم می کند.

۳ـ نصب و تعیین امام، بر خداوند لازم است.

---

۱. ر.ك: محقق لاهیجی، *سرمایهٔ ایمان*، ص۱۰۷ـ۱۰۹.

۲. ابوالحسن شعرانی، ترجمه و شرح *کشف المراد*، ص۵۰۷.

از این رو، با قبول مقدمات دلیل لطف، اختصاص دادن آن به حکومت معصوم، وجهی ندارد. البته با بودن معصوم و دست رسی به او، لطف فقط نصب وی را اثبات می کند؛ یعنی با ضمیمه شدن یک دلیل دیگر، شرط عصمت در امام به اثبات می رسد.[۱] لذا می توان گفت که وجود امام و رهبر، برای جامعه، یک لطف، و عصمت او لطف دیگری است. پس حتی با فقدان شرط عصمت در زمامدار، مانند عصر غیبت، باز هم لطف اوّل برای اصلاح نظام جامعه و جلوگیری از مفاسد هرج و مرج، وجوب حکومت را عقلاً بر خداوند اثبات و نصب را لازم می سازد.[۲]

برخی از نویسندگان معاصر، استناد به قاعدهٔ لطف را در لزوم امامت، به گونه ای تقریر کرده اند که با مبنای خود درنفی حکومت دینی و طرد عناصر دنیوی از امامت، سازگار و هماهنگ باشد:

> معنای حقیقیِ قاعدهٔ لطف این است که شریعت، راهنمای راستین به سوی خردمندی و کامیابی و نیکبختیِ خردمندانه می باشد، و نقش اساسیِ آن، این است که انسان ها را با آموزش و تعلیمات الهیِ خود، به رشد و تکامل عقلانی برساند تا آنان به راستی راه رستگاری خود را بشناسند و تحت تأثیر انگیزه های طبیعیِ حیوانیِ خود، از راه و رسم خردمندی تجاوز نکنند. قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات، که دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسئول، برای تدبیر امور مملکتی است، به عهدهٔ خود مردمان واگذار شده است؛ زیرا مرحلهٔ اجرای تکالیف عدل، که همان سیاست و تدبیر امور و آیین کشورداری است، مطلبی نیست که بتوان از تحلیل و تجزیه ماهیت نبوت و امامت به دست آورد یا از لوازم ذاتیِ آن ها استنباط نمود. آن چه قاعدهٔ لطف در مورد نبوت و امامت به ما

---

۱. عبدالرزاق لاهیجی در اثبات عصمت نیز مجدداً به سراغ قاعدهٔ لطف می رود و می گوید: «شک نیست که هرگاه امام به صفت مذکوره باشد (عصمت) نزدیک شوند مکلفین به اطاعت او و دور شوند ازمخالفت او پس لطف باشد بودن امام به صفت مذکوره و لطف واجب بود. پس بودن امام به صفت مذکوره واجب باشد» (*سرمایهٔ ایمان*، ص ۱۱۶).

۲. از آن جا که در اعتقاد شیعه، فلسفهٔ امامت، به ادارهٔ حکومت منحصر نمی شود، لذا برخی از متفکران اسلامی، با توجه به دلیل لطف، ابعاد دیگر امامت را نیز تبیین کرده اند. ر.ك: لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۳۲۸؛ مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*، ص ۹۵.

می فهماند، این است که پیامبران و امامان، معلّمان عدل و داد عقلانی می باشند تا مردم را با آموزش عالی به رشد عقلانی رسانده و مردم بتوانند به وظایف خود قیام نمایند.

این نویسنده، درپایان چنین نتیجه گیری می کند:

در عناصر تحلیلیِ امامت، به کوچک ترین چیزی که بتوان سیاست را از آن استخراج و استنباط نمود، برخورد نمی شود، بلکه تفاوت میان این دو، تفاوت میان امور الهی و امور خلقی و مردمی است، که یکی از طریق وحی تحقق می یابد و دیگری صرفاً یک پدیدهٔ مردمی است که از نهاد خواستهٔ مردم وجود اعتباری و قراردادی پیدا می کند.

این دیدگاه، از ابعاد گوناگون، قابل نقد و بررسی است: یکی از نظر نصوص دینی که دربارهٔ جایگاه و نقش پیامبر و امام در قرآن و سنت وجود دارد و ارتباط آن ها را با سیاست و تدبیر جامعه، نشان می دهد و دیگری از نقطه نظر کلامی، آن هم به ویژه با توجه به قاعدهٔ لطف.

با توجه به بحث های گذشته، نیازی به بررسی مجدّد از بُعد اوّل وجود ندارد؛ ولی از بُعد دوم، جای این سؤال هست که آیا متکلمان شیعه، قاعدهٔ لطف را این گونه تقریر کرده اند؟ و آیا نتیجه ای که از این تقریر گرفته شده، با مبانیِ کلام شیعه، قابل انطباق است؟

نویسندهٔ مزبور، در بحث از قاعدهٔ لطف تصریح می کند که ما از زبان متکلمین اسلامی به بحث می پردازیم و در نتیجه، می خواهد تقریر خود را از دلیل امامت و نتایج حاصل از آن را بر گردن متکلّمین نهاده و مورد قبول آن ها جلوه دهد، در حالی که این برداشت کلامی، از جهات گوناگون قابل نقد و ایراد است:

۱ـ همهٔ متکلمین مسلمان، امامت را به «ریاست» در امور دینی و دنیوی، تفسیر کرده اند؛ مثلاً متکلم محقق شیعه، خواجه نصیرالدین طوسی، همین جمله را به عنوان تعریف و حدّ امام و در پاسخ از این سؤال که «امامت چیست؟» ذکر نموده است.[۱] دیگر متکلمان هم بالاتفاق، ریاست دنیوی را جزئی از تعریف امام قرار داده اند.[۲]

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، رسالة الامامه، ص۴۲۶.

۲. لاهیجی، *گوهر مراد*، ص۳۲۹؛ و *سرمایه ایمان*، ص۱۰۷.

پس هرگز کلام اسلامی، امام را صرفاً معلّم عدل و داد، معرفی نمی کند، بلکه تدبیر جامعه و ادارهٔ اجتماع را برعهده او می داند. به علاوه، در طول تاریخ اسلام، مدعیان امامت و خلافت، هرگز درصدد رسیدن به مقام معلّمی و ارشاد نبوده و اساساً چنین تصویری از امامت، در میان مسلمانان بی سابقه است.

۲ـ تقریر قاعدهٔ لطف در نزد متکلمان، خود گویای آن است که آنان امام را مجری عدل و به پا دارندهٔ قسط می دانند؛ یعنی شخصیتی که باید تدبیر جامعه را در دست داشته باشد. همان علامه حلی، که به عنوان بهترین و والاترین شارحان تجرید الاعتقاد، از او یاد کرده اند، ضرورت امامت را براساس قاعدهٔ لطف، این گونه تقریر می کند:

> در نزد عقلا آشکار و واضح است که وقتی برای خردمندان، رئیس و فرمانروایی باشد که آنان را از تعدّی باز دارد، مانع گناه از طرف آنان شده و به انجام طاعات و دنبال کردن عدل و انصاف ترغیب کند، آن ها به صلاح و نیکی نزدیک تر، و از فساد فاصله بیش تری می گیرند. و این، مطلبی ضروری است که هیچ عاقلی نمی تواند آن را مورد تردید قرار دهد. پس وجود امام لطف است، و چون لطف بر خداوند واجب است، لذا وجود امام بر خداوند، لازم است.[۱]

در این تقریر، لزوم و ضرورت وجود فردی اثبات می گردد که به عنوان رئیس، در میان مردم، جلوی فتنه و فساد را می گیرد، نه فردی که با تعلیم خود، مردم را به رشد عقلانی می رساند تا تحت تأثیر انگیزه های حیوانی نباشند!

امام فخر رازی، متکلم معروف قرن ششم، در اثر کلامی اش «محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکما والمتکلمین» که طی قرن ها متن اصلی بحث های کلامی بوده و امثال نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی، ابن کمونه، ابن خلدون و خواجه نصیرالدین طوسی، بر آن حاشیه، شرح و نقد نوشته اند، دیدگاه شیعه را این گونه معرفی می کند:

> امامت لطف است؛ زیرا پس از استقرا و بررسی در مردم، بالضرورة می دانیم که وقتی خلق

---

۱. علامه حلّی، *کشف المراد*، ص۳۶۲.

دارای رئیس قاهری باشند که جلوی کارهای ناروای آنان را گرفته و مانع آن‌ها شود، بدون تردید، مردم بیش‌تر از این امور پرهیز می‌کنند. و اگر چنین رئیس قاهری نباشد، به‌عکس، کم‌تر از زشتی‌ها پرهیز می‌کنند. و لطف از قبیل قدرت دادن به انسان و از بین بردن مفاسد است، و چون این دو بر خداوند حکیم، لازم است، امامت نیز بر او واجب است.[۱]

این تقریر امام فخر، که آن را به شیعه نسبت داده است، بدون نقد و اعتراض، مورد قبول و تأیید محقق طوسی قرار گرفته است.

نویسندهٔ مزبور، خود از شیخ الطایفه، فقیه و متکلم بزرگ شیعه درقرن پنجم نقل می‌کند که وجوب امامت را به طریق عقلیِ لطف، این گونه اثبات می‌کند:

در حقیقت، آن‌چه که قانون لطف اقتضا می‌کند، تصرّف امام، امر و نهی و تأدیب او است که با تحقق آن، عوامل فساد ریشه‌کن خواهد شد.[۲]

این نقل قول نیز برخلاف برداشت نویسنده، نمایانگر آن است که امام فردی است که در مقام تصرف، فرمان صادر می‌کند و به امر و نهی و تأدیب می‌پردازد، و با این اقدامات از سوی او، فساد ریشه‌کن می‌شود. پس چگونه می‌توان امام را فقط مسندنشین تعلیم احکام خداوند و ارشاد به اخلاق دانست و نتیجه گرفت که با تعلیم و ارشاد، فساد از بین می‌رود!؟

۳ـ نبوت و امامت، براساس قاعدهٔ لطف، به شکل یک سانی تحلیل نمی‌شود، و از نظر متکلمان اسلامی، این دو منصب، نقش و تأثیر یگانه‌ای ندارند؛ ولی این نکتهٔ آشکار بر نویسنده مخفی مانده است.

توضیح آن که: نبوت و امامت، دو مصداق قاعدهٔ لطفند. نبوت لطف است از جهت نیاز جامعهٔ انسانی به «قانون و شریعت»، و امامت لطف است از جهت نیاز اجتماع بشر به «مدیر و زمامدار». از این رو، کلام اسلامی، نبوت و امامت را دو منصب

---

۱. محقق طوسی، *تلخیص المحصل*، ص۴۱۸.

۲. شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص۱۸۵.

شمرده و ضرورت هر یک را براساس فلسفهٔ خاصی تبیین می کند، نه آن که امامت عین نبوت یا لازمهٔ نبوت باشد، هر چند ممکن است پیامبری مانند رسول اکرم ﷺ دارای منصب امامت نیز باشد.

در باب نبوت، نیاز به شریعت، با این مقدمات اثبات می شود:

الف) انسان موجودی اجتماعی است و نیازهای خود را بدون مشارکت و همکاری دیگران نمی تواند تأمین کند.

ب) بسیاری از انسان ها در روابط اجتماعی به حریم دیگران تعدّی و تجاوز روا می دارند.

ج) برای رعایت حدود و مرزها، جامعه نیاز به «قانون» دارد.

د) انسان ها نمی توانند قوانین لازم را تشخیص داده و تدوین نمایند.

پس از طرف خداوند، باید قانون و شریعتی ارائه گردد که انسان ها را به مصلحتشان رهنمون، و آنان را از مفاسد بازدارد تا نوع انسانی حفظ، و دست یابی به کمالات برای او میسور گردد.[۱]

ولی در فلسفهٔ امامت، با فرض این که قانون و شریعت، به وسیلهٔ «نبی» ابلاغ و در دست رس انسان ها قرار گرفته است، مجدداً به قاعدهٔ لطف استناد می شود تا نیاز به مجری قانون (امام) که آن را در زوایای جامعه، عینیت و حاکمیت بخشد، اثبات گردد.[۲] پس مفاد قاعدهٔ لطف دربارهٔ امامت، با مفاد آن دربارهٔ نبوت فرق دارد و

---

۱. محقق حلّی، *کشف المراد*، ص۳۴۷.

۲. برخی از متکلمان، همهٔ انبیا را دارای دو نقش «ارائه قانون الهی» و «اجرای شریعت» در جامعه دانسته اند؛ یعنی مرتبه ای از امامت و رهبری را در هر نبوت و راهنمایی موجود دانسته، و همهٔ پیامبران را دارای مسئولیت اجتماعی رهبری قلمداد کرده اند؛ مثلاً لاهیجی پس از ذکر همان مقدمات، نتیجه می گیرد که آن واضع قوانین و قواعد کلیه، به ناچار باید شخصی باشد که همه، اطاعت او کنند لذا باید دارای «سیاست» و «قدرت» باشد تا مردم طوعاً و کرهاً انقیاد او نمایند و اوامر او در مردم نافذ و جاری شود. (*سرمایه ایمان*، ص۸۸). پس نبی هم شخصیتی است که با قدرت و سیاست، شریعت را به پا می دارد، نه آن که صرفاً ارشاد کننده ای باشدکه بخواهد با موعظه، مردم را فقط طوعاً به مصالحشان ترغیب نموده، و درک عقلی آن ها را افزایش دهد. پس تعلیم و تربیت، زمینه ساز عینیت شریعت است؛ ولی برای حاکمیت شریعت و اجرای قانون الهی، انبیا به تعلیم و تربیت اکتفا نکرده اند.

نباید حضور و تأثیر امام را در جامعه، با حضور و تأثیر نبی یک سان شمرد، هم چنان که نباید راهنمایی و تعلیم را به عنوان محتوای یگانهٔ آن ها به حساب آورد.

۴ـ با توجه به مبانیِ کلامی شیعه، کـه اشاره کردیم، قیام به عـدل و اجرای عدالت و انتظامات، به عنوان امـور صرفاً خلقی و مردمی کـه از نهاد خواسته مـردم وجود می یابد، نیست، و چنین برداشـتی از سخنان متکلمـان، برخـلاف اظهارات صـریح آن ها است. شـیـعه امـامت را یک منصب الهـی می داند که تحـقق آن در گـرو خـواسـتهٔ مـردم نیست و از جملهٔ شئون امامت، قیام به عدل، اجرای عدالت و تدبیر جامعه است.

حاکمیت الهی در دو دوران حضور و غیبت معصوم

زمامداری جامعهٔ اسلامی، سه دوره دارد: عصر حضور پیامبر ﷺ عصر حضور امام معصوم علیه السلام و عصر غیبت. براین اساس، دو دیدگاه «نصب الهی» یا «انتخاب مردمی»، در هر یک از این ادوار، قابل بحث و بررسی است که در دو بخش مطرح می گردد:

دوران حضور پیشوای معصوم و دوران غیبت.

نصب در دوران حضور پیشوای معصوم

در عصر حضور رسول خدا ﷺ از نظر همهٔ مسلمانان، حکومت در اختیار پیامبر بوده و به دلیل آیات فراوانی از قرآن، خداوند او را حاکم و لازم الاطاعه قرار داده است.

در گذشته، تحت عنوان «پیامبر و دولت اسلامی» نقش پیامبر را به عنوان رئیس دولت و مدیر جامعه به تفصیل بررسی نمودیم و به ویژه، نظریهٔ «تفکیک رهبری دینی و دنیوی» را در زعامت آن حضرت، به نقد کشیدیم. و اینک مسئله را صرفاً از بُعد نصب یا انتخاب، طرح می کنیم.

نقش بیعت در رهبریِ سیاسیِ پیامبر ﷺ

اخیراً برخی از نویسندگان مسلمان، تلاش کرده اند تا زعامت سیاسیِ رسول خدا را به انتخاب مردم مستند ساخته و آن را از محدودهٔ نصب الهی خارج سازند. این نظریه،

بیعت آن حضرت با مردم را به عنوان یگانه دلیل خود ذکر می کند:

مقام رهبریِ اجتماعی و سیاسی، که پیامبر اسلام به خاطر تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند، نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است. همان گونه که از آیهٔ مبارکهٔ «لقد رضی اللّه عن المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة» استفاده می شود. چنان نیست که این رهبریِ سیاسیِ پیامبر، بخشی از مأموریت و رسالت پیامبر اکرم ﷺ شمرده شود، و این خود بهترین نشانهٔ آن است که تنها حکومت و آیین کشورداری از حوزهٔ رسالت و پیامبری خارج می باشد، بلکه مقام زمامداری و رهبریِ سیاسیِ پیامبر تا آن جا که مربوط به اجرائیات و دستورات عملی و انتظامیِ روزمرهٔ مردم بوده، از طریق انتخاب و مبایعت مردم، به وجود آمده و در زمرهٔ وحی الهی به حساب نیامده است.

در بررسیِ این نظریه، باید موضوع «بیعت درحیات سیاسیِ پیامبر اسلام ﷺ» را مورد تأمل قرار داده تا با آگاهی از ابعاد گوناگون آن، به نقش و تأثیر آن در حکومت نبوی پی بریم.

تردیدی نیست که بیعت، در زمان پیامبر اکرم ﷺ و نیز خلفای پس از حضرت، مطرح بوده است و همان گونه که در قرآن بدان تصریح گردیده و در نصوص متواتر تاریخی از آن یاد شده است، به عنوان یک پیمان و تعهد اجتماعی، درصدر اسلام وجود داشته است.

ولی بیعت مسلمانان با پیامبر ﷺ دو گونه قابل تفسیر است:

۱ـ از آن جا که حکومت و ادارهٔ اجتماع، حق عامهٔ مردم است، مسلمانان با بیعت، حق خویش را به پیامبر تفویض، و برای ادارهٔ اجتماع، حاکم و زمامدار انتخاب می کردند و پیامبر، که با گزینش الهی، تنها به منصب نبوت و رسالت رسیده بود، پس از بیعت مردم، به منصب زعامت سیاسی و زمامداری می رسید.

۲ـ پیامبر منصب حکومت و ولایت را از طرف خداوند، دریافت کرده بود و با توجه به نصب الهی، مردم وظیفه داشتند که حکومت او را بپذیرند؛ ولی از آن رو که ادارهٔ جامعه، به پشتیبانی و همکاری مردم و استفاده از قدرت عامه، نیاز دارد، پیامبر با اخذ

بیعت، تعهّد مردم را برای حمایت و پشتیبانی، جلب می کرد تا در برخورد با مشکلاتی از قبیل جنگ و درگیری های نظامی، اعتماد بیش تری به این پشتوانهٔ مردمی باشد و مردم با بیعت خود، متعهد می شدند که در تبعیت از پیشوای خود، استقامت و پایداری را از دست ندهند.

در حقوق اساسی نیز دو گونه رأی اعتماد به دولت، مطرح است و گاه در قانون اساسیِ یک کشور، هر دو ذکر می شود: یکی رأی اعتمادی که ملاك مشروعیت و قانونی بودن هیأت وزیران است، و لذا هیأت وزیران در اولین اقدام، از مجلس رأی اعتماد می گیرد و پس از این رأی اعتماد، دولت رسمیت یافته و متصدی ادارهٔ کشور می شود. و دیگری رأی اعتمادی که هیأت وزیران پس از تصدی، در مسائل مهم از مجلس تقاضا می کند و برای مشروعیت و قانونی بودن، بدان نیازی ندارد، بلکه با کسب این رأی، به پشتیبانی و حمایت مجلس اعتماد بیش تری پیدا کرده و عملاً بر قدرت خود می افزاید ویا از میزان حمایت قوه مقنّنه آگاه شده و آن را معیار اقدامات بعدیِ خود قرار می دهد.

اینک باید بررسی نمود که بیعت مسلمانان با پیامبر اسلام ﷺ چه نوع بیعتی بوده و آیا در مشروعیت دولت نبوی تأثیر داشته است و یا تعهدی در پایداری از این دولت و رهبریِ آن به حساب می آمده است؟

در پاسخ این سؤال باید به مسائل زیر اندیشید:

۱ـ این بیعت در چه شرایط اجتماعی و سیاسی انجام گرفت؟

۲ـ چه تعداد ازافراد جامعه، در آن حضور داشتند؟

۳ـ چه زمانی برای انجام بیعت درنظر گرفته شده بود؟

۴ـ موضوع بیعت چه بود و بر چه اموری، تعهد صورت گرفت؟

این نکات، قراین و شواهدی است که ماهیّت بیعت با پیامبر ﷺ را روشن می سازد. همه می دانند که آیهٔ «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة»[1] مربوط

---

۱. فتح(۴۸) آیهٔ ۱۸.

به «بیعت رضوان» است، و از نظر همهٔ مورخان و محدثان، این بیعت، در جریان صلح حدیبیّه، انجام گرفته که اجمال قضیّه این است:

پیامبر اسلام ﷺ در سال ششم هجرت، ازمدینه به قصد انجام مناسک عمره، آهنگ مکه کرد و چون احتمال می داد که قریش به جنگ برخیزند، از اصحاب و بادیه نشینان اطراف خود خواست تا او را همراهی کنند. حضرت با همراهیان خود حرکت کرده و در «ذوالحلیفه» مُحرم شدند. در این سفر، حدود هزار و پانصد نفر از مسلمانان، افتخار مصاحبت با حضرت را داشتند؛ ولی قریش با اطلاع یافتن از این حرکت، تصمیم گرفتند که از ورود مسلمانان به مکّه جلوگیری نمایند. پیامبر ﷺ در سرزمین حدیبیّه فرود آمدند و به نمایندگان قریش اعلام کردند که فقط برای زیارت خانهٔ خدا، قصد مکه کرده اند و منظور جنگ ندارند. خود حضرت نیز پیکی را به مکه فرستاد تا مقصد حضرت را برای قریش بازگو کنند؛ ولی بازگشت پیک حضرت از مکه، مدتی به تأخیر افتاد و موجب انتشار این شایعه شد که او را کشته اند. در این شرایط، مسلمانان خود را در معرض توطئهٔ مشرکین می دیدند و پیامبر ﷺ تصمیم به جنگ گرفتند. پس از آن، اصحاب خود را برای بیعت فراخواندند. هر چند بعد ازبیعت، سفیر حضرت از مدینه بازگشت و با قرارداد صلحی که میان مسلمانان و قریش به امضا رسید، پیامبر ﷺ به مدینه بازگشتند.[1] و آیهٔ فوق، دربارهٔ بیعت با پیامبر، ناظر به این حادثه است.

در این داستان، شواهد متعددی وجود دارد که تفسیر دوم را تأیید و تعیین می نماید و نشان می دهد که این بیعت به منظور مشروعیت بخشیدن به حکومت پیامبر ﷺ نبوده است:

۱ـ این بیعت دسته جمعیِ مسلمانان با پیامبر اسلام ﷺ در سال ششم هجرت انجام گرفت[2]، در حالی که اگر بیعت اساس تشکیل دولت نبوی باشد، باید در ابتدای هجرت به مدینه، و یا در زمان تشکیل دولت انجام شود.

---

۱. *سیرهٔ ابن هشام*، ج ۳، ص ۳۲۱ و ۳۳۰.

۲. *تفسیر مجمع البیان*، ج ۹، ص ۱۱۴.

۲ـ در این بیعت، تنها مسلمانانی که با حضرت از مدینه حرکت کرده بودند، شرکت داشتند که عدد آنان ۱۴۰۰ یا ۱۵۰۰ یا ۱۵۲۵ و یا ۱۶۰۰ مرد بوده است[۱] و بسیاری از مسلمانان به علل متعددی در این سفر همراهی پیامبر را نکرده بودند. آیا بیعتی که ملاك مشروعیت اقدامات دولت تلقی می شود، نباید در شرایطی انجام شود که امکان حضور همه یا اکثریت اعضای جامعه وجود داشته باشد؟ و آیا بیعت عده ای در سفر، نمایانگر آن نیست که بیعت، برای تشکیل حکومت و انتخاب زمامدار نبود؟

۳ـ شرایط حاد سیاسیِ زمان بیعت، نشان می دهد که این بیعت درارتباط بااخبار مزاحمت قریش، وبا توجه به احتمال قویِ درگیری در جنگ، انجام گرفت؛ چه این که موقعیت مکانی و زمانی نیز گویای همین مطلب است. ابن عباس نیز می گوید:

انگیزه و علت بیعت رضوان در حدیبیّه آن بود که عثمان فرستادهٔ پیامبر ﷺ به مکه، تأخیر کرد و می گفتند که او را کشته اند. لذا حضرت برای جنگیدن با قریش، بیعت گرفت.[۲]

۴ـ در متون فراوان تاریخ و حدیث، متن پیمان مسلمانان با پیامبر ﷺ در این بیعت ذکر شده است و همه، حکایت از آن دارد که صرفاً پایداری در برابر دشمن، محور و موضوع بیعت بوده است نه انتخاب زمامدار و یا حتی اعلام نظر نسبت به حکومت پیامبر.

جابربن عبداللّه انصاری می گوید: «بیعت کردیم برای این که فرار نکنیم.»[۳]

عبداللّه بن مغفل می گوید:

در حدیبیّه بالای سر حضرت ایستاده بودم و رسول خدا را باد می زدم. پیامبر بیعت می گرفت که نگریزیم.[۴]

و به نقل ابن عباس:

پیامبر به درخت تکیه نمود و با مردم در این که با مشرکین بجنگند و فرار نکنند،

---

۱. ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ج۵، ص۹۴.
۲. شیخ طوسی، *تفسیر تبیان*، ج۹، ص۳۲۸.
۳. ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ج۵، ص۹۰.
۴. همان، ص۹۵.

بیعت کرد.[۱]

محققان تاریخ، تفسیر و حدیث نیز همین گونه نظر داده اند؛ مثلاً شیخ مفید از این بیعت، به «پیمان بر صبر و مقاومت» یاد می کند[۲] و طبرسی می گوید:

محور بیعت آن بود که در هیچ شرایطی پیامبر را رها نکنند.[۳]

و قرطبی می نویسد:

پس از آن که خبر رسید اهالیِ مکه، پیک حضرت را کشته اند، حضرت مسلمانان را به بیعت در جنگ و کارزار با مردم مکه فراخواند.[۴]

در مراجعه به متون فراوان تاریخی و حدیثی، به این نتیجه می رسیم که بیعت در آستانهٔ وقوع درگیریِ نظامی با مشرکین، و آن هم بر محور «استقامت در جنگ» انجام گرفته است، و «بیعت بر حکومت»، ولایت و زعامت سیاسی، در هیچ مأخذ تاریخی، تاکنون دیده نشده است.

از این رو، با توجه به شواهد فوق، احتمال تفسیر اوّل دربارهٔ بیعت رضوان منتفی است و حتی طرح آن به عنوان یک احتمال هم در میان دانشمندان اسلامی، از فرق مختلف، بی سابقه است.

علاوه بر این، برای نویسندهٔ مزبور، در تحلیل و ارزیابی از بیعت رسول اکرم ﷺ اشتباهات دیگری نیز رخ داده است:

۱. توشیح

وی اعلام رضایت خداوند در آیهٔ شریفه «لقد رضی اللّه عن المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة» را به معنای «توشیح و امضای بیعت مردم با پیامبر» تلقی کرده است که شریعت، درحدّ تأیید و امضای انتخاب مردم نقش خود را ابراز داشته است، وگرنه،

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۲۰، ص ۳۳۰.
۲. شیخ مفید، *ارشاد*، ص ۶۳.
۳. طبرسی، *اعلام الوری*، ص ۱۰۵.
۴. *تفسیر قرطبی*، ج ۱۷، ص ۲۷۶.

انتخاب کردن به عنوان حق طبیعی، از ارادهٔ خودمردم، نشأت می گیرد؛ ولی این برداشت، در صورتی درست است که از آیات قبل از این آیه و نیز از واقعیات تاریخیِ مربوط به پیامبر اسلام ﷺ چشم پوشی کنیم. در حالی که با توجه به موارد زیر، این برداشت، قابل قبول نیست:

الف) دربارهٔ بیعت رضوان، آیهٔ دیگری نیز وجود دارد:

ان الذین یبایعونك انما یبایعون اللّه یداللّه فوق ایدیهم. [۱]

و این آیه، قبل از آیهٔ **«لقد رضی اللّه عن المؤمنین»** قرار دارد، و مفاد آن، امضا و تأیید عمل واقع شده نیست، بلکه ظاهر آن، تحریص بر بیعت و وفای به آن است. [۲]

ب) بیعت رضوان با امر الهی و درخواست پیامبر ﷺ انجام گرفت:

سلمة بن اکوع می گوید:

در حدیبیّه بودیم که منادیِ رسول خدا اعلام کرد: ای مردم! برای بیعت بشتابید، که روح القدس بدان دستور داده است. ما به خدمت پیامبر که در زیر درخت سمره بود رفتیم و با او بیعت کردیم. [۳]

در تفاسیر مختلف، به این که پیامبر، مردم را به بیعت فراخواند، تصریح شده است. [۴]

ج) لحن آیات سورهٔ فتح، به خصوص این تعبیر خداوند که «خداوند از مؤمنان که با تو بیعت کردند، خشنود شد»، گویای آن است که رفتار ناخوشایندی از برخی مسلمانان در جریان حدیبیّه سرزده بود و خداوند پس از آن، اعلام رضایت از ایشان کرد.

روایات فراوان تاریخی نیز نشان می دهد که در جریان صلح حدیبیّه، عده ای از

---

۱. فتح(۴۸) آیهٔ ۱۰.

۲. ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ج ۵، ص ۹۰.

۳. جلال الدین سیوطی، *لباب المنقول فی اسباب النزول*، (ذیل *تفسیر الجلالین*، ص۶۷۹)؛ المیزان، ج۱۸، ص ۲۹۱.

۴. محمود زمخشری، *کشاف*، ج ۴، ص ۳۳۹؛ قرطبی، *جامع احکام القرآن*، ج۱۷، ص ۲۷۶؛ *تفسیر مجمع البیان*، ج۹، ص۱۱۷.

یاران پیامبر، به قبول صلح اعتراض داشتند و به آن حضرت، برای این که صلح را پذیرفته بود، ایراد می گرفتند. این عده، بعداً متوجه اشتباه خود شده و درصدد عذرخواهی برآمدند، و از آن حضرت تقاضای استغفار از خداوند، و طلب غفران الهی داشتند که خداوند آیهٔ: «لقد رضی الله عن المؤمنین» را نازل کرد.

با توجه به شواهد فوق، چگونه این مطلب قابل اثبات است که آیهٔ بیعت رضوان، امضای انتخاب مردم به عنوان حق فطری آن ها است و یا این آیه، آن چه را که از ارادهٔ مردم نشأت گرفته بود، تأیید کرد؟!

۲. بیعت یا وکالت؟

در کلام این نویسنده، «بیعت» و «انتخاب» به یک معنا دانسته شده است و یا لااقل از یکدیگر تفکیک ناپذیر و متلازم تلقی گردیده اند. لذا ایشان از وجود بیعت، به اثبات انتخاب پرداخته است، در حالی که بیعت در مفهوم خود، هیچ گونه دلالت مطابقی، تضمّنی و یا التزامی بر انتخاب مردم ندارد؛ چه این که عملاً نیز بین بیعت و انتخاب، در تاریخ اسلام، تلازمی وجود نداشته است.

این نویسنده، دربارهٔ ماهیت حکومت، برداشت خاصی دارد و تلاش کرده است که آن برداشت را در چارچوب بیعت بگنجاند. نظراو دربارهٔ ماهیت حکومت این است که:

> حکومت فقط یک مأموریت از سوی شهروندان است و ماهیت وکالت، یک قرارداد و عقد می باشد که هیچ گونه الزامی برای موکل یا موکلّین به وجود نخواهد آورد و آنان هرگاه بخواهند می توانند وکیل خود را معزول و برکنار اعلام کنند.

به نظر می رسد که در انطباق این مبنا دربارهٔ ماهیت حکومت، با بیعت، صرف نظر از صحیح یا باطل بودن آن، مشکلات لاینحلّی وجود دارد؛ مانند:

اوّل: بیعت و التزام

اولین عنصر تشکیل دهندهٔ بیعت، تعهّد و التزام است. امین الاسلام طبرسی که در بررسی مفردات قرآنی، دقت ویژه ای دارد، بیعت را به پیمانی که اطاعت را الزام آور

می سازد، تفسیر می کند.[۱] و محقق لغوی، راغب اصفهانی، بیعت با سلطان را التزام و تعهد به پیروی از آن چه سلطان بدان فرا می خواند، می داند.[۲]

علاوه بر شهادات لغت شناسان، در عرف سیاسیِ مسلمانان نیز بیعت به همین معنا استعمال شده است. ابن خلدون که در مقدمهٔ خود، فصلی را دربارهٔ معنای بیعت گشوده است، می گوید:

> بدان که بیعت، پیمان و تعهّد بر اطاعت است؛ مثل این که شخصی که بیعت می کند، با فرمانروای خود عهد می بندد که نظر در امور را به او واگذارد، و با او به نزاع برنخیزد، در برابر دستوراتش، هرچه باشد، مطیع باشد.[۳]

پس اگر بیعت، ملاك مشروعیت و خاستگاه موجودیت حکومت باشد، نمی توان ماهیت حکومت را وکالت دانست؛ زیرا وکالت را منشأ هیچ گونه الزامی برای موکّل ندانسته اند، در حالی که بیعت ماهیتاً پیمانی الزام آور است.

علاوه بر این، متون دینی نیز تأکید می کند که پس از عقد بیعت، اجازهٔ برهم زدن پیمان و باز کردن گره عقد برای بیعت کننده وجود ندارد.[۴] در حدیث نیز وارد شده است که اگر افرادی تقاضای اقالهٔ بیعت را داشتند، پیامبر اسلام ﷺ نمی پذیرفت.[۵]

امام علی علیه السلام می فرمایند:

> مردم پس از بیعت کردن، اختیاری ندارند. بر امام است که استقامت کند، و بر رعیّت است که تسلیم باشند.[۶]

---

۱. *تفسیر مجمع البیان*، ذیل آیهٔ ۲۵۴ سورهٔ بقره.

۲. وی می گوید: «بایع السلطان اذا تضمّن بذل الطاعة له بما رضخ له» (راغب اصفهانی، *مفردات*، ص۶۷).

۳. *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص۱۴۷.

۴. حضرت علی علیه السلام براساس این که «نکث بیعت» جایز نیست، جنگیدن با طلحه و زبیر را برای خود، روا می دانست؛ چراکه پس از پیمان شکنی، قرآن در سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲ دستور به قتل داده و فرموده است: «وان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر، انهم لاایمان لهم لعلّهم ینتهون» (*المیزان*، ج۹، ص۱۸۲).

۵. *السنن الکبری*، ج۴، ص۴۳۰.

۶. «... فاذا بایعوا فلا خیار لهم، وان علی الامام الاستقامه، وعلی الرعیة التسلیم» (شیخ مفید، *ارشاد*، ص۱۳۰).

امام علی علیه‌السلام خطاب به طلحه و زبیر که پیمان شکنی کردند، فرمود:

... اگر از سر رغبت با من بیعت کرده اید، باید از مخالفت دست برداشته، و فوراً در درگاه الهی توبه کنید.[۱]

و آن حضرت به معاویه می فرمایند:

پس از بیعت، نه حاضران می توانند تجدید نظر کنند، و نه آن ها که غایب بوده اند، حق رد کردن دارند.[۲]

و از آن حضرت نقل شده است که:

حق من بر شما این است که به بیعت خود وفادار باشید.[۳]

دوم: بیعت و اطاعت

عنصر اساسی دیگری که در مفهوم بیعت اخذ شده است، «پیروی و اطاعت» است.[۴] به تعبیر شیخ الطائفه:

بیعت، پیمانی بر حرف شنوی و اطاعت کردن است.[۵]

این عنصر، نیز با وکالت، ناسازگار است؛ زیرا قوام وکالت، به آن است که موکّل دارای مالکیت یا حق تصرف باشد و وکیل را جایگزین خود سازد تا از سوی او و به نیابت از وی، کارش را انجام دهد؛[۶] ولی در بیعت، بیعت کننده متعهد به پیروی می شود. از این رو، بیعت شهروندان با زمامدار، درست در نقطهٔ مقابل وکالت از سوی شهروندان قرار دارد؛ چون در وکالت، اصالتاً حق از موکّل بوده و وکیل براساس

---

۱. «... فان کنتما بایعتمانی طائعین فارجعا وتوبا الی الله من قریب ...» (*نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۴).

۲. «انه بایعنی الذین بایعوا ابابکر وعمر وعثمان علی ما بایعوهم علیه فلم یکن لشاهد ان یختار ولا للغایب ان یردّ...» (*نهج البلاغه*، نامهٔ ۶).

۳. «... واما حقّی علیکم فالوفاء بالبیعة» (*همان*، خ ۳۴).

۴. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۸، ص ۲۶.

۵. شیخ طوسی، *تبیان*، ج ۹، ص ۳۱۹.

۶. عقد وکالت را این گونه تعریف کرده اند: «الوکالة استنابة فی التصرف فی امر من الامور فی حال حیوته» (ر.ك: محمدکاظم طباطبائی، *ملحقات العروة الوثقی*، ج ۲، ص ۱۱۹؛ *جواهر الکلام*، ج ۲۷، ص ۳۴۷).

عقد وکالت، از خواست او تبعیت می کند، در حالی که در بیعت، مردم بیعت کننده، با پیمان بیعت، به تبعیت از حاکم متعهد می شوند (هر چند که این تبعیت یک تبعیت مطلق و بدون ضابطه نیست).

پس در صورتی بیعت را بر وکالت می توان منطبق دانست که مفاد عقد بیعت، نیابت حاکم از سوی مردم، التزام حاکم به خواست مردم و پیروی حاکم از دستورات مردم باشد و در نتیجه، حاکم نقش وکیل را ایفا کند، در حالی که بیعت، پیروی مردم است.

علامه طباطبائی، در تفسیر بیعت می نویسد:

> بیعت، نوعی میثاق بر پیروی است ... و دست دادن در هنگام این میثاق، «بیعت و مبایعه» نامیده می شود که در حقیقت، بدین معنا است که بیعت کننده، دست خود را به فرمانروا می دهد تا هرگونه که می خواهد با او عمل کند.[1]

از این رو، لازمهٔ بیعت، تفویض و اعطای ولایت به دیگری نیست، بلکه صرفاً قبول اطاعت و پذیرفتن ولایت او است. لذا اگر وکالت از طرف شهروندان به عنوان تنها حکومت مشروع و ایده آل، تلقی شود، بیعت نمی تواند به عنوان عقد پدید آورندهٔ چنین ارتباطی، شناخته شود؛ چه این که دولت هایی که با بیعت روی کار آمده اند الزاماً جنبهٔ وکالت نداشته اند.

سوم: بیعت و انتخاب

همان گونه که بیعت می تواند با یک شخص منتخب ویا در موضوع انتخابی صورت گیرد، می تواند نسبت به اشخاص منصوب و یا اموری که از قبل، دارای حکم معیّن هستند، انجام شود که در صورت دوم، بیعت، حکم مسئله را تغییر نمی دهد؛ زیرا پیش از بیعت، جایگاه شرعی و قانونی شخص یا شیء، مشخص شده است؛ مثلاً پیامبر اکرمﷺ با زنان مسلمان، نسبت به موارد زیر بیعت کردند:

---

۱. *المیزان*، ج ۱۸، ص ۲۷۴.

۱ـ چیزی را شریک خدا قرار ندهند.

۲ـ دزدی نکنند.

۳ـ زنا نکنند.

۴ـ فرزندان خود را نکشند.

۵ـ بچه های غیرمشروع را به همسران خود نسبت ندهند.

۶ـ در کار نیک، نافرمانیِ پیامبر را نکنند.[۱]

تردیدی نیست که حرمت دزدی و یا قتل فرزند، وابسته به پیمان با پیامبر (بیعت) نیست و بدون تعهّد بیعت نیز چنین کارهایی دارای حکم مسلّم و قطعی برای همه می باشد و احدی قبل از بیعت، نباید این امور را برای خود جایز شمارد؛ چه این که قانون حرام بودن زنا، دزدی و سرقت اختصاص به زنانی که در بیعت با پیامبر ﷺ شرکت کرده بودند، ندارد؛ ولی در مرحلهٔ اجرا، همان گونه که ایمان قلبی به عنوان یک عامل درونی، نقش بازدارنده و ضامن اجرا می تواند داشته باشد، قرارداد و پیمان اجتماعی نیز می تواند بسیاری از مردم را از تخلّف بازدارد، به ویژه در جوامعی که رعایت عهد و پیمان، اعتبار زیادی دارد، چنین تأثیری چشمگیرتر و تضمینی برای عینیت یافتن قانون به حساب می آید.[۲]

براین اساس، پیامبر اکرم ﷺ درصدر اسلام، که هنوز روح تقوا در جان همهٔ مسلمانان رسوخ نکرده بود، برای جلوگیری از گسستن نظام شریعت در جامعه و یا بی اعتنایی نسبت به آن، از زنان بیعت گرفتند.[۳]

ارزش و اعتبار عهد و پیمان، در مفهوم وسیع آن برای انسان ها باعث شده است که قسم خوردن، در نظام های سیاسی، هنوز هم جایگاه خود را حفظ نماید؛ مثلاً

---

۱. «یاایها النبی اذا جاءك المؤمنات یبایعنك علی ان لایشرکن باللّه شیئا ولایسرقن ولا یزنین ولایقتلن اولادهن ولایاتین ببهتان یفترینه بین ایدیهن وارجلهن ولایعصینك فی معروف فبایعهنّ واستغفرلهنّ اللّه ان اللّه غفور رحیم» (ممتحنه (۶۰) آیهٔ ۱۲).

۲. *المیزان*، ج ۹، ص ۱۸۴.

۳. شیخ طوسی، *تفسیر تبیان*، ج ۹، ص ۵۸۷.

نمایندگان مجلس، رئیس جمهور و قضات، در آغاز مسئولیت خود، طی مراسمی سوگند یاد می کنند که پاسدار عدالت بوده، از خودکامگی بپرهیزند و ... در حالی که تعهّد دینی و وجدان اخلاقی، هر شخص را ملزم به رعایت این نکات می داند، حتی اگر سوگندی هم وجود نداشته باشد.

بیعت نیز گاه در کنار «حلف» قرار گرفته و جنبهٔ تأکید پیدا می کند. از این رو، بیعت با هریک از دو راه «نصب» یا «انتخاب» زمامدار سازگار است و اختصاصی به فرضیه انتخاب ندارد. لذا اثبات انتخابی بودن زمامداریِ پیامبر ﷺ به دلیل آن که مسلمانان با حضرت بیعت کردند، توجیه منطقی نداشته و در حقیقت، دلیل اعم از مدعا است.

چهارم: بیعت و ولایت

همان گونه که بیعت، از نظر الزامی یا اختیاری بودن مورد، اعم است و هر دو را شامل می شود، از نظر موضوع نیز اختصاصی به ولایت و زمامداری ندارد. لذا هم چنان که بیعت بر خلافت و حکومت، در تاریخ سابقه دار است، بیعت بر جنگ، هجرت وپرداخت زکات نیز درصدر اسلام وجود داشته است.

بلکه اگر بررسیِ خود را به زندگیِ پیامبر اسلام ﷺ و بیعت های آن حضرت اختصاص دهیم، می توان ادعا کرد که اساساً بیعت بر ولایت و زمامداری، در حیات سیاسیِ آن حضرت، تحقّق نیافته و هیچ گاه مسلمانان، در این باره با پیامبر بیعت نکرده اند، و یا حداقل، دلیلی برای اثبات این مدعا وجود ندارد؛ زیرا بیعت با رسول خدا ﷺ تنها در دو سورهٔ قرآن مطرح شده است که یکی در سورهٔ فتح و مربوط به بیعت رضوان است و آن گونه که توضیح دادیم، بیعت بر استقامت در جنگ با مشرکین است و دیگری در سورهٔ ممتحنه است که بیعت با زنان مسلمان را بازگو نموده است، و در هیچ یک، سخنی از فرمانروایی و حکومت، به چشم نمی خورد.

علاوه بر این، در تاریخ و حدیث نیز دلیلی بر وقوع بیعت بر حکومت، با

پیامبر ﷺ نیافته ایم.[۱]

نسائی (محدث بزرگ قرن سوم هجری) که بخشی از کتاب معروف خود، «السنن الکبری» را به «کتاب البیعة» اختصاص داده است و برای جمع آوری احادیث مربوط به بیعت پیامبر ﷺ تلاش کرده، در حدود پنجاه حدیث دربارهٔ بیعت های پیامبر نقل می کند. این احادیث، نشان می دهد که محور بیعت های رسول خدا ﷺ با مسلمانان، این گونه بوده است:

- اطاعت و پیروی.
- عدم تنازع و کشمکش با متولیان امور.
- بی اعتنایی به سرزنش های ملامت گران.
- عمل به حق.[۲]
- خیرخواهی برای مسلمانان.[۳]
- فرار نکردن از میدان جنگ.[۴]
- اقامهٔ نماز و پرداخت زکات.[۵]
- جهاد.[۶]
- پرستش خدا و برای او شریک قرار ندادن.[۷]

---

۱. نویسندهٔ کتاب *«دراسات فی ولایة الفقیه»* تنها یک شاهد تاریخی برای بیعت بر حُکم، در عصر پیامبر ﷺ ذکر می کند؛ ولی دلالت این نقل تاریخی، مورد تردید است و هرگز نمی تواند اثبات کند که در عصر حضرت، بیعت بر حکومت انجام می شده است. (ر. ك: حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۵۱۶، به نقل از *سیرهٔ ابن هشام*، ج ۲، ص ۶۶).

۲. «قال عبادة بن صامت: «بایعنا رسول الله علی السمع والطاعة فی العسر والیسر والمنشط والمکره وان لاتنازع الامر اهله وان نقوم بالحق حیث کنا لانخاف فی الله لومة لائم». حدیث ۷۷۷۰ تا ۷۷۷۴.

۳. قال علاقة بن جریر: «بایعت رسول الله علی النصح لکل مسلم». حدیث ۷۷۷۷.

۴. قال جابربن عبدالله: «انما بایعناه علی ان لانفرّ». حدیث ۷۷۷۹.

۵. قال جریربن عبدالله: «بایعت النبی ﷺ علی اقام الصلاة وایتاء الزکاة». حدیث ۷۷۸۱.

۶. قال النبی: «ابایعه علی الجهاد». حدیث ۷۷۸۲.

۷. قال عوف بن مالك: «علی ان تعبدوا الله ولاتشرکوا به شیئا والصلوات الخمس.» حدیث ۷۷۸۳.

ـ سرپیچی نکردن از دستورات پیامبر ﷺ.[۱]

ـ دزدی نکردن.

ـ نکشتن فرزندان.

ـ زنا نکردن.

ـ جدا شدن از مشرکین.[۲]

نتیجه آن که، هر چند بیعت مسلمانان با پیامبر ﷺ یک امر قطعی است، ولی از آن جا که بیعت اختصاص به حکومت و زمامداری ندارد، لذا صرف بیعت را دلیلی برای اثبات این که ولایت و زمامداری رسول اکرم ﷺ جوشیده از بیعت مسلمانان بوده است، نمی توان دانست؛ چراکه باز هم دلیل، اعم از مدعا است.

پنجم: بیعت و اکثریت

برای این که بیعت، بر نظریهٔ «وکالت از سوی شهروندان» قابل انطباق باشد و یا با اَشکال دیگر مردم سالاری ـ از قبیل قرارداد اجتماعی روسو ـ تطبیق کند، به ناچار باید یک طرف این پیمان، عموم شهروندان و یا اکثریت آنان و طرف دیگرش زمامدار جامعه باشد؛ چرا که تنها با مشارکت اکثریت مردم در این پیمان، مشروعیت حکومت، از دیدگاه طرفداران این نظریه، قابل قبول است، وگرنه پیمان اقلیت با شخصی، برای زمامداری، منشأ حکومت او بر اکثریت نمی تواند باشد.

ولی چنین پیمان مشروعیت دهنده ای در حکومت نبوی، تحقق نداشته است؛ زیرا حتی اگر بیعت رضوان را هم ـ آن گونه که این نظریه پرداز گمان برده است ـ مربوط به حکومت و زمامداری بدانیم، عدد شرکت کنندگان در آن به دو هزار نفر نمی رسیده اند، در حالی که در سال ششم هجرت، تعداد مسلمانان چندین برابر این عده بوده اند.

---

۱. عبادة بن صامت: «تبایعونی علی ان لاتشرکوا باللّه شیئا ولاتسرقوا ولاتزنوا ولاتقتلوا اولادکم ولاتاتوا ببهتان تفتریه بین ایدیکم ولاتعصونی فی معروف». حدیث ۷۷۸۴ و ۷۷۸۵.

۲. جریر: «بایعت رسول اللّه علی فراق المشرك». حدیث ۲۷۹۸ تا ۲۸۰۱.

به علاوه، اگر فرضاً بیعت های دیگر انفرادی را هم بیعت بر حکومت به شمار آوریم، باز هم فقط بیعت گروهی از شهروندان جزیرة العرب ـ یعنی مسلمانان ـ اثبات می شود و شهروندان دیگر، مانند اهل کتاب و مشرکین، که اکثریت جامعه را تشکیل می دادند،[1] در این بیعت حضور نداشتند، پس چگونه رسول خدا ﷺ اهل کتاب را به قبول اسلام یا پرداخت جزیه، ملزم می کرد؟![2]

جمع بندی

دلایل و شواهد گذشته، همه گویای آن است که بیعت را نباید منشأ پیدایش حکومت پیامبر ﷺ دانست؛ چه این که به استناد آن، حق حکومت پیامبر را ناشی از رأی و انتخاب مردم نمی توان پنداشت.

علاوه بر این، آیات فراوانی در قرآن گویای حق ولایت و سرپرستیِ رسول اکرم ﷺ است و این ولایت، مشروط به بیعت نشده است؛ مانند:

و ماکان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضی الله ورسوله امراً ان یکون لهم الخیرة من امرهم؛[3]

هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد.

در این آیه، بین حکم پیامبر و سلب اختیاراز افراد جامعه، ملازمه قرار داده شده که با آمدن حکم نبوی، جایی برای انتخاب و اختیار دیگران نیست، و این، تفسیر روشن و صریحی از ولایت است. پس براساس فرمان الهی، همهٔ مسلمانان موظفند که در کارهای خودشان، نظر پیامبر ﷺ را برخواست خودمقدم دارند. از این رو، این احتمال، که مسلمانان اجازه داشتند که فرد دیگری را به عنوان حاکم خود معیّن کنند، و نیز این

---

۱. نسبت آمار مسلمانان به کفار و مشرکین را با شواهد گوناگون می توان حدس زد؛ مثلاً در سال پنجم هجرت (یک سال قبل از بیعت رضوان)، در جریان جنگ احزاب، سپاهیان اسلام سه هزار نفر و سپاهیان کفر ۲۴ هزار نفر بودند؛ یعنی مسلمانان یک هشتم افراد جامعه را تشکیل می دادند.

۲. ر. ك: سید کاظم حائری، مقالهٔ «*مغزی البیعة مع المعصومین*»، *مجلهٔ رسالة الثقلین*، شماره ۱۲.

۳. احزاب(۳۳) آیهٔ ۳۶.

فرضیه که پس از انتخاب پیامبر ﷺ به عنوان حاکم، بتوانند در ولایت او دخالت نموده و او را عزل نمایند (نظریه وکالت) و هم چنین این برداشت کـه آنان کـه در بیعت شرکت ندارند، از شمول ولایت نبوی، خارج باشند، و بالأخره، این احتمال که دایرهٔ هدایت و ولایت حضرت، منحصر به احکام الهی است و شامل امور مردم (امرهم) نمی شود، هیچ یک با آیهٔ فوق سازگار نمی باشد.

خداوند در آیهٔ دیگری، از ولایت الهی پیامبر ﷺ این گونه یاد می کند:

النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم؛[1]

پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.

این آیه نیز بیانگر ولایت الهیِ آن حضرت است؛ زیرا اگر بیعت به معنای یک قرارداد اجتماعی، منشأ پیدایش ولایت پیامبر باشد، در این صورت، ولایت حضرت، چیزی بیش تر از وکالت نخواهد بود و مگر می توان گفت کـه وکیل بر مـوکّل، از خـود او، اولیٰ است؟! با این که موکّل، هر زمانی کـه اراده کند، می تواند وکیل خود را عزل کند. پس اولویت پیامبر، نسبت به مؤمنین، به گونه ای کـه در قرآن کریم تصویر شـده است، نمی تواند برخاسته از وکالت و انتخاب مردم باشد.

توضیح: همان گونه که پیش از این متذکر شدیم، مسأله نصب و انتخاب در دو بخش حضور پیشوای معصوم و غیبت وی، قابل بررسی است، در بخش اوّل، پس از دوران رسول خدا، نوبت به امامان معصوم می رسد که به اعتقاد شیعه، ولایتشان به «نصب» مستند است. از آن جا که این مسئله در کتاب های کلامی به تفصیل مطرح گردیده است، از آن عبور نموده و به بررسی موضوع نصب یا انتخاب در دوران غیبت می پردازیم.

---

۱. همان، آیهٔ ۶.

نصب در دوران غیبت

اعتقاد شیعه به غیبت دوازدهمین پیشوای معصوم، پیوسته این سؤال را پدید آورده است که با عدم دست رسی به رهبر منصوص و معصوم، رهبریِ جامعه چه سرنوشتی پیدا می کند؟ آیا رهبری در عصر غیبت، تعطیل پذیر بوده و کلیهٔ شئون و اختیارات آن در این دوران، موقوف و متوقف می باشد؟ و یا شیعیان باید در برابر هر دولتی که قدرت را به دست آورد، تسلیم بوده و با سپردن همهٔ اختیارات رهبری به آن طبعاً همهٔ حکومت ها را مشروع بدانند؟ و یا اشخاص خاص عهده دار مسئولیت های اجتماعی بوده وبدون تعطیل و توقف، به نیازهای جامعه، رسیدگی کنند؟

فرضیه اوّل و دوم، در میان متفکران و اندیشمندانِ مذهب، هیچ طرفداری ندارد و کسی از فقیهان یا متکلمان شیعی را نمی توان یافت که به تعطیل حکومت رأی داده و یا کلیّهٔ حکومت ها را در عصر غیبت، مشروع بداند. البته گاه افرادی بوده اند که در اثر کج اندیشی، و یا القائات سودجویانهٔ قدرت های طاغوتی، به چنین دیدگاه هایی روی آورده اند؛ ولی اثری از این گرایش های سیاسی در بحث های عالمان شیعه و متون علمی به جا مانده از ایشان به چشم نمی خورد، بلکه ایشان با چنین گرایش هایی برخورد نموده و برای تصحیح آن کوشیده اند. امام خمینی در این بارهٔ می فرمود:

دسته ای بودند که می گفتند: هر حکومتی که در زمان غیبت محقق شود، حکومت باطل است، و برخلاف اسلام است ... کسی که می گوید: حکومت لازم نیست،

معنایش این است که هرج و مرج باشد. اگر یک سال حکومت در یک مملکتی نباشد، نظام در یک مملکتی نباشد، آن طور مملکت فساد پیدا می کند که آن طرفش پیدا نیست. چنین کسی اگر مغرض نباشد، اگر دست سیاستی این کار را نکرده باشد، باید خیلی آدم نفهمی باشد.[۱]

فقهای شیعه از یک سو، مسئولیت ها و اختیارات حاکم اسلامی را درابواب مختلف فقه برشمرده و ضرورت مراجعه به حاکمان شایسته را در حل معضلات اجتماعی و اجرای احکام قضایی و سیاسی، مورد تأکید قرار داده اند، و از سوی دیگر، بر کناره گیری از حکام جور و عدم همکاری با ایشان ـ مگر در شرایط استثنایی، از قبیل اضطرار و تقیه ـ تصریح کرده اند. بدون تردید، این دو نکته از مسلّمات فقه شیعه به شمار می آید و هیچ یک از فقها، در آن درنگی ندارند.

علاوه بر این، متون فقهیِ شیعه نشان می دهد که فقاهت و عدالت از شرایط لازم حاکم اسلامی است و کسانی که از این دو شرط بی بهره باشند، صلاحیت رهبریِ جامعه را نداشته و دخالتشان در شئون رهبری، غیرمشروع است.

پس از قبول نکات بالا، آن چه امروز مطرح می شود، این است که حکومت فقیه عادل و باکفایت از چه خاستگاهی برخوردار است؟ آیا این منصب، از «نصب الهی» و جعل شرعی اعتبار می یابد و یا رأی و انتخاب مردم بدان اعتبار و مشروعیت می بخشد؟

برخی فقهای معاصر، احتمال دوم را ترجیح داده اند؛ ولی خود تصریح کرده اند که چنین دیدگاهی در فقه شیعه سابقه نداشته است و هیچ کس از فقها یا متکلمان مذهب، مشروعیت دخالت فقیه در شئون حکومتی و قضایی را منوط به رأی و انتخاب مردم ندانسته است، بلکه چنین نظریه ای را حتی درحد یک احتمال هم مورد توجه قرار نداده اند:

آشکار است که مباحث بزرگان، در تألیفاتشان، نمایانگر آن است که «نصب» متعین بوده و تنها راه است. آنان به انتخاب از سوی مردم توجهی نداشته و درنظرشان فقها به شکل

---

۱. صحیفه نور، ج۱۹، ص ۱۹۷.

نصب عام از طرف ائمه ﷺ، منصوبند.[۱]

و یا این که گفته اند:

ظاهر نظر علمای امامیّه، که به مسئلهٔ امامت پرداخته اند، این است: امامت بدون نص، تحقق نمی یابد، هر چند که ما انعقاد امامت به معنای اعم (معصوم و غیر معصوم) را با انتخاب نیز تقویت نمودیم.[۲]

با تتبع و تفحص در کلمات فقهای پیشین، این ظاهر، قوت بیش تری می گیرد؛ چراکه در بحث های آن ها، ولایت فقیه پیوسته با تعبیراتی از قبیل نصب و نیابت، همراه می باشد و کوچک ترین اشاره ای به مبنای دیگری دیده نمی شود. در بخش بررسی اختیارات دولت اسلامی، تحت عنوان «روند نیابت عامه در فقه» به تفصیل به تبیین این مطلب پرداخته ایم.

البته در یک قرن اخیر، گاه در کلمات برخی از فقها، اندیشهٔ انتخاب، طرح شده است؛ مثلاً آیة اللّه نائینی، از پیشگامان نهضت مشروطه، در اثر معروفش «تنبیه الامة وتنزیه الملة» به تحلیل مشروعیت رأی مردم در ادارهٔ جامعه پرداخته است؛ ولی بحث های وی نشان می دهد که از نظر نائینی نیز اتکا به رأی ملت، پایهٔ مشروعیت نظام تلقی نمی شود؛ زیرا وی صرفاً درصدد ارائه توجیهی برای مشروعیت تشکیل مجلس شورای ملی در مشروطیت است. لذا با تمسک به شواهدی از قبیل نظرخواهی رسول خدا ﷺ از اصحاب خویش، تلاش می کند تا سلطان مشروطه را به قبول این روش متقاعد سازد و ظلم و تعدّی را تقلیل دهد. به علاوه، او خود تصریح نموده است که آن چه به عنوان طرح کشورداری مطرح ساخته، مربوط به شرایطی است که زمینه برای حاکمیت ولایت فقیه وجود ندارد. از این رو، باتوجه به عدم امکان دست یابی به دولت مطلوب، به ارائهٔ طرحی در جهت کاهش مفاسد سلطنت اقدام می کند. نائینی پس از تقسیم حکومت به «سلطنت استبدادیه» و «ولایت مقید بر اقامهٔ

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۰۸.

۲. همان، ص ۴۶۰ و ۵۳۱.

مصالح نوعیه» می نویسد:

در این عصر غیبت، که دست امت از دامان عصمت کوتاه و قیام ولایت و نیابت نواب عام در اقامهٔ وظایف مذکوره هم «مغصوب» و انتزاعش غیرمقدور است، آیا ارجاعش از نحوهٔ اوّل، که ظلم زاید و غصب اندر غصب است، به نحوهٔ ثانیه و تحدید استیلای جوری به قدر ممکن واجب است، و یا این که مغصوبیت، موجب سقوط این تکلیف است؟[1]

«تنبیه الامة و تنزیه الملة» برای اثبات فرض اوّل و ابطال فرض دوم، نگاشته شده است، و همین عبارت نشان می دهد که وی:

۱ـ در عصر غیبت، ولایت و حکومت را از آنِ فقها (نواب عام) می داند.

۲ـ این ولایت، مبتنی بر نیابت عامهٔ فقها است (در جای دیگر این کتاب، نیابت عامه را از قطعیات مذهب امامیه دانسته است)[2].

۳ـ سلطنت حاکمان عصر خود را غاصبانه می داند.

۴ـ خلع ید از این غاصبان و به دست گرفتن حکومت توسط فقها را در آن شرایط، غیرمقدور می شمارد.

۵ـ چون تحدید استیلای حاکمان جور و تقلیل مفاسد حکومت آنان را واجب می داند، لذا به لزوم مشروطیّت نظر می دهد.

بر این اساس، دیدگاه وی را دربارهٔ حکومت انتخابی، در شرایط خاص آن زمان، به عنوان نظریه ای متغایر با فقهای دیگر و عدول از مبنای نصب نمی توان تلقی کرد.

آیة اللّه سید محمدباقر صدر، متفکر دیگری است که گاه طرفدار حکومت انتخابی بر مبنای حق حاکمیت ملی شمرده می شود؛ بدین معنا که درنظر او ولایت فقیه، نه متکی بر نصب، بلکه بر انتخاب مردم، استوار است، در حالی که وی رأی مردم را فقط در عرصهٔ مسئول قوه مجریه و اعضای قوهٔ مقننه، نافذ داشته و آنان را برای انتخاب رئیس جمهور و نمایندگان مجلس، صاحب حق می داند[3]؛ ولی دربارهٔ رهبری،

---

۱. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامة وتنزیه الملّة*، ص ۴۱.

۲. *همان*، ص ۴۶.

۳. سید محمد باقر صدر، *لمحة فقهیه تمهیدیه*، ص ۲۳.

که فراتر از قوای سه گانه قرار می گیرد و از آن به «مرجعیت شایسته» تعبیر می کند، بر این عقیده است که مرجع، نایب عام امام ﷺ از سوی شارع مقدس است و عهده دار این امور می باشد:

۱ـ فقیه جامع شرایط، در رأس حکومت بوده و فرماندهیِ نیروهای مسلّح را برعهده دارد.

۲ـ تأیید صلاحیّت داوطلبان ریاست جمهوری با او است.

۳ـ نظر شریعت اسلامی را در موارد گوناگون اعلام می دارد.

۴ـ مصوبات مجلس شورا را که در محدودهٔ منطقة الفراغ تهیه شده، تنفیذ می کند.

۵ـ ریاست دستگاه قضایی را برای رسیدگی به تخلفات اداری و شکایات مردم برعهده دارد.[۱]

وی اضافه می کند که رهبری یا به صورت طبیعی و براساس همان شیوه هایی که در طول تاریخ شیعه، متعارف بوده است، برگزیده می شود و متفکران اسلامی و مجتهدین، صلاحیت های او را مورد تأیید قرار می دهند و یا در صورتی که افراد متعددی واجد شرایط باشند، بانظرخواهی از مردم، فردی تعیین می شود.[۲]

آیة اللّه صدر، نیابت عامهٔ فقیه عادل را مستند به این حدیث امام عصر ﷺ می داند:[۳]

فانهم حجّتی علیکم؛

عالمان دین حجت من برشمایند.

به هرحال، مجموعهٔ بحث های این اندیشمند اسلامی نیز مانند قاطبهٔ فقهای سلف، بر نیابت فقیه از سوی امام معصوم ﷺ استوار است و این نیابت را به برخی از روایات مورد اعتماد خویش مستند می داند. البته او مشروعیت برخی از کارگزاران حکومتی، مانند ریاست جمهوری را بر مبنای حاکمیت ملّی، تحلیل نموده است؛ ولی اعتبار

---

۱. همان، ص۲۵.

۲. همان، ص۲۹.

۳. همان، ص۳۲؛ و سید محمدباقر صدر، *الفتاوی الواضحه*، ص ۳۰.

رهبری را به پشتوانهٔ جعل معصوم، که فقها را حجت خویش بر مردم قرار داده است، مربوط می داند.

نتیجه آن که آیة اللّه میرزاحسین نائینی و آیة اللّه شهید صدر نیز مانند دیگر فقهای گذشته، ولایت فقیه را مستند به نصب عام، و به شکل نیابت از امام ﷺ دانسته اند. این ها هر چند در مقیّد یا مطلق بودن این نیابت، به بحث پرداخته اند، ولی در اصل نصب فقیه از سوی پیشوایان معصوم ﷺ تردیدی ابراز نکرده و برخلاف برداشت برخی نویسندگان، هرگز آن را در طول حاکمیت مردم و مترتب بر آن نشمرده اند. از این رو، این دو تن از فقهای دوران اخیر را نیز باید از جملهٔ قائلان به نصب الهیِ فقیه شمرد.

در عرصهٔ دلیل

استدلال بر دیدگاه نصب یا انتخاب در حوزهٔ تفکر اسلامی، از مبادیِ مشترکی آغاز می شود. بنیادی ترین اصل مورد قبول در هر دو نظریه، این است که ولایت اصالتاً از آنِ خدا است و در نتیجه، هرگونه ولایتی از سوی هر انسانی، فقط با اذن الهی مشروعیت می یابد. متفکرانی که در این حوزه، سخن از انتخاب به میان آورده و آن را یک حق مردمی دانسته اند ـ چه آنان که به شکل جزئی و مقطعی انتخاب را مطرح نموده و چه کسانی که آن را پایهٔ مشروعیت حکومت قرار داده اند ـ همگی بر این اصل توحیدی اتفاق نظر دارند. آیة اللّه صدر در این باره می گوید:

> خداوند سبحان، منشأ همهٔ قدرت ها است، فرمانروایی منحصراً از آنِ او است و اصالتاً هیچ کس ولایت بر دیگری ندارد.[۱]

آیة اللّه نائینی نیز تصریح می کند که حقیقت سلطنت، عبارت از ولایت بر حفظ نظم، و به منزلهٔ شبانیِ گله است و لذا به نصب الهی، که مالک حقیقی و ولی بالذات و مُعطی ولایت است، موقوف است.[۲]

---

۱. سید محمد باقر صدر، *لمحة فقهية تمهيديه*، ص ۲۰ و ۳۲.

۲. محمد حسین نائینی، *تنبیه الامة وتنزیه الملة*، ص ۴۳.

هم چنین برخی دیگر که با جدّیت، دیدگاه انتخاب را تعقیب نموده اند، این اصل را قبول دارند که:

ولایت در تکوین و تشریع، از خداوند است و عقل حکم به وجوب اطاعت او و حرمت مخالفتش دارد و هیچ کس از انسان ها در این ولایت، با او شریک و سهیم نمی باشد، مگر آن که خداوند مرتبه ای از ولایت تشریعیِ خود را به فردی واگذار نماید.[۱]

نتیجهٔ منطقیِ این مبنا آن است که انتخاب، منبع مستقلی برای مشروعیت تلقی نگردد و اعتبار آن، نیاز به تنفیذ و تصحیح از سوی خداوند حکیم (ولیّ علی الاطلاق) داشته باشد. این نکته نیز مورد قبول دیدگاه انتخاب است که:

اگر فرض شود که شارع حکیم، انتخاب را مورد امضا و تأیید قرار داده است، رهبریِ منتخب نیز مانند رهبریِ منصوب، اطاعتش واجب و مخالفتش حرام است.[۲]

پس اختلاف دو دیدگاه، در پاسخ به این سؤال است که آیا بر صحت انتخاب از سوی شرع دلیلی وجود دارد؟

قهراً کسی که قائل به انتخاب است، ملزم به اقامهٔ دلیل در برابر خصم است؛ ولی کسی که مشروعیت را به نصب می داند، برای اثبات مدعای خود، نیازمند ارائهٔ دلیل دیگری نیست و بر مبنای همان اصل و قاعدهٔ مورد قبول، به مطلوب خود دست می یابد.

توضیح آن که دیدگاه نصب، از این مبادی استفاده می کند:

۱ـ وجود حکومت شایسته، ضروری است.

۲ـ بی اعتناییِ شارع، به مسئلهٔ مهم حکومت، ممکن نیست.

و به کشف «نصب شرعی» می رسد، هر چند در مقام اثبات، دلیلی بر نصب پیدا نکنیم؛ ولی دیدگاه انتخاب، ضمن قبول دو مقدمهٔ فوق، مدعیِ آن است که ادلّه ای بر صحت انتخاب ـ در صورت فقدان نصب ـ وجود دارد. و درعین حال می پذیرد که اگر

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۴۰۹.

صحت انتخاب به اثبات نرسد، همان دو مقدمه برای کشف نصب شرعی، کافی است:

اگر آن چه که فقها دربارهٔ تعیّن نصب از مبادی عالیه (خداوند، پیامبر و ائمه) و منحصر بودن مشروعیت حکومت بدان گفته اند، صحیح باشد، پس از آن جا که وجود حکومت شایسته، ضروری و اهمال شرع مقدس نسبت به آن، در هیچ عصری جایز نیست، قهراً کشف از نصب الهی می شود، هر چند که در مقام اثبات و اقامهٔ دلیل، دلیلی بر نصب یافت شود و یا در آن چه که به عنوان دلیل ذکر شده، مناقشه شود؛ ولی در این مبنا می توان مناقشه کرد؛ چون ادلهٔ فراوانی بر صحت انتخاب از طرف مردم وجود دارد.[۱]

بیان فوق نشان می دهد که به لحاظ استدلال، انتخاب نیاز به مؤونهٔ بیش تر دارد، در حالی که قائلان به نصب، پس از این دو مقدمه، که مورد قبول طرف مقابل نیز هست، از اقامهٔ دلیل بیش تر معافند. قائلان به انتخاب، چاره ای جز اثبات مشروعیت انتخاب ندارند. به تعبیر دیگر، با آن دو مقدمهٔ مشترك، امکان کشف نصب، وجود دارد حتی اگر دلیل اثباتی برای آن وجود نداشته باشد؛ ولی برای انتخاب، راه کشف مسدود و مشروعیّت آن منحصراً به اثبات تأیید شرعی انتخاب است و چنان چه این راه اثباتی، مورد مناقشه قرار گیرد، ضرورتاً دیدگاه مقابل (نصب) ثابت است.

توجه به این نکته، از یک سو، جایگاه نظریه و استدلال های مربوط به آن را نشان می دهد و از سوی دیگر، روشن می سازد که چرا برخی بزرگان فقه، در بحث های استدلالیِ خویش، بدون مطرح ساختن فرضیهٔ انتخاب، به نصب دست یافته و آن را ضروری شمرده اند. این عده، حتی به مناقشاتی که در ادلهٔ اثباتیِ نصب ممکن است وجود داشته باشد، اعتنایی نکرده و در حقانیت نصب فقیه، خود را از روایاتی مانند مقبولهٔ عمربن حنظله، بی نیاز دانسته اند. آیة اللّه بروجردی، پس از آن که اصل ضرورت حکومت، و اهتمام شریعت به آن را توضیح داده است، زعامت رسول اکرم ﷺ را برای سامان بخشی به نظم اجتماعی مطرح و اضافه می کند:

در عصر ائمه ﷺ شیعیان نمی توانستند از رهبریِ سیاسی-اجتماعیِ پیشوایان معصوم خود

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۰۹.

بهره گیرند، آنان بسط ید نداشتند و دست رسی به ایشان درشرایط مختلف میسور نبود. از این رو، حتماً اصحاب ائمه، تکلیف خود را در این باره از ایشان پرسیده اند؛ چه این که حتماً ائمه ﷺ نیز برای نیازهای ضروری جامعه، در آن دوره و در دورهٔ غیبت، که شرایط سخت تر می شود، کسانی را گمارده اند. مگر می توان احتمال داد که ائمه، شیعیان را از مراجعه به حکّام جور و قضات آن ها بازداشته باشند، ولی تکلیف شیعه را در این باره معلوم نکرده و برای مهم ترین مسائل جامعه، که هرگز نمی تواند بدون سرپرست باشد، فردی را مشخص نکرده باشند؟! پس نصب ضرورتاً صورت گرفته و منصوب، کسی جز فقیه نمی تواند باشد؛ چراکه احدی نصب غیرفقیه را ادعا نکرده است. لذا در قالب یک استدلال منطقی، چنین می توان گفت: یا ائمه برای این گونه نیازهای ضروری جامعه، فردی را نصب نکرده اند و یا فقیه را نصب کرده اند؛ و چون فرض اوّل باطل است، فرض دوم ثابت می باشد. با این بیان، تردیدی نیست که فقیه عادل، از طرف ائمه ﷺ برای رهبری جامعه نصب شده است و برای اثبات ولایت فقیه نیازی به روایت مقبولهٔ عمربن حنظله نداریم. البته این روایت نیز از شواهد آن است.[1]

این استدلال از سوی دیدگاه نصب، در صورتی قابل تشکیک است که بتوان اثبات کرد: «ائمه زعامت و رهبری جامعه را برای عصر غیبت، به انتخاب مردم، محوّل نموده اند.»[2] و چون در نزد عموم فقهای شیعه، دلیلی برای اثبات این قضیه وجود نداشته، لذا بدون اعتنا به چنین احتمالی، نصب را ثابت دانسته اند؛ هم چنان که اگر نتوان این قضیّه را به اثبات رساند که تعیین رهبر از سوی ائمه ﷺ به انتخاب مردم محول شده است، نصب محقق خواهد بود.

نصب یا انتخاب در نگاه عقل

قبل از بررسیِ ادلهٔ نقلی و غور در نصوص دینی، باید به تحلیل حکم عقل در این باره

---

۱. حسینعلی منتظری، *البدر الزاهر* (تقریرات درس آیة الله بروجردی)، ص۵۲ (به اختصار).

۲. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۶۰.

پرداخت؛ زیرا چنان چه عقل حکم روشنی در مسئله داشته باشد و به مشروعیت بر مبنای نصب یا انتخاب حکم کند، در حکم شرعیِ آن نیز تردیدی وجود نخواهد داشت؛ چون که در هر دو مسلک، پذیرفته شده است که حکم عقل، مورد تأیید شرع است (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع).

انتخاب و برهان عقلی

استدلال نخست:

دلیل عقلی بر مشروعیت انتخاب، بر مبنای این مقدمات تقریر شده است:

۱ـ هرج و مرج در جامعه، ناپسند، و استقرار نظامی در جهت حفظ مصالح جامعه و تأمین نیازهای مردم لازم است.

۲ـ تحقق چنین نظامی، تنها در پرتو دولتی شایسته و قدرتمند امکان پذیر است.

۳ـ استقرار دولت شایسته و دادگستر، به همکاریِ مردم و فرمانبریِ آن ها بستگی دارد.

این سه مقدمه، از نظر عقل، واضح و بر مبنای قانون ملازمه، مورد تأیید شرع است. اینک باید اضافه کرد که چنین دولتی یا با نصب الهی و یا با سلطه گری بر ملت و یا با انتخاب از سوی مردم، تشکیل می شود. با فرض اوّل، در مشروعیت حکومت سخنی نیست؛ چراکه نصب بر انتخاب مقدم است؛ ولی در عصر غیبت، دلیلی بر تحقق این فرض وجود ندارد. فرض دوم، ظلم بر مردم است و عقل آن را قبیح می داند؛ چراکه با سلطنت مردم بر مال و جانشان منافات دارد. به علاوه، عقل به اطاعت از چنین حکومتی فرمان نمی دهد. از این رو، در عصر غیبت، نوبت به فرض سوم (انتخاب) می رسد. پس حکومت بر مبنای انتخاب مردم باید تشکیل شود.[۱]

این استدلال از ابعاد گوناگونی با مشکل مواجه است:

۱ـ این استدلال عقلی، چون مستلزم دور است، عقیم می باشد. توضیح آن که

---

۱. همان، ص۴۹۳.

در این جا پذیرفته شده است که تنها با ابطال نصب، راه برای انتخاب باز می شود؛ ولی چون از قبل اذعان کرده اند که احراز نصب، نیاز به دلیل لفظی ندارد، لذا با نبودن دلیل اثباتی بر نصب، نمی توان نصب را منتفی دانست؛ چرا که با عدم اثبات مشروعیّت انتخاب، کشف از نصب می شود. پس از یک طرف، برای رسیدن به فرض سوم، باید فرض اوّل را مردود دانست. و از سوی دیگر، مردود دانستن فرض اوّل، متوقف بر آن است که از قبل، فرض سوم به اثبات رسیده باشد. چون ابطال فرض اوّل، تنها در صورت اثبات مشروعیت انتخاب است و قبلاً تصریح نموده اند که چنان چه انتخاب به اثبات نرسد، کشف نصب می شود، از این رو، برای ابطال فرض اوّل، نیاز به اثبات فرض سوم داریم و متقابلاً، اثبات فرض سوم متوقف بر ابطال فرض اوّل است.

۲ـ این استدلال، متوقف بر ابطال فرض دوم نیز می باشد؛ یعنی باید اثبات کرد که «هر حکومتی که متکی به نصب یا آرای مردم نباشد، ظالمانه است»؛ زیرا مردم بر جان و مال خود سلطه دارند؛ ولی اثبات این مقدمه نیز با دشواری هایی روبه رو است:

الف) سلطهٔ مردم بر جان و مال خویش، اگر مبنای استواری برای این گونه استدلال ها باشد، به جای آن که مستند ابطال فرض دوم قرار گیرد و سپس از راه ملازمه بین نفی فرض دوم و اثبات فرض سوم، به فرض سوم (انتخاب) برسیم، خود این مبنا می تواند مستقیماً فرض سوم را اثبات کند و در این صورت، نیازی به مقدمات دیگر نخواهد بود.

ب) صاحب این استدلال پذیرفته است که به جز فقیه عادل با کفایت، کسی حق حکومت ندارد. از این رو، چنان چه فردی که شرایط لازم را دارا است، بدون انتخاب، قدرت را به دست گیرد، قهراً با سلطهٔ مردم منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا بر مردم واجب است که از وی اطاعت نمایند. به تعبیر دیگر، سؤال می شود که سلطهٔ مردم بر جان و مالشان مطلق است یا مقید؟

اگر مطلق است، پس هر حکومت انتخابی و هر حاکم منتخب، هر چند فاقد تمامیِ شرایط لازم باشد، مشروع است!

و اگر مقید است به انتخاب فردی با شرایط خاص، پس مردم وظیفهٔ انتخاب او را دارند

و در این جا «سلطه گر» مطرح نیست؛ چه این که اگر مردم به این وظیفه اقدام نکنند، خود آن فرد با صلاحیّت، بدون انتخاب هم می تواند قدرت را به دست گیرد.[۱]

تأمل در عبارت زیر، اشکال را روشن تر وتناقض در مبانی را آشکار می سازد:

ولایت در عصر غیبت، اختصاص به فقیه جامع شرایط دارد، یا از باب نصب عام یا به وسیلهٔ انتخاب از سوی مردم و یا از باب تصدی وظایف حکومتی، به عنوان حسبه، در صورتی که نصب یا انتخاب وجود نداشته باشد.[۲]

فرض سومی که در این عبارت، در مقابل نصب و انتخاب مطرح و مشروع دانسته شده است، بر همان صورت دوم، که در استدلال عقلی، باطل دانسته شد و مخالفت سلطهٔ مردم بر جان و مالشان تلقی شده است، انطباق می یابد. و چنان چه این فرض سوم، جز آن صورت باشد، باز هم آن استدلال عقلی فرو می پاشد؛ چون دیگر دلیلی بر انحصار آن به صور سه گانه وجود نخواهد داشت تا با ابطال در صورت، به صورت سوم برسیم، بلکه صورت چهارمی نیز تصور می شود که مشروعیّت آن مورد قبول است.

ج) در این استدلال، ابطال فرض دوم، مبتلا به مصادره است؛ زیرا در صورتی حکومت غیرمتکّی به انتخاب مردم، ظلم است که حق انتخاب برای مردم مفروض و مسلّم باشد، در حالی که ثبوت چنین حقی اول کلام است. مگر این دلیل عقلی بر صحت انتخاب، متوقف بر دلیل دیگری است که حق انتخاب را به اثبات رسانده است؟ و اگر دلیل صحت انتخاب، خود مبتنی بر صحت انتخاب باشد، که با دور مواجه می باشیم.

برخی دانشمندان معاصر، این استدلال عقلی را به گونهٔ دیگری مورد نقد قرار داده اند. خلاصهٔ اشکال آنان چنین است:

---

۱. برخی در این مورد نوشته اند: «الولایة تنعقد اما بالنصب من العالی او بالانتخاب الامة فان ثبت النصب فهو والا وصلت النوبة الی الانتخاب بل لوتقاعست الامة عن العمل بهذه الوظیفة المهمة کان علی الفقیه تصدّی شؤون الولایة بقدرالامکان حسبة فالفقیه مقدم علی غیره علی ایّ حال» (همان، ص۴۸۹).

۲. همان، ص۴۱۷.

این بیان، شگفت‌آور است؛ چراکه اگر حکومت مبتنی بر قهر و غلبه، از دیدگاه عقل قبیح است، همین ملاك قبح در مورد حکومت انتخابی نیز نسبت به کسانی که به حاکم منتخب رأی نداده‌اند، وجود دارد؛ زیرا بر مبنای انتخاب، اکثریت با قهر و غلبه بر اقلیت حکومت می‌کنند. به‌علاوه، چنین حکومتی نسبت به کسانی که پس از انتخابات، واجد شرایط رأی‌دادن می‌شوند، با قهر و غلبه، مسلط است و آنان تا برگزاریِ انتخابات مجدد، باید مقهور رأی اکثریت باشند. اگر پاسخ داده شود که در بنای عقلا از چنین مواردی چشم‌پوشی می‌شود، در حقیقت، حکم عقل را رها نموده و به حکم عقلا عدول کرده‌ایم و این نشان از آن دارد که با ملاك عقلی، نمی‌توان مشروعیت انتخاب را به اثبات رساند؛ چه این که اگر به دلیلی حفظ مصالح برتر جامعه، قبح قهر و غلبه اکثریت بر اقلیت نادیده گرفته شود، به همین دلیل، حکومتی که مصالح عمومیِ جامعه را رعایت می‌کند، هر چند با قهر و غلبه روی کار آمده باشد، مشروع خواهد بود.

از سوی دیگر، چه بسا کسانی که در انتخابات شرکت نموده و شخص موردنظرشان هم رأی آورده است، پس از آن پشیمان شده و نظرشان تغییر کند، در این صورت، عقل آن‌ها را ملزم به قبول حاکمیت نمی‌داند، مگر از جهت لزوم وفاداری به پیمانی که در هنگام انتخابات بدان ملتزم شده‌اند. باتوجه به این نکته نیز روشن می‌شود که دلیل عقلی، از اثبات مدعا ناتوان بوده و به ناچار باید به دلیل دیگری که انتخاب حاکم از سوی مردم را یک قرارداد اجتماعیِ لازم‌الوفا می‌داند، مراجعه کرد.[1]

استدلال دوم:

در این استدلال، برای اثبات «حق حکومت کردن» برای مردم، از این مقدمات استفاده شده است:

۱ـ نظارت بیرونی بر قدرت و حکومت لازم است و کنترل درونی به وسیلهٔ عدالت کافی نیست.

---

۱. سید کاظم حائری، *ولایة الامر فی عصر الغیبه*، ص ۱۶۸.

۲ـ نظارت بیرونی، حق مردم است.

۳ـ نظارت بیرونی، مستلزم حق عزل حاکم از سوی مردم است.

۴ـ حق عزل حاکم، مستلزم حق نصب حاکم از سوی مردم است.

بیان استدلال، از قلم ارائه کنندهٔ آن چنین است:

اگر گفتیم شیوهٔ موفق حکومت، این است که ناظرانی بیرونی بر کار حاکم نظارت کنند، در این صورت، حقوق خاصی برای مردم قائل شده ایم و مردم بااین حقوق یا تکالیفی که در عزل حاکم پیدا می کنند، در نصب حاکم هم دخالت خواهند کرد و به این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» جواب خواهند داد که: «کسی می تواند حکومت کند که ما او را برگزینیم وتن به نقد و نظارت ما دهد.» ... اگر شما حق نظارت بر حکومت دارید، به راحتی می توان اثبات کرد که حق حکومت کردن هم دارید. معنا ندارد که به کسی بگویید: شما حق دارید فردی را عزل کنید، اما حق ندارید او را به آن مقام نصب کنید. حق عزل کردن، بالاتر از حق نصب کردن است؛ یعنی اگر به شما حق نقد دادند، حق فهم هم داده اند، حق ایجاد هم داده اند. لذا اگر کسی آن سهم مختصر در کار حکومت را تصدیق کرد، باید بداند که کار به این حد مختصر ختم نمی شود ... ما در این جا از حقوق بشر یا حقوق فطری و طبیعی آغاز نکردیم، ولذا مشکلات ناشی از این مفاهیم را کنار زدیم. در تاریخ اروپا قصه از حقوق بشر و حقوق طبیعی آغاز شد. راه ما در این بحث راه آسان تری بود. ما از این جا آغاز کردیم که کافی است بپذیریم قدرت بی مهار در دست هر کس که باشد، خطرآفرین است، خواه آن فرد عادل باشد خواه نباشد. لذا باید کسانی بالاستقلال، به عنوان ناظر بیرونی برگزیده شوند. اگر همین مقدار از ادعا پذیرفته شود، آن گاه توابع این نظریه، تمام حکومت را بشری و مبتنی بر حقوق و تکالیف مستقل آدمیان خواهد کرد.[۱]

استدلال فوق را می توان از این زوایا مورد تأمل قرار داد:

الف) چون مبنای استدلال، مقدمهٔ نخست است که مهار قدرت را از بیرون

---

۱. ر.ك: عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، ص۳۶۱و۳۶۲.

لازم می شمارد و موفق بودن حکومت رابه نظارت از بیرون بر کار حاکم می داند، از این رو، با قبول این مقدمه، باید در لوازم ونتایج آن دقت نمود. آیا از این اصل و مبنا می توان نتیجه گرفت که نظارت، از حقوق مردم است؟

روشن است که چنین استنتاجی عقیم است؛ زیرا ضرورت نظارت مردمی، صرفاً یک «باید عقلایی» است که براساس آن، برای داشتن یک حکومت موفق، مردم باید در میدان نظارت و نقد حضور داشته باشند؛ ولی چگونه می توان اثبات کرد که این نظارت، حق مردم است؟ از این سخن که «قدرت بی مهار در دست هر کسی که باشد، خطرآفرین است.» فقط به لزوم مهار قدرت می توان دست یافت و سپس نتیجه گرفت که مردم، مکلّف به نظارت هستند؛ ولی حق نظارت، هم چنان نیازمند دلیل است که در این جا برای چنین حق پایه ای، مبنا و مستندی ارائه نشده است. از این رو، عبور از «حق نظارت» به «حق حکومت» هم وجهی ندارد؛ چراکه سیر منطقی در مبدأ آن با توقف مواجه است.

قابل توجه است که در زبان معارف اسلامی، از امر به معروف و نهی از منکر، که تأمین کنندهٔ نظارت برحکومت است، به عنوان فریضه وتکلیف، یاد شده است.

ب) «حق عزل کردن» واژه ای چندپهلو ومبهم است که نمی تواند ما را به نتیجهٔ مطلوب برساند؛ زیرا اگر عزل حاکم از طرف مردم، به معنای بازپس گیری منصبی است که مردم به حاکم اعطا کرده اند، در این صورت، باید سؤال کرد که چگونه قبل از آن که اعطای منصب از طرف مردم، به اثبات رسیده باشد، از حق بازپس گیری آن، سخن می گویید؟ مگر عزل، فرع بر نصب نیست؟ پس تا وقتی که حق نصب از طرف مردم وحق ایجاد، در ابهام و تاریکی است، حق عزل نمی تواند ظهور و بروزی داشته باشد.

اگر هم عزل حاکم در این جا صرفاً به عنوان لازمهٔ نظارت مطرح است تا نظارت را از لغویّت خارج سازد، پس عزل در حدّ نظارت اعتبار دارد؛ یعنی برای حکم کردن دربارهٔ عزل، محور تلازم را نمی توان نادیده انگاشت؛ چه این که حکم به حق عزل در غیر موارد تلازم، وجهی نخواهد داشت.

توضیح آن که بر کناری حاکم و معزول بودن آن دو گونه تصور می شود: در یک

تصوّر، مردم به عنوان ناظران بیرونی، پس از برخورد با موارد تخلف حاکم، او را بر کنار می کنند و اعتبار و مشروعیت را از وی می ستانند؛ و در تصور دیگر، مردم پس از مشاهدهٔ رفتارناروا، به عدم صلاحیّت او پی برده و حکومت او را نامشروع می شناسند.

گرچه در هر دو تصور، طغیان حاکم به سلب مشروعیت از حکومت وی می انجامد، ولی در یکی، مردم بدین کار مبادرت ورزیده و ارکان مشروعیت او را درهم می شکنند. و قهراً بدون اقدام مردم، حاکمیت بر اعتبار خود باقی است و در دیگری، طغیان حاکم، برای عدم اعتبار وی کافی است و با تشخیص مردم، آشکار می گردد که پایه های مشروعیت، فرو ریخته است. به هرحال، عزل حاکم، با هر یک از این دو تصور، سازگار است. از این رو، از ضرورت نظارت مردم و یا حق نظارت آن ها نمی توان نتیجه گرفت که فقط تصور اوّل صحیح بوده و حکومت، حقی است که اعطا و اخذ آن به مردم سپرده شده است.

به تعبیر دیگر، نظارت می تواند به جهت حق عزل کردن حاکم باشد و می تواند در جهت پی بردن به منعزل شدن حاکم، ضرورت یابد.

ج) فرضاً که بین حق نظارت و حق عزل کردن، آن گونه که در استدلال تصور شده است، ملازمه باشد، باز هم جای این سؤال هست که اگر حاکم تن به نقد و نظارت مردم می دهد، دیگر قدرت بی مهار وخطرآفرین در اختیارش نیست. در نتیجه، حق عزل کردن وی چه مستندی دارد و چرا مردم مجاز به برکناریِ وی باشند؟

با مقدماتی که در متن استدلال ذکر شده است، فقط می توان حق عزل کردن را در مواردی که حاکم نظارت را نمی پذیرد و یا ناظران، به فساد حاکم رسیده اند، پذیرفت؛ ولی چگونه می توان حق عزل را به طور کلی اثبات کرد؟

اگر می خواهیم حق حکومت کردن را به شکل کلی و به صورت یک حق عام و غیرمشروط، مانند حق مالکیت، به اثبات رسانیم، به ناچار باید دلیل قانع کننده ای برای حق عزل کردن، آن هم به صورت عام و غیرمشروط، ارائه کنیم، واین نکته ای است که جای آن، در استدلال خالی است.

در مورد حقوق دیگر نیز این سؤال مطرح است که مثلاً آیا حق طلاق برای شوهر،

مطلق بوده و به میل و خواست او بستگی دارد تا هر وقت که اراده کند، علقهٔ زوجیّت را برهم زده و همسر خود را مطلّقه سازد و یا این حق، مشروط بوده و فقط درموارد خاصی برای زوج وجود دارد. در بحث کنونی نیز چون فساد حکومت، حد وسط برای حق عزل قرار گرفته است، قهراً نتیجهٔ آن هم حق عزل در زمینهٔ فساد خواهد بود؛ یعنی حق مشروط؛ و این حق مشروط نمی تواند ثابت کند که حق حکومت کردن، به صورت غیرمشروط است؛ هم چنان که وقتی گفته می شود: در معامله، خریدار باید حق خیار داشته باشد تا از متضرر شدن خود جلوگیری کند، فقط می توان بر این مبنا نتیجه گرفت که در موارد ضرر، مثل غبن، مشتری حق خیار دارد؛ ولی نمی توان به استناد چنین دلیلی، به طور کلی حق خیار را برای خریدار اثبات نمود.

د) چرا حق عزل، از حق نصب تفکیک ناپذیر است؟ این ادعا که «معنا ندارد به کسی بگویید: شما حق دارید فردی را عزل کنید، اما حق ندارید او را به آن مقام نصب کنید» چه وجهی دارد؟ و چرا حق عزل کردن بالاتر از حق نصب کردن است؟ کسی را که این ملازمه را باور ندارد و یا این بالاتر بودن را قطعی نمی داند، چگونه می توان بدان ملتزم ساخت؟

در قوانین اساسی عادیِ کشورها، موارد فراوانی از حق عزل، بدون حق نصب وجود دارد و هرگز این گونه حق عزل، در نزد خردمندان، «بی معنا» تلقی نمی شود؛ مثل این که مجلس نمایندگان، حق عزل رئیس دولت را در موارد ناتوانی یا فساد داشته باشد، بدون آن که حق نصب در اختیارش باشد و یا دادگاه، حق عزل مدیران خاطی را بدون حق نصب افراد جایگزین داشته باشد. آیا در چنین مواردی به حکم بالاتر بودن حق عزل از نصب، عزل کننده، ضرورتاً باید صاحب حق نصب باشد؟

اگر چنین تفکیکی از نظر عقلایی محذوری ندارد و بلکه در نزد عقلا پذیرفته شده است، پس برای حق نصب به دلیل جداگانه ای، غیر از حق عزل باید استناد کرد؛ هم چنان که اثبات حق نصب، برای هر نهاد قانونی، مستلزم ذکر آن و تصریح بدان در ردیف اختیارات قانونیِ آن نهاد است و برای اثبات آن، به ذکر حق عزل نمی توان اکتفا کرد.

مؤید دیگر عدم ملازمه، دیدگاه بسیاری از علمای اهل سنت است که با پذیرش اختیار عزل حاکم، از سوی مردم، در مواردی نصب حاکم از سوی حاکم قبل را نیز مشروع دانسته اند؛[1] یعنی برای نصب و عزل، دو خاستگاه متفاوت قائل شده اند و مقام نصب کننده را غیر از مقام عزل کننده تلقی نموده و قهراً ملازمه را منکر شده اند.

نتیجه آن که استدلال دوم عقلی نیز نمی تواند حق حکومت کردن را برای مردم به اثبات رساند؛ هم چنان که استدلال اوّل نیز در این باب توفیقی نداشت.

بررسی ونقد این دو استدلال، که در فقه و فلسفهٔ سیاست مطرح شده و از جدیدترین توجیهات عقلانی در این باره به شمار می رود، نشان می دهد که حاکمیت ملی، آن گونه که یک «شعار سیاسی موجّه» به حساب می آید، یک «مبنای حقوقی مدلّل» نیست؛ چه این که سهل و بدیهی شمردن چنین موضوعی، غفلت از پیچیدگی های تحقیقات علمی است.

انتخاب و توجیه عقلایی

افزون بر این دو استدلال عقلی، برخی توجیهات عقلایی نیز برای اعتبار حاکمیت بر مبنای انتخاب، ذکر شده است؛ از جملهٔ آن ها تمسک به سیرهٔ عقلا است که این گونه تقریر شده است:

> سیرهٔ عقلا، در همهٔ زمان ها و مکانها، بر این است که در مواردی نایب و وکیل گرفته و کارهای دشوار خود را به او می سپارند؛ از جملهٔ این امور، نیازهای عمومیِ جامعه، از قبیل مخابرات است که از توان افراد خارج بوده و اشخاص مستقیماً به فراهم آوردن آن نمی توانند اقدام کنند. اجرای حدود و تعزیرات و داوری در اختلافات نیز از این گونه امور است که اگر هر کس مستقیماً در آن دخالت داشته باشد، باعث هرج و مرج می شود. از این رو، باید به حاکم، که نمایندهٔ جامعه است، واگذارنمود. این سیرهٔ مستمر عقلایی،

---

۱. ر.ك: ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص۶و۷.

در وکیل گرفتن، مورد تأیید شرع است.[۱]

متأسفانه این استدلال نیز با اجمال و ابهام روبه رو است و برای سؤالات اصلی، پاسخی ارائه نمی کند. تردیدی نیست که وکالت، در سیرهٔ عقلا، امری پذیرفته شده و رایج است و هم چون خرید وفروش، ازدواج و اجاره، در اعصار مختلف، مورد عمل عموم خردمندان در جامعه بوده است؛ ولی سؤال اساسی این است که چنین سیره ای در نزد عقلا چه حدودی داشته وشامل چه مواردی می گردد؟

اگر در این استدلال، ادعا شده است که تشکیل دولت و حکومت در سیرهٔ عقلا، امری انتخابی و وکالتی است و عقلا، در اعصار مختلف، با این شیوه، حاکمان را روی کار آورده اند، قهراً چنین ادعایی نیازمند به اثبات بوده وباید مدارك مربوط به آن ارائه شود، در حالی که هیچ سندی در این جا فراتر از یک ادعای بزرگ دیده نمی شود؛ به عکس، کم ترین آشنایی با اَشکال گوناگون حکومت، در تاریخ بشر، نشان می دهد که انتخاب و وکالت از جایگاه قابل توجهی در تاریخ حکومت ها برخوردارنبوده است. برخی از تحلیل گران حقوق اساسی دراین باره گفته اند:

> با آن که از ایام باستان، نشانه هایی از دخالت مردم در گزینش مسئولان به چشم می خورد، لکن باید گفت: اساس اندیشه ای که فن گزینش را به عنوان موجه ترین و مشروع ترین ابزار وصول به قدرت وهم چنین رایج ترین شیوهٔ اعمال ارادهٔ مردم قرار دهد، امر جدیدی است؛ زیرا پیش از این ها، فرمانروایان جوامع نیز از زمرهٔ داده های طبیعی تلقی می شدند؛ یعنی همان گونه که اقلیم وامراض و شکل و رنگ افراد، قابل انتخاب کردن نبوده، فرمانروایان نیز در اکثر جوامع، توسط جبری خارج از مردم بر آنان تحمیل می شد. اصل وراثت، عامل اساسی کسب مسند فرمانروایی و یا انتقال قدرت به شمار می آمد، نه انتخاب و گزینش.[۲]

آیا این ادعا مورد قبول است که در تاریخ اسلام، خلفای اموی و عباسی، با انتخاب

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص۴۹۴ (با اندکی تلخیص).

۲. ابوالفضل قاضی، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ج۱، ص۶۷۹.

و گزینش، قدرت را تصاحب می کردند، و یا در تاریخ ایران، سلسله های سلاطین با انتخاب مردم روی کار می آمدند، و حتی درروستاها حاکمان محلی و کدخدایان، برگزیدهٔ مردم و برطبق خواست آن ها روی کار می آمدند؟ و چقدراین ادعا شگفت آور است که:

> تفویض ولایت از سوی مردم به حکمرانان در همهٔ اعصار و قرون، و در بین همهٔ امم وحتی قبایل وعشایر، رایج بوده است، به گونه ای که در عصر حجر هم تعیین حاکمان به همین شکل بوده است.[۱]

می توان این سخن را از نظر گسترهٔ زمانی و مکانی، بزرگ ترین ادعا، و از نظر گسترهٔ دلیلی، کوچک ترین دانست!

و اگر ادعای این استدلال، آن است که در زمینهٔ حقوق خصوصی، مانند بیع و اجاره، وکالت امری شایع و متعارف است، با قبول این مقدمه، چگونه می توان نتیجه گرفت که استنابه و وکالت برای ادارهٔ جامعه وحکومت نیز از مشروعیت برخوردار است؟ به خصوص که درحقوق خصوصی، شخص اصیل، در جایی که خود مجاز به تصرف بوده و ذی حق است، دیگری را مأذون و وکیل قرار می دهد؛ ولی در رهبری و حکومت، هنوزحق حکومت کردن، اصالتاً برای مردم به اثبات نرسیده است تا بتوان با وکالت به شخص خاصی تفویض نمود. از سوی دیگر، درحقوق خصوصی، وکیل صرفاً در حوزهٔ مربوط به موکّل مجاز به دخالت و تصمیم گیری است؛ ولی در مسائل حکومت، حاکم به عنوان وکیل اکثریت، می خواهد در شئون اقلیت ـ که بدین وکیل رأی نداده اند ـ دخالت نماید. باتوجه به چنین تفاوت های اساسی، چگونه می توان سیرهٔ عقلا بر اعتبار وکالت درحقوق خصوصی را به مسائل جامعه سرایت داد و ادعای سیرهٔ عقلا درآن نمود؟

مستدل، خود در بحث از وکالت مقلّد از سوی مجتهد برای قضاوت کردن، به این مبنای فقهی توجه داشته و دقیقاً به خاطر چنین اشکالی، وکالت در آن را مردود

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۹۷.

دانسته است. وی در پاسخ به این پرسش که آیا مجتهد می تواند شخص عامی را برای قضاوت کردن وکالت بدهد، می گوید:

نباید پنداشت که چون وکالت از امور عقلائیه است، لذا بی نیاز از دلیل شرعی بوده و عدم ردع از سوی شارع، برای مشروعیت آن کفایت می کند؛ زیرا تمسک به بنای عقلا، فقط در جایی صحیح است که بنای عقلا و سیرهٔ آنان، حتی در عصر ائمه ﷺ و پیامبر ﷺ استقرار داشته و ثابت شده باشد؛ مثل سیرهٔ عقلا درعقود متعارف، از قبیل بیع و نکاح؛ ولی معلوم نیست که وکالت در قضاوت کردن، در آن اعصار، متعارف بوده است؛ هم چنان که ثبوت سیرهٔ عقلا نسبت به برخی از موارد و مصادیق وکالت (مانند بیع و نکاح) برای اثبات سیرهٔ عقلائیه و تأیید شرع در غیر آن (مثل وکالت در قضاوت) کافی نیست.[1]

پس همان گونه که آشکار است، لزوم تأیید شرع برای اعتبار یافتن سیرهٔ عقلا، مورد قبول قرار گرفته است. هم چنین پذیرفته شده است که این تأیید، فقط در صورتی احراز می شود که سیره در عصر پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ ثابت بوده است تا از عدم ردع معصوم، رضایت وی کشف شود. باتوجه به این مبانی، در مسئلهٔ تفویض ولایت از سوی مردم به حاکم، نه ثبوت سیره در عصر پیامبر ﷺ وائمه ﷺ ثابت است؛ چراکه حکومت های آن عصر، برمبنای وکالت از سوی مردم روی کار نمی آمدند. و نه با مشروعیت وکالت در برخی موارد ـ که سیره بر آن استقرار یافته است ـ از قبیل حقوق خصوصی، می توان مشروعیت موارد دیگر را به اثبات رساند.

به علاوه، فرضاً که چنین سیره ای ثابت باشد، آیا شارع، آن را موردتأیید قرار داده است؟ بدون پاسخ به این سؤال، استناد به سیرهٔ عقلائیه، ناتمام است؛ زیرا سیرهٔ عقلا برخلاف حکم عقل از حجیت ذاتی برخوردار نیست. از این رو، وقتی تمسک به سیره عقلا اعتبار می یابد که روایات مربوط نیز مورد بررسی قرار گیرد وشاهدی برای ردع از این سیره، در آن یافت نشود.

فقهای شیعه، که نصب فقیه از جانب شرع را پذیرفته و آن را به شواهدی از روایات

---

۱. همان، ص۱۷۴.

مستند دانسته اند، قهراً این سیره را ـ بر فرض ثبوت ـ شرعاً مردود می دانند.

در بحث های بعدی، برخی از شواهدی که برای امضای سیره، از روایات نقل شده است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نصب و برهان عقلی

دیدگاه نصب نیز به برهان عقلی استناد، و بر مبنای مستقلات عقلائیه، ضرورت نصب را در عصر غیبت، تقریر می کند. این استدلال عقلی، چنین ارائه شده است:

۱ـ حکومت و ادارهٔ جامعه، مستلزم دخالت در بخشی از زندگیِ مردم و ایجاد محدودیت برای آن ها است. هیچ حکومتی با آزادیِ بی قید و شرط افراد، قادر به نظم بخشیدن به حیات اجتماعی و سامان دهی به اقتصاد، سیاست و فرهنگ نیست. مقرّرات صادرات و واردات، قوانین مالیاتی، حضور الزامی در دورهٔ سربازی، التزام به حقوق مدنی و نرخ گذاری، نمونه هایی از محدودیت های مستقیمی است که دولت برای افراد ایجاد می کند. به علاوه دولت ها دارای ابزار و امکاناتی اند که بدون استفاده از این الزامات مستقیم هم بر زندگیِ عادیِ افراد جامعه، تأثیر گذاشته و آن را دست خوش تغییر می رساند. دولت می تواند بدون آن که نرخ خاصی برای کالا تعیین کند، رأساً اقدام به واردات آن کالا و اشباع بازار نماید و قهراً باعث تنزّل قیمت ها گردد. حکومت می تواند با ارائهٔ تسهیلات بانکی و یا متوقف ساختن آن، سیاست های انقباضی یا انبساطیِ خود را در زمینهٔ تجارت و مسکن اعمال نماید و بدون آن که به اجبار و قهر متوسل شود، مردم را در جهت سیاست های مالیِ خود سوق دهد و ... .

۲ـ حق حاکمیت بر سرنوشت انسان ها نمی تواند ناشی از خواست و ارادهٔ خود مردم باشد؛ زیرا وقتی همهٔ مردم یا اکثریت آن ها چنین حقی را به حکومت اعطا می کنند، الزاماً باید خود، صاحب این حق باشند. از این رو، باید پرسید که مردم چگونه صاحب این حق شده اند؟ آیا ذاتاً چنین حقی برای انسان ها وجود دارد؟ و یا این حق مستند به قانون است؟

در فرض اوّل، ابتدا باید به اثبات مبنای حقوق فطری و طبیعی پرداخت و سپس

توضیح داد که حاکمیت، از جملهٔ حقوق فطری و طبیعیِ مردم است.

به نظر نگارنده، مکتب حقوق فطری، از چنان مبانیِ استواری برخوردار است که نمی توان به طورکلی منکر آن گردید و همان گونه که متفکرانی مانند شهید مطهری توضیح داده اند[۱]، حقوق و عدالت، پیش تر از قوانین موضوعه وجود داشته و به قرارداد یا رأی ما بستگی ندارد؛ ولی در عین حال، باید اذعان کرد که تشخیص این حقوق، کار آسانی نیست و ادعاهایی بی دلیل در شمارش این حقوق، فراوان است؛ چه این که گاه طرفداران دو دیدگاه متضاد، مثل اعتبار مالکیت و الغای مالکیت، هر کدام رأی خود را مطابق حقوق طبیعی می دانند. اختلافات دربارهٔ اصول این حقوق، چندان زیاد است که حقوق دان معروف فرانسوی، لوفور آن را فقط محدود به سه قاعده می داند: «احترام به تعهداتی که آزادانه پذیرفته شده»، «جبران خسارتی که برخلاف حق، بر دیگری وارد آمده»، و «احترام به قوای عمومی»[۲].

در زمینهٔ حاکمیت نیز باتوجه به اختلافاتی که در منشأ آن وجود دارد و آرای متضادی که مطرح گردیده است، چگونه می توان آن را ذاتیِ بشر دانست و بدون ارائهٔ دلیلی متقن، دیگری را به قبول آن ملزم دانست؟

و در فرض دوم (مستند بودن حق حاکمیت به قانون) باید سؤال کردکه اگر قانون، چنین حقی را به اکثریت داده است، به چه دلیل این قانون اعتبار دارد و مشروعیت خود را از کجا کسب کرده است؟ قانونی که خود، با رأی اکثریت اعتبار می یابد، چگونه می تواند به رأی اکثریت اعتبار بخشد؟ تمسک به قانون در این جا به این معنا است که به استناد رأی اکثریت مردم، حق حاکمیت، به اکثریت داده شده است و قهراً این مشکل خود را نشان می دهد که مگر با رأی اکثریت، اعتبار رأی اکثریت را می توان اثبات کرد؟

در این جا نوبت به فرض سوم می رسد که ملاك مشروعیت را «اذن الهی» می داند، و خداوندی که بر سراسر جهان هستی، مالکیّت و ربوبیّت دارد، به حاکمیت برخی

---

۱. مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص۱۵۶ به بعد.

۲. ناصر کاتوزیان، *فلسفهٔ حقوق*، ج ۱، ص۵۳.

انسان ها اجازه داده است و این اجازه، مصحّح تصرف حکومت در حوزهٔ حقوق و منافع اشخاص است. در این بحث، مسئلهٔ توحید ربوبی و حاکمیت مطلقهٔ خداوند بر سرنوشت انسان، از اصول موضوعه شمرده می شود و همان گونه که قبلاً یادآور شدیم، قائلان به انتخاب نیز به این اصل، ملتزم و وفادارند.

بر این اساس، تحقق شرایط خاص رهبری، حتی در عالی ترین سطح آن، از قبیل عصمت و علم تمام عیار، برای مشروعیت حکومت کافی نیست؛ چه این که علاوه بر آن، اقبال و رضایت مردم هم نمی توانند این خلأ را پُر کنند، مگر آن که اذن الهی به حاکمیت وی احراز گردد. البته این اذن می تواند مشروط به شرایط خاصی در شخص حاکم، از قبیل عصمت یا عدالت، و نیز مقید به قیود خاصی در شیوهٔ حکومت، از قبیل مشورت باشد؛ ولی به هرحال، بدون اذن، هرگونه حاکمیتی بر انسان ها غاصبانه و ظالمانه است.

۳ـ برای احراز چنین اذن و نصبی می توان گفت که چون نیاز به حکومت، امری تردیدناپذیراست وحاکم باید از نظر آگاهی، تقوا و قدرت مدیریت، بیش ترین صلاحیّت را داشته باشد، از این رو، حکومت چنین شخصی حتماً با اذن الهی توأم بوده و با نصب از طرف خداوند همراه است.

باتوجه به این مقدمات است که عقل، از حکم شرعی پرده برمی دارد و ارادهٔ حاکم اصلی بر جهان و انسان راکشف می کند. در این صورت، حتی اگر هیچ گونه نصیّ در کتاب و سنت برای نصب وجود نداشته باشد و یا نصوص موجود از نظر دلالت یا سند، مورد تردید قرار گیرد، باز هم نصب الهی احراز می گرد.

نصب یا انتخاب در نگاه نصوص دینی

هر یک از دو دیدگاه نصب و انتخاب، به نصوص دینیِ فراوانی استناد کرده اند. بررسیِ هر یک از این نصوص و تحلیل تفصیلیِ مفاد آن ها کاری گسترده و موضوع یک تحقیق مستقل و جداگانه است که در این جا نمی توان به همهٔ ابعاد آن پرداخت. از این رو، به طرح دو نمونه از استدلال ها اکتفا می شود.

نصب، به استناد مقبولهٔ عمربن حنظله

بسیاری از فقهای شیعه، در بحث ولایت فقیه، این روایت را مطرح ساخته و باتوجه به این سخن امام صادق علیه السلام که دربارهٔ فقیه فرموده است «فانی قد جعلته علیکم حاکما؛ من او را حاکم بر شما قرار داده ام»، نصب فقیه را برای منصب حکومت پذیرفته اند.

این روایت، به لحاظ سند و از نظر دلالت، موضوع بحث های فراوانی است که به اهم آن اشاره می کنیم:

الف) سند مقبوله

سؤالی که در مورد سند این حدیث مطرح است، مربوط به شخصیّت راوی حدیث، عمربن حنظله است. باتوجه به این که گرچه روات حدیث، از اعتبار و اعتماد برخوردارند، و علمای فن رجال بر وثوق آن ها شهادت داده اند، ولی دربارهٔ عمربن حنظله، تصریح به وثاقت نکرده اند. بنابراین، چگونه می توان بر این سند اعتماد نمود؟

پاسخ اوّل

براساس یک مبنای مورد قبول در فقه، چنان چه روایتی مستند فتوای فقها قرار گیرد و طی قرن ها، از سوی متخصصان حقوق اسلامی و بدون هیچ گونه مناقشه ای در اعتبار آن، مورد عمل واقع شود، دلیل اعتبار آن روایت است. در این صورت، ضعف هیچ یک از راویان، خدشه ای به آن وارد نمی سازد؛ هم چنان که اگر سند روایتی کاملاً مورد اعتماد و قابل قبول باشد، ولی اصحاب فقه و حدیث، به آن اعتنایی نکرده و در مرحلهٔ افتا، آن را کنار گذاشته باشند، اعتبار آن مخدوش می شود.

با این مقدمه، می توان حکم به اعتبار روایت عمربن حنظله کرد؛ زیرا این روایت، مبنای فتوای فقها و مورد عمل آن ها بوده است تا آن جا که به «مقبوله» شهرت یافته است. شیخ انصاری در این باره می گوید:

روایت عمربن حنظله با اسانید متعدد آن، مورد اعتماد فراوان است. به علاوه که طایفهٔ امامیّه، به آن عمل نموده و آن را تلقی به قبول کرده اند و از این رو، «مقبوله» نام گرفته است. بلکه چه بسا بتوان چنین روایتی را در نهایت درجهٔ اعتبار و صحت دانست، بلکه از بسیاری از روایت های با سند صحیح معتبرتر است و این نکته، بر افراد صاحب بصیرت، واضح است.[۱]

صاحب «مفتاح الکرامه» که در احاطه برآرای فقها و تتبع در متون فقهی، ممتاز است، می گوید:

در سند مقبوله نباید درنگ کرد؛ زیرا فقها بر قبول این روایت و عمل بر طبق آن، اتفاق نظر دارند.[۲]

و برخی از فقهای عصر اخیر تصریح کرده اند که در ادوار گذشته، هیچ کس از فقها دربارهٔ اعتبار این روایت اشکال نکرده است تا چه رسد به این که آن را کنار بگذارد، و اگر فردی این روایت و روایات مشابه آن را حجّت نداند، باید او را از زمرهٔ اهل علم خارج دانست؛ چراکه اصلاً بویی از فقه و فقاهت نبرده است.[۳]

محدّث محقق، ملامحمد تقی مجلسی، که از حدیث شناسان متبحّر است، دربارهٔ این حدیث آورده است:

این روایت، به «مقبوله» شهرت دارد و اصحاب ما آن را تلقی به قبول کرده اند، و در باب تفقّه و اجتهاد، دلیل عمده است ... آن گونه که شهید ثانی گفته است، اصحاب، آن را «مقبوله» نامیده اند، و این نام گذاری ظاهراً از آن جهت است که حکم به صحت مضمون آن ـ باتوجه به روایات دیگر ـ نموده اند. از این رو، در نزد فقها، هم چون روایتی است که از تواتر معنوی برخوردار است.[۴]

---

۱. ملاحسینقلی همدانی، *القضاء الاسلامی* (تقریرات درس شیخ انصاری)، ج۱، ص ۶۴.
۲. سیدجواد عاملی، *مفتاح الکرامه*، ج ۱۰، ص۴.
۳. سید محمد حسینی طهرانی، ولایت فقیه و حکومت در اسلام، ج۱، ص ۲۵۳ (به نقل از آیة الله شیخ حسین حلّی).
۴. محمدتقی مجلسی، *روضة المتقین*، ج ۶، ص۲۷.

فرزند وی، علامه محمدباقر مجلسی نیز آن را روایتی موثق، که مورد قبول اصحاب قرار گرفته است، می داند.[۱]

پاسخ دوم

محققان علم رجال، بر این عقیده اند که یکی از راه های احراز وثاقت راوی، شخصیت شاگردان وی است؛ زیرا اگر گروهی از محدثین بزرگ، فردی را به عنوان استاد خود انتخاب و از او اخذ حدیث نمایند، علامت اعتماد آن ها به وی می باشد و از این راه می توان وثاقت استاد را به دست آورد. در مورد عمربن حنظله نیز عده ای از بزرگان فقه و حدیث، در نزد او حدیث آموخته اند، افراد ممتاز و شاخصی مانند: ابوایوب خراز، حمیدبن مثنی، عبدالله بن بکیر، عبدالله بن مسکان، حریز، زراره، عبدالکریم بن عمر خثعمی، علی بن حکم، علی بن رئاب، منصوربن حازم و هشام بن سالم.[۲] این جماعت، در اوج وثاقتند و در میان اصحاب ائمه، به کمال وثوق و اعتماد شناخته شده اند. تعبیراتی که علمای رجال، دربارهٔ تک تک آن ها به کار برده اند، بالاتر از یک توثیق معمولی است؛ مانند: «ثقة کبیر المنزله»، «ثقة ثقة»، «ثقة عین»، «ثقة ثقة عین»، «ثقة جلیل القدر» و «صدوق من اجلة اصحابنا».

رجوع این بزرگان به عمربن حنظله و اخذ حدیث از وی، توثیق عملیِ او از سوی آنان شمرده می شود.

پاسخ سوم

شیخ طوسی در کتاب «عدّة الاصول» شهادت داده است که طایفهٔ امامیه، بر این باورند که محمدبن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و احمدبن محمدبن ابی نصر، فقط از اشخاص مورد وثوق، نقل حدیث می کنند.[۳]

---

۱. محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول*، ج ۱۰، ص ۲۲۱.
۲. محمدبن علی اردبیلی، *جامع الرواة*، ج ۱، ص ۶۳۳.
۳. محمدبن حسن طوسی، *عدة الاصول*، ج ۱، ص ۱۵۴.

با این شهادت عام، کلیهٔ کسانی که از مشایخ این سه تن شمرده شوند، مورد اعتماد قرار می گیرند؛ چه این که عمر بن حنظله نیز از جملهٔ مشایخ صفوان بن یحیی می باشد.[۱] قابل توجه است که این شهادت، غیر از مطلبی است که به طور کلی دربارهٔ اصحاب اجماع مطرح شده است.

هر یک از وجوه سه گانهٔ فوق، که در حوزهٔ بحث های فقهی، از اعتبار برخوردارند، برای اعتبار سندی روایت عمربن حنظله کافی است و براساس هر کدام از این مبانی، روایت از نصاب حجیّت برخوردار است.

برخی از نویسندگان، در اعتماد به این روایت و استدلال بدان، برای اثبات ولایت فقیه، از جهت سند و دلالت، خرده گرفته و اشکال را چنین مطرح کرده اند:

> آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که فقیهان شیعه، برای اثبات ولایت مطلقهٔ فقیه و تبیین امر مهم و عظیم حکومت دینی، عمدهٔ تکیه شان بر روایتی است از عمربن حنظله (که در ثقه بودنش جمعی شک داشته اند) و مضمون روایت هم سؤالی است مربوط به نزاع های جزئی بر سر میراث و طلب؟[۲]

آشنایان با بحث های استدلالیِ فقه، از چنین ایرادی در شگفتی می افتند؛ زیرا پیش از بررسیِ مضمون روایت، این نکات، مورد غفلت قرار گرفته است:

اولاً، باتوجه به مبانیِ موجود، که اشاره گردید، وجهی برای تردید در وثاقت عمربن حنظله وجود ندارند.

ثانیا، فرضاً که برخی در ثقه بودنش شک داشته اند، ولی این روایت را از او پذیرفته و به عنوان «مقبوله» تلقی کرده و در ابواب مختلف فقه بدان عمل نموده اند. قابل ذکر است که نه ثقه بودن راوی، همیشه دلیل اعتبار حدیث است؛ چون روایت شخص ثقه، به واسطهٔ مخالفت با کتاب یا سنت و یا اعراض اصحاب، از اعتبار ساقط می شود. و نه همیشه روایت شخص غیرثقه، بی اعتبار است والزاماً باید طرح شود.

---

۱. محمدبن علی اردبیلی، *جامع الرواة*، ج۱، ص۶۳۳.

۲. عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، ص۳۸.

ثالثاً، معمولاً فقهای شیعه، در تبیین حکومت دینی و ولایت فقیه، صرفاً بر مبنای این روایت نظر نداده‌اند. فقهایی که تفصیلاً این موضوع را بررسی کرده‌اند، مثل امام خمینی، محقق نراقی و محقق مراغی، مجموعهٔ بزرگی از روایات و آیات را مطرح ساخته و به ادلهٔ متنوعی استناد کرده‌اند. به طور کلی، موضع غالب فقها را دربارهٔ این روایت، این گونه می توان ارائه کرد:

گروهی از قائلان به ولایت فقیه، در دلالت این روایت تردید داشته و بدان استناد نکرده‌اند؛ هم چون محقق مراغی.[۱] و گروهی دیگر، پس از تشبیت ولایت فقیه براساس ادلهٔ دیگر، از مقبوله به عنوان شاهد نام برده‌اند؛ مانند آیة اللّه بروجردی[۲]. و یا آن را از مؤیدات شمرده‌اند؛ مانند امام خمینی.[۳] و گروهی دیگر، از فقها، ولایت فقیه را بر مبنای مجموع روایات مربوطه ثابت دانسته‌اند؛ مثلاً محقق نراقی، پس از ذکر نوزده روایت می گوید:

> دلیل ولایت فقیه ـ پس از آن که ظاهراً مسئلهٔ اجماعی است ـ صراحت اخبار گذشته است که علما را «وارث انبیا»، «امین پیامبران»، «خلیفهٔ رسول خدا»، «حصن اسلام»، «به منزلهٔ انبیا»، «حاکم»، «قاضی»، «حجّت از سوی ائمه»، «مرجع در همهٔ رویدادها»، «سررشته دار امور و احکام» و «عهده دار کار مردم» معرفی کرده است؛ زیرا بدیهی و برای همگان روشن است که اگر پیامبری در هنگام سفر یا وفات، فردی را با این عناوین معرفی کند، به معنای آن است که اختیارات و مسئولیت های پیامبر بر دوش آن شخص است. در این برداشت، احدی نمی تواند تردید و شک داشته باشد.[۴]

نتیجه آن که مسئلهٔ مهم حکومت دینی و ولایت فقیه، آن گونه که پنداشته شده، متکی به خبر واحد نیست و در نزد فقها از ادلّه متظافری، هم چون روایات، اجماع و دلیل عقلی، برخوردار است. از این رو، علامه شیخ ابوالحسن شعرانی می نویسد:

---

۱. میرفتاح مراغی، *العناوین*، ج۲، ص۵۷۰.
۲. حسینعلی منتظری، *البدر الزاهر* (تقریرات درس آیة اللّه بروجردی)، ص۵۷.
۳. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص۷۱.
۴. ملااحمد نراقی، *عوائد الایام*، ص۱۸۷.

مقبولهٔ عمربن حنظله را باید شاهد و مؤید حکمی که مبنای عقلی داشته و مورد اجماع است، دانست. و از این جهت است که فقها دربارهٔ ولایت فقیه، اختلافی ندارند، هرچند که دربارهٔ حجیت خبر واحد، اختلاف نموده‌اند.[۱]

پس اعتبار ولایت فقیه، نه به احراز وثاقت شخص عمربن حنظله مبتنی است، و نه حتی بر قبول روایت خاص او در این باره متوقف است؛ چراکه با فرض قبول این دو مقدمه، مسئله درحد خبر واحد و ظنی خواهد بود، در حالی که ولایت فقیه از مسلّمات مذهب و قطعیّات طایفهٔ امامیه است، و به تعبیر آیة اللّه نائینی:

از قطعیات مذهب امامیه است که در عصر غیبت، ولایات نوعیه‌ای که شارع رضا به اهمال آن ندارد، به نیابت، در اختیار فقها است.[۲]

و بر این اساس است که صاحب جواهر با احاطهٔ بی‌نظیر بر ابواب مختلف فقه، و پس از یک بررسیِ تفصیلی و تحقیقی در زوایای گوناگون فقه، در پایان تألیف جواهر الکلام، وقتی به مسئلهٔ ولایت فقیه می‌رسد و به ادلهٔ مختلف آن اشاره می‌کند، می‌گوید:

وسوسه در آن، از کسی سرمی‌زند که نه طعم فقه را چشیده است و نه در روایات ائمه ﷺ و کلمات اصحاب تأمل نموده است.[۳]

در ادامهٔ ایراد فوق، همسان نویسنده، در قالب یک سؤال، این تردید را القا می‌کند که:

آیا اگر میان دو کس، بر سر آب و ملک ومیراث، نزاعی برنمی‌خاست و سؤالی از امام نمی‌شد، آیا تبیین امر عظیم حکومت دینی، معطل و نامبیّن می‌ماند و یک امر ذاتیِ دینی، چنین متوقف بر یک امر عرضی تاریخی می‌شد؟[۴]

این سؤال نیز بر این پیش فرض مبتنی است که یگانه دلیل حکومت دینی، مقبولهٔ

---

۱. ابوالحسن شعرانی، *تعلیقهٔ وافی*، ج۱، ص۲۸۶.
۲. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامة وتنزیه الملة*، ص۴۶.
۳. *جواهرالکلام*، ج۲۱، ص۳۹۷.
۴. عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، ص۳۹.

عمربن حنظله است و البته چنین قضاوتی که لازمهٔ نادیده گرفتن همهٔ ادلهٔ نقلی و عقلی در این باره است، کاملاً غیرمنصفانه است. معتقدان به حکومت دینی، در تبیین حکومت دینی، شرایط حاکم، اختیارات حکومت و ده ها مسئلهٔ دیگر، به آیات فراوانی از قرآن و احادیث فراوانی استناد جسته و به ویژه، سیرهٔ رسول خدا ﷺ را مورد بررسی قرار داده اند وبا کم ترین مراجعه به تألیفاتی که در این زمینه انجام گرفته است، می توان به خطای این پیش فرض پی برد.

ب) دلالت مقبوله

در بررسیِ دلالت مقبوله، ابتدا باید متن آن را موردتوجه قرار داد:

عمربن حنظله می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا جایز است دو تن از شیعیان، که دربارهٔ طلب یا ارثی اختلاف پیدا کرده اند، از سلطان یا قضات حکم بخواهند؟

امام فرمود: هرکس به آن ها مراجعه کند، چه برای حق و چه برای باطل، از طاغوت دادخواهی کرده است و گرفتن آن چه برایش حکم می شود، حرام است، هرچند درواقع، حق خود را گرفته باشد؛ زیرا با حکم طاغوت اخذ کرده است، در حالی که مأمور شده اند به او کفر ورزند.

عمربن حنظله پرسید: پس چه کنند؟

امام فرمود: بنگرید به فردی از خود شما که حدیث ما را روایت نموده، در حلال و حرام، نظر کرده و احکام ما را بشناسد، پس به حکَم بودن او رضایت دهید؛ زیرا که من او را حاکم بر شما قرار داده ام. پس اگر او بر طبق نظر ما حکم نماید و مورد قبول قرار نگیرد، حتماً به حکم الهی استخفاف و رد بر ما شده است. و کسی که ما را رد کند، رد بر خداوند نموده و این درحد شرك به خداوند است.[1]

---

۱. «عن عمربن حنظلة قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دین او میراث فتحاکما الی السلطان او الی القضاة أیحل ذلك؟ قال: من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت ومایحکم له فانما یاخذ للحق وان کان حق ثابتا له لانه اخذه بحکم الطاغوت وقد امروا ان یکفروا به. قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته ←

نکتهٔ مهم و اساسی در استدلال به این روایت، آن است که آیا سؤال و جواب در خصوص «قضاوت» مطرح شده است و یا اعم از آن بوده وحکومت را نیز دربرمی گیرد؟ در صورت اوّل، مفاد روایت، «نصب قاضی» برای رفع خصومت خواهد بود و در صورت دوم، مضمون روایت، «نصب حاکم» برای ادارهٔ جامعه است.

کسانی که احتمال اوّل را ترجیح داده اند، به این جهت است که سؤال، از مرجع دادخواهی در منازعات است. از این رو، پاسخ حضرت و نصب مرجع نیز دردایرهٔ همین موضوع و در جهت حل منازعات خواهد بود. لذا روایت صرفاً به نصب فقها به عنوان قاضی دلالت دارد.[1]

در بررسیِ این احتمال، گسترهٔ سؤال و جواب باید موردتحقیق قرار گیرد:

۱ـ گسترهٔ سؤال

واضح است که ذکر «دَین» و «میراث» درسؤال، به عنوان مثال است و سؤال کننده، به طور کلی از مرجع رسیدگی به اختلافات سؤال کرده است ـ چه نزاع در میراث و دین باشد وچه دراختلافات دیگر ـ ولی در سؤال ذکر شده است که در چنین منازعه ای به سراغ سلطان یا قضات می توان رفت؟ این تصریح به تفصیل و آوردن نام سلطان در کنار قاضی، اشاره به این نکته دارد که گاه برای رفع اختلاف باید با مراجعه به قاضی، از او درخواست حکم قضایی کرد تا براساس موازین قضایی، از قبیل بیّنه و قسم، محکوم علیه را تشخیص داده و حکم را صادر نماید. و گاه در اختلافات باید به سراغ سلطان رفت تا با استمداد از قوهٔ قهریهٔ او، فردی را که از زیر بار حق می گریزد، وادار به تسلیم نموده و از تجاوزش جلوگیری کرد. معمولاً سلاطین در رفع اختلافاتِ از نوع اوّل، دخالتی ندارند؛ هم چنان که قضات نیز در محدودهٔ نوع اوّل، به رفع اختلافات می پردازند. مرجع رسیدگی به این دو اختلاف، متعدّد بوده و ابزار رفع اختلاف نیز در

→

علیکم حاکما فاذا حکم بحکمها فلم یقبل منه فانما استخفّ بحکم اللّه وعلینا رد والرد علینا الراد علی اللّه وهو علی حد الشرك باللّه» (*وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص۹۸).

۱. میرزا علی ایروانی، *حاشیة المکاسب*، ص ۱۵۶.

هر منصب، با دیگری فرق دارد. از این رو، عمربن حنظله با تصریح به «مراجعه به سلطان یا قاضی» دامنهٔ سؤال را از حلّ مشکلات قضایی و دادخواهی از قضات، تعمیم داده است. لذا نباید پنداشت که سؤال اختصاص به منازعات قضایی داشته وسؤال کننده، فقط درخواست معرفیِ قاضی شایسته و با صلاحیت را نموده است.

هم چنین این توجیه که «مراجعه به سلطان، از آن رو ذکر شده است که دادخواهی از قضات منصوب وی، در حقیقت، دادخواهی از شخص سلطان است؛ زیرا قضات کارگزاران سلطانند»[1]، با روایت ناسازگار است؛ زیرا با کلمهٔ «أوْ» (به معنای یا) و تکرار «إلی» در مورد سلطان و قضات، که بر تعدد و تنوع مرجع دادخواهی دلالت دارد، منافات دارد (فتحاکما الی السلطان او الی القضاة).

نتیجه آن که هر چند سؤال دربارهٔ منازعه است، ولی مرجع دادخواهی را مسائل اعم قرار داده و علاوه بر سؤال از قاضی، از سلطان نیز که حل بخشی از اختلافات مردم را برعهده داشته و مرجع قسمتی از تظلمات و شکایات است، سؤال نموده است.

۲ـ گسترهٔ پاسخ

شواهد زیر نشان می دهد که پاسخ امام ﷺ اختصاصی به معرفیِ مرجعی برای فصل خصومت قضایی ندارد:

الف) از آن جا که سؤال عمربن حنظله، شامل مراجعه به قاضی و سلطان است، پاسخ حضرت نیز که بدون تفصیل و تفکیک، مراجعه را ممنوع داشته است، عام می باشد و نمی توان آن را به قضات اختصاص داد.

ب) حضرت، مراجعهٔ هر کدام (سلطان یا قاضی) را مشمول آیهٔ «تحاکم به طاغوت» دانسته است، و البته مصداق روشن طاغوت، شخص سلطان است نه کارگزاران و زیردستان او؛ چراکه «طاغوت» بر مبالغه در طغیانگری دلالت دارد.[2]

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص۴۴۹.

۲. *تفسیر مجمع البیان*، ج ۳، ص۶۵.

لذا قطعاً مراجعه به سلطان، مشمول نهی از تحاکم به طاغوت است و اختصاص دادن طاغوت به «قاضیِ سلطان»، تخصیصی مستهجن است.

ج) حضرت به جای معرفیِ قاضیِ شایسته، فقیه را به عنوان «حاکم» معرفی کرده است؛ یعنی در تعبیر امام، واژه‌ای به کار رفته است که اعم از قاضی و سلطان است. در صورتی که نظر حضرت، به جعل منصب قضاوت بود، با توجه به این که در سؤال هم از همین کلمه استفاده شده بود، تغییر تعبیر از قاضی به حاکم، و به کار بردن یک واژه اعم، وجهی نداشت.

«حکم» در لغت، به معنای «بازداشتن در جهت اصلاح» است[۱] و برخی آن را به «منع از ظلم» تفسیر کرده‌اند؛[۲] چراکه حاکم، از ظلم و تعدیِ ظالم جلوگیری می‌کند.[۳] باتوجه به این مفهوم، قاضی نیز از مصادیق حاکم است و چون در لغت‌نامه‌ها معمولاً به ذکر مصادیق پرداخته می‌شود، از این رو، در بسیاری از کتب لغت، در تبیین حاکم، «قاضی» را ذکر کرده‌اند؛ ولی این تفسیر، به جهت ترادف دو مفهوم قضاوت و حکومت نیست، بلکه از جهت تطبیق مفهوم حاکم بر قاضی است؛ چراکه او هم از ظلم و تعدی جلوگیری می‌کند و به تعبیر برخی لغویین، «متنفّذ حکم»[۴] بوده، حکم را به جریان می‌اندازد. این شیوه، در کتب لغت، کاملاً رایج و متعارف است. پس حکم و حاکم را به قضاوت و قاضی نمی‌توان تفسیر کرد، هر چند استعمال آن در این موارد صحیح است.

استعمالات قرآنیِ این واژه نیز نشان می‌دهد که حکم، در همان معنای اصلیِ خود به کار رفته است و غالباً نمی‌توان بر خصوص قضاوت تطبیق کرد. برخی محققان با تأکید بر تتبع، اکثر استعمالات قرآنیِ این واژه را مربوط به قضاوت دانسته‌اند؛ ولی

---

۱. راغب اصفهانی، *المفردات*، ص۱۲۶.
۲. احمد بن فارس، معجم *مقاییس اللغه*، ج۲، ص۹۱.
۳. ابن اثیر، *النهایه*، ج۱، ص۴۱۸.
۴. ابن منظور، *لسان العرب*، ج۱۲، ص۱۴۲.

متأسفانه بیش از دو آیه، در این باره ذکر نکرده اند.[۱] به نظر ما حتی در خصوص این دو آیه نیز اطمینانی به مفهوم قضاوت وجود ندارد، و با فرض صحت این دو استشهاد، باز هم تا رسیدن به ادعای «اکثر استعمالات قرآنی» فاصلهٔ زیادی است. یکی از آیات مورد استشهاد، عبارت است از:

لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بها الی الحکّام لتاکلوا فریق من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون[۲]؛

اموالتان را میان خودتان به ناروا مخورید، و آن را به حکّام مدهید تا بخشی از اموال مردم را به گناه بخورید، در حالی که خودتان می دانید.

در این آیه، از این که مالی به «حکّام» داده شود تا توقعات و انتظارات نا به جای ما را برای تصرف اموال دیگران برآورده سازند، نهی شده است. رشوهٔ به قاضی، یکی از مصادیق این آیه است؛ ولی دلیلی برای اختصاص آیه به آن وجود ندارد؛ چه این که رشوه گرفتن فرمانروایان و کارگزاران دولتی را نیز نمی توان نادیده گرفت و یا آن را از شمول آیه خارج دانست؛ هم چنین به لحاظ فقهی نیز حرمت رشوه، اختصاص به قاضی ندارد[۳] و در برخی از روایات به «رشوهٔ والی» تصریح شده است.[۴]

اما این که در روایتی، حکّام در این آیه، به قضات تفسیر شده است[۵] به فرض آن که سند روایت صحیح باشد[۶]، نمی تواند به عنوان تحدید مفهوم تلقی شود و از باب تطبیق بر مصداق روشن این مفهوم است. آیهٔ دیگری که مورد استشهاد قرار گرفته، این آیه است:

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص۴۳۴.

۲. بقره(۲) آیهٔ ۱۸۸.

۳. سید محمدکاظم طباطبائی، *العروة الوثقی*، ج ۳، ص۲۴.

۴. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است: «ایّما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه یوم القیامه عن حوائجه ... وان اخذ رشوة فهو شرك» (*همان*، ص۲۲).

۵. *وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص۵.

۶. در سند روایت، محمدبن احمد بن یحیی از محمدبن عیسی روایت نموده است و این نقل از طرف ابن ولید و صدوق مورد اشکال قرار گرفته است (ر. ك: *رجال نجاشی*، ص۳۴۸).

واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل؛[۱]

خداوند به شما امر می کند که وقتی بین مردم حکم می کنید، به عدالت داوری کنید.

آیا در این آیه، قرینه ای برای اختصاص حکم به قضاوت وجود دارد؟ تا با توجه به لسان این آیه، موارد مبهم دیگر را نیز بتوان به قضاوت حمل کرد؟ آیا مخاطب آیه، فقط قضاتند یا همهٔ کارگزاران حکومت، چنین وظیفه ای دارند؟ علامه طبرسی از این آیه، برداشتی عام دارد و باتوجه به آیهٔ بعد، آن را شامل فرمانروایان و والیان نیز می داند. وی می گوید:

خداوند به فرمانروایان و حکّام دستور داده است که به عدالت و انصاف حکم نمایند و چون در این آیه، والیان به ادای حقوق مردم و رعایت عدالت و مساوات ترغیب شده اند، در آیهٔ بعد، خداوند مردم را به اطاعت و همکاری با آنان فراخوانده و فرموده است: «یاایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولوا الامر منکم»[۲].

استعمالات دیگر این واژه، در موارد فرمانروایی و فرمانروایان، فراوان است و در تمام این موارد نمی توان ملتزم به مجاز بودن استعمال شد. مواردی از این قبیل، در نهج البلاغه به چشم می خورد؛ مانند:

لاینبغی ان یکون الوالی علی الفروج والدماء والمغانم والاحکام وامامة المسلمین البخیل ... ولا المرتشی فی الحکم فیذهب بالحقوق.[۳]

خطاب به عبدالله بن عباس، والیِ بصره آمده است:

منع الناس بوجهك ومجلسك وحکمك.[۴]

دربارهٔ منافقین می فرمایند:

فتقربوا الی ائمة الضلالة ... فولّوهم الاعمال وجعلوهم حکاما علی رقاب الناس[۵].

---

۱. نساء(۴) آیهٔ ۵۸.
۲. *تفسیر مجمع البیان*، ج ۳، ص ۶۴.
۳. *نهج البلاغه*، خ ۱۳۱.
۴. *همان*، نامه ۷۶.
۵. *همان*، خ ۲۸۰.

به هرحال، ادعای اکثریت استعمال در قرآن برای قضاوت، در حالی که در حدود صد مورد این کلمه در قرآن به کار رفته است و قهراً باید بیش از نصف آن مربوط به قضاوت باشد، گزافه است؛ چه این که حتی در دو مورد هم که استشهاد صورت گرفته، چنین استعمالی روشن نیست و خود مستدل هم در جای دیگر، با «لعلّ» از آن یاد کرده است.[۱]

شگفت‌آورتر این است که استعمال حاکم را در مورد والی و امام، با نوعی تأویل، همراه دانسته و نسبت دادن حاکم به امام را از باب واسطهٔ در ثبوت تلقی کرده‌اند؛ یعنی چون قضات، که حاکمان حقیقی‌اند، از سوی امام نصب می‌شوند، از این رو، به امام هم حاکم گفته می‌شود؛ بدین ترتیب، حاکم فقط به معنای قاضی دانسته شده است. بدون تردید، چنین تفسیری علاوه بر آن که برخلاف ارتکاز و فهم عرفی است، با کلمات لغویین و با استعمالات فصیح عرب، در تضاد است؛ مثلاً هنگامی که ابوطالب برای رسول خدا ﷺ از خدیجه خواستگاری کرد، چنین گفت:

الحمدُ لربّ هذا البیت الذی جعلنا من زرع ابراهیم ... وجعلنا الحکّام علی الناس؛[۲]

سپاس صاحب این خانه را که ما را از نسل ابراهیم قرار داده و ما را حکّام بر مردم گردانید.

روشن است که ابوطالب، در صدد معرفیِ خاندان بنی هاشم به عنوان قاضی نیست، بلکه مقصود وی بیان این نکته است که ما مرجع امور مهم مردم و سررشته دار کارهای آنانیم.

هم چنین پس از آن که مهدی عباسی برای دو فرزندش، هادی و رشید به عنوان ولایت عهد، از مردم بیعت گرفت، سید حمیری، شاعر و ادیب آن دوران، در اشعار خود گفت:

لیس علینا مابقوا غیرهم　　فی هذه الامّة من حاکم[۳]

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۳۴.
۲. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۵، ص ۳۷۴.
۳. ابوالفرج اصفهانی، *اغانی*، ج ۷، ص ۱۴.

برداشت کلی از مقبولهٔ عمربن حنظله

باتوجه به عام بودن سؤال و قرائنی که در بیان حضرت برای عام بودن پاسخ وجود دارد و به خصوص که به جای «جعل قاضی» سخن از «جعل حاکم» مطرح شده است و نمی توان آن را اختصاص به قاضی داد، لذا روایت بر جعل حاکم در مفهوم گستردهٔ آن دلالت دارد و حتی اگر از عموم سؤال هم صرف نظر شود و سؤال صرفاً مربوط به منازعات قضایی باشد، باز هم خصوصیت مورد نمی تواند حکم عام حضرت را در منصوب بودن حاکم، تخصیص بزند و آن را محصور در قضاوت سازد. به تعبیر آیة اللّه نائینی:

> حکومت به صورت مطلق، شامل هر دو وظیفهٔ ولایت و قضاوت می گردد، بلکه بعید نیست که لفظ «حاکم» در مورد «والی»، که متصدی فرمانروایی بر مردم است، ظهور داشته باشد و اختصاص مورد سؤال مقبوله به قضاوت، موجب تخصیص عموم در جواب حضرت نیست.[۱]

شیخ انصاری نیز به همین تفسیر عام، گرایش دارد و آن را شامل همهٔ اختیارات فرمانروایان در امور جامعه، که یکی از آن ها فصل خصومت است، می داند؛ چراکه حاکم به معنای متعارف آن در نزد مردم، صرفاً به قضاوت نمی پردازد و حکّامی که از طرف سلاطین گماشته می شوند، فقط به دعاوی رسیدگی نمی کنند. پس کسی را که امام به عنوان حاکم قرار داده است و ما را به قبول حکومت وی موظف نموده است، از چنین موقعیتی برخوردار است و در همهٔ امور باید به او رجوع کرد.[۲] وی در جای دیگر می گوید:

> آن چه عرفاً از لفظ «حاکم» فهمیده می شود، فردی است که سلطهٔ عام دارد؛ نظیر این که سلطانی به مردم یک شهر بگوید: «فلانی را حاکم بر شما قرار دادم» که از آن فهمیده

---

۱. محمدتقی آملی، *المکاسب والبیع* (تقریرات درس آیة اللّه نائینی)، ج۲، ص۲۳۶.

۲. ملاحسینقلی همدانی، *القضاء الاسلامی* (تقریرات درس شیخ انصاری)، ج۱، ص۶۸.

می شود آن شخص در همهٔ اموری که مربوط به سلطان است، صاحب اختیار می باشد. مؤید این استظهار، آن است که حضرت در مقبوله، از لفظ «حکَم» به لفظ «حاکم» عدول نموده است، با این که بر طبق سیاق، پس از «فارضوا به حکَماً»، «فانی قد جعلته علیکم حکَماً» مناسب است؛ ولی از آن جا که امام درصدد معرفیِ «حاکم» است، صرفاً به حکَم بودن فقیه در حل اختلافات بسنده نکرده و با آوردن لفظ «حاکم»، تصریح به نقش عام وی نموده است (فانی قد جعلته علیکم حاکماً) به تعبیر دیگر، امام علیه السلام برای لزوم قبول حُکم در موارد اختلاف و خصومت، علتی را ذکر کرده است و آن علت، حاکم علی الاطلاق بودن فقیه از سوی حضرت است (فارضوا به حکَماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً). پس نفوذ حکم حاکم در موارد اختلاف و دعاوی، از فروع حاکمیت مطلقهٔ او است. و باتوجه به این تعلیل، اعتبار حکم حاکم، اختصاصی به موارد تخاصم و درگیری ندارد.[۱]

صاحب جواهر نیز لفظ «حاکم» در مقبوله را به معنای صاحب اختیار در اقسام مختلف ولایت، و از جمله، قضاوت دانسته است.[۲]

آن چه در این جا تعجب آور است این که برخی از یک سو، مقبوله را مربوط به «نصب قاضی» دانسته و حاکم را به قاضی تفسیر کرده اند،[۳] ولی از سوی دیگر، از این روایت استنتاج کرده اند که فقط فقیه، صلاحیّت حکومت و ولایت دارد و دلالت مقبوله را برای اثبات صلاحیت فقیه و ولایت بالقوهٔ او در کار حکومت و کشورداری، بدون اشکال تلقی کرده اند،[۴] درحالی که اگر روایت صرفاً از نصب قاضی خبر می دهد و ویژگی های مانند «نظر فی حلالنا وحرامنا وعرف احکامنا» ناظر به شرایط قاضی است، پس چگونه می توان از آن، شرایط والی و امام را به دست آورد و صلاحیّت انحصاریِ فقیه را برای حکمرانی به اثبات رساند؟ به تعبیر دیگر، بین نصب بالفعل فقیه برای قضاوت با صلاحیت بالقوهٔ او برای حکومت، چه ملازمه ای وجود دارد و چگونه از

---

۱. شیخ مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۴۸و۴۹.
۲. *جواهرالکلام*، ج۴۰، ص۱۸.
۳. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج۱، ص۴۵۰.
۴. همان، ص۴۵۵.

اوّلی (که به حسب فرض، مفاد مقبوله است) به دومی می توان رسید؟

تفسیر نصب

در بررسیِ دیدگاه نصب، علاوه بر ادلّهٔ آن، باید از تفاسیر گوناگون نصب و گسترهٔ آن نیز بحث نمود. محور اصلی در این دیدگاه، آن است که «ارتباط» با خداوند، مشروعیت حکومت را تأمین می کند. تأکید بر این ارتباط یا «انتساب»، نقطهٔ افتراق این دیدگاه از دیدگاه دیگری است که حکومت را امری صرفاً بشری دانسته و اذن الهی را در آن معتبر نمی داند. انتساب به شرع و یا مشروعیت یافتن حکومت از سوی شریعت، به صورت های گوناگون، و در قالب فرضیه های مختلف قابل ارائه است: بیان حکم، جعل منصب، انشای وکالت و غیر آن، چون نصب در معنای اعم و گستردهٔ آن ـ در برابر انتخاب ـ استناد حکومت به ارادهٔ تشریعیِ خداوند است، لذا هر نظریه ای که این اصالت را بپذیرد به نوعی نصب قائل است، هر چند که برای رأی مردم، از آن جهت که شرع مقرّر داشته است، سهمی درحکومت قرار دهد؛ زیرا درنهایت، ارادهٔ خداوند را مبدأ مشروعیت دانسته است.

نصب با این تفسیر گسترده، نظرات و دیدگاه های مختلفی را دربر می گیرد که به معرفیِ اجمالیِ آن ها می پردازیم:

۱ـ ضرورت عقلیِ اذن الهی

کسانی که ولایت فقیه را بر مبنای دلیل عقلی، بنا نهاده اند، به اقتضای این دلیل، ملاك مشروعیت را «اذن الهی» می دانند. در این دلیل ـ که در گذشته به تفصیل توضیح دادیم ـ شکل خاصی از «اذن» به اثبات نمی رسد و برهان عقلی، به بیش تر از ضرورت اذن الهی، به عنوان یکی از شرایط دولت حق، دلالتی ندارد.

با قبول این مبنا، هرچند نصب، تفسیر گسترده ای می یابد و با هر یک از اشکال نصب، که از این پس مطرح می شود، سازگار است، ولی از جنبهٔ مصداق و مورد، کاملاً محدود و مضیق می گردد. به این معنا که منصوب نمی تواند متعدد باشد و اذن الهی

ضرورتاً برای یک فرد شایسته، تحقق دارد و نه بیش تر. از این رو، بر این مبنا نمی توان از نصب عام نسبت به افراد گوناگون سخن به میان آورد:

یکی از اموری که وجود حکومت و حاکم را ایجاب می کند و ضرورت آن ها را عقلاً به اثبات می رساند، این است که در جامعه، اختلافات و تنازعات از میان برود و در بین گروه های گوناگون، سازگاری و هماهنگی پدید آید. بر این اساس، چگونه ممکن است طرحی عرضه شود که درست ناقض این غرض باشد و خود عامل عمده ای برای پیدایش پراکندگی ها و منازعات گردد؟[۱]

۲ـ جواز تصدیِ قدر متیقن

برخی فقهای متأخر، مانند آیة اللّه خوئی، تصرفات فقیه را بر مبنای قدر متیقن، نافذ می دانند و بر این عقیده اند که در جامعه، اموری وجود دارد که پی گیری و انجام آن لازم است و نمی توان نسبت به آن بی تفاوت بود. این موارد باید با نظر فقیه جامع شرایط انجام شود؛ چراکه او قدر متیقن در بین افرادی است که ممکن است برای چنین اقداماتی مجاز باشند.[۲]

بر این مبنا، از یک سو، دایرهٔ اختیارات فقیه، به نیازهای لازم محدود می شود، و از سوی دیگر، دایرهٔ افراد مجاز نیز به حداقل کاهش می یابد؛ مثلاً حتی الامکان، شرط اعلمیت را در متصدیِ این گونه امور باید رعایت نمود؛ زیرا در بین فقیه اعلم و غیراعلم، مجاز بودن فقیه اعلم، قدر متیقن است و قهراً دلیلی بر مجاز بودن تصرفات ولایی غیراعلم وجود ندارد. بر همین اساس می توان گفت که دلیلی بر نفوذ تصرفات فقهایِ متعدد وجود ندارد و به عنوان قدر متیقن، تنها تصرف فقیه مبسوط الیدی که متکفل این گونه امور شده است، نافذ و جایز است. به تعبیر دیگر، چون دخالت فقها صرفاً از باب تصدیِ امور حسبیّه است بدون آن که منصبی در حق ایشان جعل شده باشد،

---

۱. محمدتقی مصباح یزدی، *سلسله بحث های معارف قرآن*، ص۱۸۶۷.

۲. میرزاعلی غروی تبریزی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، (تقریرات درس آیة اللّه خوئی) الاجتهاد والتقلید، ص۴۲۳.

از این رو، در شرایطی که فقیهی واجد شرایط، تصدی این امور را برعهده دارد، مجاز بودن دیگری برای تصدی، وجهی ندارد و نمی توان آن را به رضایت شارع نسبت داد، مگر آن که امور حسبیّه، چندان از هم جدا و مستقل باشد که تصدی فقهای متعدد، هیچ گونه اصطکاك و برخوردی به وجود نیاورد؛ از قبیل آن که یکی متصدی امور حکومتی باشد و دیگری در برخی موارد جزئی، که خارج از حیطهٔ دخالت های حکومتی است، تصرف کند؛ مثلاً به تجهیز میّتی که ولیّ ندارد، اقدام کند.[۱]

نباید پنداشت که بر این مبنا، اصل جواز تصرفات حکومت، موردتردید قرار می گیرد وادارهٔ امور جامعه با اخلال مواجه می گردد؛ زیرا این نظریه به تأمین کلیهٔ نیازهای جامعه و حیات اجتماعی انسان ملتزم است. آیة اللّه خوئی بر همین اصل، مشروعیت قضاوت، اجرای حدود و حتی جهاد ابتدایی را در عصر غیبت، برای فقیه جامع شرایط، بنا نهاده است، بدون آن که براساس ادلهٔ ولایت، هیچ گونه منصبی را برای فقیه به اثبات رسانده باشد. وی حتی در ادلهٔ لفظی نصب قاضی نیز مناقشه دارد.[۲]

۳ـ بیان حکم شرعی

از نظر برخی محققان، مفادنصوص ولایت فقیه، بیان یک حکم شرعی است و امام صادق علیه السلام در مقبولهٔ عمربن حنظله، از موضع «مبیّن احکام»، فقیه را به عنوان فردی که دارای ولایت بوده و رأیش درحکومت وادارهٔ جامعه نافذ است، توصیف کرده است. این توصیف نوعی «اخبار از حکم الهی» است و نباید آن را به معنای انشای حکم ولایی تلقی کرد.[۳] از این رو، امام علیه السلام آن چه را که خداوند جَعل نموده و قرار داده، گزارش

---

۱. آیة اللّه میرزاجواد تبریزی که بدین مبنا ملتزم است، می نویسد: «یجوز لسایرالفقهاء التصدی لبعض الامور الحسبیّه فیما اذا لم یکن التصدی لها مزاحمة وتضعیفاً لمرکز المتصدی للزعامة کنصب القیم للیتیم والتصدی لتجهیز میت لاولیّ له ونحو ذلك.» ر.ك: *ارشادالطالب*، ج ۳، ص ۴۰و۵۴.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج۱، ص ۶.

۳. میرفتاح مراغی، *العناوین*، ج۲، ص۴۱۲.

کرده است، نه آن که خود، رأساً فردی را برای حکومت نصب کرده و منصبی را به او تفویض نموده باشد؛ چه این که ائمه ﷺ درموارد دیگر نیز نوعاً به عنوان بیانگر احکام نظر داده اند.

ملارفیع الدین نائینی، دربارهٔ تعبیرمقبوله، «فانی قد جعلته علیکم حاکما» چنین می گوید:

دربارهٔ این جمله، دو احتمال وجود دارد: یکی آن که «او را بر شما حاکم نمودم» و دیگر آن که «او را به عنوان حاکم بر شما توصیف نموده و از آن خبر می دهم.»[1]

وی سپس در تأیید احتمال دوم، به تفسیر و توضیح معنای «جَعْل»، که در روایت آمده است، می پردازد و می گوید:

جعل به معنای توصیف نیز هست؛ مثلاً وقتی گفته می شود: «جعل فلان زیداً اعلم الناس؛ فلانی زید را داناترین مردم قرار داد» به این معنا است که وی زید را به این خصوصیت توصیف کرده است. در آیهٔ ۱۹ سورهٔ زخرف نیز «جعل» به معنای توصیف است که مشرکان ملائکه را دختر قرار داده اند: «وجعلوا الملائکة الذین هم عبادالرحمن اناثا»؛ یعنی ملائکه را این گونه توصیف می کنند. بر این اساس، جعل حاکم نیز به معنای آن است که امام ﷺ فقیه را متصف به سمت دانسته و با جملهٔ «فانی قد جعلته علیکم حاکما» توصیف خود را از فقیه به عنوان حاکم بیان کرده است.[2]

علامه مجلسی نیز پس از آن که این سخن را از وی نقل کرده و موارد متعددی از آن را قابل مناقشه می شمارد، در مجموع، آن را متین تلقی می کند.[3]

در میان فقها، شهید ثانی به طرح این بحث پرداخته و ولایت فقیه را نه از باب «تفویض» ولایت از طرف ائمه ﷺ، بلکه از باب «اعلام» ولایت از سوی ایشان ـ البته به صورت احتمال ـ تلقی کرده است؛ ولی درعین حال، با تردید از این نظریه عبور

---

۱. رفیع الدین نائینی، *تعلیقهٔ وافی*، ج ۱، ص۲۸۷.
۲. همان؛ ایشان احتمال دوم را با وجوه چهارگانه ای ترجیح داده اند.
۳. محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول*، ج ۱، ص۲۲۴.

کرده است[۱] و میرفتاح مراغی، آن را تقویت نموده است.[۲] البته فقهای بعد، مانند صاحب جواهر[۳] وشیخ انصاری[۴] این نظریه را نقد و رد کرده اند.

با این مبنا، زمینه ای برای طرح سؤالاتی از قبیل این که چگونه امام صادق ﷺ برای اعصار بعد از خود، حاکم نصب نموده و اعمال ولایت کرده است و چگونه منصوبین و وکلای یک حاکم، پس از وفات وی نیز بر سمت خویش باقی می مانند، وجود نخواهد داشت. در عین حال، این سؤال قابل طرح است که آیااین حکم در نفوذ تصرفات فقیه، عام بوده و شامل همهٔ فقهای یک عصر می شود و یااختصاص به یکی از آن ها دارد؟

۴ـ نیابت از امام

ولایت فقیه را به شکل نیابت و وکالت از امام ﷺ نیز می توان درنظر گرفت. به طور کلی، در هر نیابتی، نایب جایگزین منسوب عنه بوده و از طرف او تصرف می کند. در حقیقت، هر اقدامی از سوی نایب، به منزلهٔ اقدام ولیّ اصلی است. در فقه شیعه، تعبیر نیابت فقها از امام زمان (عج) از عصر شیخ مفید تاکنون رایج بوده است.

عده ای از فقها، قضاوت درعصر حضور ائمه ﷺ را از این باب دانسته و به لوازم آن نیز ملتزم شده اند؛ مثلاً چون نایب پس از وفات منوب عنه، حق تصرف ندارد و شعاع ولایت او محدود به دوران حیات ولیّ اصلی است، لذا دربارهٔ چنین قضاتی هم پذیرفته اند که با رحلت امام، از سمت خود برکنار می شوند؛ چراکه پیوند نیابت و وکالت آن ها قطع می شود. شیخ طوسی از این نظریه، به عنوان «مقتضای مذهب» یاد کرده است؛ هم چنان که محقق حلّی و شهید ثانی نیز تمایل به همین رأی دارند و استدلال کرده اند که براساس نیابت، ولایت نایبان، فرعِ ولایت اصل است، و با زوال

---

۱. شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج۱۳، ص۳۵۹.
۲. میرفتاح مراغی، *العناوین*، ج۲، ص۵۷۸.
۳. *جواهرالکلام*، ج۴۰، ص۶۴.
۴. ملاحسینقلی همدانی، *القضاء الاسلامی* (تقریرات درس شیخ انصاری)، ج۱، ص۱۸۳.

ولایت اصل، ولایت فرع نیز زایل می گردد[۱] و قهراً باید امام بعد، در چنین مواردی تصمیم گیری کند.[۲]

از آن جا که استمرار ولایت فقها نسبت به عصر غیبت، در فقه شیعه مسلّم بوده است،[۳] از این رو، برخی ولایت فقیه را بر مبنای دیگری غیر از نیابت مبتنی نموده تا از چنین محدودیتی، آزاد باشد، و برخی دیگر، با قبول این مبنا در باب ولایت فقیه و تحصیل آن براساس نیابت، ملتزم شده اند که حکم مزبور در عزل نایب، به موت منوب عنه، اختصاص به نایبان خاص داشته و شامل نیابت عامه، از قبیل ولایت در عصر غیبت نمی گردد. و برخی دیگر، نیابت عامهٔ فقیه را در عصر غیبت، به عنوان نیابت از امام زمام (عج) دانسته و باتوجه به توقیع حضرت، در این باره که فقها را حجّت خویش بر مردم دانسته است (فانهم حجتی علیکم) چنین اشکالی را موضوعاً منتفی تلقی کرده اند.

۵ ـ نصب خاص

نصب در تعبیر فقهیِ آن، شکل خاصی از تحقق ولایت است که در برابر اقسام گذشته قرار می گیرد و مقصود از آن، در زبان فقه، آن است که مقام نصب کننده، به فرد یا افرادی برای انجام اموری، سمتی را اعطا می کند و در اثر آن، ولایت برای او ایجاد می شود، به گونه ای که با این اعطا و انشا، برای دخالت و تصدی، صلاحیت می یابد، بدون آن که قیود وکالت در آن وجود داشته باشد و بقا و دوام ولایت ولیِّ منصوب، به استمرار ولایت مقام نصب کننده وابستگی داشته باشد؛ مانند فردی که در اثر وصایت، حق تصرف در اموالی را پیدا می کند که فوت موصی، هرگز حق وصی را از بین نمی برد، و مانند فردی که از سوی حاکم، برای رسیدگی به امور محجوران یا

---

۱. شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج۱۳، ص۳۵۹.
۲. *جواهرالکلام*، ج۴۰، ص۶۴.
۳. شهید ثانی، همان.

اطفال، نصب می گردد.[۱]

یکی از تفاوت های وکالت و نصب، در این فرع فقهی، که دربارهٔ اشخاص مأذون از طرف حاکم شرع مطرح شده است، دیده می شود:

کسی که از طرف مجتهد، برای تصرف در اوقاف یا اموال محجوران، وکالت داشته باشد، با موت آن مجتهد، منعزل می گردد، برخلاف فردی که از سوی مجتهد، منصوب باشد؛ مثل این که مجتهدی او را برای متولیِ وقف بودن یا قیّم محجوران بودن، نصب کرده باشد که در این صورت، با موت آن مجتهد، ولایت متولی و قیّم، از بین نمی رود.[۲]

براساس مبانیِ اعتقادیِ شیعه، ائمه ﷺ دارای چنین اختیاری در نصب حکّام بوده اند و مشروعیت نصب از سوی ایشان، در این مذهب، جای تأمل و تردید نیست. البته این نصب می تواند به شکل نصب خاص و نسبت به فرد معینی صورت گیرد؛ هم چون موارد فراوانی که امام علی ﷺ والیان و قاضیان را در عصر خویش نصب می کردند؛ هم چنان که این نصب می تواند به شکل نصب عام انجام شود و منصوب کلیّه اشخاصی باشند که از ویژگی های خاصی برخوردارند.

در فقه شیعه، نصب عام نسبت به قضات، نظریهٔ رایجی است که حتی قائلان به انتخاب هم آن را پذیرفته اند و به استناد مقبولهٔ عمربن حنظله و مشهورهٔ ابی خدیجه (فانی قد جعلته قاضیا)[۳] دربارهٔ آن تردیدی نکرده اند.[۴]

در یک برآورد کلی می توان گفت که در فقه شیعه، هنوز مبحث کیفیّت ولایت فقیه، از زاویهٔ وکالت، نصب، بیان حکم و یا غیر آن ها، به صورت کامل و همه جانبه، تعقیب نشده و لوازم و آثار هر نظریه، تنقیح و تبیین نگردیده است، هر چند که نصب، در تعبیر عام و جامع آن، پیوسته موردتأکید قرار داشته است.

---

۱. میرفتاح مراغی، *العناوین*، ج۲، ص۴۱۲.

۲. سید محمدکاظم یزدی، *العروة الوثقی*، باب اجتهاد و تقلید، مسئلهٔ ۵۱.

۳. *وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص ۱۰۰.

۴. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص۴۵۴.

صاحب جواهر در پایان بحث خمس، به پاره‌ای از این ابهامات اشاره نموده و گفته است:

اصحاب ما تحریر و تبیین نکرده‌اند که ولایت حاکم، از باب حسبه است یا غیر آن. و در صورت اوّل، چرا ولایت حاکم بر ولایت عدول مؤمنین مقدم است؟ و اگر از باب حسبه نیست، آیا نصب حاکم از طرف خداوند انجام گرفته و از زبان امام ﷺ اعلام شده است و یا آن که به عنوان وکالت و نیابت از خود امام بوده و صاحب اصلیِ ولایت، خود او است؟ و اگر وکالت از امام است، آیا وکالت و نیابتی مطلق است که مجتهدی بتواند وکیل مجتهد دیگر را عزل کند؟ و ... .[1]

تبیین دامنهٔ نصب

از آن جا که نصب در دوران غیبت، به شکل نصب عام بوده و به جای معرفیِ شخص، ویژگی های منصوب اعلام شده است، لذا باید شعاع و گسترهٔ نصب را مشخص کرد که آیا این نصب، شامل همهٔ فقهای عادلِ با کفایت می شود و یا به برخی از آن ها اختصاص دارد؟ در صورت اوّل، ولایت برای مجموع آن ها قرار داده شده تا با مشارکت یکدیگر، به حکومت بپردازند و یا تک تک آن ها دارای ولایت هستند؟

ارتکاز فقهیِ فقیهان گذشته، که به برداشت آن ها از نصوص روایی مستند است، ولایت مستقل برای هر یک از فقهای عادل می باشد. از این رو، تصرفات فقهای متعدد را نافذ دانسته و مشروعیت تصرف هر یک را به اذن و اجازه از دیگری مشروط نمی دانسته اند. روال عملیِ تصدیِ امور حسبیّه، در بین فقها نیز همین گونه بوده است.

چنین دیدگاهی، در زمانی که دولت طاغوتی براوضاع مسلط باشد و هر یک از فقها درشعاع قدرت ونفوذ خویش، به اجرای احکام یا تصدیِ امور حسبیّه بپردازند، قابل قبول می نماید؛ ولی با تشکیل حکومت اسلامی، چگونه می توان این تعدد و تنوع را توجیه نموده و امکان پذیر دانست؟

---

۱. *جواهرالکلام*، ج۱۶، ص ۱۸۰.

در سال ۱۳۴۸ شمسی، که امام خمینی بحث ولایت فقیه را به عنوان زیربنای تشکیل حکومت اسلامی، در حوزهٔ نجف مطرح نموده و طی جلسات متعددی به بررسی علمی آن پرداختند، یکی از شبهاتی که بلافاصله مطرح گردید، این بود که ضرورت وحدت رهبری را با ولایت فقهای متعدد چگونه می توان جمع و سازگار کرد؟ آیة اللّه ربانی شیرازی، که از پیشگامان نهضت اسلامی بود، در همان ایام، نامه ای به یکی از شاگردان امام در نجف می نویسد و طی آن، این اشکال را مطرح می کند که «در هر قصبه و دهی ممکن است چند فقیه باشد، پس چه باید کرد؟»[1]

قبل از بررسی این موضوع، باید توجه داشت که اگر نصب فقیه جامع شرایط، بر مبنای دلیل عقلی پذیرفته شود (تفسیر اوّل نصب) زمینه ای برای طرح این سؤال باقی نمی ماند؛ زیرا براساس آن مبنا، عموم و شمولی در دلیل نصب نسبت به کلیهٔ فقها وجود ندارد تا هر فقیه عادلی مشمول ادلهٔ نصب قرار گرفته و دارای ولایت باشد.

هم چنین اگر مبنای دوم در تفسیر نصب مورد قبول باشد و تنها به مجاز بودن تصدی در محدودهٔ قدر متیقن اکتفا شود، باز هم با محذور تعدد ولایت و تداخل آن ها مواجه نخواهیم بود؛ چراکه با بودن فقیه متصدی، مجاز بودن دیگران، خارج از قدر متیقن بوده و به حسب اصل اوّلی، خلاف شرع خواهد بود.

اینک باید برمبانی دیگری که در تفسیر نصب وجود دارد، مشکل تعدد فقهای واجد شرایط را بررسی کرد:

---

۱. این نامهٔ مفصل، در شرایطی که تازه اولین جرقه های مسئلهٔ حکومت اسلامی در فضای حوزهٔ علمیه درخشیده بود، نشان دهندهٔ روشن بینی خاص نویسندهٔ آن و احاطهٔ وی به ابعاد گوناگون و زوایای مبهم موضوع است؛ مثلاً دربند هشتم این نامه آمده است: «آیا مدت خلافت مادام العمر است یا موقت؟ دو وجه باید مورد بررسی قرار گیرد: وجه اوّل این که فرد، مادام که مورد شایستگی است، ولایت دارد ونمی توان او را عزل کرد. بنابراین، شبیه به جمهوری مادام العمر می شود. وجه دوم چون که خلیفه، و لو این که عادل است، ولی انسان است، ممکن است به تدریج موقعیت خود را تثبیت کند و فردی مستبد از کار درآید و عزلش هم در آن هنگام یا ممکن نباشد و یا محذورات دیگری پیدا کند، علاوه بر این که ممکن است درزمان تصدی او فرد دیگری حائز شرایط تقدّم شده باشد و در رشته ای اعلم شده باشد. بنابراین، از اول، مدت را موقت قرار دهیم و پس از فرا رسیدن مدت، زبدگان ملت تجدید نظر کنند، اگر به صلاحیت باقی بود، دو مرتبه انتخاب شود و إلا اصلح انتخاب شود.» (ر.ك: سید حمید روحانی، *نهضت امام خمینی*، ج ۲، ص ۵۲۲ـ۵۲۷).

پاسخ اوّل

اشکال تعدد ولایت، در صورتی رخ نشان می دهد که نصوص جعل ولایت، عام بوده و همهٔ فقهای عادل با کفایت را دربرگیرد؛ ولی تأمل در نصوص مربوطه، چنین شمولی را مورد تردید قرار می دهد؛ زیرا این نصوص در مقام بیان ولایت بالفعل همهٔ فقها نبوده و صرفاً ناظر به اصل مشروعیت دخالت آن ها در مسائل اجتماعی و حکومتی است. قبلاً در بحث اعلمیت، توضیح دادیم که در نزد برخی فقها، مانند شیخ انصاری، اطلاق ادلّهٔ نصب مخدوش است. وی چنین مثال می زند که اگر به بیماری گفته شود: «به پزشک مراجعه کن» به معنای اجازه در مراجعه به هر پزشکی نیست. همین طور وقتی که امام به لزوم مراجعه به فقها نظر می دهد، در مقام بیان اعتبار نظر همهٔ آن ها نیست.

به علاوه، چنان چه این اطلاق را هم مفروض بدانیم، می توان ادعا کرد که این نصوص، از فرض تشکیل حکومت اسلامی انصراف دارد و شامل شرایطی که دولت اسلامی تحقق می یابد، نیست. این انصراف، ناشی از دو وجه است:

وجه اوّل: در محیط صدور روایات، شیعیان از داشتن حکومت محروم بوده و در آن شرایط، طاغوت بر آن ها سیطره داشته است. در چنین اوضاع و احوالی، ائمه ﷺ به فقها اجازه دادند تا هر یک در محدودهٔ مقدورات خویش به حل مشکلات اجتماعیِ شیعیان بپردازند تا شیعه نه در حکومت های طاغوتی هضم شود و آن ها را به رسمیت بشناسد، و نه از حل مشکلات خود عاجز و درمانده شود. پس این نصوص، در آن شرایط، به معنای مشروعیت بخشیدن به اقدامات حکّام متعدد محلی، درحد رفع نیازهای شیعه بوده است و ناظر به شرایطی که شیعه بتواند قدرت را به دست گرفته و حکومت آرمانیِ خویش را تشکیل دهد، نیست. پس نصب فقهای متعدد، از چنین موردی انصراف دارد.

وجه دوم: قراین عقلی نیز مانند قراین حالیه ومقالیه، در انصراف دلیل لفظی از برخی موارد، دخالت دارد و چون عقل، حکومت افراد متعدد را نمی پذیرد و آن را

باعث هرج و مرج و از هم گسیختگی امور جامعه می داند، قهراً ادلهٔ نصب فقهای متعدد از چنین فرض خلاف حکمتی، انصراف داشته و نمی توان این نصوص را با توجه به این قرینهٔ عقلی، درصدد تصحیح و تجویز حکومت افراد متعدد دانست.

پاسخ دوم

از آن جا که براساس یک قاعدهٔ مسلّم، شمول هر دلیل مطلقی به واسطهٔ دلیل مقید، تقید می شود، از این رو با فرض اطلاق ادلهٔ نصب و عدم انصراف آن، باید از مقیدات آن جست و جو کرد و براساس مقیدات، به تقیید ادلهٔ نصب پرداخت؛ مثلاً اگر در ادلهٔ نصب، سخنی از شرط عدالت به میان نیامده است؛ ولی با دلیل دیگری که ولایت را از فاسق نفی می کند، اطلاق ادلهٔ نصب را تقیید می زنیم. هم چنین چون ادله ای وجود دارد که درنظر گرفتن مرجّحات و امتیازات را در حاکم لازم می شمارد، از این رو، از اطلاق ادلهٔ نصب، نسبت به همهٔ فقها باید صرف نظر کرد و نصب را صرفاً به شایسته ترین فقیه مقیّد ساخت، فقیهی که به لحاظ دانش، بینش و تدبیر، از دیگران برتر باشد. در بحث شرایط حاکم اسلامی، به تفصیل در این باره سخن گفته ایم.

پاسخ سوم

نصب فقهای متعدد، برای یک زمان، هیچ محذور عقلی یا شرعی ندارد و اگر ظاهر ادله، برآن دلالت داشته باشد، مانعی از قبول آن وجود ندارد؛ زیرا مفاسدی مانند هرج و مرج در حکومت، در صورتی بروز می کند که **اعمال ولایت فقهای متعدد**، هر چند در صورت تزاحم، جایز باشد؛ ولی عموم فقها، که به تعدد ولایت قائل شده اند، بر این نکته اتفاق دارند که اگر یک فقیه، کار را به عهده گرفت، فقهای دیگر مجاز به دخالت در کار او نیستند. پس باید گفت که ادلهٔ نصب، هر چند در فراگیری نسبت به همهٔ فقهای عادل و با کفایت، مطلق است، ولی در فراگیری نسبت به موارد اعمال ولایت، محدود و مشروط است و اعمال ولایت هرفقیه، فقط در صورتی جایز است که فقیه دیگری در آن دخالتی نداشته باشد.

باتوجه به این قید، نصب عام نسبت به فقهای متعدد، هرگز مستلزم هرج و مرج و آشفتگی نیست. از این رو، هرگاه فقیهی ادارهٔ حکومت را برعهده گرفت، باتوجه به این که حکومت به لحاظ ماهیت خاص خود، تجزیه ناپذیر است، قهراً اعمال ولایت دیگران و دخالت آن ها در این حوزه، مجاز نخواهد بود، برخلاف موارد جزئیِ امور حسبیه، که چون تکثر و تعدد در تصدیِ آن ها محذوری به دنبال ندارد، تصدیِ یک مورد، محدودیتی برای تصدیِ دیگران در موارد دیگر به وجود نمی آورد.

نباید پنداشت که چون پیوسته تصدیِ یک فقیه، برای ادارهٔ جامعه و تدبیر حکومت، مشروع است، پس نصب فقهای متعدد، لغو و خلاف حکمت بوده و نمی توان بدان ملتزم شد؛[1] زیرا این توهّم در صورتی است که نصب حاکم، فقط به منظور ادارهٔ یک کشور انجام شده باشد تا در نتیجه، چون یک کشور، نیاز به چند حکومت و چند حاکم ندارد، نصب بیش از یک نفر، لغو تلقی شود، در حالی که نصب حاکم، از سوی امام صادق علیه السلام در مقبوله، ناظر به شرایط گوناگونی است که شیعه در طول تاریخ، با آن مواجه می گردد، و چنین نصب عامی، برای فقهای متعدد، در اوضاع و احوال گوناگون، هرگز لغو نخواهد بود. شرایطی از این قبیل:

۱ـ طی قرون متمادی، که شیعه حکومتی در اختیار ندارد، فقهای متعدد، به رتق و فتق امور آنان می پردازند.

۲ـ در شرایط تشکیل حکومت اسلامی و وجود حاکم واحد در رأس آن، فقهای متعدد دیگر فقط برای تصدیِ امور حسبیّهٔ غیرحکومتی مجاز می باشند و به طور مستقل به انجام آن می پردازند.

۳ـ در شرایط تشکیل حکومت اسلامی، چون علاوه بر حاکم رئیس دولت، فقهای دیگری نیز باید متصدیِ برخی از امور حکومت شوند ـ مثلاً منصب قضاوت اختصاص به آن ها دارد ـ از این رو، با نصب عام، فقهای متعدد، برای چنین سمت هایی نصب شده اند و فقیه حاکم، به جای نصب آن ها، صرفاً به تعیین هر یک در جای خاص،

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۱۴.

و تقسیم مسئولیت های متنوع بین آن ها می پردازد.

۴ـ در شرایطی که درنقاط مختلف جهان، زمینهٔ حکومت های اسلامیِ مستقل وجود دارد ونمی توان حکومتی واحد و فراگیر تشکیل داد، فقهای متعدد، هر یک در منطقه ای به تشکیل حکومت و ادارهٔ جامعه مبادرت می کنند.

نتیجه آن که چون تعبیراتی از قبیل «فانی قد جعلته علیکم حاکما» به عنوان یک قانون کلی و دائمی است و از سویی، نصب فقهای متعدد در شرایط گوناگون، منشأ اثر و فایده است، لذا نمی توان چنین نصب عامی را لغو و بیهوده تلقی کرد وبرای جلوگیری از محذور لغویت، منصوب را در هر عصر، یک فقیه دانست.

علاوه بر این، از حکمت و مصلحت نصب فقهای متعدد ـ با فرض مقید بودن اعمال ولایت آن ها ـ حتی در شرایط استقرار حکومت اسلامی، نباید غفلت کرد. چنین طرحی، خود الهام بخش نوعی تکثرگرایی مثبت در قدرت اجتماعی است و از انحصار قدرت در فقیه حاکم جلوگیری می کند. تأثیر اجتماعی ـ روانیِ چنین طرحی می تواند از دردانه معرفی شدن حاکم و پی آمدهای ناگوار آن، جلوگیری کند.

مضافاً که هر چند اعمال ولایت برای فقهای دیگر، ممنوع است، ولی نصب عام، خود زمینهٔ نظارت و اشراف آن ها را فراهم می آورد و نوعی جمع گرایی در حکومت را بدون نادیده گرفتن اقتدار حکومت، تثبیت می کند و قهراً در روند سلامت نظام، تأثیر جدی دارد، بلکه احیاناً ممکن است در اثر نصب عام، حکم فقیه حاکم، از سوی فقهای دیگر نقض گردد و از مفسدهٔ بزرگ تری جلوگیری شود.

به هرحال، نصب عام را به معنای حکومت خودمختارانهٔ هر فقیه، که به نفی حکومت و نظام اجتماعی می انجامد، نباید تلقی کرد. فقها خود به چنین مفسده ای توجه داشته و به صراحت در بحث تزاحم ولایت، آن را ممنوع دانسته اند؛ ولی در عین حال، نصب عام می تواند دارای فلسفهٔ صحیحی باشد که نباید از آن غفلت کرد.

برخی محققان، علاوه بر آن که فرض ولایت فقهای متعدد را به توهم بروز هرج و مرج، عقلاً قبیح شمرده اند، با تمسک به برخی روایات نیز درصدد ابطال آن

برآمده اند.[۱] متأسفانه در استدلال به این روایات، این نکتهٔ مهم، مورد غفلت قرار گرفته است که مورد روایات، **اعمال ولایت** امامان متعدد است، همان چیزی که به حکم عقل نیز باطل است. مرحوم مجلسی در «بحارالانوار» بابی را به این موضوع اختصاص داده و با برخی سندهای معتبر، هفت روایت با این مضمون نقل کرده است که آیا در یک زمان، ممکن است چند امام وجود داشته باشد؟ وحضرت در پاسخ فرموده است: «نه مگر آن که یکی از آن ها ساکت باشد.»[۲]

در استناد به این روایات، جهت نفی تعدد ولایت، چند نکته نادیده گرفته شده است:

اولاً، در این روایات، قرائنی وجود دارد که مربوط به امام اصل و پیشوایی معصومان است و ربطی به نایبان متعدد یک امام ندارد. یک قرینه، آن است که درصدر این روایات آمده است: «زمین بدون امام نمی ماند.» واین مضمون، بر وفق همان قاعدهٔ عقلی وشرعی است که «لولا الحجة لساخت الارض باهلها» و قهراً اعم از رهبری اجتماعی است. پس امام، در این دسته از روایات، همان امامت عظمی است. قرینهٔ دوم، این است که دراین روایات، سخن از «امامت بر زمین» است که متناسب با شأن ومنزلت ائمه ﷺ است.

ثانیاً، این روایات، بیش از آن که برنفی تعدد، دلالت داشته باشد، بر امکان تعدد دلالت و بلکه صراحت دارد؛ چون حضرت پس از نفی فرموده است: «مگر آن که یکی از آن ها ساکت باشد.» این استثنا نشان دهندهٔ آن است که محذور، نه از ناحیه نصب متعدد، بلکه از ناحیهٔ تداخل و اعمال ولایت است.

پس تعددی که موجب تزاحم باشد، مردود دانسته شده است. شگفت آور است که از این روایات، چنین نتیجه گرفته شود که ولایت دو امام از ائمهٔ معصومین هم در یک عصر، جایز نیست؛ یعنی ضرورتاً باید نصب هر امامی پس از ارتحال امام قبل

---

۱. همان، ص۴۱۰.

۲. «عن الحسین بن ابی العلاء، عن ابی عبدالله ﷺ قلت له: تکون الارض بغیر امام؟ قال: لا، قلت: افیکون امامان فی وقت واحد؟ قال لا إلا واحدهما صامت، (محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج۲۵، ص۱۰۷).

صورت گیرد. مگر نه این است که در این روایات متعدد، تعدد امام با فرض سکوت یکی (عدم مداخله) پذیرفته شده است؟ آیا سکوت یکی به معنای آن است که نصبی در حق او صورت نگرفته است؟ در این صورت، چه نیازی به این استثنا وجود دارد؟ در این استثنا، تعدد امام، پذیرفته شده و اعمال ولایت هر دو نفی شده است (لایکون امامان إلاّ واحدهما صامت).

ثالثاً، اگر تعدد امامت، به دلیل این روایات، مردود است و امامت روی زمین، در هر عصر باید واحد باشد، پس چگونه است که مستدل، خود تعدد حکومت های مشروع را روی زمین پذیرفته است؟[1]

در پایان به این نتیجه می رسیم که نصب عام بر مبانیِ مختلف قابل توجیه است و این سخن، که نصب عام در عصر غیبت غیرمعقول است، غیرمنطقی است. لذا پایهٔ این استدلال که چون نصب غیرمعقول است چاره ای جز انتخاب وجود ندارد[2]، فرو می ریزد.

انتخاب براساس روایات

برخی محققان، برای تثبیت دیدگاه انتخاب، علاوه بر حکم عقل و سیرهٔ عقلا، به سراغ نصوص دینی رفته و به برخی آیات و روایات در این زمینه استناد نموده اند. بخش عمده ای از این روایات، به امامت حضرت علی علیه السلام مربوط است که چون این بخش نسبت به بخش های دیگر، از مضمون روشن تری برخوردار است واستدلال به آن ها وجیه تر می نماید، به بررسیِ آن می پردازیم[3]:

۱ـ حضرت علی علیه السلام پس از قتل عثمان، در برابر کسانی که پیشنهاد بیعت با وی را داشتند، فرمود:

دعونی والتمسوا غیری ... وان ترکتمونی فانی کاحدکم ولعلّی اسمعکم واطوعکم

---

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۲۰.

۲. همان، ص ۴۱۵.

۳. ر.ك: همان، ج ۱، ص ۵۰۳ـ۵۰۶.

لمن ولیتموه امرکم؛

مرا رها کنید و به سراغ دیگری بروید ... اگر رهایم کردید، مثل یکی از شما خواهم بود، و چه بسا شنواتر از شما و مطیع تر نسبت به کسی که کارتان را به او سپرده اید، باشم.

۲ـ هنگامی که عده ای به خانهٔ حضرت آمده و بر بیعت کردن با حضرت اصرار داشتند، فرمود:

ففی المسجد، فان بیعتی لاتکون خفیا ولایکون الا عن رضی المسلمین؛

بیعت باید در مسجد صورت گیرد، بیعت با من نباید مخفیانه انجام شود و باید با رضایت مسلمین باشد.

۳ـ حضرت در روز بیعت فرمود:

ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امّرتم؛

این کار مربوط به شما و در اختیار شما است و احدی جز آن کس را که شما امارت دهید، در آن حقی ندارد.

۴ـ هم چنین امام علی علیه السلام می فرمایند:

فان اجتمعوا علی رجل وسمّوه اماماً کان ذلك للّه رضی؛

اگر مهاجر و انصار، بر فردی وحدت نظر داشته باشند و او را امام بنامند، مورد رضایت خداوند است.

۵ـ و در روایتی از آن حضرت آمده است:

یابن ابی طالب، لك ولاء امتی فان ولّوك فی عافیة واجمعوا علیك بالرضافقم بامرهم وان اختلفوا علیك فدعهم وما هم فیه؛

پیامبر به من سفارش فرمود: ولایت بر امت، از آن تو است. اگر آن ها با طیب خاطر اجتماع نموده و تو را حاکم نمودند، به کار آن ها بپرداز، و اگر دربارهٔ تو اختلاف داشتند، آنان را رها کن.

۶ـ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

ان تولّوها علیا تجدوه هادیاً مهدیاً؛

اگر ولایت را به علی بسپارید او را هدایت گر و هدایت شده می یابید.

باتوجه به نصوص بالا، استدلال شده است که از دیدگاه اسلام، حاکمیت ریشه درخواست و انتخاب مردم دارد، و این اصل مورد قبول اسلام است؛ ولی به نظر می رسد که باتوجه به نکات زیر، از این نصوص به این نتیجه نمی توان دست یافت و این بخش از روایات، چنین اصلی را به اثبات نمی رساند:

۱ـ در فهم و تفسیر هر نص، از فضای صدور آن و نیز برداشت پیروان و معتقدان به آن، در عصر صدور نص و ادوار قریب به آن، که می تواند نقش قرینه را برعهده داشته باشد، نباید غفلت کرد.

کسانی که پس از قتل عثمان، به امام مراجعه می کردند، اعتقادی به نصب و تعیین الهی نداشتند و مسئلهٔ خلافت از جانب رسول خدا ﷺ را مسکوت می دانستند. از نظر آنان، پیشوای مسلمانان، با تعیین خلیفهٔ قبل و یا انتخاب مردم مشخص می شد، و بر این اساس، اینک به عنوان خلیفهٔ چهارم، به سراغ امام علیه السلام آمده بودند. امام در حالی که چنین مبنایی را قبول ندارد و خلافت خویش را به استناد نص الهی، بی نیاز از انتخاب می داند، از طرح این اعتقاد اصولیِ خود با آنان چشم پوشی می کند و شرایط را برای آن مساعد نمی بیند و صرفاً بر مبنای همان شیوه که آن ها می پسندیدند، حکومت خود را تشکیل می دهد. در چنین فضایی، نه مطرح نکردن نص، دلیل بر عدول از مبنای خویش است، و نه مطرح کردن انتخاب، دلیل بر تسلیم در برابر منطق دیگران است.

باتوجه به همین قرینهٔ عامه بوده است که شیعه پیوسته چنین نقل هایی را ـ بر فرض صدور ـ بر تقیّه حمل کرده و در چنین تعبیراتی مراد جدی را نمی دیده است. ابن ابی الحدید، هر چند سنّی مذهب است، ولی منطق امامیه را در این باره به خوبی تقریر کرده است. وی در ضمن شرح روایت چهارم، که بخشی از نامهٔ حضرت به معاویه است، می نویسد:

> امامیه این نامه را بر تقیه حمل نموده و می گویند: امام نمی توانست در نامهٔ خود به معاویه، حقیقتِ مطلب را بازگو کند و به او بگوید که پیامبر خدا به خلافت بلافصل من تصریح کرده و از مسلمانان، بر آن بیعت گرفته است. اظهار چنین مطلبی، مشروعیت خلفای قبل را زیر سؤال می برد و در نتیجه، اهل مدینه را که با وی بیعت کرده بودند،

در مقابلش وامی داشت.[۱]

شاهد گویای این که حضرت صرفاً در مقامِ جدل، به مبنای مورد قبول خصم تمسک نموده است، جملات آغازین این نامه است که حضرت به بیعت مردم با خلفای قبل استناد می کند و می نویسد:

انه بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر وعمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه فلم یکن للشاهدان یختار ولا للغایب أن یرد؛

کسانی که با ابابکر و عمر و عثمان بیعت کرده بودند، اینک به همان شکل با من بیعت کرده اند. پس نه آنان که حضور داشته اند حقِ تجدید نظر دارند، و نه آنان که غایب بودند، می توانند نفی کنند.

۲ـ فرضاً که روایات فوق، امامت و ولایت، در دوران حضور معصوم را به انتخاب بداند، ولی در مقابل آن، روایات دیگری وجود دارد که به صراحت، انتخاب را در این دوره نفی می کند. دیدگاه انتخاب، به این روایات معارض، توجه نکرده است؛ مثلاً حضرت رضا علیه السلام فرمود:

هل یعرفون قدر الامامة ومحلّها امّة فیجوز فیها اختیارهم؟

آیا مردم، قدر و منزلت امامت و جایگاه آن را می دانند تا اجازهٔ انتخاب داشته باشند؟

سپس حضرت، به پاسخ این سؤال می پردازد و امامت و رهبری را فراتر از انتخاب و گزینش مردم معرفی می کند.[۲]

۳ـ با تأمل در تک تک این روایات، به ضعف دلالت آن ها و خدشه در استدلال به آن ها می توان پی برد؛ مثلاً تعبیر «تولّی» که در روایت ششم آمده است، به معنای تفویض ولایت از سوی مردم، پنداشته شده، و لذا از ادلهٔ انتخاب شمرده شده است. در لغت تولّی به معنای «اتخاذ ولیّ» است[۳] و لغت شناسان «تولاه» را به «اتّخذه ولیاً» تفسیر کرده اند و البته اتخاذ ولیّ، غیر از انتخاب ولیّ است؛ چه این که اتخاذ ولیّ از

---

۱. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱۴، ص ۳۷.

۲. *کافی*، ج ۱، *کتاب الحجه*، باب فضل الامام.

۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۵، ص ۴۰۴؛ فیروزآبادی، *قاموس المحیط*، ج ۴، ص ۵۸۳.

طرف مردم، اعم از انتخاب و نصب است؛ چون بر مبنای نصب هم، مردم باید ولیّ منصوب را در مرحلهٔ اجرا و عمل، در جایگاه رهبری قرار دهند، هر چند که از لحاظ حقوقی به او منصب و مقامی اعطا نمی کنند. استعمالات قرآنیِ این واژه نیز نشان می دهد که «تولّی» در همان معنای اعم، یعنی «اتخاذ ولیّ» به کار برده می شود؛ مانند:

فمن یتولّهم منکم فانه منکم؛[1]

هرکس که از شما «ولایت» آنان را «بپذیرد»، از آنان است.

در این جا تولّی، به تبعیت، همکاری و پشتیبانی معنا شده است.[2] و یا این که:

ومن یتولّ الله ورسوله والذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون.[3]

روشن است که تولّی خداوند و پیامبر، هرگز به معنای اعطای ولایت به آن ها نیست، بلکه به معنای قبول ولایت آن ها است. مؤمن، خداوند را ولیّ خود دانسته (اعتقاد) و زندگیِ خود را براساس این ولایت، تنظیم می کند (عمل) و در هیچ یک از این دو مرحله، انتخاب ولی، به مفهوم متضاد با نصب مطرح نیست، هر چند که «اتخاذ ولیّ» به کار برده می شود. تعبیر قرآن، دربارهٔ کسانی که تحت ولایت شیطان قرار می گیرند، چنین است:

انما سلطانه علی الذین یتولونه؛[4]

شیطان بر کسانی که ولایت او را می پذیرند، سلطه دارد.

باتوجه به این نکته که در مفهوم تولیّ اشاره گردید، تعبیر «من ولیتموه امرکم» در روایت اوّل، «من امّرتم» در روایت سوم و «ولّوك فی عافیة» در روایت پنجم، با همین معنا قابل انطباق و تفسیر است. توضیح آن که:

ولایت دارای دو مرتبه است: مرتبهٔ «نصب و جعل» و مرتبهٔ «عینیّت و بسط ید». تردیدی نیست که مرتبهٔ دوم، با اقبال مردم و مشارکت آنان تحقق می پذیرد؛ چه این که

---

۱. مائده(۵) آیهٔ ۵۶.

۲. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۵، ص ۴۰۷.

۳. مائده(۵) آیهٔ ۵۶.

۴. نحل(۱۶) آیهٔ ۱۰۰.

با پشتیبانی آن ها، حاکمیت امام استقرار می یابد. از این رو، اگر گفته شود که مردم پیامبر را حاکم می کنند، صحیح است و این تعبیر، در قرآن هم به کار رفته است؛[1] ولی از چنین تعبیراتی نمی توان استفاده کرد که پیش از اقدام مردم، نصب و جعل الهی در کار نبوده است، بلکه جَعل مردم، به معنای حاکمیت بخشیدن به پیشوا در جامعه وفراهم آوردن شرایط اعمال ولایت برای او است. از این رو است که قرآن از مردم می خواهد که پیامبر را حاکم خود قرار دهند.[2]

تعبیر «قیام به امر»، که در روایت پنجم آمده است، به شکل روشن تری بر مرتبهٔ دوم امامت، دلالت دارد.

از سوی دیگر، روایت دوم، صرفاً دلالت بر این دارد که بیعت، با رضایت مسلمین و آشکارا باید انجام شود.

در این روایت، اصل بیعت مفروض دانسته شده و مشروعیت آن مسلّم فرض شده است. لذا دربارهٔ شرایط انجام بیعت، از قبیل علنی بودن و از سر رغبت و رضا بودن، سخن گفته اند. از این رو، نمی توان از این روایت استفاده کرد که آیا بیعت برای تحقق امامت کافی است و آیا بیعت هم مانند نصب می تواند خاستگاه امامت قرار گیرد. و بالأخره، روایت به این که بیعت، نسبت به تحقق مرتبهٔ اوّل ولایت، تأثیر تام دارد و یا صرفاً در تحقق مرتبهٔ دوم آن می تواند نقش داشته باشد، ساکت است و تنها به بیان برخی شرایط آن می پردازد.

اما دربارهٔ روایت پنجم باید گفت که به عکس مدّعا، بیش تر دلالت دارد و نقش مردم را در تحقق مرتبهٔ اوّل ولایت، آشکارا نفی نموده و تأثیر حضور مردم را مربوط به مرتبهٔ دوم می داند؛ زیرا حضرت رسول ﷺ ابتدا ولایت مطلق علی علیه السلام را مطرح می کند، ولایتی که مبتنی بر انتخاب نیست: (لك ولاء امتی). و این صدر روایت، خود نشان می دهد که آن چه در ذیل آمده است، جعل ولایت از طرف مردم نیست، بلکه

---

۱. «یحکمونك فیما شجر بینهم» (نساء(۴) آیهٔ ۶۵).

۲. تفسیر *مجمع البیان*، ج ۳، ص۶۹؛ ابوالفتوح رازی، تفسیر *روض الجنان* ...، ج۶، ص۸.

پیامبر، او را ارشاد نموده است که در چه شرایطی برای به دست گرفتن قدرت قیام کند و کار مردم را به دست گیرد. چه این که آن چه در تاریخ اتفاق افتاده است، در این جهت بوده است، همان طور که خود حضرت، در خطبهٔ شقشقیه بدان تصریح کرده که اگر حضور و پشتیبانیِ مردم نبود، مهار شتر خلافت را به کف نمی گرفتم.

۴ـ افزون بر نکات بالا، از سند این روایات نمی توان غفلت کرد، به خصوص که مسئله، جنبهٔ اعتقادی داشته و از فروع مسئلهٔ امامت معصومین ﷺ شمرده می شود. قابل توجه است که هیچ یک از این روایات، دارای سند معتبر نیست و بلکه هیچ یک از آن ها در متون اوّلیهٔ شیعه، که هم اینک در اختیار ما است دیده نمی شود. محدثین بزرگی، مانند شیخ صدوق و کلینی، چنین روایاتی را در کتاب های خود نیاورده اند، و اگر برخی ازاین روایات، در متون حدیثی مرحلهٔ بعد دیده می شود، به شکل مرسل و بدون ذکر سند بوده است و به نظر می رسد که از منابع عامّه نقل شده باشد؛ مثلاً روایت اول، دوم و سوم، از «تاریخ طبری» و «کامل ابن اثیر» است، روایت چهارم از منابع دیگر عامه نقل شده است، و روایت ششم از ابن ابی الحدید است و روایت پنجم از «کشف المحجّه» است که از آثار قرن هفتم هجری می باشد. اگرچه روایت اوّل، در نهج البلاغه نیز آمده است، ولی براساس تتبع محققان، مدرکی جز تاریخ طبری و ابن اثیر برای آن یافت نشده است.[۱] به علاوه که راویِ آن سیف بن عمر است که در تاریخ، به دروغ پردازی و جعل حدیث مشهور است، تا جایی که برخی محققان، همهٔ روایات او را ـ به طور کلی و یا قسمتی از آن را ـ جعلی و کذب دانسته اند.[۲] نمونه ای از دروغ های او این است که ابوذر به میل خود به ربذه رفت. این نسبت دروغ، که برخلاف مسلّمات تاریخ است، برای تبرئهٔ دستگاه خلافت، جعل شده است.[۳]

اگر کسی ادعا کند که این قبیل روایات، که در کتب عامه از حضرت علی ﷺ

---

۱. محمد دشتی وکاظم محمّدی، *المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه*، ص۱۳۸۴؛ عبدالزهراء الخطیب، *مصادر نهج البلاغه واسانیده*، ج۲، ص۱۷۲؛ سید صادق موسوی، *تمام نهج البلاغه*، ص ۶۳۱.

۲. محمدتقی تستری، *بهج الصباغه*، ج۹، ص۴۵۱و۵۶۴.

۳. *تاریخ طبری*، ج۴، ص ۲۸۴.

نقل شده است و علمای امامیّه، با عنایت و توجه، در کتب خویش نیاورده اند، و نه فقط در مقام استدلال، بلکه حتی در مقام نقل و ضبط هم اعتنایی بدان نکرده اند، نشان از بی اعتمادی آن ها دارد، سخنی به گزاف نگفته است.

نتیجه آن که براساس معیارهای استدلالی و اجتهادی، روایاتی با ویژگی های فوق، قابل استناد نبوده و برمبنای آن نمی توان نظری را به اثبات رساند.

نظریهٔ انتخاب، ویژگی ها و محدودیت ها

نظریهٔ انتخاب، آن گونه که بر مبنای بینش اسلامی تقریر شده است، با دیدگاه های مبتنی بر دموکراسی غربی کاملاً متغایر است. در آن تفکر، انتخاب صرفاً جنبهٔ بشری داردو مشروعیت خود را از انسان ها کسب می کندو نیازی به منشأ دیگر ندارد. در مادهٔ ۲۱ اعلامیهٔ حقوق بشر آمده است:

اساس و منشأ قدرت حکومت، ارادهٔ مردم است.

بر این اساس، برای انسان، مافوقی شناخته نمی شود، و اعتبار آرمان های اجتماعی و قوانین مدنی فقط به میل و خواست انسان ها بستگی دارد؛ هم چنان که گفته اند:

اعضای دموکراسی، در این که به عنوان یک اجتماع، چه باید باشند یا چه باید بکنند، مافوقی برای خود نمی شناسند. اجتماعی که به صورت دموکراتیک اداره می شود، به کار خود هر طور که خود صلاح بداند، می پردازد. دموکراسی چون خودمختار است، ایجاب می کند که انتخاب هدف ها و نیز وضع قوانین، از طریق مشارکت همگانی اعضای اجتماع، صورت پذیرد. خودمختاری اقتضا دارد که هدف و نیز وسیله ها از درون اجتماع به ظهور رسند نه آن که از بیرون تحمیل گردند.[۱]

ولی از دیدگاه انسان موحّد، حاکمیت دراصل از آن خدا است. از این رو، اگر به انتخاب هم روی آورد، «انتخاب با صبغهٔ الهی» در نزد او مطرح است؛ یعنی انتخابی که از ارادهٔ الهی برخاسته و منطبق با ضوابط شرع باشد. لذا هرجا که مشیت الهی بر

---

۱. کارل کوهن، *دموکراسی*، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، ص۳۹۵.

انتخاب تعلق نگرفته شود، او نیز برای انتخاب، جایگاهی قائل نیست.

انتخاب در حوزهٔ بینش اسلامی، با این ویژگی ها همراه است:

الف) مسلمان برای اعتبار انتخاب و مشروعیت آن، سر به بالا داشته و گوش به مافوق می سپارد تا اگر عقل به آن حکم می کند، براساس قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع، قانون شرع را احراز کند، و اگر سیرهٔ عقلا بر آن استقرار یافته است، با امضای شرع، اعتبار شرعیِ آن را به دست آورد. به هرحال، او اعتبار رأی مردم را در بیرون از رأی مردم می جوید و ارادهٔ تشریعیِ خداوند را منشأ مشروعیت انتخاب می شناسد.[۱]

با این توضیح، آشکار می شود که قائلان به ولایت فقیه ـ در هر دو نظریهٔ نصب و انتخاب ـ نهایتاً به مشروعیت الهی اعتقاد دارند و نظریهٔ انتخاب را به عنوان طرفدار مشروعیت مردمی، در مقابل مشروعیت الهی نباید معرفی کرد. از این رو، این تحلیل بر خطا است که برخی پنداشته اند: «تفاوت مهم و بنیادیِ این دو نظریه، در منشأ مشروعیت است، در نظریهٔ ولایت مطلقه، فقیه منصوب خدا است، حکومت از بالا به پایین است، در نظریهٔ ولایت انتخابی، فقیه منصوب مردم است، حکومت از پایین به بالا است.»[۲] سپس این تفاوت را مادر فرق های دیگر قرار داده اند.

ب) مسلمان با بودن نصب، حق انتخاب را نمی پذیرد و هرگاه که نصب یک شخص خاص و یا اشخاصی به صورت عام احراز شود، برای مراجعه به رأی و خواست مردم، ارج و احترامی قائل نیست. لذا او اولاً و بالذات به مشروعیت نصب اعتقاد دارد.[۳]

ج) مسلمان چون انتخاب را مربوط به دوران فقدان نصب می داند، و برای رأی مردم اصالت و استقلال نمی بیند، لذا در هر دوره ای، قبل از آن که به صحت انتخاب مردمی حکم کند، خود را موظف می داند که به سراغ منابع و مدارك شرعی رفته،

---

۱. برخی گفته اند: «اذا فرض تصحیح الشارع الحکیم الانتخاب ایضا صار الامام المنتخب بشرائطه مثل الامام المنصوب» (*دراسات فی ولایة الفقیه*، ج۱، ص۴۰۹)؛ و نیز ص ۴۹۳، که از قاعدهٔ ملازمه استفاده شده است.

۲. محسن کدیور، مقالهٔ «نظریه های دولت در فقه شیعه» *مجلهٔ راهبرد*، شماره ۴، ص ۲۵.

۳. «الامامة تنعقد اولاً وبالذات بالنصب وبعد بانتخاب الامة» (*دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص۴۰۵). «لاریب ان النصب من قبل الله علی فرض تحققه مقدم علی انتخاب الامة قطعاً» (*همان*، ص۴۰۴).

از دلیل بر نصب تفحّص کند، و قبل از تفحّص از نصب و جست و جو برای معرفت منصوب، و نیز عدم دست یابی به آن، برای اظهارنظر پیرامون اعتبار رأی مردم، خود را مجاز نمی داند.[۱]

از سوی دیگر، اگر در باب ولایت فقیه، مبنای انتخاب مورد قبول قرار گیرد، قهراً باید این مبنا را با مجموعهٔ مقرّرات اسلامی، به شکلی هماهنگ و منسجم تقریر نمود. از این رو، انتخاب، در درون سیستم حقوقی شیعه، با قیود و محدودیت های فراوانی همراه خواهد بود. این قیود، افزون بر شرایطی است که در منتخب معتبر بوده ـ از قبیل فقاهت و عدالت ـ و دایرهٔ انتخاب را مضیّق می سازد. در لابه لای بحث هایی که در این زمینه مطرح شده است، این قیود در کنار نظریهٔ انتخاب دیده می شود:

۱ـ باتوجه به لزوم انتخاب اعلم، که در این نظریه مورد تأکید قرار می گیرد، حق انتخاب، جای خود را باید به تکلیف انتخاب شخص خاص (اعلم) بدهد، و اگر حق انتخاب به معنای حاکمیت مردم بر سرنوشت سیاسی خویش و حق تعیین سرنوشت باشد، در این دیدگاه، نه میدان برای گزینش باز است، چراکه فقط اعلم صلاحیت انتخاب شدن دارد، و نه احدی مجاز به سرپیچی از این تکلیف است. در این جا انتخاب، مفهوم جدیدی پیدا می کند که عبارت است از: «وجوب رأی به یک شخص».

۲ـ از آن جا که فقط حاکمیت فقیه مشروع است، لذا در صورتی که مردم هم او را انتخاب نکنند، او می تواند از باب حسبه، حکومت را در اختیار بگیرد و به ادارهٔ جامعه بپردازد. در این صورت، حکومت او بدون رأی مردم هم از مشروعیت برخوردار است.[۲]

۳ـ با انتخاب رهبر، همهٔ شئون حکومت، یک جا و یک پارچه در اختیار او

---

۱. «الانتخاب فی طول النصب وفی صورة عدم ثبوته ... فیجب البحث فی دلالة ماذکروه لنصب الفقیه فان تمّت فهو و إلاّ وصلت النوبة الی انتخاب الامه قهراً» (*همان*، ص۴۰۹).

۲. «لوترك الناس العمل بهذه الفریضة المهمه ولم یسعوا الانتخاب الحاکم الصالح امکن القول بوجوب تصدی الفقهاء الواجدین للشرایط للامور المعطله من باب الحسبه ... بل تعیّن القول بذلك» (*همان*، ص ٤١٧) «فان ثبت النصب فهو والا وصلت النوبة الی الانتخاب بل لوتقاعست الامة کان علی الفقیه تصدی شؤون الولایة بقدرالامکان» (*همان*، ص۴۸۹).

قرار می گیرد و او مسئولیت ادارهٔ جامعه و تدبیر حکومت را برعهده داشته، و نصب کلیهٔ کارگزاران حکومتی، در سه بخش تقنین، قضا و اجرا از اختیارات او است. حق انتخاب، برای مردم، صرفاً در تعیین حاکم تأثیر دارد و پس از آن، حاکم برای اعتنا به آرای مردم، الزامی ندارد؛ به تعبیر دیگر، این حق صرفاً در یک مرحله نقش دارد و پس از آن، فقط در صورت صلاح دید حاکم، مراجعه به رأی مردم انجام می گیرد. رهبر می تواند حتی اعضای مجلس شورا را شخصاً نصب کند، مگر آن که برای جلب حمایت مردم، آن ها را در انتخاب نمایندگان مجلس سهیم کند. رأی مردم، در داخل حکومت، نه براساس یک حق، بلکه صرفاً جنبهٔ کارآمدی دارد و به تشخیص حاکم وابسته است.[1] پس دیدگاه انتخاب، به جز تعیین حاکم، حقی برای شهروندان در تعیین سرنوشت خویش و ادارهٔ حکومت قائل نیست، مگر این که حاکم، چنین حقی را به آن ها تفویض کند، از این رو، رأی مردم، محتاج به تنفیذ او است.

پس تفسیر زیر، که به عنوان ویژگی دیدگاه نصب و از اختصاصات آن مطرح شده است و به عنوان یکی از وجوه افتراق بین نصب و انتخاب معرفی گردیده، کاملاً ناصواب است؛ چراکه دیدگاه انتخاب نیز برهمین عقیده است:

> رجوع به رأی مردم، در نظریه اوّل (نصب) در بعضی موارد با صلاح دید ولی فقیه میسّر است. چنین رجوعی برای تقویت پشتوانهٔ مردمیِ آن و خلع سلاح دشمنان نظام است؛ اما حتی در چنین رجوعی، اعتبار شرعیِ رأی مردم به تنفیذ ولی فقیه بستگی دارد؛ مثلاً در مورد ریاست جمهوری، رأی مردم به تنهایی کافی نیست و تنفیذ ولی فقیه لازم است ... اگر عزل یکی از نمایندگان مجلس شورا یا خبرگان را به مصلحت دید، کار وی مشروع است ... اما اگر صلاح دید در مقطعی بعضی از مراتب را بر مبنای رأی مردم برگزار کند، این نیز مشروع است. در این صورت، میزان رأی مردم است. به طور کلی، با صلاح دید

---

۱. «ان المسؤول فی الحکومة الاسلامیة هوالامام والحاکم، وان السلطات الثلاث بمراتبها ایادیه وعلی هذا فطبع الموضوع یقتضی ان یکون انتخاب اعضاء مجلس الشوری بیده ... نعم لوامکن ان یفوّض الیها انتخاب الاعضاء کان ذلک اولی ... ولکن الامام العادل لو رای عدم تهیؤ الامة لانتخاب الاعضاء او لم یکن له رشد ووعی سیاسی لانتخاب الرجال الصالحین کان للإمام انتخاب الاعضاء بنفسه» (*دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۶۲).

ولی فقیه میزان رأی مردم است نه مطلق.[۱]

تطبیق این وجه افتراق با آن چه که ارائه کنندهٔ دیدگاه انتخاب، بدان تصریح کرده است و در این جا نقل نمودیم، نشان می دهد که این بیان، تفسیر شایسته ای نیست.

۴ـ دیدگاه انتخاب، هر چند انتخاب را به عنوان حقی عام و برای همهٔ مردم، مبنای بحث های خود قرار می دهد، ولی با روایاتی مواجه است که انتخاب رهبر را وظیفهٔ گروهی خاص دانسته و تکلیف عامهٔ مردم را قبول و تسلیم می داند[۲]؛ مثلاً وقتی معاویه اعتراض دارد که چرا علی بن ابی طالب بدون نظرخواهی از وی، خلافت را به دست گرفته است، حضرت در پاسخ او فرمود: «مردم تابع مهاجر و انصارند ...» و به نمایندگان اعزامی معاویه اعلام نمودند: «این کار برعهدهٔ کسانی است که از اصحاب بدر باقی مانده اند، و دیگر صحابه، در آن نقشی ندارند»[۳].

هم چنین امام به تقاضا کنندگان بیعت، پس از قتل عثمان، فرمود: «این کار برعهدهٔ شما نیست، فقط اهل بدر باید اقدام کنند. هرکس که مورد رضایت اهل بدر باشد، او خلیفه است.»[۴]

باتوجه به این که این روایات، از نظر مستدل، صریح بوده و به واسطهٔ تعدد و تکثر، اطمینان بخش است وبرتقیّه نیز حمل نمی شود، قهراً باید به وسیلهٔ چنین دلیل معتبری، ادلهٔ عام، تضییق شود و شعاع «**وامرهم شوری بینهم**[۵]» محدود گردد. در این صورت، حقی برای عموم مردم در انتخاب رهبر باقی نمی ماند و رأی عامهٔ مردم، در این انتخاب، نه از جهت استیفای یک حق، و یا مشروعیّت بخشیدن به حکومت، بلکه به جهت اقتدار بیش تر حکومت و بهره وری از پشتوانهٔ مردمی، ارزش دارد.[۶]

---

۱. محسن کدیور، مقالهٔ «نظریه های دولت در فقه شیعه» *مجلهٔ راهبرد*، شماره ۴، ص ۲۶.

۲. «ظاهر بعض الروایات کون انتخاب الوالی من وظایف اهل الحلّ والعقد ولایرتبط بالعامة اصلاً بل علیهم القبول والتسلیم» (*دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۵۶۱).

۳. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۴، ص ۱۷.

۴. سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، ص ۱۰۹؛ ابن قتیبه، *الامامة والسیاسة*، ص ۴۷.

۵. شوری (۴۲) آیهٔ ۳۸.

۶. *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۵۶۱.

۵ـ مبنای انتخاب، اقتضا دارد که همهٔ انسان ها و یا لااقل همهٔ شرکت کنندگان در انتخابات، به شکل یک سانی از این حق برخوردار بوده و رأی آنان درحد مساوی، در تعیین سرنوشت خودشان مؤثر باشد و در نتیجه، حاکم با رأی اکثریت آنان انتخاب گردد؛ ولی نظریهٔ انتخاب، بر این باور است که اگر اقلیتی از نظر تفکر و تعقل، بر اکثریت امتیاز دارد، رأی اقلیت بر رأی اکثریت ترجیح دارد.[۱] چنین ترجیحی، در صورتی توجیه پذیر و مقبول است که از مبنای «حق حاکمیت مردم» صرف نظر شود و برای رأی مردم، در حکومت، موضوعیت قائل نباشیم و رأی مردم را از جهت کشف افراد شایسته، دارای اعتبار و ارزش بدانیم. در این صورت، نظر اقلیت فرزانه و زبده، بر اکثریت فاقد امتیازات فرهنگی و سیاسی، برتری دارد.

۶ـ چون شرکت مردم، در انتخاب حاکم تکلیف است، اقدام مردم برای انجام آن، ادای واجب تلقی می شود و کوتاهی در این باره، علاوه بر آن که معصیت و گناه است، موجب آن می شود که حاکم گذشته، مجاز به اجبار مردم برای رأی دادن باشد و اگر از انجام این وظیفه سرپیچی نمایند و امکان اجبار آن ها هم وجود نداشته باشد، فردی که صلاحیت رهبری را دارا است، رأساً حکومت را به دست گرفته و به عنوان واجب کفایی، به ادارهٔ جامعه مبادرت می ورزد و دیگران نیز موظف به همکاری با او هستند.[۲]

۷ـ قائلان به انتخابی بودن حاکم، به ناچار در بخش مهمی از حکومت، به نصب الهی اعتقاد دارند؛ چراکه براساس نصوص شرعیِ مورد قبولشان، قضاوت که از مهم ترین شئون ولایت و حکومت است، با نصب تحقق یافته است و منصب قضاوت، به صورت مستقیم از طرف ائمه ﷺ به فقها سپرده شده است، و براساس همین نصب، حکم آن ها نافذ می باشد:

ظاهر دو روایت مقبولهٔ عمربن حنظله و مشهورهٔ ابی خدیجه، این است که منصب قضا برای

---

۱. «لو فرض انحیاز الاقلیة الصالحة المفکرة فی مقام الانتخاب امکن القول بتقدّمها علی الاکثریة غیرالصالحه» (*دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۵۶۷).

۲. «لو فرض عصیان الجمیع وعدم امکان اجبارهم وجب علی من وجد فیها الشرایط التصدی لوظایف الحکومة حسبة بنحوالوجوب الکفائی» (*دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۵۷۱).

فقیه از سوی ائمه ﷺ قرار داده شده، لذا جواز رجوع به فقیه، بر این جعل شرعی، متفرع شده است «فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً»، «فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه». لذا اگر نصب حضرت و جعل وی نباشد که فقیه را قاضی قرار داده است، رجوع به او جایز نبوده و قضاوت او نافذ نیست.[۱]

باتوجه به این مبنا، که بخش مهمی از کار حکومت، براساس نصب مستقیم شرعی و بدون دخالت مردم، مشروعیت می یابد، قهراً حکومت در نظریهٔ انتخاب، از نظر منشأ مشروعیت، تجزیه پذیر و تبعّض بردار است، بخشی از آن، به نصب و بخشی دیگر، به انتخاب مستند می باشد. لذا نمی توان گفت که در این نظریه، حکومت به شکل یک پارچه، از انتخاب و حق حاکمیت مردم ناشی می شود و کلیهٔ نهادها، بدون رأی مردم، فاقد اعتبار و مشروعیت می باشند.

البته این دیدگاه، علاوه بر مشکل تجزیهٔ حاکمیت و مشروعیت، با این مشکل نیز مواجه است که اگر قضاوت بدون نصب، از نفوذ و اعتبار برخوردار نیست، پس ولایت و حکومت نیز که اساس سلطهٔ قضایی را تشکیل می دهد و قطعاً از اهمیت بیش تری برخوردار است، به طریق اولی به نصب احتیاج دارد.[۲]

انتخاب از زاویه ای دیگر

کسانی که در چارچوب فقه شیعه، درصدد ارائهٔ طرحی برای مشروعیت حکومت بر مبنای انتخاب برآمده اند، انتخاب را جایگزین نصب تلقی کرده اند؛ بدین معنا که چون نصب درعصر غیبت، غیرممکن بوده ویابه اثبات نرسیده، به ناچار باید سراغ انتخاب رفت. در این نگرش، نصب و انتخاب، مانعة الجمع تلقی می شود. لذا گفته اند که حکومت یا با نصب از طرف خداوند است و یا با انتخاب از سوی مردم و یا با سلطه گری.[۳] و نیز تصریح کرده اند که بدون نصب، جایی برای

---

۱. همان، ج۲، ص ۱۴۶و۱۶۹.
۲. همان، ج۱، ص ۴۵۵.
۳. همان، ص۴۹۲.

انتخاب نیست[۱] و قهراً وقتی که سخن از مشروعیت انتخاب، در عصر غیبت به میان می آید، نصب مورد انکار است.

ولی انتخاب را از زاویهٔ دیگری نیز می توان ارائه کرد. در این دیدگاه، انتخاب و نصب، در عصر غیبت، مانعة الجمع تلقی نشده و بلکه با هم سازگار است، نه انتخاب، نصب را نفی می کند، و نه با وجود نصب، از انتخاب مستغنی می شویم. اگر به انتخاب، از این زاویه نگریسته شود، با دو فرض جدید روبه رو می شویم:

فرض اوّل: نصب پس از انتخاب

در این فرض، این احتمال مطرح است که پس از انتخاب مردم، نصب شرعی صورت می گیرد و در نتیجه، نصب ابتدایی حاکم، منتفی تلقی می شود. هم چنین هر چند حق انتخاب برای مردم محفوظ است، ولی نصاب مشروعیت، با آن تأمین نمی گردد، و پس از نصب شارع صورت می گیرد. در این صورت، بدون انتخاب مردم، نصبی از طرف شرع وجود ندارد.

این فرض، با تعبیری که در مقبولهٔ عمربن حنظله به کار رفته است، تأیید می شود: «فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما» در این جمله، ابتدا از وظیفهٔ مردم سخن به میان آمده که باید به فردی که دارای ویژگی های لازم رهبری است، رضایت داده و او را انتخاب کنند، و پس از آن، اعلام شده است که وی از سوی حضرت، به عنوان حاکم نصب شده است.

آیة اللّه خوئی، از مشهورهٔ ابی خدیجه، که مربوط به نصب قاضی است، چنین برداشتی دارد. متن روایت چنین است:

... انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیاً، فتحاکموا الیه؛

بنگرید به یکی از مردان خودتان که با مقداری از احکام ما آشنا باشد، پس او را بین خود

---

۱. همان، ص۴۰۵.

قرار داده، که همانا من او را قاضی نموده‌ام، لذا داوری از او بخواهید.[۱]

در این روایت نیز حضرت ابتدا از شیعه می‌خواهد که فقیه را در میان خود قاضی قرار دهند، و سپس می‌افزاید که من او را قاضی نموده‌ام، و در نهایت از مردم می‌خواهند که در دادخواهی به او مراجعه کنند. برداشت ایشان از این روایت، چنین است:

این روایت، ناظر به نصب ابتدایی قاضی نیست؛ زیرا سخن حضرت، دربارهٔ نصب قاضی (قد جعلته قاضیا) متفرع بر این است که خود مردم، قبلاً فردی را برای این سمت قرار داده باشند (فاجعلوه بینکم). پس همان کسی را که متخاصمین بین خود حکم قرار می‌دهند، امام نیز او را به عنوان قاضی قرار می‌دهد. از این رو، نمی‌توان نصب ابتدایی قاضی را بدون انتخاب متخاصمین، از این روایت استفاده کرد.[۲]

با وجود تشابهی که در نحوهٔ جعل و انشای بین این دو روایت وجود دارد، چنین برداشتی ممکن است دربارهٔ مقبولهٔ عمربن حنظله نیز مطرح شود و در نتیجه مفاد مقبوله به نصب پس از انتخاب و رضایت مردم تفسیر شود.

ولی اشکال این تفسیر این است که همان گونه که فقها توضیح داده‌اند، جملهٔ «فانی قد جعلته علیکم حاکما» در مقام بیان علت، برای حکم سابق است؛ زیرا حضرت ابتدا فرمود: «فلیرضوا به حکما». سپس حضرت برای این الزام، دلیل و علت ذکر می‌کند تا آنان بدانند که لزوم رضایت به حاکم، از کجا ناشی می‌شود؟ و در پاسخ، توضیح می‌دهد که: «چون من او را حاکم قرار داده‌ام.»[۳]

به تعبیر دیگر، «فاء» در جملهٔ «فانی قد جعلته علیکم حاکما» گویای تعلیل است و چون علت حکم، بر خود حکم مقدّم است، پس نصب حضرت، منشأ لزوم مراجعه به فقیه و به رسمیت شناختن منصب او است. از این رو، مفاد حدیث چنین است: «من فقیه را حاکم قرار داده‌ام، لذا شما هم از او دادخواهی کنید.»[۴]

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص ۱۰۰.
۲. سید ابوالقاسم خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج۱، ص۸.
۳. *همان*، ص۷.
۴. سید کاظم حائری، *القضاء الاسلامی*، ص ۴۰.

فرض دوم: انتخاب پس از نصب

باتوجه به این که مضمون روایات نصب، نصب عام، در عصر غیبت است، و از سویی، برای تصدی حکومت، باید این عام، تخصّص یافته و به صورت شخص درآید، از این رو، مردم به شکل مستقیم و یا از طریق فرزانگان برگزیدهٔ خود، شخص شایسته ای را تعیین می کنند و با ایجاد بسط ید، زمینهٔ اقتدار و کارآیی حکومت او را فراهم می سازند.

به تعبیر دیگر، در نصوص ولایت فقیه، تعبیراتی از قبیل: «انظروا الی رجل منکم» و یا «فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا» دیده می شود که وظیفهٔ مردم را در قبال مسائل جامعه و به ویژه، رهبری مشخص می کند. از این رو، با وجود فقهای متعدد، از آن جا که حکومت را بین افراد نمی توان تقسیم کرد و فقط برای ادارهٔ جامعه، به عنوان رهبر، به یک نفر نیاز است، لذا مردم به هر کدام که برای رهبری مراجعه نموده و از او حمایت (و او را انتخاب) نمایند همو رهبری را در اختیار خواهد داشت. بنابراین، دیدگاه کسانی که از یک سو مبنای نصب را پذیرفته، از سوی دیگر، انتخاب رهبر را در جامعهٔ اسلامی توسط مردم، تأیید می کنند، قابل تفسیر و توجیه است. انتخاب پس از نصب، در صورتی که افراد واجد شرایط رهبری متعدد باشند، در بحث های شهید آیة اللّه صدر نیز مطرح شده است. با این تفسیر، تأکید بر انتخاب، به معنای نفی مبنای نصب و عدول از آن تلقی نمی شود؛ مثلاً حضرت امام خمینی، که در آثار گوناگون خود، ولایت فقیه را براساس نصب تثبیت کرده اند، شیوهٔ انتخاب را نیز برای تعیین رهبری پذیرفته و می گویند:

> اگر مردم به خبرگان رأی دهند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آن ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را برعهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت، او ولیّ منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است.[1]

---

۱. صحیفه نور، ج۲۱، ص۱۲۹.

متأسفانه برخی از کسانی که دیدگاه نصب را مردود دانسته اند وبه جای آن، انتخاب را برگزیده اند، درتحلیل مفهوم انتخاب و جایگاه آن، دچار تناقض گویی شده اند؛ زیرا از یک سو، انتخاب را در برابر نصب، متوقف بر عدم نصب دانسته اند و از سوی دیگر، به انتخاب بعد از نصب روی آورده اند، در حالی که نقش انتخاب و مفهومِ آن، در این دو دیدگاه، کاملاً متفاوت است؛ در یکی انتخاب و نصب، با یکدیگر تنافی داشته و جمع ناشدنی اند، و انتخاب به معنای تفویض حق حاکمیت، از سوی ملت به دولت است و لذا مشروط به فقدان نصب دانسته شده است؛ ولی در دیدگاه دیگر، چون مشروعیت حکومت، به نصب است، تفویض حاکمیت از سوی مردم، مفهومی ندارد و انتخاب، ضدیتی با نصب نداشته و پس از نصب، انجام می شود.

دیدگاه انتخاب، در حالی که به دنبال تثبیت نظریهٔ اوّل است و به مبانیِ آن، بارها تصریح نموده است، گاه از نظریهٔ دوم سربرمی آورد و لزوم انتخاب پس از نصب را دلیل بر حقانیت انتخاب بدون نصب می پندارد؛ مثلاً دربارهٔ توقیعِ **«اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا»** می گوید:

> اگر مقصود از حوادث واقعه، مسائل حکومتی باشد، قهراً حل این حوادث، نیاز به تحصیل قدرت و تشکیل دولت دارد. پس مفاد حدیث، این است که باید به فقها مراجعه نمود تا آن ها با کسب قدرت و امکانات، بتوانند مشکلات را حل کنند. از این رو، ولایت برای فقها با انتخاب حاصل می شود، نه با نصب.[1]

تأمل در این استدلال و مغالطه ای که در مفهوم انتخاب و جابه جاییِ دو مفهوم متغایر آن، صورت گرفته، باعث شگفتی است: آیا انتخابی که در بحث های مختلف و با شواهد گوناگون عقلی و نقلی، درصدد اثبات آن بودند، به معنای ایجاد قدرت و امکانات برای رهبری بود؟ مگر چنین معنایی از انتخاب، با نصب تضادی دارد و نصب شرعی رانفی می کند؟ اگر معنای انتخاب، صرفاً این است، پس چرا در مورد علی بن ابی طالب علیه السلام بر نصب اصرار می ورزید؟ مگر آن حضرت، برای حل مشکلات جامعه،

---

۱. *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۸۱.

به قدرت مردمی نیاز نداشت؟

در جای دیگر نیز چنین مغالطه ای به چشم می خورد؛ مثلاً این فرض را که «همهٔ فقها نصب شده باشند، ولی اعمال ولایت، برای یکی از آن ها جایز باشد» این گونه نقد کرده اند که:

اگر تعیین متصدیِ بالفعل، توسط مردم یا اهل حل و عقد یا فقها صورت گیرد، انتخاب برای تعیین والی، معتبر خواهد بود.[۱]

در این جا نیز انتخاب به معنای تعیین والی، که با نصب سازگار است، مورد قبول قرار گرفته است، در حالی که در بحث های دیگر، دائماً از تقابل نصب و انتخاب سخن گفته می شود!

صریح تر و شگفت آورتر از این موارد، پاسخی است که به این سؤال داده می شود: «اگر بدون نصب و انتخاب هم فقیه، وظیفه دارد امور جامعه را به عهده گیرد، پس انتخاب مردم چه ضرورتی دارد؟ زیرا انتخاب از باب مقدمه برای تعطیل نماندن امور حکومت، لازم است، و اگر فقیه به هر حال می تواند متکفل امور جامعه باشد، انتخاب چه نقشی دارد؟»

پاسخ این سؤال را این گونه داده اند:

برپاییِ حکومت، نیاز به قدرت دارد تا حاکم بتواند با پشتوانهٔ اقتدار خویش، به اجرای حدود و تنفیذ احکام بپردازد، و واضح است که انتخاب، چنین قدرتی را در اختیار حاکم قرار می دهد.[۲]

مفهوم روشن این پاسخ، این است که انتخاب در حکومت اسلامی، جنبهٔ کارآمدی دارد و در مشروعیت حکومت، تأثیری ندارد. فقیه براساس تکلیف خود، موظف به ادارهٔ جامعه است. چنین برداشتی از انتخاب، نه تنها از سوی قائلان به نصب فقیه، در عصر غیبت مورد انکار نیست، بلکه می توان آن را در جهت برپاییِ حکومت ائمه ﷺ، که ولایتشان منصوص است، مؤثر دانست.

---

۱ و ۲. همان، ص۴۱۳.

فصل ششم

اختیاراتِ دولت اسلامی

مبانیِ اختیارات دولت اسلامی

دولت اسلامی، مانند هر دولت دیگر، دارای اختیاراتی است. این اختیارات، از دو دیدگاه، قابل تحلیل و بررسی است: براساس یک دیدگاه، اختیارات دولت بر مبنای اهداف و مسئولیت های آن تبیین می گردد و بررسی ها بیش تر جنبهٔ عقل گرایانه داشته و با توجه به واقعیت های اجتماعی صورت می گیرد. براساس دیدگاه دوم، اختیارات دولت بر مبنای نصوص و متون دینی، ارزیابی و مستقیماً از شریعت اخذ می شود. این دیدگاه نیز از دو زاویه بررسی می گردد: یکی از زاویهٔ حاکمیت بخشیدن به قوانین اسلامی، و دیگری از زاویهٔ نیابت عامه.

دایرهٔ اختیارات دولت، براساس هریک از این مبانی، گستردگیِ خاصی می یابد که با مقایسهٔ آن ها به تفاوت های آن می توان پی برد. در این بخش، هر یک از این مبانی را مورد مطالعه قرار می دهیم:

۱. نگرش عقلانی:

اختیارات، بر مبنای اهداف و وظایف دولت

محدودهٔ اختیارات هر دولت، پیوند نزدیکی با اهداف و وظایف آن دولت دارد و در حقیقت، تابعی از آرمان ها و مسئولیت های آن است. از این رو، هدف های هر دولت، خطوط کلی اختیارات آن را ارائه می کند.

البته فیلسوفانی بوده اند که به دولت، به دیدهٔ هدف می نگریسته و دست یابی به آرمانی فراتر از آن را انکار کرده اند. هگل از کسانی است که زندگیِ شهروندان را به خاطر دولت می داند و دولت را در جایگاهی فوق مردمی، که در آن زندگی می کنند، می نشاند. وی می گوید:

کشور [دولت] وسیله ای برای تأمین به روزیِ فرد نیست واصولاً وسیلهٔ چیزی نیست، بلکه خود غایتی است، و چون غایتی برتر از فرد است از فرد باید چشم داشت که خود را در راه غایات برتر کشور [دولت] فدا کند.»[1]

اگر این تفسیر که «قواعد اخلاقی هم نمی تواند دولت را مقیّد سازد و فرد نمی تواند حقوقی علیه دولت داشته باشد» از نظریهٔ فوق[2]، به جا باشد، پس در این صورت، هیچ گونه محدودیتی برای دولت وجود نخواهد داشت و دولت در موضع خداوندگاری، برای هر کار و به کارگیریِ هر شیوه و روش، مجاز است؛ یعنی همان نظریهٔ ماکیاولی که می گوید:

شهریار برای حفظ مقام و موقعیت خویش باید دارای این قوه شود که از نیکی بپرهیزد و دریابد که چه وقت آن را به کار ببرد و چه وقت به کار نبرد. شهریار خردمند باید با این واقعیت سازگار شود که غالباً ضروری است که برخلاف راستی و برخلاف محبت و برخلاف انسانیت و برخلاف دین رفتار کند، اگر بخواهد حکومت خویش را پابرجا نگاه دارد.[3]

ولی متفکران سیاسیِ امروزین، که با عینک لیبرالیسم و دموکراسی، مسائل جامعه و حکومت را می نگرند، دولت را وسیله ای برای رفاه فرد به حساب می آورند و چون در چنین گرایشی، آزادی و حقوق افراد، بر دیگر اهداف دولت تقدّم دارد، از این رو، وظایف دولت در جهت حفظ این آزادی ها مشخص می گردد و اختیارات دولت نیز برای محدود کردن چنین آزادی هایی به حداقل کاهش می یابد.

پژوهشگران دیگری نیز هستند که با دید وسیع تری به اهداف دولت ها می نگرند

---

۱. وت ستیس، *فلسفهٔ هگل*، ترجمهٔ حمید عنایت، ج۲، ص۵۹۵.

۲. عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، ص۲۳۷.

۳. کوئنتین اسکینر، *ماکیاولی*، ترجمهٔ عزت الله فولادوند، ص۷۱و۷۲.

و با دسته بندیِ آن به هدف های «اولیه»، «ثانویه» و «نهایی»، هر یک را این گونه توضیح می دهند:

هدف اصلی، اولیه و بلاواسطهٔ دولت، حفظ صلح، نظم، امنیت و عدالت در میان افرادی است که آن را به وجود می آورند. این هدف، مستلزم برقراریِ رژیمی حقوقی برای تعیین وحمایت از حقوق فردی و ایجاد قلمرو آزادی فردی است.

دوم باید فراتر از نیازهای فرد به نیازهای وسیع تر جمعیِ جامعه توجه کند، باید مراقب رفاه عمومی باشد و با انجام کارهایی که منافع عمومی ایجاب می کند، اما افراد به هیچ رو توانایی انجام آن را ندارند یا به دشواری می توانند به طور فردی یا جمعی آن کارها را انجام دهند، ترقّیِ ملی را پیش ببرد. سرانجام، هدف نهایی و عالی ترین هدف دولت، اعتلای تمدن بشر است، و از این راه، هدفِ آن، ویژگیِ جهانی و عام می یابد.[۱]

در بینش اسلامی، نه دولت هدف است و نه صرفاً ابزاری برای رفاه عمومی به حساب می آید. دانشمندانی مانند آدام اسمیت، تنها به بخشی از اهداف دولت توجه داشته اند و برای دولت، سه هدف بزرگ مشخص کرده اند:

نخست، حفظ دولت از تجاوز خارجی.

دوم، حمایت از افراد، در برابر بی عدالتی یا سرکوب از سوی اعضای دیگر جامعه.

سوم، ایجاد و حفظ آثار خاص و نهادهای عمومی، که هیچ فرد یا گروه، تمایلی به ایجاد و حفظ آن ها ندارد.[۲]

تنگ نظریِ این دیدگاه ها از آن جا ناشی می شود که تنها به نیازهای مادیِ انسان توجه شده است. از این رو، فراتر از تأمین نیازهای مادیِ افراد جامعه، از قبیل امنیت، رفاه و بهداشت، هدف و مسئولیّتی برای دولت درنظر نگرفته اند، در حالی که دولت اسلامی نمی تواند نسبت به سرنوشت معنویِ جامعه و ارزش های والای انسانی بی تفاوت باشد.

اساساً در الگوی مدیریت اسلامی، در کلیهٔ واحدهای خرد و کلان جامعه،

---

۱. عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، ص۲۳۹ (به نقل از جان بورگس).

۲. *همان*، ص۲۳۹.

شکوفای مـادی و معنوی، به شکلی هـماهنگ و پیوسته، مدنظر قرار دارد؛ مثلاً والدین کودك وظیفه دارند کـه فرزند را در محیط خانواده به سوی خـداشناسی و خداپرستی سوق داده و فضـای مناسبی برای ظهور و بروز ابعاد متنوع شـخصیت انسـانیِ او فراهم آورند. امام سجاد علیه‌السلام فرموده است:

حق فـرزندت آن است کـه بدانی از تربیت نیکویش سـؤال خـواهی شـد و در راهنمـایی اش به سوی حق تعالی وکمک به او در فرمانبری از خداوند، مسئولیت داری.[۱]

زمامداران جـامعه و دولتمـردان اجتماع نیـز در مقابل جهت گیـری اخلاقی و ارزشیِ توده های مردم، دارای چنین مسئولیت هایی می باشند. پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله با تشکیل دولت اسـلامی، این گونه وظایف را برای نمـایندگان خـویش تبیین می کـردند. رسول خـدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به معاذ بن جبل ـ که او را به یمن اعزام نمود ـ چنین سفارش کرد:

ای معاذ! کتاب خدا را بدان ها بیـاموز، آن ها را بر اخلاق پسندیده تربیت کن ... فرمان الهی را در بینشان برقـرار ساز و نسبت به حکم خداوند و امـوال او، نفوذناپذیر بوده، از هیچ کس تأثیر مپذیر؛ زیرا نه این حکومت از آنِ تو است و نه تو مالک آن مال هستی.[۲]

هم چنین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در عهـدنامه ای به عتـاب بن اُسید (فـرمانروای مکه) خطاب به مردم آن دیار اعلام نمود:

... محـمد، رسول خدا فرمانروایی بر شمـا را به عتاب بن اسید سپـرده است. خداوند از او خواسته تا غافلانتان را هوشیار نموده و جـاهلانتان را آگاه کند، منحرفان را به استقامت آورد و آنان را که از ادب الهی لغزیده اند، به ادب بازگرداند ... .[۳]

باتوجه به همین نقش سـازنده و پیش برندهٔ دولت اسـلامی، در حاکـمیت بخشیـدن به آرمان های اسلامـی و پُرکردن خلأهای اجتمـاعی است که برخی از متفکریـن مسلمان،

---

۱. طبرسی، *مکارم الاخلاق*، ص۴۸۴.

۲. «یا معـاذ علّمهم کتاب اللّه واحسن ادبهم علی الاخلاق الصـالحة ... وانفذ فیهم امر اللّه، ولاتحاش فی امره ولا ماله احداً فانها لیست بولایتك ولا مالك ...» (بحرانی، *تحف العقول*، ص۲۵).

۳. «من مـحمـد رسول اللّه الی جیران بیت اللّه الحرام وسکّان حرم اللّه اما بعـد ... وقـد قلّد محـمد رسـول اللّه عتاب بن اسید احکامکم ومصـالحکم وقد فوض اللّه الیه تنبیه غافلکم وتعلیم جاهلکم وتقویم اودمضطرکم وتادیب من زال عن ادب اللّه منکم ...» (*بحارالانوار*، ج۲۱، ص۱۲۲).

تشکیل چنین دولتی را در جهت عملی شدن امر به معروف و نهی از منکر، لازم و ضروری شمرده اند.[۱]

در یک نگاه گذرا، دولت اسلامی نسبت به این امور مسئولیت دارد:

۱ـ انجام امور ضروری جامعه که هیچ فرد یا گروه خاصی، تعهدی برای انجام آن ندارد.

برخی از این امور عبارتند از:

الف) رسیدگی به وضع زندگی کودکان بی سرپرست. تأمین معیشت چنین افرادی، هر چند توسط افراد نیکوکار و یا انجمن های خیریه، امکان پذیر است، ولی از آن جا که چنین کمک هایی به شکل داوطلبانه انجام می گیرد و الزاماً درحد مطلوب و در سطح وسیع و گسترده نیست، دولت اسلامی با اقدام همه جانبه، وظیفهٔ تضمین حقوق چنین افرادی را به عهده دارد.

ب) رسیدگی به وضع زندگی افراد بی پناه و درمانده که در اثر کهولت سن و یا پیش آمد حوادث طبیعی، مانند سیل و زلزله، از ادارهٔ زندگی خویش عاجز شده اند.

ج) خدمات عمومی، از قبیل راه سازی، احداث پل، ایجاد درمانگاه و بیمارستان، رساندن آب و مواد سوختی. این گونه خدمات نیز هرچند در مواردی که سودآور باشد، مورد رغبت و اقدام سرمایه گذاری افراد و گروه ها می باشد، ولی گسترش آن درسطح همهٔ مردم، نیاز به حضور دولت و مشارکت حکومت دارد.

د) حراست از اموال عمومی، از قبیل مراتع، جنگل ها و منابع زیرزمینی، که اگر کنترل و نظارتی بر این ثروت های خداداد نباشد، اقدامات سودجویانهٔ افراد و گروه ها و استفادهٔ نابه جا و خودسرانه از آن ها، اموال ملت را در معرض آسیب و نابودی قرار می دهد.

۲ـ هماهنگ سازی و جهت دهی فعالیت های اقتصادی

در یک واحد اجتماعی کوچک، مانند ده یا قبیله، هماهنگی فعالیت های اقتصادی،

---

۱. مرتضی حائری، *کتاب الخمس*، ص ۸۴۶.

از عهدهٔ خود افراد ساخته است؛ ولی در جوامع پیشرفتهٔ امروز، که این فعالیت ها از تنوع فراوان و پیچیدگی زیاد برخوردار است، عدم هماهنگی، خسارت های فراوانی به جا می گذارد؛ چه این که رشد بی رویهٔ یک بخش و عقب افتادگی بخش دیگر، اقتصاد کشور را با اختلال و رکود مواجه می سازد. صنعت، کشاورزی و خدمات، دارای روابط متقابل و گسترده ای با یکدیگرند؛ چه این که هر یک نیز جداگانه نیاز به برنامه ریزی و هماهنگی دارند. دولت موظف است که این گونه برنامه ریزی های کلان و هماهنگ سازی را براساس اهداف خویش، به انجام رساند.

۳ـ نظم و امنیت

سامان یافتن زندگی اجتماعی، بدون نظم و امنیت غیرممکن است. از این رو، هیچ ملتی بدون حکومت و تأمین امنیت نمی تواند دوام و قرار یابد. بدیهی است که برای استقرار نظم و امنیت، قانون به تنهایی کارآیی کافی ندارد؛ چراکه همهٔ مردم به گونه ای نیستند که قوانین را رعایت کرده و خود را ملتزم بدان بدانند، بلکه انگیزه های مختلفی برای تخلف از قوانین وجود دارد. از این رو، برای حاکمیت قانون و عدم تضییع حقوق افراد، به ضمانت اجرایی نیاز است و حکومت، با قدرت و ابزاری که دراختیار دارد، به نظم اجتماعی حاکمیت می بخشد.

۴ـ دفاع و مقاومت

امنیت کشور از سوی عوامل خارجی نیز آسیب پذیر است. اگر برای یک جمع کوچک، در اثر هماهنگی و مشارکت همهٔ افراد، دفاع از خویش در برابر عوامل مهاجم بیرونی، امکان پذیر باشد، ولی چنین کاری در سطح یک کشور غیرممکن است. تهیهٔ بودجهٔ دفاعی، تدارك ساز و برگ جنگی، فراخوانی و تجهیز نیروها و به کارگیری و فرماندهی افراد و قوا، از مسئولیت های دولت است.

موارد فوق، از یک سو ضرورت دستگاه حکومت را مشخص، و از سوی دیگر، وظایف اصلی آن را تبیین می نماید. اینک باتوجه به این نیازها می توان نتیجه گرفت که

نهاد حکومت باید دارای اختیاراتی باشد که بتواند این وظایف را انجام دهد؛ زیرا هنگامی که بخشی از مسئولیت های ضروری جامعه، دراختیار فرد یا گروهی قرار می گیرد، طبعاً باید امکانات و ابزار لازم نیز به او سپرده شود. درغیر این صورت، سپردن مسئولیت بدون مقرر داشتن اختیارات کافی، کار لغو وبیهوده ای است که سرانجام آن، ضعف دولت و بر زمین ماندن مسئولیت های آن و بالأخره، اختلال در نظام جامعه می باشد.

پس، از ضرورت دولت، به وظایف آن، و از وظایف دولت به اختیارات متناسب با آن پی می بریم.

بر مبنای این استدلال خردمندانه و عقل پسند، هرکس که ضرورت حکومت را می پذیرد، باید به اختیارات متناسب آن نیز گردن نهد وگرنه، حکومت به شکل نهادی میان تهی و بی خاصیت درمی آید و توان انجام وظایف خود را نخواهد داشت.

بر این اساس، ضرورت تشکیل دولت اسلامی، با ضرورت تثبیت اختیارات آن پیوند می خورد و از این نظر، عصر حضور امام معصوم و عصر غیبت، با یکدیگر تفاوتی ندارند؛ زیرا نیازهایی از قبیل ایجاد امنیت وعدالت، و یا مسئولیت اجرای قانون در جامعه، به دورهٔ خاصی اختصاص ندارد و آن کس که تأمین این نیازهای اساسی را به عهده دارد (حاکم) ضرورتاً باید ابزار قانونی آن را دراختیار داشته باشد. به خصوص که با عبور از عصرحضور، نه تنها از نیاز به حکومت کاسته نشده است، بلکه پیشرفت مسائل اقتصادی، پیچیده شدن روابط اجتماعی، و به طور کلی، تنوع نیازهای جامعه، دولت را با وظایف جدیدی مواجه کرده است. اگر تا دیروز، امور عامه در مواردی از قبیل حفظ و نگهداری اموال خردسالان بی سرپرست و یا بی خردان و نیز در الزام مردم به ادای حقوق یکدیگر و مانند آن ها خلاصه می شد، ولی اینک صدها نیاز اجتماعی وجود دارد که درعرصه های فرهنگی، اقتصادی و نظامی، دخالت دولت را می طلبد؛ مثلاً آیا هم اکنون هیچ دولتی می تواندنسبت به بهداشت عمومی و یامبارزه بابیماری های واگیردار، بی تفاوت باشد؟

آیا این سخن که «تهیهٔ ابزار و ادوات جنگی، مثل سلاح های پیشرفتهٔ هوایی و دریایی،

به مردم سپرده شود» از هیچ انسان خردمندی صادر می شود؟ آیا در هیچ کشوری، تنظیم روابط اقتصادی با دول دیگر، به میل و خواست تاجران وسرمایه به دستان واگذار می گردد؟ و آیا رسانه های گروهی و یا فعالیت های هنری و ورزشی، به صورت بدون ضابطه و قانون و به شکل فراتر از نظارت و کنترل، می تواند در جامعه وجود داشته باشد؟

تردیدی نیست که شئون حکومت، به ویژه در دوران معاصر، گسترش عجیبی پیدا کرده است، به گونه ای که حتی در آزادترین کشورها و سیستم های حکومتی نیز این گونه دخالت ها در جهت تأمین مصالح مورد نظرشان، ضروری تلقی می گردد. طبیعتاً در یک جامعهٔ آرمانی و حکومتِ مبتنی بر مکتب، حساسیت بیش تری در جهت تأمین آرمان ها و سلامت فعالیت های اجتماعی وجود دارد.

در فقه اسلامی، سرپرستیِ این گونه امورمهم، که از حوزهٔ اختیار هر یک از افراد جامعه، خارج است و در شعاع اختیار زمامداران قرار دارد، «ولایت» نامیده می شود.

محقق پرتوان، محمدحسین اصفهانی، ولایت را چنین تفسیر می کند:

> برعهده داریِ امور مهم و مسائل اساسی است که به حفظ نظام زندگیِ دنیوی و اخرویِ مردم مربوط بوده، و در حوزهٔ اختیارات رئیسِ هر قوم قرار دارد؛ چه این که مقتضای مسئولیت داشتن زمامدار در قبال ملت، همین است.[۱]

هم چنین باتوجه به این که امامان معصوم علیهم السلام برای انجام دادن این امور، تعیین شدند، «اولو الامر» نام گرفته اند. شیخ انصاری در این باره می گوید:

> «اولو الامر» عنوان فردی است که در امور اجتماعیِ مردم و کارهای مختلف جامعه باید به او مراجعه کرد، همان کارهایی که در شرع برعهدهٔ شخص خاصی قرار نگرفته است.[۲]

درزبان فقه، گاه‌از این‌امور لازم و نیازهای ضروری، به «امور حسبیّه» تعبیر می شود

---

۱. محمدحسین اصفهانی، حاشیهٔ مکاسب، ج۱، ص۲۱۳.

۲. مرتضی انصاری، مکاسب، ص۱۵۳.

و مقصود از آن، همهٔ کارهایی است که به یقین، صاحب شریعت، به اهمال آن راضی نبوده و در هر صورت، اقدام برای به انجام رساندن آن را لازم می شمارد.[۱] با این تعریف، شعاع وسیعی از امور اجتماعی، از مصادیق امور حسبیّه قرار می گیرند، و اموری از قبیل: حفظ نظام، حراست از مرزهای مسلمانان، صیانت نسل جوان در برابر انحرافات و جلوگیری از تبلیغات مسموم ضد اسلامی،[۲] در محدودهٔ آن قرار دارد.

به تعبیر آیة اللّه نائینی، حفظ نظم مملکت اسلامی، از روشن ترین و مسلّم ترین امور حسبیه است.[۳]

از این رو، ضرورت دولت اسلامی و وظایف دولت اسلامی و اختیارات دولت اسلامی، در راستای یکدیگر قرار گرفته و کاملاً با یکدیگر هماهنگ و هم سو می باشند.

این مبنای عقلی، نشان می دهد که نیازهای جامعه، تعیین کنندهٔ محدودهٔ اختیارات حکومت است. محقق نراقی ملاك ها و معیارهایی را که در تشخیص نیازها دخالت دارد، این گونه توضیح می دهد:

هرکاری که در ارتباط با امور دینی یادنیوی مردم بوده و انجام آن از نظر:

الف) عقل، حتمی و یا

ب) دراثر جریانات عادی زندگی بشر، لازم است، به گونه ای که زندگی مادی یا معنوی برخی یا گروهی از انسان ها بدان متوقف، سامان یافتن ونظام پذیری امور دین یا دنیا بدان وابسته باشد و یا

ج) شرع، آن را واجب می داند؛ چراکه در شریعت، به آن امر شده و یا به واسطهٔ اجماع، و یا برای جلوگیری از ضرر و یا عسر و حرج و یا فساد و تباهی برمسلمانی و یا به هر دلیل دیگر، واجب است.

و نیز کارهایی که ضروری بودن آن آشکار است، ولی از تکالیف عمومی مردم نبوده، و مسئولیت آن برعهدهٔ فرد خاصی هم گذاشته نشده است. و یا اذن شارع برای انجام آن محرز

---

۱. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص ۵۰۱.

۲. *همان*، ص ۴۹۷.

۳. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامة*، ص ۴۶.

است، ولی مأمور اقدام و پی گیری آن معلوم نیست.[۱]

پس در کلیهٔ مواردی که به حکم عقل و یا به مقتضای جریان عادی امور، ویا برطبق خواستهٔ شرع، نیاز به اقدام و دخالت دولت اسلامی است، به گونه ای که عدم اقدام از سوی رهبری، به اختلال در نظم اجتماعی، آسیب دیدن انسان ها و یا در فشار و تنگنا قرار گرفتن آنان در زندگی شان می انجامد و در نتیجه، دولت اسلامی را از اهداف و برنامه هایش دور می کند، در محدودهٔ اختیارات دولت قرار دارد؛ زیرا حذف بخشی از این اختیارات، به معنای نادیده گرفتن فلسفهٔ وجودی حکوت اسلامی و یا در تنگنا قرار گرفتن رهبری نظام، برای ادارهٔ جامعه است.

۲. نگرش شرعی

الف) اختیارات، بر مبنای حاکمیت بخشیدن به شریعت

قوانین ومقررات اسلامی، در ارتباط با حکومت، دوگونه اند:

۱ـ مقرراتی که به وسیلهٔ آحاد مردم مسلمان، قابل پیاده شدن بوده و حتی بدون برقراری نظام اسلامی، کاملاً عملی اند.

۲ـ مقرراتی که اجرای آن نیاز به پشتوانهٔ دولت و به کارگیری اقتدار حکومت دارد و انجام آن به شکل مستقل و مستقیم، از عهدهٔ آحاد مردم خارج است.

وجود دستهٔ دوم قوانین، در مجموعهٔ احکام اسلامی، خود گویای آن است که مسئولیت اجرای آن با دولت اسلامی است؛ زیرا اگر چنین اختیاری برای دولت وجود نداشته باشد، عملاً بخشی از احکام اسلامی، تعطیل خواهد شد و چنین امری با جاودانگی این احکام منافات دارد. از این رو، باید دولت اسلامی را در محدودهٔ به اجرا گذاشتن کلیهٔ قوانین و احکام شریعت، که به گونه ای با قدرت اجرایی کشور ارتباط پیدا می کند، دارای اختیار و مسئولیت دانست.

در این شیوهٔ استدلال برای تعیین اختیارات حکومت، قبل از آن که به سراغ نیازهای

---

۱. ملا احمد نراقی، *عوائد الایام*، ص۱۸۸.

جامعه و مقتضیات حکومت برویم، به سراغ قوانین اسلامی رفته، و با مرور آن ها مواردی را که با سررشته داری حکومت، عملی است، شناسایی می کنیم. طبیعی است که چون مهم ترین مسئولیت دولت، اجرای قانون و پی گیری مقررات است، و در حکومت اسلامی، این قوانین و مقررات، مستند به وحی می باشد، از این رو، مسئولیت اساسی دولتمردان، عینیت بخشیدن به شریعت، در شئون گوناگون جامعه می باشد.

بر این اساس، نیازها و ضرورت های اجتماعی، تنها عامل تعیین کنندهٔ اختیارات دولت به شمار نمی آید، بلکه فراتر از آن نیز اختیارات دیگری، برای دولت اسلامی وجود دارد. این بخش از اختیارات اجرایی، در اعصار مختلف، تفاوتی نخواهد داشت؛ چراکه با تداوم و بقای احکام اسلامی، در عصر غیبت، و هم سانی آن ها با عصر حضور، و ضرورت اجرای آن ها در همهٔ زمان ها ومکان ها، تفاوت اختیارات دولت اسلامی، در دو دورهٔ حضورو غیبت، وجهی ندارد.

حضرت امام خمینی در این باره چنین نوشته اند:

> ولایت، یعنی حکومت و ادارهٔ کشور و اجرای قوانین شرع مقدس ... در این موارد، معقول نیست که رسول خدا ﷺ و امام با فقیه فرق داشته باشد؛ مثلاً یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود، یعنی قانون جزای اسلام است. آیا در اجرای حدود، بین رسول اکرم ﷺ و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبهٔ فقیه پایین تر است، باید کم تر بزند؟ حد زانی، که صد تازیانه است، اگر رسول اکرم ﷺ جاری کند، صد و پنجاه تازیانه می زند و حضرت امیرالمؤمنین صد تازیانه و فقیه پنجاه تازیانه؟! یا آن که حاکم، متصدی قوهٔ اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول اللّه ﷺ باشد، چه حضرت امیرالمؤمنین ﷺ یا نماینده و یا قاضی آن حضرت در بصره و کوفه یا فقیه عصر.
>
> دیگر از شئون رسول اکرم ﷺ و حضرت امیر ﷺ اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه، و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم ﷺ اگر زکات بگیرد چه قدر می گیرد؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم با حضرت امیرالمؤمنین و فقیه فرق دارد؟ ... همین ولایتی که برای رسول اکرم ﷺ و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی هست، برای فقیه

هم هست ... در این معنا مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبهٔ بالاتر و دیگری در مرتبهٔ پائین‌تر، یکی والی، و دیگری والی‌تر باشد.[۱]

تأمل در مقدمات زیر، غیرمعقول بودن تفاوت وظایف و اختیارات حکومتی عصر غیبت با عصر حضوررا آشکار می‌سازد:

۱ـ احکام اسلامی، که دستورالعمل زندگیِ بشردر عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی است، نسخ ناشدنی، و برای همیشه باقی و لازم‌الاجرا است. تعطیل‌پذیر بودن احکام اسلام وانحصار آن به زمان یا مکان خاص، برخلاف ضروریات اعتقادی اسلام است.[۲]

۲ـ حکومت اسلامی، صرفاً حکومت قانون است و فلسفهٔ وجودی آن، تنها در هر زمان، اجرای قانون الهی و گسترش عدالت در بین انسان‌ها است.[۳]

۳ـ فلسفهٔ امامت و ضرورت حکومت در عصر ائمه علیهم‌السلام و پس از آن، یک سان بوده، از نیاز به آن با غیبت امام معصوم چیزی کاسته نمی‌شود.[۴]

براساس این مبانی، اختیارات اجراییِ دولت اسلامی، در ادوار گوناگون، از عصر حضور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تا غیبت پیشوای معصوم علیه‌السلام یک سان است؛ زیرا حضور معصوم، شرط اجرای قانون اسلام و حاکمیت مکتب در جامعه قرار نگرفته است.

برخی از فقهای معاصر، مانند آیة‌اللّه خوئی، نه به شکل نظام یافته و در قالب یک اصل کلی، بلکه به صورت موردی، چنین اختیاراتی را با همین پشتوانه، برای

---

۱. امام خمینی، ولایت فقیه، ص۴۰ـ ۴۲؛ و نیز در جای دیگر می‌گویند: «فللفقیه العادل جمیع ما للرسول والائمة علیهم‌السلام مما یرجع الی الحکومة والسیاسة ولایعقل الفرق لانّ الوالی ـ ای شخص کان ـ هو مجری احکام الشریعة والمقیم للحدود الالهیة والاخذ للخراج وسائرالمالیات والتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین ...» (*کتاب البیع*، ج ۲، ص۴۶۷).

۲. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص۱۸؛ *کتاب البیع*، ج ۲، ص۴۶۱.

۳. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص۴۶۴. البته حضرت امام تصریح کرده‌اند که اطاعت از فرمانروایان نیز خود، مشمول قانون بوده، و بر طبق همین قانون، نظر ولیّ‌امر درموضوعات، که ارائه کنندهٔ مصلحت جامعه است، اعتبار دارد (*همان*، ص ۴۶۱).

۴. *همان*، ص۴۶۱.

دولت اسلامی به اثبات رسانده‌اند، در حالی که این موارد از اموری نیست که در ادارهٔ جامعه، بدان احتیاج بوده و بدون آن، خللی در نظام اجتماعی و آهنگ رشد و تعالی آن ایجاد شود؛ چه این که مستدل، درمشروعیت این موارد، به نیابت عامهٔ فقیه، استناد نمی‌کند؛ زیرا عموم نیابت از نظر او به اثبات نرسیده است؛ مثلاً آیة اللّه خوئی، جهاد ابتدایی را درعصر غیبت، بر این مبنا مشروع دانسته و آن را در حوزهٔ اختیارات دولت اسلامی قرار داده است. استدلال وی در این باره چنین است:

> جهاد با کافران، یکی از ارکان اسلام است که در پرتو آن و با پیام توحید و رهبری پیامبر اکرم ﷺ، اسلام در جهان گسترش و قوّت یافت. از این رو، قرآن در احکام خود، عنایت خاصی بدان داشته تا آن جا که در آیات فراوانی وجوب جنگ با کفار مشرک ـ تا آن که مسلمان شده یا کشته شوند ـ و نیز وجوب جنگ با اهل کتاب ـ تا آن که مسلمان شده ویا با تسلیم، جزیه دهند ـ مطرح شده است. و البته روشن است که اختصاص دادن چنین حکمی به یک زمان محدود (عصر حضور معصوم) با اهتمام قرآن به آن، و امر بدون قید و شرط به قیام برای آن، در آیات فراوان، ناسازگار است.[1]

هم چنین ایشان با استناد به چنین استدلالی، اجرای حدود را نیز درعصر غیبت، مشروع و آن را در حوزهٔ اختیارات دولت اسلامی، می داند. وی در این باره به دو نکته استناد می جوید:

نکتهٔ اوّل، اقامهٔ حدود، در جهت مصالح عمومی و برای جلوگیری از فساد و رواج بی بند و باری و طغیان در بین مردم، تشریع شده است. از این رو، اجرای حدود نمی تواند به یک زمان خاص محدود بوده و تنها در یک دوره، مشروع باشد؛ چه این که حضور امام معصوم علیه السلام نیز قطعاً تأثیری دراین حکمت ندارد. لذا مصلحت و حکمت تشریع حدود اقتضا می کند که در زمان غیبت نیز هم چون زمان حضور، اجرا شود.

نکتهٔ دوم، آن چه که از ادلهٔ حدود، در قرآن و سنت وجود دارد، مطلق بوده و اختصاص به زمان خاصی ندارد؛ مثل آیهٔ: «الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة»

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، *منهاج الصالحین*، ج۱، ص۳۶۳.

و یا آیهٔ «السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما». این ادله، گویای آن است که حدود تعطیل ناپذیر بوده و حتماً باید اقامه گردد.[۱]

در حالی که اگر ما در باب اختیارات حکومت اسلامی، صرفاً بر مبنای اوّل مشی نماییم، در هر یک از این دو مورد، با مشکل مواجه می شویم، همان گونه که برخی از فقها، چون اختیارات حکومت اسلامی را فقط درحد تأمین نیازهایی که سامان یافتن نظام جامعه بدان ها بستگی دارد، می دانسته اند، نسبت به مشروعیت جهاد ابتدایی، و حتی اقامهٔ حدود، اشکال کرده اند؛ مثلاً آیة اللّه شیخ حسین حلّی، از فقهای قرن اخیر، آن چه که نظام بر آن توقف ندارد را از مشمول ادلهٔ ولایت حاکم خارج می داند و در نتیجه، اجرای حدود را مجاز نمی شمارد.[۲]

این در حالی است که نام برده اختیارات حکومت را برای حل معضلات خانوادگی، حتی درحد طلاق زن، بدون رضایت دادن همسر می پذیرد؛ زیرا اجرای عدالت در جامعه و دست یابی به اصول و اهداف یک جامعهٔ ایده آل را بدون این گونه اختیارات حکومتی، غیرممکن می داند.

توضیح آن که این فقیه، نقش حاکم و کارآیی حکومت را درحل معضلات اجتماعی می داند و از آن جمله، در مشکلات خانوادگی به سراغ آن می رود. ایشان می گویند:

> در منطق قرآن، شوهر باید حقوق همسر خود را رعایت کند و در غیر این صورت، باید با قطع پیوند زناشویی، زن را آزاد بگذارد تا در مسیر زندگی سعادتمندانه، امکان انتخاب مجدد داشته باشد. از این رو، در هر موردی که شوهر به یکی از این دو راه تن نمی دهد، حاکم شرع دخالت نموده و شخصاً مبادرت به طلاق و جدایی می نماید.
>
> در فقه، موارد فراوانی وجود دارد که نشان می دهد حاکم در چنین مواردی دست بسته نیست تا تنها نظاره گر بی انصافی و ظلم باشد. صاحب جواهر، دامنهٔ اختیارات حاکم را برای اعمال قدرت ونفوذ در چنین اموری گسترده می داند؛ مثلاً اگر کالایی از قبیل شمشیر

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج۱، ص۲۲۴و۲۲۵.

۲. عزالدین بحرالعلوم، بحوث فقهیه، (تقریر بحث های آیة اللّه حلّی) ص۲۴۶.

یا جواهر، تقسیم کردنی نباشد و در صورت تقسیم، حقوق مالکین تضییع گردد، آن کالا اجاره داده می شود تا نه تلف شود و نه ضرر و خسارتی متوجه آن گردد و نه مالکین به طور کلی از حقوق خود محروم مانند. صاحب جواهر در پایان می گوید: «لعلّ ذلک من السیاسات؛ چه بسا این مورد هم از نیازهای اساسیِ جامعه است». که با دخالت حکومت و اعمال قدرت از سوی حاکم، حل شدنی است. در چنین مسائلی فقها در برابر قاعدهٔ «الناس مسلطون علی اموالهم» باب «بیع قهری و غیراختیاری» را گشوده و کلید این باب را در اختیار حاکم قرار داده اند. ما نیز می توانیم در مقابل روایتی که طلاق را برای شوهر قرار داده، باب «طلاق اجباری» را در مواردی که شوهر نه حقوق همسر را ادا می کند و نه او را رها می کند، بگشاییم؛ زیرا این مورد هم از جملهٔ نظامات اجتماعی است که حاکم باید با تدبیر خود، گره از آن بگشاید و این اختیار برای او وجود دارد.[۱]

اساساً اگر مسئولیت حکومت اسلامی، صرفاً اجرای قوانین اسلامی، آن هم قوانین و احکام اولیّه، از قبیل گرفتن زکات، جلوگیری از احتکار جو، گندم و کشمش به حساب آید، و فراتر از آن، هیچ گونه اختیاری برای دولت اسلامی وجود نداشته باشد، عملاً ادارهٔ جامعه با مشکلات لاینحلی مواجه می گردد که نتیجه ای جز به بن بست رسیدن دولت و به ناتوانی کشیده شدن توان حکومت در ادارهٔ جامعه نخواهد داشت که ثمرهٔ آن، انکار حکومت اسلامی خواهد بود. پس یا باید ادعای دین در ارائهٔ زندگی سعادتمندانه دنیوی را نادیده گرفته و از اعتقاد به حکومت دینی صرف نظر کرد و یا باید کلیهٔ اختیارات مورد نیاز حکومت، در ادارهٔ جامعه را بدو سپرد؛ زیرا پی آمدهای منحصر دانستن اختیارات دولت به اجرای احکام اولیه، برای هیچ انسان اندیشمندی قابل قبول نیست.[۲]

---

۱. همان، ص۱۸۷ـ۲۱۳.

۲. در بیانات حضرت امام خمینی، بخشی از لوازم انحصار اختیارات دولت اسلامی به احکام اولیه، شمرده شده است. براساس این بینش، موارد زیر، خارج از اختیار دولت شمرده می شود: خیابان کشی که مستلزم تصرف در ملک اشخاص است، نظام وظیفه، جلوگیری از ورود و خروج ارز، گمرکات، مالیات، جلوگیری از گران فروشی، جلوگیری از پخش مواد مخدر، حمل اسلحه و... که پس از این، تحت عنوان ولایت مطلقه به این بحث خواهیم پرداخت (ر.ك: صحیفهٔ نور، ج ۲۰، ص۱۷۰).

نتیجه آن که، وقتی از اختیارات دولت اسلامی بر مبنای وظیفهٔ عینیت بخشیدن به شریعت، سخن می گوییم، نباید از ابعاد و زوایای گوناگون شریعت و اهداف والای آن غفلت نموده و تنها به قوانین اولیه بسنده کنیم.

ب) اختیارات، برمبنای نیابت از امامان معصوم ﷺ

اگر به قدرت سیاسی فقیه در ادارهٔ جامعه، از نقطه نظر نیابت نگریسته شود و چنین حقی به نصب الهی، از جانب امامان معصوم ﷺ استناد داشته باشد، طبیعی است که برای یافتن حدود و ثغور آن نیز باید به ادلهٔ نیابت مراجعه نموده و براساس محدودهٔ دلالت این ادله، گسترهٔ اختیارات زمامدار را مشخص کرد.

ادلهٔ نیابت، از نظر تبیین گسترهٔ نیابت، دو گونه اند:

قسم اوّل نصوصی است که درصدد تبیین این گستره نبوده، و به لحاظ آگاهی از محدودهٔ آن، قابل استناد نمی باشد. مانند روایت پیامبر اکرم ﷺ که فرمود:

بارخدایا! رحمتت را بر جانشینان من فرو فرست. سؤال شد: آنان کیانند؟ حضرت جواب دادند: کسانی که پس از من می آیند، حدیث و سنت مرا روایت می کنند.[1]

در این روایت، آگاهان به سنت نبوی، به عنوان «خلفای پیامبر» معرفی شده اند؛ ولی محدودهٔ این خلافت و جانشینی بیان نشده است؛ چه این که متن روایت، دلالت بر عموم خلافت یا اطلاق آن از نظر موضوعات و مسائلی که دربر می گیرد، ندارد.

توضیح آن که، در استناد به روایت فوق، مقدمات زیر را باید طی کرد:

الف) اعتبار سندی که باتوجه به نقل های متعدد این متن با اسانید گوناگون، اطمینان به مضمون آن پیدا می شود.[2]

ب) خلافت، از آغاز اسلام به معنای حکومت داری بوده است.

ج) راویان حدیث و سنت، عالمانی اند که علاوه بر نقل حدیث، قدرت درک

---

۱. *وسائل الشیعه*، ابواب صفات قاضی، باب۸، ح ۵۳.

۲. ر.ك: امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص ۴۶۸.

محتوای آن را داشته و اهل تشخیص و نظرند.

نتیجهٔ این مقدمات آن است که فقیهان، درحکومت داری، جانشین پیامبرند؛ ولی با قبول آن مقدمات و پس از پذیرفتن این نتیجه، باز هم این سؤال بدون پاسخ می ماند که آیا به این خلیفه، همهٔ اختیارات مستخلف واگذار شده، و فقیه کلیهٔ اختیارات پیامبر را دارا است؟ لسان این دلیل، از چنین اطلاقی قاصر است؛ چرا که صرفاً در مقام بیان آن است که چه کسی خلیفهٔ پیامبر است، نه در مقام بیان آن که وی از چه اختیاراتی برخوردار است.

چنین برداشتی، با همین گستردگی و شمول، از روایت «**العلماء ورثة الانبیاء**»[1] نیز صورت گرفته است. این روایت که با سندی معتبر نقل شده است، گویای آن است که مناصب اعتباری پیامبران به علمای دین، انتقال می یابد، و چون بدون تردید، پیامبر اکرم ﷺ دارای منصب حکومت داری و زعامت اجتماعی بوده است و برخی از انبیای گذشته نیز دارای این منصب بوده اند، پس فقها نیز دارای چنین منزلتی می باشند.

آیة الله گلپایگانی در این باره می گوید:

> معنای روایت، آن است که علما همهٔ مناصب انبیا ـ به جز آن چه که استثنا شده باشد ـ را به ارث می برند. ذیل روایت[2]، شاهد آن است که سرّ این وراثت، آگاهی ایشان از علوم ائمه ﷺ است. از این رو، روایت می فهماند که چون علما، عالم به شریعتند، مناصب انبیا را دراختیار داشته و اجازه دارند هر آن چه را درحیطهٔ دخالت انبیا قرار دارد، برعهده گیرند، مگر در موردی که با دلیل خاصی منع شده باشند.[3]

ولی به نظر می رسد که استفادهٔ چنین اختیارات گسترده ای، باتوجه به این که روایت از این جهت، درمقام بیان نمی باشد، دشوار است.

قسم دوم ادلهٔ نیابت، نصوصی است که گسترهٔ ولایت را در همهٔ شئون حکومت و نیازهای اساسی جامعه، تبیین می کند. از جملهٔ آن نصوص، توقیعی است از

---

۱. *کافی*، ج۱، ص۳۲.

۲. «فمن اخذ بشیء منها فقد أخذ حظاً وافراً».

۳. احمد صابری، *الهدایة الی من له الولایة*، (تقریرات درس آیة الله گلپایگانی، ص۳۳).

امام زمان علیه السلام که در آن، آمده:

در رخدادها به راویان احادیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من برشمایند و من حجّت خداوندم.[۱]

این روایت، از نظر سند و متن، مورد بحث های فراوان بین فقها، قرار گرفته است که به مهم ترین آن ها اشاره می نماییم:

۱ـ بررسیِ سند توقیع

قدیمی ترین منابع موجود این حدیث، برخی از آثار شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق)[۲] و شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ق)[۳] می باشد. این دو محدث، با سند متّصل روایت را از کلینی نقل کرده اند.

سند شیخ طوسی، به کلینی چنین است: گروهی از اصحاب (از آن جمله، استاد بزرگوارش شیخ مفید) و آنان نیز از گروهی از مشایخ (بزرگانی مانند ابن قولویه و ابی غالب زراری) و آنان از ثقة الاسلام کلینی نقل کرده اند.

حضور بزرگ ترین شخصیت های رجالی، حدیثی و فقهیِ آن دوره، در سند این روایت، تا مرحوم کلینی، آن را در نهایت اعتبار قرار می دهد.

کلینی نیز از اسحاق بن یعقوب نقل می کند که وی از محمد بن عثمان عمری درخواست نمود تا پاسخ سؤالاتش را از امام زمان دریافت کند. محمد بن عثمان یکی از چهار وکیل خاص امام زمان در عصر غیبت صغری است که افتخار تشرف به محضر حضرت را داشته و مسائل شیعیان را با حضرت در میان می گذاشته است. اسحاق بن یعقوب می گوید: پاسخ امام را که به خط خود حضرت بود، توسط محمد بن عثمان دریافت داشتم. در این پاسخ، حضرت مرقوم نموده بودند:

واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، ح ۹.

۲. شیخ صدوق، *کمال الدین*، ج ۲، ص ۴۸۳.

۳. شیخ طوسی، *الغیبة*، ص ۱۷۶.

آن چه این سند را با ابهام مواجه می سازد، شخصیت سؤال کننده، یعنی اسحاق بن یعقوب است که هیچ گونه اطلاعی از وی در کتاب های مربوط ثبت نشده است و همین ابهام، روایت را در نزد برخی از فقها، از اعتبار ساقط کرده است؛ ولی با تأمل در زوایای گوناگون این نقل، پرده از ابهام آن برداشته می شود.

توضیح آن که، وقتی شخصی نوشته ای را دراختیار مرحوم کلینی قرار می دهد و آن را از امام زمان معرفی می کند که از دست وکیل خاص آن حضرت، دریافت کرده است، سه گونه برخورد، از طرف کلینی تصور می شود:

کلینی یا راوی را غیرقابل اعتماد دانسته و او را به عنوان فردی جعل کننده و دروغگو می شناسد، و یا او را مورد اعتماد دانسته و سخنش را می پذیرد، و یا به علت ناشناس بودن راوی، مسئله را مشکوك تلقی می کند.

در صورت اوّل، طبیعتاً کلینی به نقل آن مبادرت نمی کند و در صورت دوم، آن را ثبت ونقل می کند و در صورت سوم، کلینی آن را نقل نخواهد کرد؛ زیرا وی عصر غیبت صغری و دورهٔ توقیعات را درك کرده است، و برای او راه بررسی و شناخت صحت یا سقم چنین مکتوبی باز بوده است. و از سوی دیگر، ادعای همراه داشتن دستخط امام از چندان اهمیتی برخوردار بوده است که قهراً با بی تفاوتیِ محدثین بزرگ، روبه رو نمی شده است، به خصوص محدثی مانند کلینی که در امر حدیث، اهتمام جدی داشته است.

درچنین شرایطی، پس از نقل اسحاق بن یعقوب، یا کلینی عین دستخط امام را دیده و بر آن اعتماد کرده است، و یا با اطمینان کامل به شخص اسحاق، گفتهٔ او را پذیرفته است و از این طریق، با قبول حدیث، برای بزرگان دیگر نقل و آن ها نیز به گوش دیگران رسانده اند.

آیا در شرایط عادی ممکن است که بزرگی، در حالی که می تواند نامه ای را از نظر صحت و سقم انتساب به شخصیت بی نظیری مانند حضرت امام خمینی، بررسی کند، بدون اطمینان به مضمون آن، نامه را از فرد شناخته نشده ای اخذ، و منتشر سازد، به خصوص اگر محتوای نامه از اهمیت خاصی برخوردار باشد؟

باتوجه به مجموع این قراین اطمینان آور است که توقیع امام علیه السلام از سوی فقیهان معمولاً تلقی به قبول شده است، در حالی که آنان اهل مسامحه در اسانید روایات نبوده و بدون دقت و بررسی کافی، حکم به اعتبار روایت نمی کنند.[۱]

یکی از فقهای معاصر در این باره می نویسد:

به دلیل نیامدن نام اسحاق بن یعقوب در کتاب های رجالی، باتوجه به اعتماد کسی چون کلینی به او، به ویژه در مورد این توقیع شریف، که شامل مطالب بسیار مهم از حضرت است، و هم چنین اعتماد کسانی چون صدوق و شیخ الطایفه، بر او، نمی توان در سند این حدیث مناقشه کرد. جداً بعید است که کلینی کسی چون او را که از معاصرین خودش است نشناسد و این گونه از او نقل کند که به حضرت امام زمان نامه می نویسد و چنین مسائلی که جز خواص و بزرگان شیعه از آن پرسش نمی کنند، بپرسد و پاسخ حضرت به خط شریف خود ایشان به دستش برسد. بنابراین، کلینی چنین کسی را به وثاقت و اهلیت برای این گونه مکاتبات می شناسد و در نتیجه، صحت سند این توقیع، جای هیچ گونه شکی نیست.[۲]

---

۱. صاحب جواهر در مبنای توقیع می گوید: نصب فقها از طرف امام زمان متحقق است و بر مضمون این توقیع، اجماع قولی و فعلی وجود دارد (*جواهرالکلام*، ج۱۱، ص۱۹۰)؛ صاحب حدائق روایت را بدون مناقشهٔ سندی مطرح می کند (*حدائق*، ج۱۳، ص۲۵۹)؛ نراقی اشکالی نسبت به این سند ندارد (*مستند*، ج۲، ص۱۳۲)؛ سبزواری نیز تردیدی در سند آن ابراز نمی کند (*کفایة الاحکام*، ص۸۳)؛ فاضل هندی با ذکر این سند، به توقیع استدلال کرده است (*کشف اللثام*، ج۲، ص۳۲۴)؛ شیخ انصاری با تعبیر «التوقیع الشریف» و «التوقیع الرفیع» بارها به آن استناد می کند (*القضاء والشهادات*، ص۲۲۸ و۳۴و۲۳۱، و *کتاب الزکاة*، ص۳۵۶)؛ میرزای آشتیانی شبیه همین تعبیرات را به کار برده است (*کتاب القضاء*، ص۸)؛ میرزای نائینی در تقریرات مکاسب خویش، با تعبیر «التوقیع المبارك» از آن نام می برد، (*تقریرات آملی*، ج۲، ص۳۳۲)؛ فقیه همدانی در کتاب الخمس، آن را می پذیرد (*کتاب الخمس*، ص۱۶۱)؛ آیة الله سید احمد خونساری در همهٔ روایات مربوط به ولایت فقیه، توقیع و مقبوله را از نظر سند بدون اشکال دانسته است (*جامع المدارك*، ج۳، ص۱۰۰)؛ آیة الله میلانی، به اعتبار آن تصریح دارد (*کتاب الخمس*، ج۴، ص۲۷۷)؛ آیة الله حکیم بدون اشکال سندی از آن عبور کرده است (*مستمسک العروة الوثقی*، ج۹، ص۳۱۵). نتیجه آن که، تا دوران فقهای اخیر، هم چون حضرات آیات خونساری، میلانی و حکیم، در هیچ یک از کتب استدلالی فقه، تا آن جا که فرصت مراجعه دست داده، اشکالی به سند این توقیع دیده نشده است.

۲. لطف الله صافی، *ضرورة وجود الحکومة او ولایة الفقهاء فی عصر الغیبة*. ص۱۹.

۲ـ بررسی متن توقیع

برداشت مورد نظر این است: «در رخدادها، به فقها مراجعه کنید که آنان از طرف من حجّتند.»

اساسی ترین سؤال در مورد متن روایت، این است که امام علیه السلام در چه مواردی شیعه را به راویان حدیث ارجاع داده است؟ آیا اسحاق بن یعقوب از امام پرسیده است که برای آگاهی از احکام شرع، به چه کسی مراجعه کنم؟ و یا سؤال وی این بوده است که رویدادهای گوناگون جامعه را تحت نظر چه کسی قرار داده و در موضوعات اجتماعی، به چه کسی به عنوان ولیّ و حاکم مراجعه کنیم؟

در صورت اوّل، فقها به عنوان مرجع تبیین احکام، معرفی شده اند و در محدودهٔ بیان حکم، باید مورد استفاده قرار گیرند. و در صورت دوم، فقها به عنوان ولیّ اجرای احکام معرفی شده اند و در صحنهٔ جامعه، برای رهبری باید مورد مراجعه قرار داشته باشند:

اگرچه متن سؤال اسحاق، دراختیار ما قرار ندارد، ولی جواب حضرت نشان می دهد که سؤال دوم، مورد نظر بوده است.

شیخ انصاری با توجه به سه قرینه، روایت را مربوط به باب ولایت می داند:

الف) در پاسخ امام، اشاره ای به حکمِ حوادث نشده است، بلکه حضرت از مردم خواسته است که فقها را مرجع، در خودِ حوادث دانسته و در جریانات گوناگون به آن ها مراجعه کنند.

پس مردم برای فراگیری احکام، ارجاع به فقها نشده اند تا از این روایت، مرجعیت فتواییِ آن ها استفاده شود، بلکه از آنان خواسته شده که جریان جامعه و رخدادهای اجتماعی را تحت نظر آن ها قرار دهند.

ب) امام علیه السلام دراین جا فقها را به عنوان «حجت خود» معرفی کرده است و این تعبیر، با مواردی متناسب است که فقیه به اعمال نظر می پردازد، هم چون دیگر مواردی که فردی از طرف امام، متکفّل کاری شده و اعمال نظر می کند، نه آن که از طرف خدا

تکلیفی انجام دهد. اگر در این روایت، امام علیه‌السلام نظر به نصب فقها از طرف خود نداشت «فانهم حجتی علیکم» نمی فرمود و آنان را حجت خویش بر مردم، معرفی نمی کرد، بلکه مانند برخی روایات دیگر، آنان را «امناء اللّه» بر حلال و حرام معرفی می کرد.

ج) لزوم مراجعه در مسائل شرعی و فهم احکام دینی به علما، از ابتدای ترین مسائل اسلامی است که پیوسته برای مردم روشن بوده است و بر شخصیتی مانند اسحاق بن یعقوب، که در ارتباط خاص با حضرت ولی عصر (عج) بوده[1] و افتخار پاسخ گرفتن از حضرت را درشرایط دشوار تقیه داشته، مخفی نبوده است تا ناچار شود طی نامه ای، از آن به عنوان «مشکل خود» یاد کرده و از حضرت، حل آن را بطلبد. برخلاف مسئلهٔ ولایت بر مصالح عامه، که با پیش آمدن دوران غیبت، مبهم بوده و شیعه برای تعیین تکلیف خود و شناخت متصدیان امور، در انتظار راهنمایی امام به سر می برده است.

شیخ انصاری می گوید: باتوجه به این قراین، کلمهٔ «حوادث» را به احکام یا منازعات نباید اختصاص داد و منصب فقها را به افتا و قضاوت نباید محدود کرد.[2]

با صرف نظر از این شیوهٔ استدلال، به گونهٔ دیگری نیز می توان به این روایت، در بحث ولایت فقیه، استناد جست: در این توقیع، فقها، «حجت امام عصر» معرفی شده اند. مقصود از این تعبیر چیست؟ آیا این عنوان دربارهٔ فقها ابهام آمیز نیست؟

در پاسخ باید توجه داشت که حجت بودن فقها، در ردیف حجت بودن امام قرار

---

۱. پاسخ حضرت به اسحاق بن یعقوب، نمایان گر آن است که وی از رتبهٔ بالایی در معرفت و ایمان برخوردار بوده است. در لابه لای این پاسخ ها، عنایت حضرت دیده می شود که می فرماید:

- «إمّا ماسالت عند ارشدك اللّه وثبّتك ...»
- «وإمّا اموالکم فلا نقبلها الا لتطهر ...»
- «إمّا ظهور الفرج فالی اللّه ...»
- «إمّا وجه الانتفاع فی غیبتی فکالانتفاع بالشمس اذا غیبها عن الابصار السحاب ...»
- «والسلام علیك یا اسحق بن یعقوب وعلی من اتبع الهدی ...» (*بحارالانوار*، ج ۵۳، ص ۱۸۰).

۲. مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص ۱۵۴.

گرفته است: «فانهم حجّتی علیکم وانا حجة اللّه». و این، خود می فهماند که حجت بودن در هر دو مورد، بر یک محور بوده و از یک معنا و مفهوم برخوردار است. در روایت های فراوانی، ائمه ﷺ به عنوان «حجج الهی» معرفی شده اند. این روایت ها توضیح می دهد که آنان دارای منصب الهی بوده وبراساس آن، رهبری جامعه و زعامت امت را برعهده دارند. البته ائمه ﷺ به معنای دیگری نیز حجج الهی اند؛ چراکه واسطهٔ فیض حضرت حق بوده و نظام هستی، برهستی آن ها قرار می یابد؛[1] ولی واضح است که این نقش تکوینی در سراسر هستی، به راویان احادیث سپرده نشده و نمی تواند به عنوان علت برای ملجأ بودن فقها در رویدادها تلقی شود. از این رو، «حجّت» درخصوص این روایت، ناظر به آن نقش تکوینی نمی باشد و صرفاً به نقش اجتماعیِ آن ها در جامعه نظر دارد.

در عین حال، این شبهه در نزد برخی مطرح بوده است که حجت بودن فقها با اعتبار داشتن فتوای آن ها نیز سازگار است. با این تفسیر، روایت بر بیش از اعتبار فتاوای آنان در بیان حلال و حرام الهی، دلالتی ندارد.

در پاسخ می توان گفت که اعتبار فتوای اصحاب در فروع فقهی، مورد سؤال و تردید، به خصوص برای افرادی مانند اسحاق بن یعقوب نبوده است تا امام با تأیید آن، علت اعتبار فتوای اصحاب را ذکر نماید. به علاوه فقیه در بیان احکام، واسطهٔ بین مردم و احکام خداوند بوده، و «حجة اللّه» است و چنین نقشی با تعبیر این روایت، که امام ﷺ آنان را حجت خویش می خواند و می فرماید: «فانهم حجتی علیکم» انسجام و هماهنگی ندارد. پس در حجت بودن فقها، نوعی نیابت و وکالت از سوی ائمه مطرح است، در حالی که برای اعتبار روایت یا نظر اجتهادی شان، به چنین عنصری نیاز نیست. به تعبیر دیگر، دراین روایت، حضرت ولی عصر، فقها را حجت خود قرار می دهد تا آنان از اختیارات امام برخوردار باشند، در حالی که برای بیان حکم شرعی،

---

۱. ر.ك: فیض کاشانی، *کتاب الوافی*، ج ۲، باب «ان الحجة لاتقوم للّه علی خلقه إلا بامام» و باب «ان الارض لاتخلو من حجة».

«جعل حجت» از طرف ائمه مطرح نمی باشد. علاوه بر آن که براساس اعتقاد شیعه، هرگز حجت بودن ائمه اختصاص به بیان احکام ندارد، بلکه آنان از جهت ولایت بر امت نیز حجت الهی اند. باتوجه به دو بُعدی بودن این تعبیر، در ارتکاز شیعه، چه دلیلی بر انحصار آن در بخش اوّل وجود دارد و چرا حجت بودن فقها را به بیان حکم شرعی اختصاص دهیم؟

به تعبیر فقیه همدانی:

بر هرکس که در این توقیع شریف تدبر نماید، آشکار می شود که حضرت بدین وسیله، درصدد آن بوده تا با جعل روات به عنوان حجتی از طرف خویش، حجت را بر شیعیان در عصر غیبت تمام گرداند و هیچ کس به بهانهٔ غیبت امام، از تکالیف الهی، تخطی نکند، نه آن که خواسته باشد روات را در نقل حدیث یا بیان فتوا اعتبار دهد. در نتیجه، حوادث واقعه، همان موضوعات و رخدادهایی است که باید به امام سپرده شود تا با سرپرستی و ولایت وی، سامان یابد.[۱]

برداشت شیخ انصاری، از «فانهم حجّتی علیکم» چنین است:

این جمله، در مقام بیان علت ذکر شده است و دلیل آن است که پایبندی و التزام به همهٔ الزامات فقها واجب است و همان گونه که اگر به سارق بودن شخصی حکم کنند، دست او قطع می شود، اگر به موضوعات دیگری، مثل فسق شخصی یا اوّل ماه بودن نیز حکم کنند، باید قبول کرده و ترتیب اثر داد.[۲]

باتوجه به بحث های فوق، هیچ یک از این احتمال ها قابل توجه نبوده، و در استناد به توقیع برای ولایت عامهٔ فقیه، جملگی بی اعتبارند:

۱ـ ممکن است «حوادث واقعه» در پاسخ امام علیه السلام اشاره به رویدادهای خاصی باشد که در سؤالات اسحاق بن یعقوب مطرح بوده است. از این رو، دلیلی بر شمول آن نسبت به همهٔ امور جامعه وجود ندارد.

---

۱. حاج آقا رضا همدانی، *مصباح الفقیه*، کتاب الخمس، ص۱۶۱.

۲. مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۴۹.

۲ـ ممکن است اسحاق بن یعقوب از این که احکام شرعی، در پدیده های نو و موضوعات جدید را از چه کسی باید اخذ کند، سؤال کرده باشد و امام علیه السلام او را در این موارد، به حدیث شناسان، ارجاع داده است.

۳ـ ممکن است جعل ولایت، در این روایت، نسبت به برخی از امور صورت گرفته باشد. از این رو، دلیل بر شمول ولایت نسبت به کلیهٔ امور جامعه نیست.

۴ـ ممکن است نیابت فقها و حجت بودنشان، به بیان احکام شرع مربوط باشد.

تنها سؤالی که خارج از چارچوب این بحث ها قرار دارد، این است که بر طبق این برداشت از روایت، همهٔ راویان حدیث، دارای منصب ولایتند، ولی آیا ممکن است کلیهٔ کسانی که روایت نقل می کنند و می توان آن ها را «راوی» نامید، برای این منصب خطیر و مسئولیت حساس، نصب شده و ولایت برامت به آن ها تفویض شده باشد؟[1]

ولی توجه به نکات زیر، این شبهه را نیز زایل می کند:

۱ـ اگر توقیع، به مرجعیت فتوایی نیز اختصاص داشته باشد، باز هم چنین اشکالی لازم می آید؛ زیرا مگر ممکن است هرکس که روایتی شنیده و یا نقل کرده است، صلاحیت افتا و بیان حلال و حرام خدا را داشته باشد؟ پس این سؤال را تنها در استدلال برای ولایت نباید مطرح کرد و براساس آن، این توقیع، درهیچ موردی نمی تواند مورد استناد قرار گیرد.

۲ـ ائمه علیهم السلام در روایات فراوانی توضیح داده اند که ارزش والای «راویِ حدیث بودن» به چیست؟ و چه کسانی از بهرهٔ کافی در این باره برخوردارند. از این رو، باید با نگرش به مجموع این روایات، مقصود از «راوی حدیث بودن» را در مکتب اهل بیت درك نمود.

در تعبیرات مختلف ائمه علیهم السلام از لزوم توأم بودن روایت و درایت، سخن به میان

---

۱. سیّد احمد خونساری، *جامع المدارك*، ج۳، ص۱۰۰.

آمده است؛ مثل این که: «معرفت حقیقی به درك روایت است.»[۱] و «آنان که صرفاً به دنبال جمع روایتند و از فهم آن نصیبی ندارند، در زمرهٔ سفهایند.»[۲] و «مؤمنان با درك روایات و درایت نسبت به آن ها، برتری و منزلت می یابند.»[۳] ائمه ﷺ دستور داده اند که «به روایت کردن بسنده نکنید، بلکه خرد خود را برای فهم و درك آن به کار گیرید، نه آن که صرفاً به دنبال شنیدن روایت، و ضبط الفاظ آن باشید.»[۴]

مجموعهٔ این گونه احادیث نشان می دهد که راویان حقیقی، از نظر ائمه، همان صاحبان درك صحیح از روایات، و آشنایان با مکتب اهل بیت ﷺ می باشند.

۳ـ در برخی از موارد، که مطمئناً فقاهت و اجتهاد، موردنظر بوده است، در عین حال، تعبیر «روایت کنندگان احادیث» نیز ضمیمه شده است؛ مثلاً در مقبولهٔ عمربن حنظله، ابتدا از «مَنْ روی حدیثنا» یاد شده و سپس تعبیرات گویای صاحب نظر بودن در احکام، «نظر فی حلالنا وحرامنا وعرف احکامنا»[۵] اضافه شده است، دو حالی که بدون تردید، «راوی حدیث بودن» دخالتی در مسئله نداشته و از شرایط قاضی یا حاکم نمی باشد، بلکه مقصود از «راوی»، چیزی جز آگاهی و اشراف بر سنت معصومین ﷺ به عنوان یکی از غنی ترین منباع اجتهادی، نیست.

۴ـ در عصر ائمه ﷺ و تا مدتی پس از آن، غالباً فتاوا در قالب نقل روایات صورت می گرفته است و صاحبان قدرت اجتهاد، ترجیح می دادند که در فتوا به متن نص اکتفا کرده و از آن عبور نکنند. و از سوی دیگر، طالبان احکام، چنان چه دست رسی به امام نداشتند، با مراجعه به راویان شناخته شده، نظر امام را به دست آورده و از حلال

---

۱. قال ابوجعفر ﷺ: یا بنیّ اعرف منازل الشیعة علی قدر روایتهم ومعرفتهم فان المعرفة هی الدرایة للروایة» (*بحارالانوار*، ج ۱، ص ۱۰۶).

۲. قال علی ﷺ: «همّة السفهاء الروایة وهمة العلماء الدرایة» (*همان*، ج ۲، ص ۱۶۰).

۳. قال الباقر ﷺ: «بالدّرایات للرّوایات یعلو المؤمن الی اقصی درجات الایمان» (*همان*، ص ۱۸۴).

۴. «اعقلوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعایة لاعقل روایة، فانّ رواة العلم کثیر ورعاته قلیل.» (*نهج البلاغه*، کلمات قصار ۹۸) در توضیح آن ر. ك: *شرح ابن میثم بحرانی*، ج ۵، ص ۲۹۰.

۵. *وسائل الشیعه*، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، ح ۱.

و حرام الهی، آگاه می شدند.[۱] لذا محقق حلی، در مقدمهٔ کتاب «المعتبر»، فقهای شیعه را به دو دسته تقسیم کرده است: گروهی که در محدودهٔ نصوص روایی، مشی کرده اند؛ مانند حسن بن محبوب، ابی نصر بزنطی، حسین بن سعید، فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمن، محمد بن بابویه و کلینی. و گروهی که از اصحاب «کتب فتاوی» بوده اند؛ مانند علی بن بابویه، ابن جنید، ابن ابی عقیل، مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی.[۲]

از این رو، باتوجه به این که در آن اعصار، فقاهت بسیار بسیط بوده و تحت الشعاع روایت قرار داشته است و جمع و تنقیح روایات، مهم ترین رکن اجتهاد به حساب می آمده است و «فقه مأثور»، در شرایط قرب به معصومین ﷺ رایج بوده است، لذا از فقها، به «راویان حدیث» تعبیر می شده است.

۵ـ تعبیر آوردن از فقها به «روات حدیث» می تواند از آن رو باشد که علمای شیعه، در برابر ائمه ﷺ دارای رأی ونظر نمی باشند، آن ها برخلاف فرق دیگر اسلامی، قیاس و استحسان را مبنای فتوا قرار نمی دهند و همه براساس روایات ائمه ﷺ فتوا می دهند. پس فقهای شیعه، درحقیقت، روات احادیثند، برخلاف علمایِ مذاهب دیگر، که چنین محدودیتی برای خویش قائل نیستند.[۳]

۶ـ لزوم مراجعه به راویان حدیث و فقها در حوادث واقعه، هرگز به معنای نادیده انگاشتن شرایط لازم دیگر نیست تا گمان شود که «چگونه هر راویِ حدیث، اختیاردار حکومت می گردد؟» بلکه همان گونه که در پرتو ادلهٔ عقلی و نقلی، برای مرجعیت فتوایی، شرایطی لازم است، در زعامت سیاسی و رهبریِ اجتماعی نیز، عقل و نقل بالاتفاق، شرایط دیگری را لازم می شمارند.

آیا کسی احتمال می دهد که چون در توقیع، به «راویِ حدیث بودن» اکتفا شده و

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، *مستند العروة*، ج ۲، کتاب الصوم، ص ۸۴.

۲. محقق حلّی، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۱، ص ۳۳.

۳. علی غروی تبریزی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی* (تقریرات درس آیة الله سید ابوالقاسم خوئی)، *الاجتهاد والتقلید*، ص ۹۳.

نامی از شرط عقل برده نشده، پس چنین شرطی در مرجعِ حوادث واقعه ضرورت ندارد؟! و آیا می توان گفت که چون از وثوق یا عدالت راوی، ذکری به میان نیامده، پس چنین شرطی لزوم ندارد؟!

پس هر چند «راویان حدیث»، شعاع وسیعی را دربرمی گیرد و بسیاری از آنان صلاحیت منصب ولایت را ندارند، ولی باتوجه به شرایط دیگری که ادلهٔ مربوط اثبات می کند، اکثریت آنان، مشمول روایت نخواهند بود.

۷ـ در خود توقیع شریف، قراینی وجود دارد که نشان می دهد صرف راوی بودن، موردنظر نیست؛ زیرا از یک سو، راوی به تناسب حکم و موضوع، باید لیاقت و صلاحیّت آن را داشته باشد که امام، شیعیان را در حوادث واقعه، به او ارجاع دهد، و از سوی دیگر، باید درحدی از کمالات علمی و عملی باشد که امام، او را به عنوان حجت خود بر مردم معرفی کند. آیا یک فرد عامی، که تنها سرمایه اش نقل چند حدیث، آن هم بدون درك محتوای آن و تشخیص عام و خاص و متعارضات آن بوده و از فهم موافقت یا مخالفتش با قرآن عاجز است، می تواند مرجع حوادث واقعه باشد و از سوی امام، به عنوان حجتِ بر مردم معرفی شود؟! پس صدر و ذیل توقیع، خود شاهد آن است که هر راویِ حدیثی، در دایرهٔ نصبِ حضرت قرار ندارد و اجمالاً افراد خاصی که از لیاقت های ویژه ای برخوردارند، برای این کار برگزیده شده اند.

اینک پس از فراغت از سؤالات مختلف مربوط به توقیع، در یک جمع بندیِ کلی می توان نتیجه گرفت که: چون امام علیه السلام در توقیع، به موضوعات و رخدادهای اجتماعی نظر دارد و تکلیف آن را از نظر ولیِّ آن مشخص نموده است، از این رو، عموم و شمول ولایت فقیه، کلیهٔ مسائل حکومتی را دربر می گیرد؛ چراکه تدبیر نظام اجتماعی، بدون اختیارات حاکم در ابعاد گوناگون اقتصاد، فرهنگ، سیاست، جنگ و صلح و غیره، امکان پذیر نیست، و این امور اصالتاً، در اختیار امام علیه السلام قرار دارد که فرمود: «وانا حجة اللّه» و درعصرغیبت، به نیابت، در اختیار فقها با تعبیر «فانهم حجتی علیکم» قرار داده شده است. لذا باید در این گونه موضوعات، به سراغ آن ها رفته و

ولایتشان را قبول نمود.

طبیعی است که اگر فراتر از مسائل حکومتی و مصالح عامه، اختیاراتی برای ائمه ﷺ وجود داشته باشد، این توقیع از اثبات آن برای فقها قاصر است؛ زیرا فهم عرفی، میدانی وسیع تر از مصالح عامه، از جعل ولایت، درك نمی کند، و همین درك ارتکازی سبب آن می شود که ولایت را صرفاً به تأمین نیازهای جامعه، که قهراً در هر نظام سیاسی، دراختیار دولت قرار دارد، تفسیر کند.

نیابت عامه، در فقه شیعه

روند نیابت عامه در فقه

گرایش عمومیِ فقه شیعه، در مسائل گوناگون حکومتی، بر مبنای نیابت فقیه شکل گرفته است؛ بدین معنا که موارد دخالت حاکم در شئون جامعه، با توجه به نیابت از معصوم و اختیارداری از سوی او توجیه شده است. این نگرش، در بحث هایی مانند قضاوت، اجرای حدود، برخی مراتب امر به معروف و نهی از منکر، قبض و بسط خمس و زکات، اقامهٔ نماز جمعه و ... به وضوح دیده می شود.

برخی از فقهای بزرگ شیعه، مانند شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق) عهده داریِ چنین اموری را بر تفویض اختیار از طرف معصوم علیه السلام مبتنی کرده و فرموده اند:

ائمهٔ هدیٰ اعمال نظر در اقامهٔ حدود را به فقهای شیعه تفویض کرده اند تا در صورت امکان، بدان اقدام کنند.[۱]

پس از وی شاگردش، ابی یعلی دیلمی، معروف به سلار (متوفای ۴۶۳ ق) نیز با همین تعبیر، مسئله را مطرح ساخته است.[۲]

در متون فقهیِ این دوره، تعبیرات دیگری نیز به چشم می خورد که حکایت از مبنای

---

۱. شیخ مفید، *المقنعه*، ص ۸۱۰.

۲. سلار، *المراسم العلویه*، چاپ شده در: *ینابیع الفقهیه*، ج ۹، ص ۶۷.

نیابت دارد؛ مثلاً شیخ مفید می نویسد:

هرکس از معتقدان به مذهب حق که با قدرت یافتن از سوی ظالم، به امارت بر مردم بپردازد، هر چند در ظاهر از طرف ظالم حاکم است، ولی در حقیقت، از سوی **صاحب الامر**، امارت دارد؛ زیرا آن حضرت به او اذن داده است.[۱]

ابن برّاج (متوفای ۴۸۱ق)، دیگر فقیه نامدار این قرن بر این اساس می گوید:

اگر سلطان ستمگری، یکی از مسلمانان را به جانشینی خود بگمارد و اجرای حدود را به او بسپارد، وی اجازه دارد که بدان اقدام نماید. البته با این اعتقاد که از **قِبل امام عادل** و با اذن او، بدین کار پرداخته است.[۲]

در قرن های بعد، تعبیر «من قِبل الامام علیه السلام»، بیش تر جای خود را به نیابت از امام داده است؛ مثلاً ابن ادریس حلّی، (متوفای ۵۹۸ق) می نویسد:

مجتهدی که شرایط لازم را برای حکم کردن بین مردم دارا است، می تواند حتی از سوی ظالم، بدین کار بپردازد؛ زیرا در حقیقت، او در این کار از **طرف ولیّ امر** و امام معصوم، نیابت دارد.[۳]

در قرن بعد، محقق حلّی (متوفای ۶۷۶ق) دربارهٔ دخالت فقیه در اخذ و تقسیم سهم امام علیه السلام می گوید:

لازم است کسی بدین کار اقدام کند که در اثر «**حق نیابت**»، حکم به او واگذار شده است.[۴]

در قرن هشتم، شهید اوّل (متوفای ۷۸۶ق) نایب امام را مسئول اجرای حدود معرفی می کند:

حدود و تعزیرات، دراختیار امام و نایب او است، هرچند نایب، **نایب عام** باشد.[۵]

---

۱. شیخ مفید، *همان*، ص۸۱۱.
۲. قاضی ابن براج، *المهذّب*، ج۱، ص۳۴۲.
۳. ابن ادریس حلّی، *سرائر*، ج۱، ص۲۴۰.
۴. محقق حلّی، *شرائع الاسلام*، ج۱، ص۱۳۸.
۵. شهید اوّل، *الدروس الشرعیه*، ج۲، ص۴۷.

نایب عام، در برابر نایب خاص قرار دارد و مقصود از آن، همهٔ کسانی اند که باتوجه به دارا بودن شرایط لازم، به نیابت نصب شده اند، هرچند نصب خاصی برای شخص آن ها وجود ندارد.

در قرن بعد، ابن فهد حلّی (متوفای ۸۴۱ق) در مسئلهٔ نماز جمعه، پس از آن که یکی از شرایط اقامهٔ آن را حضور امام علیه السلام یا نایب او می داند، می گوید:

> این شرط، در زمان غیبت حاصل است؛ زیرا فقیه مأمون، دراین عصر، از سوی امام علیه السلام منصوب است و لذا واجب است که دراختلافات نیز به او مراجعه شود؛ چه احکامش نافذ می باشد و مردم باید او را برای اقامهٔ حدود و فصل خصومت ها یاری دهند.[1]

نمونه های فوق نشان می دهد که درتحلیل این فقهای طراز اول شیعه، از قرن چهارم تا نهم هجری قمری، مسئلهٔ نیابت فقیه، هرگز به قضاوت اختصاص ندارد و در برداشت آنان از نصوصی مانند مقبولهٔ عمربن حنظله، نیابت امام عرضی عریض ترو دامنه ای گسترده تر از قضاوت و فصل خصومت دارد. لذا درمواردی مانند اجرای حدود، تصدی خمس و اقامهٔ جمعه، بدان استناد جسته اند.

به طور کلی، تا قرن نهم هجری، هر چند تصریح به عموم نیابت درکلیهٔ شئون حکومت و همهٔ اختیارات معصوم، دیده نمی شود،[2] ولی ذکر موارد گوناگون و پراکندهٔ اختیارات حاکم در ابواب مختلف، واستناد به نیابت، نشان از آن دارد که عموم نیابت، مورد قبول و تسالم آن ها بوده است. از این رو، می توان نام «قاعدهٔ اصطیادی» بر آن نهاد.

استاد محقق، شیخ مرتضی حائری، پس از آن که برخی موارد اعمال ولایت را در کلام شیخ مفید برمی شمارد، بر شمول آن (از دیدگاه شیخ مفید) بر موارد دیگر نیز

---

۱. ابن فهد، *المهذب البارع*، ج ۱، ص ۴۱۴.

۲. برخی از نویسندگان معاصر، از فقیه قرن ششم هجری، ابن ادریس حلّی نقل کرده اند که در «سرائر» می گوید: «انّ الائمة فوّضوا جمیع الامور الی فقهائهم فی زمن الغیبة؛ ائمه همهٔ امور را در عصر غیبت به فقهای خود سپرده اند.» (ر. ك: احمد آذری قمی، *ولایت فقیه ازدیدگاه فقهای اسلام*، ج ۲، ص ۱۵۷ به نقل از: *سرائر*، ج ۲، ص ۲۵). ولی نگارنده، چنین عبارتی را در آن کتاب نیافته است.

اصرار می ورزد و حتی از قبول یک مورد استثنا هم امتناع دارد؛ زیرا هر دلیلی که بر نیابت فقیه، قابل استدلال باشد، به شکل یک سانی همهٔ این امور را در برمی گیرد. از این رو، شیخ مفید را از کسانی می داند که همهٔ اختیارات امام معصوم را برای فقهای شیعه، ثابت می داند.[۱]

هم چنین استظهار آیة اللّه بروجردی ـ که به دقت نظر و تبحّر در فهم کلمات فقها معروف است ـ از فتوای شیخ طوسی و شهید اوّل به این که «فقها می توانند نماز جمعه اقامه کنند.» براساس این مدرك است که آنان **عمومات ادلهٔ ولایت فقیه** را شامل این مورد هم دانسته اند.[۲]

ولی از حدود پنج قرن قبل، تصریح به گستردگی و شمول این نیابت، در شئون گوناگون جامعه، در زبان فقها دیده می شود؛ مثلاً محقق کرکی، فقیه قرن دهم (متوفای ۹۴۰ ق) در پاسخ به کسانی که از نماز جمعه، در عصر غیبت، منع می کنند، چراکه امام یا منصوب از طرف او، حضور ندارد، می گوید:

> این شرط نماز جمعه، در عصر غیبت نیز تحقق دارد؛ زیرا فقیه مأمون، که دارای شرایط فتوا دادن باشد، از قبل امام ﷺ منصوب است. لذا احکام او نافذ بوده و باید او را در اقامهٔ حدود و قضا یاری داد. نباید گمان برد که فقیه، تنها برای حکم کردن و افتا نصب شده و اقامهٔ جمعه، خارج از آن است، چنین گمانی کاملاً بی مورد است؛ زیرا آن گونه که درروایات آمده، فقیه از طرف ائمه ﷺ به عنوان حاکم، نصب شده است.[۳]

عموم نیابت، نه تنها از نظر محقق کرکی ثابت شده است، بلکه وی این نظر را مورد اتفاق فقهای شیعه، نیز می داند و می گوید:

> همهٔ اصحاب ما ـ که رضوان الهی بر آنان باد ـ بر این مطلب اتفاق دارند که فقیه عادل شیعه، که شرایط فتوا دادن را در خود جمع نموده و از او به مجتهد دراحکام شرعی، تعبیر می شود، از سوی ائمه ـ صلوات اللّه وسلامه علیهم ـ در عصر غیبت نیابت دارد.

---

۱. مرتضی حائری، *صلاة الجمعه*، ص ۶۱.
۲. حسینعلی منتظری، *البدر الزاهر* (تقریرات درس آیة اللّه بروجردی)، ص ۵۸.
۳. محقق کرکی، *جامع المقاصد*، ج ۲، ص ۳۷۵.

و این نیابت، در کلیهٔ مواردی است که دخالت در آن ها به نیابت نیازمند است. البته برخی فقها، «قتل» و «اجرای حدود» را از این عموم، استثنا کرده اند. مبنای این نظر، همان مقبولهٔ عمربن حنظله است و مقصود از آن، این است که فقیهی که دارای ویژگی های خاصی باشد، از سوی ائمه منصوب بوده و در همهٔ مواردی که نیابت از معصوم، دخالتی دارد، فقیه دارای نیابت است؛ زیرا با جملهٔ «فانی قد جعلته علیکم حاکما» او را به طور کلی، نیابت داده اند.[۱]

دیگر فقیه نامدار این دوره، شهید ثانی (متوفای ۹۶۶ق.) است که به نیابت فقیه، در شعاع گستردهٔ مصالح عمومیِ جامعه، تصریح نموده، و جهاد ابتدایی را از آن استثنا کرده است. عبارت وی چنین است:

فقیه در عصر غیبت، هر چند برای عهده داریِ مصالح عامه، نصب شده است، ولی اقدام به جهاد ابتدایی برای او جایز نیست.[۲]

هم چنین در بحث خمس نیز، از فقیه جامع شرایط، به عنوان «نایب امام» نام می برد و برمبنای نیابت و نصب، وی را متولّیِ سهم امام از طرف معصوم می داند.[۳]

شهید ثانی در مسئلهٔ اراضیِ مفتوحة عنوة نیز به این عموم نیابت، تصریح دارد و لذا هرگونه تصرفی در این اراضی را به اجازهٔ نایب امام منوط کرده است. وی می گوید:

ظاهر این است که تصرف در این گونه اراضی، در شرایط بسط ید فقیه، به اذن او منوط است؛ زیرا وی نایبِ صاحب اصلیِ آن (امام علیه السلام) است، علاوه بر آن که اختیار مسائل مهم تر و سنگین تری به او تفویض شده است.[۴]

این گونه استدلال، گویای آن است که در نزد شهید، نیابت فقیه، به عنوان یک اصل کلی، مورد قبول بوده است، و لذا در تک تک موارد، بدان استناد جسته و خود را از اقامهٔ دلیل خاص و نص ویژه در هر مسئله، مستغنی دانسته است.

---

۱. محقق کرکی، *رسائل*، ج ۱، ص۱۴۳.
۲. همان، ج۳، ص۹.
۳. *همان*، ج۱، ص۵۴.
۴. شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج۳، ص۵۵.

در پایان این قرن، به مقدّس اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ق) می رسیم که با صراحت و وضوح بیش تر، از عموم نیابت بحث نموده و آن را مورد تأکید قرار داده است. وی دربارهٔ فقیه جامع شرایط، چنین تعبیراتی به کار برده است:

ـ حاکم علی الاطلاق است.

ـ از نظر فقها، همهٔ اموری که مربوط به امام علیه السلام است، در اختیار او است.

ـ فقیه، نایب مناب امام علیه السلام در همهٔ امور است.[۱]

وی در جای دیگر، با اشاره به این که امام معصوم علیه السلام دارای ولایتی است که در اثر آن، «اولی الناس من انفسهم» می باشد و در نتیجه، اجازهٔ دخالت در امور مردم را دارد، می گوید: برای فقیه نیز آن چه که بر امام علیه السلام جایز است، جایز می باشد.[۲]

مقدس اردبیلی در لابه لای بحث های استدلالی و در فروع مختلف فقهی، چندان به وفور، عموم نیابت فقیه را مورد استناد قرار می دهد که ما را از استشهاد به پاره ای موارد و ذکر برخی از آن ها بی نیاز می سازد.

قابل توجه است که وی نیز هم چون محقق کرکی، عموم نیابت را به اجماع علما مستند ساخته است.[۳] معنای این سخن، آن است که اردبیلی در کاوش های فقهی خویش به این نتیجه رسیده که عموم نیابت، بین آنان مورد اتفاق نظر بوده است، به گونه ای که اگر شأن فقیه، به افتا و قضا اختصاص داده شود، با همهٔ فقهای شیعه مخالفت شده است.

به علاوه، در بحث های مقدس اردبیلی، این امتیاز نیز به چشم می خورد که وی تنها به دلیل نقلی، از قبیل مقبولهٔ عمربن حنظله و اجماع، اکتفا نکرده و سعی نموده تا عموم نیابت را بر مبنای عقلی نیز استوار نماید. وی می گوید:

در ادارهٔ جامعه، چاره ای جز آن نیست که فقیه، حاکم علی الاطلاق بوده و هر آن چه که مربوط به پیشوای معصوم است، در اختیار داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت،

---

۱. اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج۱۲، ص۱۱ و ۲۸.

۲. همان، ج۸، ص ۱۶۰.

۳. همان، ج۱۲، ص۲۸.

نظام اجتماعیِ بشر، مختل شده و یا حداقل، مردم در تنگنا و دشواری قرار گرفته و سختی‌ها بر آنان تحمیل خواهد شد، در حالی که به حکم وحی و خرد، چنین عوارضی نباید بر زندگیِ انسان سایه افکند.[۱]

در قرن یازدهم، محقق سبزواری (متوفای ۱۰۹۰ ق) که از اکابر فقهای شیعه است، فتوا می دهد که اگر غیرحاکم، سهم امام علیه السلام را در مصارف آن تقسیم کند، ضامن است. وی در تفسیر «حاکم» می گوید: «مقصود، فقیه عادل شیعه است که شرایط لازم برای افتا را واجد باشد.». او سپس در تعلیل آن حکم می نویسد:

چون حاکم (فقیه جامع شرایط) از قِبَل امام نصب شده است، لذا این کار برعهدهٔ او بوده و دیگران حق دخالت در آن ندارند.[۲]

هم چنین فقیه و محدث دیگر این قرن، فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱ ق) نیز از نیابت عامهٔ فقیه، در سطح وسیع بحث کرده و در شعاع امور اجتماعی، سیاسی و قضایی، آن را موردتأکید و قبول قرار داده است. وی ابتدا از لزوم تحقق و تداوم احکام اجتماعیِ اسلام سخن گفته، و بر ضرورت انکارناپذیر آن، اصرار می ورزد:

واجب بودن جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، همکاری در انجام نیکی‌ها، فتوادادن، حکم نمودن بین مردم به حق، اقامهٔ حدود و دیگر احکام سیاسیِ دین اسلام، از ضروریات مکتب و اساسی ترین محور آن است. این گونه نیازهای با اهمیت است که بعثت انبیا را ضروری می سازد؛ چه این که رها ساختن شان به تعطیل نبوت، نابودیِ دیانت، فراگیریِ ضلالت، شیوع جهالت، ویرانیِ شهرها و هلاکت بندگان خدا می انجامد.

فیض کاشانی بر این اساس، پس از آن که جهاد ابتدایی را خارج از نیازهای دائمی و همیشگی قلمداد می کند، می گوید:

حدود و تعزیرات و دیگر سیاسات دینی را باید فقهای مورد اطمینان در عصر غیبت به پا دارند؛ چراکه نیابت از امام علیه السلام دارند. آنان از قِبل ائمه علیهم السلام در تصدیِ قضاوت، افتا و

---

۱. اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۱۲، ص ۲۸.

۲. سبزواری، *ذخیرة المعاد*، ص ۴۹۲.

دیگر کارها، مورد اعتماد می باشند. به علاوه که ادلهٔ وجوب اجرای این احکام، اطلاق داشته و بر لزوم برپایی آن، در عصر غیبت نیز دلالت دارد. از سوی دیگر، هیچ گونه دلیلی بر توقف اجرای این احکام تا حضور امام علیه السلام وجود ندارد.[۱]

همان گونه که آشکار است، فیض کاشانی اختیارات فقیه را یکی براساس لزوم اجرای احکام اجتماعی-سیاسی اسلام وعدم اختصاص آن به عصر حضور معصوم، و دیگر براساس نیابت عامهٔ فقیه، در این امور، تبیین نموده است. او نیز نیابت را به قضاوت و افتا محصور نساخته و به کلیهٔ قوانین حکومتی سرایت داده است.

فیض هر چند سهم امام را با توجه به نصوص تحلیل، ساقط می داند، ولی در عین حال، تأکید دارد که در صورت پرداخت، متولّی آن، فقیه است؛ زیرا او نایب است.[۲]

هم چنین برخی تعبیرات فقیه و محدث پس از وی، علامه محمدباقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ ق) نیز نشان می دهد که وی دریافتی گسترده وعام، از نصوص نیابت دارد و آن را به قضاوت اختصاص نمی دهد. مجلسی ولایت بر اخذ و تقسیم مجموع خمس-و نه فقط سهم امام- را از آن نایبان عام می داند. وی می گوید:

ظاهر آن است که دراین زمان نیز نایب عام آن حضرت، که علمای ربانی و محدثان و حاملان علوم ایشانند، باید بگیرند ... .[۳]

و صاحب جواهر، با دید بسیار گسترده ای که از ادلهٔ نیابت فقیه دارد، متأثر از این دیدگاه مجلسی است و آن را به معنای **ولایت فقیه بر کلیهٔ شئون امامت** می داند.[۴]

برخی از تعبیرات و استدلال های فقیه و محدث دیگر قرن دوازدهم، صاحب «حدائق» (متوفای ۱۱۸۶ ق) نیز گویای این نظریه است. وی با تبیین این حکم که امام علیه السلام اختیار اموال سفیه، مفلّس و غایب را دارا است، به اصل کلی **«انه اولی بالمؤمنین**

---

۱. فیض کاشانی، *مفاتیح الشرایع*، ج۲، ص ۵۰.

۲. *همان*، ج۱، ص ۲۲۹.

۳. محمدباقر مجلسی، *زادالمعاد*، ص۵۸۵.

۴. وی می گوید: «... قوة القول بمساواة حصة قبیله حصته فی وجوب صرفها فی هذا الزمان الی یدالفقیه العادل الذی هو وکیل الامام علیه السلام ومنصوبه العام والمتولی لکل مایتولاه، کما عن المجلسی المیل الیه او القول به لاحصته فقط» (*جواهرالکلام*، ج ۱۶، ص ۱۵۶).

من انفسهم» استناد می جوید و برمبنای نیابت فقیه از امام ﷺ این گونه اختیارات را برای فقیه نیز ثابت می داند.[۱]

تجویز این تصرفات مالی، به استناد «اولویّت امام بر مؤمنین» و سپس تعمیم آن به فقیه، از باب نیابت، صراحت در آن دارد که صاحب «حدائق» ولایت در این موارد را از باب قضا ندانسته و شعاع نیابت را فراتر از آن می داند؛ چه این که این گونه استدلال، گویای آن است که تصرف فقیه دراین موارد، به استناد دلیل حسبه نیز نیست. در نتیجه، نمایانگر اعتقاد محدث بحرانی، به عموم ادلهٔ نیابت می باشد.

صاحب «حدائق» از حاکم شرع، به «نایب امام»، «جایگزین در مجلس نبوت و امامت» و «صدرنشینی که زعامت انبیا و ائمه را برپا می دارد» تعبیر می کند.[۲] آیا مقصود وی از این تعبیرات بلند، اختصاصاً شأن قضایی فقیه، در جهت رفع خصومت ها وحل اختلافات حقوقی است؟!

پس از این دوره، به قرن سیزدهم هجری می رسیم که نیابت فقیه، در تمشیت امور جامعه، در فقه شیعه، چهرهٔ آشکارتری به خود می گیرد و ابعاد گوناگون آن مورد بحث و کاوش بیش تر قرار می گیرد و باتوجه به بحث های فقهای بزرگی مانند شیخ جعفر کاشف الغطاء، ملااحمد نراقی، میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ محمد حسن نجفی (صاحب جواهر)، میرفتاح مراغی، و شیخ انصاری، ابعاد تازه ای از آن مطرح می شود و جایگاه آن در فقه، از موضع یک بحث فرعی به موضع یک مسئلهٔ مبنایی و به شکل یک قاعدهٔ کلی تغییر می یابد.

شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ ق) دربارهٔ جهاد دفاعی، بر این عقیده است که در صورت حضور امام ﷺ و بسط ید او، فرماندهی از مختصات وی می باشد. و در صورت غیبت، مجتهدین در جایگاه نیابت قرار گرفته و سزاوار تدبیر جنگ می باشند. و اگر فقها از انجام این مسئولیت ناتوان باشند، تکلیف متوجه همهٔ

---

۱. یوسف بحرانی، *الحدائق الناضره*، ج ۲۰، ص ۷۲.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۵۸.

کسانی است که در مسائل سیاسی، توانمند بوده و قدرت ادارهٔ جنگ را داشته باشند.[۱]

وی در کتاب «شرح قواعد» می نویسد:

اگر فقیه ـ که از طرف امام ﷺ با اذن عام نصب شده ـ فردی را به عنوان پادشاه یا حاکم مسلمانان قرار دهد، از حکّام جور نخواهد بود؛ هم چنان که در بنی اسرائیل نیز حاکم شرع و عرف، هر دو از طرف صاحب شریعت نصب شده بودند.[۲]

کاشف الغطاء با این جمله می فهماند که نیابت فقیه، الزاماً به این معنا نیست که وی مستقیماً به حکومت داری و ادارهٔ امور کشور بپردازد، بلکه این امکان برایش وجود دارد که شخص دیگری را به این سمت بگمارد. در این صورت، فقیه، خود مستقیماً به مسائلی که مباشرت فقیه در آن شرط است، از قبیل قضاوت می پردازد و مسائل عرفیِ جامعه، توسط سلطان ـ که نماینده او است ـ اداره می شود. هم چنین این عبارت نشان می دهد که در نظر وی، نیابت عامه دارای میدان وسیعی بوده و تصدیِ امور حکومت را نیز در برمی گیرد، و چون فقیه دارای چنین اختیاری است، لذا حق دارد که فردی را برای ادارهٔ کشور برگزیده و مسئولیت های مربوط را به او محوّل کند.

در بحث های میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۱ ق) نیز چنین برداشت وسیعی از نیابت فقیه، به چشم می خورد. او می گوید:

غایت آن چه از ادله استفاده می شود، نیابت مجتهد است در اموری که وظیفهٔ امام است در مرافعات و احکام و ولایت در امور صغار و غیّب وتقسیم خراج اراضیِ خراجیه و اموال، نه ولایت او بر اموال امام به هر نحو که خواهد تصرف کند.[۳]

میرزا دراظهارنظر در مورد فروع مختلف فقهی، باتوجه به عموم نیابت فقیه از طرف ائمه ﷺ فتوا می دهد؛ مثلاً دربارهٔ خراج، بر این عقیده است که با حضور امام، در اختیار وی قرار می گیرد تا در جهت مصالح عامه مصرف گردد و در عصر غیبت، به مقتضای عموم نیابت، او اجازهٔ اخذ و مصرف آن را دارد. دربارهٔ جزیه نیز بر این

---

۱. جعفر کاشف الغطاء، *کشف الغطاء*، ص ۳۸۲.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۲، ص ۱۵۶ (به نقل از *شرح قواعد*، غیرمطبوع).

۳. میرزای قمی، *جامع الشتات*، ج ۱، ص ۲۰۷ (چاپ مؤسسهٔ کیهان).

عقیده است که چون درعصر غیبت، جزیه از اهل کتاب ساقط نمی شود، و باتوجه به این که مصرف خاصی درشریعت برای آن مشخص نشده و از سویی، فقیه، نایب امام است، لذا جزیه باید دراختیار او قرار گیرد تا طبق نظر او صرف شود.[۱]

وی عدم مشروعیت جهاد ابتدایی را یک استثنا از عموم نیابت تلقی می کند. از این رو، در غیر این مورد استثنایی، رجوع به عمومات نیابت و قبول ولایت فقیه را لازم می شمارد:

> نیابت امام به جهت مجتهد عادل، به عمومات ادله ثابت است. چون اجماع است که جهاد بدون اذن امام نمی شود، در این جا از مقتضای او درمی رویم و باقی تحت عمومات باقی می ماند.[۲]

قابل توجه است که میرزا تصریح می کند: آن چه که در روایات از وظایف و اختیارات امام برشمرده شده است، از قبیل تعیین جزیه، غالباً مقصود از امام، فردی است که زمام امور را به دست دارد (من بیده الامر). وی با این تفسیر از امام در نصوص دینی، مفهوم آن را از اختصاص به امام معصوم علیه السلام، بیرون آورده و به هر «زمامدار حق» توسعه می دهد تا در عصر حضور امامان معصوم علیهم السلام و در عصر غیبت، فقیهان عادل را در برگیرد:

> **فان المراد بالامام فی اغلب هذه المسائل «من بیده الامر»، امّا فی حال الحضور والتسلط فهو الامام الحقیقی، وامّا مع عدمه فالفقیه العادل، فهو النائب عنه بالادّله.**[۳]

ملااحمد نراقی (متوفای ۱۲۴۵ ق) نیز درهمین چارچوب، مسئلهٔ ولایت فقیه را مطرح ساخته است. وی هر چند در شرح و تفصیل مسئله، و گردآوری ادله و استقصای موارد ولایت، از فقهای پیشین سبقت گرفته، ولی در توسعهٔ مفهوم نیابت و بسط موارد آن سخن تازه ای ارائه نکرده است. نراقی موضوع بحث را این گونه تقریر می کند:

---

۱. همان، ص۴۰۸.

۲ و ۳. همان، ص۴۰۳.

سخن در بیان ولایت فقها است که حاکمان عصر غیبت و نایبان ائمه‌اند، آیا ولایتشان بر همهٔ موارد ولایت امام علیه السلام عموم و شمول دارد یا نه؟[۱]

خود او بر این عقیده است که همهٔ اختیارات پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام ـ که فرمانروایان واقعیِ مردم و حافظان راستین اسلامند ـ برای فقیه ثابت است، مگر آن که در موردی، دلیل خاصی بر استثنا وجود داشته باشد. هم چنین در همهٔ مواردی که نظام زندگیِ مردم بدان وابسته است و دخالت درآن به حکم عقل یا شرع لازم می باشد و متولّیِ آن مشخص نشده است، ولایت فقیه پذیرفته شده است.[۲]

نراقی با توجه به این دوضابطه، به استقصای شئون فقیه و شمارهٔ موارد ولایت می پردازد و مواردی را که در ابواب مختلف فقه، پراکنده است، جمع آوری و مورد بحث قرار می دهد. وی می گوید:

ولایت بر اخذ زکات، ولایت بر خمس زمینی که ذمی از مسلمان می خرد، ولایت بر مال امام و ارث بدون وارث، ولایت بر قضاوت بین مردم، ولایت بر اجرای حدود، ولایت بر پرداخت دیون بدهکاری که حاضر به ادای دین خود نیست و ...

در این فهرست، علاوه بر موارد فوق، بیش از بیست مورد دیگر نیز دیده می شود.

فقیه معاصر وی، میرفتاح مراغی (متوفای ۱۲۵۰ ق) نیز با توجه به بحث های نراقی، مسئله را تعقیب کرده است. او در کتاب «عناوین» به تفصیل در مورد ولایت فقیه به بحث پرداخته است و موارد یازده گانه ای را مشمول ولایت فقیه معرفی کرده است.[۳]

بحث های مراغی از آن جهت که با دقت نظر خاصی توأم بوده و از مایه های تحقیقیِ فراوانی برخوردار است، ارزش ویژه ای دارد، به خصوص که وی در این کتاب، تحقیقات دو تن از اساطین فقه، شیخ علی و شیخ موسی کاشف الغطاء را تقریر

---

۱. احمد نراقی، *عوائد الایام*، ص۱۸۵.

۲. *همان*، ص۱۸۸.

۳. میرفتاح مراغی، *العناوین*، ج۲، ص۵۶۳.

نموده است.[۱] از این رو، در آیینهٔ عناوین، آرای این دو فقیه برجسته و ممتاز در تاریخ فقه شیعه را نیز می توان تماشا کرد.

شیخ محمّد حسن نجفی (متوفای ۱۲۶۶ ق) صاحب تألیف بی نظیر «جواهر الکلام» نیز در دائرة المعارف فقهیِ خود، برمبنای عموم نیابت، به اظهارنظر در مسائل گوناگون پرداخته است؛ مثلاً امر به معروف و نهی از منکری را که منجر به آسیب جسمی، مانند جراحت و یا قتل شود، جایز نمی شمرد؛ ولی برای فقیه، به عنوان «نائب الغیبه»، چنین حقی را قائل است؛ چراکه از سوی ائمه ﷺ دارای ولایت بوده واین ولایت، عام و گسترده است و به مورد خاصی اختصاص ندارد.[۲]

وی به تناسب بحث های «کتاب القضا» می نویسد:

> نصب فقیه، عام بوده و شامل کلیهٔ مواردی که در حیطهٔ اختیارات امام ﷺ است، می شود؛ زیرا امام ﷺ فرموده است: «**فانی جعلته علیکم حاکما**»؛ یعنی او را صاحب ولایت در قضاوت ودیگر زمینه های اعمال ولایت قرار داده است. هم چنین مقتضیِ کلام حضرت که فرمود: «در حوادث واقعه به راویان حدیث ما مراجعه کنید، آنان حجت برشمایند و من حجت خدا» دارای همین شمول و گستردگی است؛ چراکه حجت بودن فقیه بر مردم، برابر حجت بودن امام بر مردم قرار گرفته است واین بدان معنا است که «در هر چه من بر شما حجت خدایم، فقها نیز بر شما حجتند»، مگر در موردی که دلیل بر استثنا وجود داشته باشد.[۳]

صاحب جواهر بر این عقیده است که چون ولایت فقیه درابواب مختلف فقهی مطرح، و شمول آن مورد قبول بوده است، از این رو، چنان چه احیاناً در موردی، از آن ذکری به میان نیامده ویا برخی از فقها در مسئله ای، مانند پرداخت خراج به فقیه، بدان تصریح نکرده اند، نباید آن را به حساب مخالفت با شمول ادلهٔ ولایت گذاشت؛ زیرا تسالم فقها بر این مبنا و ذکر آن در موارد متعدد، ایشان را از تذکر در

---

۱. آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۱۵، ص ۳۵۰.
۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۸۵.
۳. *همان*، ج ۴۰، ص ۱۸.

بقیهٔ موارد، بی نیاز ساخته است. به تعبیر دیگر، از فرط ظهور، نیازی به اظهار ندیده اند.[۱]

پس به طور کلی، آن چه که به امام علیه السلام مربوط می شود، در اختیار نایب او قرار دارد.[۲] بر این اساس، در ولایت بر غایب می گوید: «بر شمردن موارد ولایت حاکم، امکان ناپذیر است»؛[۳] چراکه به مقتضای تحقیق، ولایت او در همهٔ مواردی که بدان نیاز می افتد، از امور مالی و غیر آن، عموم دارد.[۴]

در «جواهر» از فقیه عادل به عنوان «وکیل الامام علیه السلام» و «المتولّی لکل مایتولاه» نام می برد.[۵] از این رو، تا دلیل معتبری بر اختصاص و انحصار موردی به ولایت معصوم وجود نداشته باشد، از قبول آن سرباز زده و با استناد به عموم نیابت فقیه، به احتمال اختصاص به زمان حضور معصوم وقعی نمی نهد. وی در بحث از جهاد ابتدایی، در عصر غیبت، ـ با صرف نظر از اجماع ـ به همین سبک مشی کرده است.[۶] و در بحث «جواز مهادنه با کفار» می گوید:

> قرارداد ترک مخاصمه به وسیلهٔ امام علیه السلام انجام می گیرد؛ زیرا این از اختیارات او است؛ ولی ظاهر آن است که اگر فقیه هم بسط ید داشته باشد، از چنین اختیاری برخوردار است؛ زیرا ولایت فقیه، عام است.[۷]

پس از صاحب جواهر، نوبت به فقیه اعظم، شیخ مرتضی انصاری (متوفای ۱۲۸۱ ق) می رسد که در آثار مختلف خود و به ویژه در ضمن بحث مکاسب، به دقت و تأمل در این موضوع پرداخته است. شیخ ابتدا تقسیمی برای ولایت ذکر می کند که براساس آن، ولایت به ولایت مستقل و غیرمستقل، تقسیم می شود.

---

۱. همان، ج۲۲، ص۱۹۵.
۲ و ۳. همان، ص۱۹۷.
۴. همان، ص۳۳۳.
۵. همان، ج۱۶، ص۱۵۶.
۶. همان، ج۲۱، ص۱۴.
۷. همان، ص۳۱۲.

الف) ولایت مستقل

این ولایت به معنای «اجازهٔ تصرف در جان و مال مردم» است. چنین ولایتی، از نوعِ ولایت انسان بر اموال شخصی اش می باشد؛ یعنی ولیّ، همانند مالک، برای هرگونه تصرفی مجاز است و حتی اختیارداری اش مقیّد به وجود مصلحت نیز نبوده و صرفاً اراده اش بر هرچه که بخواهد، نافذ است.

شیخ، چنین ولایتی را برای ائمه ﷺ ثابت می داند و در عین حال، ادلهٔ ولایت فقیه را ازاثبات این نوع ولایت برای فقها در عصر غیبت، قاصر معرفی می کند.

ب) ولایت غیرمستقل

این ولایت بدین معنا است که تصرف و دخالت هر شخص، تنها با اذن و اجازهٔ ولیّ مجاز شمرده می شود. در این مرحله، شیخ با دیگر فقها در تأیید ولایت فقیه همراه بوده و به صراحت، آن را تثبیت می کند. محدودهٔ این نوعِ دوم ولایت ـ که ولایت اذنیّه نیز نام گرفته است ـ عبارت است از:

> آن دسته از امور اجتماعی که از یک سو، در دید شریعت ازاهمیت برخوردار بوده و قابل اهمال و بی اعتنایی نیست، و از سوی دیگر، فرد خاصی برای انجام آن تعیین نشده است.[1]

شارحان و مفسران کلام شیخ، بر این باورند که کلیهٔ امور سیاسیِ جامعه که در ارتباط با حکومت می باشد و نیز شئون اجتماعی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی که باید به وسیلهٔ دولت ها اداره و تأمین شود، از قبیل اقامهٔ نظم، برپاییِ امنیت و نگاه بانی از مرزها از نظر شیخ، مشمول ولایت اذنیّه بوده و ولایت فقیه، آن ها را در برمی گیرد.[2]

---

۱. مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص۱۵۳.

۲. ر.ك: سیدحسن طاهری، *مسألة ولایة الفقیه فی کلام الشیخ الانصاری*، ص۵۳؛ احمد آذری قمی، *شیخ اعظم انصاری و مسألهٔ ولایت فقیه*، ص۳۰؛ ناصر مکارم شیرازی، *ولایة الفقیه فی مدرسة شیخنا الاعظم العلامة الانصاری*، ص۱۶.

این تلقی و برداشت از کلام شیخ، دقیقاً مطابق با تحلیل شیخ از روایات و ادلهٔ ولایت فقیه است؛ مثلاً وی در استدلال به مقبولهٔ عمربن حنظله، جملهٔ «**فانی قد جعلته علیکم حاکماً**» را چنین توضیح می دهد:

> وقتی سلطان فردی را به عنوان حاکم نصب می کند، عرفاً فهمیده می شود که در همهٔ امور مورد نیاز مردم ـ که از نظر سلطان قابل اهمیت و لازم الاجرا است ـ باید به حاکم وی مراجعه کرد.[۱]

هم چنین شیخ در تبیین توقیع «**و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا ...**» می گوید:

> ظاهر کلمهٔ «پیش آمدها» (حوادث) که به روات احادیث ارجاع داده شده است، این است که همهٔ اموری که عرفاً یا عقلاً و یا شرعاً باید به رئیس قوم مراجعه کرد، در اختیار آن ها است.[۲]

در جملات بالا، آثار تأثر و پیروی شیخ از استادش، نراقی به وضوح دیده می شود.

متعمّقان در مبانی شیخ، که در تقریر و توضیح مرام او تلاش کرده اند، همین برداشت را تأیید می کنند؛ مثلاً علامه شیخ محمد حسین اصفهانی، در استدلال به روایت «**ان العلماء امناء الرسل**» برای اثبات ولایت فقیه، براساس مسلک شیخ انصاری می گوید:

> این روایت، اثبات ولایت مستقل برای فقها نمی کند؛ زیرا از طرف پیامبران، امین بودن به آن است که فقها مصلحت مردم را رعایت کنند، و این در غیر از ولایت بر تصرف در جان و مال آن ها برخلاف ادلهٔ احکام است. البته همین روایت، برای اثبات نوع دوم ولایت مفید است؛ زیرا این نوع ولایت، نسبت به فقها، بدین معنا است که همهٔ امور مهمی که درحفظ نظام و زندگی مردم ـ اعم از دنیوی و اخروی ـ دخالت دارد و عادتاً در هر جامعه ای به رئیس آن، ارجاع داده می شود، در اختیار فقها است.[۳]

---

۱ و ۲. مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص ۱۵۴.

۳. محمدحسین اصفهانی، *حاشیة المکاسب*، ج ۱، ص ۲۱۳.

شیخ انصاری در استدلال برنظریهٔ فقهی خود، به مقبولهٔ عمربن حنظله استناد می کند و همانند فقهایی که پیش از این از آن ها یاد کردیم، آن را فراتر از باب قضا دانسته، و در نتیجه، نیابت فقیه در امور عامه را از آن چنین استنباط می کند:

این که امامؑ فقیه را حاکم قرار داده است، معنای ظاهر این کلام، آن است که فقیه مانند دیگر حاکمان منصوب در زمان پیامبر و صحابه است، که مردم باید در امور خود به او مراجعه کرده و در نهایت، با نظر او عمل کنند.[۱]

شیخ در پایان، دیدگاه خود را این گونه ارائه می کند:

از آن چه گفتیم آشکار گردید که مقتضای ادله، ثبوت ولایت فقیه است و این ولایت در همهٔ اموری است که مشروعیت ایجاد آن ثابت شده باشد، همان کارهایی که اگر فرضاً فقیه هم نباشد، خود مردم مکلف به انجام آن می باشند و هرگز تعطیل بردار نیست.[۲]

با این تعبیر شیخ، کلیهٔ نیازهای اساسیِ جامعه، از قبیل نظم، امنیت، بهداشت و ... را مشمول ولایت فقیه قرار داده است.[۳] هر چند به نظر او، کلیّت این قاعده، که «همهٔ اختیارات امام معصوم ﷺ برای فقیه وجود دارد»، به اثبات نرسیده است؛[۴] زیرا شیخ برای پیشوایان معصوم ﷺ اختیاراتی فراتر از این محدوده نیز قائل است. در عین حال، شیخ انصاری، نسبت به نفوذ حکم حاکم در کلیهٔ موضوعات، تردیدی ندارد و هرگز آن را به حکم قضایی، در زمینهٔ اختلاف و نزاع، اختصاص نمی دهد. از این رو، بر مبنای وی، حکم حاکم در همهٔ مسائل اقتصادی، سیاسی و اجتماعیِ جامعه، نافذ و لازم الاجرا است:

فرمودهٔ امام که «فقها حجت من بر مردمند» (فانهم حجّتی علیکم) دلیل بر آن است که بر هر چه

---

۱ و ۲. مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص۱۵۴.

۳. شیخ انصاری همین نظریه را در ضمن بحث های «کتاب القضا» هم آورده است. ملاحسینقلی همدانی، عارف بزرگ و شاگرد شیخ که این بحث ها را ثبت و تقریر کرده است، از زبان استاد خویش چنین می نویسد: «غایة مایمکن اثباته واستفادته مما ذکرت من الادله ونظائرها بعد ضم بعضها الی بعض، جواز تولی الفقیه الافتاء والقضاء ولکل امر علم من جهة الشارع انه یرید وقوعه فی الخارج وان ایقاعه مشروع بل لازم الّا انه لم یکلف به مکلفا خاصا ولم یتول له متولیا مخصوصا ولاعامة المکلفین ...» (ملاحسینقلی همدانی، القضاء الاسلامی، ج ۱، ص۷۶).

۴. «ولایة المجتهد فی جمیع ما للامام ﷺ الولایة فیه محل کلام» (مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۳۸).

الزام نموده و حکم کنند، باید عمل شود. لذا همان گونه که اگر فقیه حکم به سارق بودن شخصی کند، باید دستش قطع شود و او محکوم به فسق می باشد، هم چنین اگر بگوید: «امروز عید است.» یا «امروز اوّل ماه است.» یا «حکم به عدالت یا فسق فلان شخص می کنم.» حکم او نافذ است.

به بیان روشن تر، با توجه به توقیع و مقبوله، می گوییم: تردیدی نیست که حکم حاکم، در موضوعاتی که مورد اختلاف و تخاصم قرار دارد، نافذ است. بر این اساس، وقتی امام ﷺ لزوم رضایت به حکم قضایی او را به حاکم علی الاطلاق بودن فقیه و حجت علی الاطلاق بودن او مستند و معلّل می سازد، از این علت فهمیده می شود که اعتبار حکم قضایی او نیز فروع حکومت مطلقه وحجیت عامه اش بوده و اختصاصی به موارد دعوا و نزاع ندارد.[۱]

بر این اساس است که وقتی پس از شیخ، شاگرد برجسته و ممتازش، میرزای شیرازی، زعامت تشیع را برعهده گرفت، در مبارزه با قرارداد رژی، حکم به تحریم تنباکو داد و این حکم، که فراتر از یک مخاصمهٔ شخصی و فصل خصومت قضایی بود، مورد قبول و تأیید اکثریت قریب به اتفاق فقها قرار گرفت وبدین وسیله، ریشهٔ یک حرکت استعماری قطع گردید.

شیخ انصاری در بررسیِ فروع مختلف فقهی، از مبنای نیابت فقیه، غفلت ندارد و فتاوایش با توجه به این مبنا می باشد؛ مثلاً شیخ معتقد است که در عصر غیبت، خراج راحتی الامکان به نایب عام باید پرداخت.[۲] هم چنین مشروط بودن تصرف در اراضی خراجیه، به اذن فقیه را با قواعد سازگارتر می داند[۳] و در مسئلهٔ خمس تصریح می کند که:

ظاهر ادلهٔ نیابت، ولایت فقیه بر امور عامه است.[۴]

پس از شیخ انصاری، فقها معمولاً بر یکی از این دو مسلک، مشی کرده اند:

---

۱. همان، ص۴۹.
۲. مرتضی انصاری، مکاسب، ص۷۴.
۳. همان، ص۱۶۳.
۴. مرتضی انصاری، کتاب الخمس، ص ۳۳۷.

عده‌ای مانند میرزا حبیب‌الله رشتی[۱] و میرزا حسن آشتیانی[۲] کاملاً دیدگاه شیخ را پذیرفته و بدون هیچ دخل و تصرفی در آثار خود، منعکس کرده‌اند و عده‌ای دیگر، مانند حاج آقا رضا همدانی،[۳] میرزای نائینی[۴] و سید محمدکاظم یزدی[۵] مبنای صاحب جواهر را مورد تأیید و تأکید قرار داده‌اند.

البته برخی از آنان هم دارای نظرات خاص ویژه‌ای بوده‌اند.

نگاهی دوباره به زوایای نیابت از دید فقها

تأمل و بررسی در روند مسئله ولایت فقیه در فقه شیعه، به خصوص در ده قرن آغازین آن، نکات ارزشمند فراوانی را در جهت ریشه‌های فقهیِ این نظریه، آشنایی با انظار اساطین فقه در مقاطع گوناگون تاریخی و ادوار و تحولات این اندیشه، در حوزهٔ تفکر شیعی نشان می‌دهد.

بررسیِ تفصیلیِ چنین مباحثی، به فرصتی مستقل نیاز دارد و از حوصلهٔ نگارش کنونی بیرون است. از این رو، در این جا صرفاً به برخی از مسائل لازم اشاره می‌کنیم تا خوانندگان به جمع‌بندیِ روشنی از بخش گذشته دست یابند:

۱ـ گسترهٔ ادلهٔ نیابت

شواهد فراوان در بحث گذشته، نشان می‌دهد که در فقه شیعه، نیابت از ولیِّ معصوم، اختصاصی به قضاوت ندارد و در مسائل گوناگون اجتماعی، این نیابت، مورد قبول فقها بوده است.

براساس این نگرش گسترده به ولایت و نیابت، فقها تصدیِ اموال بیت‌المال،

---

۱. میرزا حبیب‌الله رشتی، *کتاب القضاء*، ص۴۹.
۲. میرزا حسن آشتیانی، *کتاب القضاء*، ص۱۳.
۳. رضا همدانی، *مصباح الفقیه*، کتاب الخمس، ص۱۶۱.
۴. محمد تقی آملی، *المکاسب والبیع* (تقریرات درس آیة الله نائینی)، ج ۲، ص۳۳۶.
۵. محمدکاظم یزدی، *سؤال و جواب*، ص۸۸.

از قبیل جزیه و خراج و حفظ نظم و تعادل اقتصادی به وسیلهٔ جلوگیری از احتکار را مشمول ادلهٔ نیابت تلقی کرده‌اند.

در برابر این گرایش عمومی که در فقه دیده می‌شود، گاه به صورت نادر، در اعصار اخیر، به نظراتی برمی‌خوریم که شأن فقیه را در افتا و قضاوت منحصر می‌سازد. شیخ یوسف بحرانی، فقیه اخباری مسلک قرن دوازدهم، به این اختصاص تصریح می‌کند. وی وقتی خمس را از شمول ولایت فقیه خارج می‌داند، می‌گوید:

> حداکثر چیزی که از روایات استفاده می‌شود، نیابت فقیه در ارجاع اختلافات به او و اخذ حکم و فتوا از او است؛ ولی در لزوم پرداخت اموال به فقیه، به دلیل عام یا خاصی برخورد نکرده‌ام. البته فقها را به نوّاب ائمه، در عصر حضور، برای رسیدگی به این گونه امور، نباید قیاس کرد؛ زیرا دلیلی برآن وجود ندارد.[۱]

ولی صاحب «حدائق» در ادامهٔ بحث‌های فقهیِ خود به گونه‌ای مشی کرده است که با سخن فوق در تضاد است و در حقیقت، آرای بعدیِ او عدول از این نظریه، به حساب می‌آید؛ مثلاً وی محور نیابت فقیه را با «اولی بالمؤمنین من انفسهم» بودنِ امام، تبیین می‌کند.[۲]

گذشته از این، سخن او دراین باب، با آرای فقهای دیگر چندان ناسازگار است که صاحب جواهر، پس از نقل آن می‌گوید: این کلام، با نظر اصحاب در ابواب مختلف فقه، مخالف و بلکه با ضرورت مذهب منافات دارد.[۳]

اگر هم احیاناً فقیهی لزوم اطاعت فقیه درهمهٔ امور را از جنبهٔ کلیّت مورد خدشه قرار داده است، با این پاسخ روبه رو بوده است که مقصود از نفی همهٔ امور چیست؟ اگر می‌خواهید ولایت فقیه را به احکام شرعیه اختصاص دهید؛ پس دربارهٔ موارد فراوانی که در فقه، ولایت برای فقیه اثبات شده و هرگز از احکام شرعی نمی‌باشد، چه می‌گویید؛ مثلاً ولایت بر اموال عمومی ویا اموال بدون سرپرست، چه ربطی به ولایت بر

---

۱. یوسف بحرانی، الحدائق *الناضره*، ج۱۲، ص ۴۷۰؛ ر.ك: ج ۱۳، ص ۲۶۰.
۲. همان، ج ۲۰. ص ۷۲.
۳. *جواهرالکلام*، ج ۱۶، ص ۱۶۷.

حکم شرعی دارد؟ و اگر مقصودتان آن است که هرگاه موردی هیچ گونه ارتباطی بامسائل شرعی، چه از نظر موضوع و چه از نظر حکم، نداشته باشد، از دایرهٔ ولایت خارج است، نکتهٔ به جایی است؛ ولی نباید از آن نتیجه گرفت که دست فقیه برای دخالت در شئون گوناگون جامعه بسته است؛ مثلاً اجازهٔ مطالبهٔ مالیات ندارد.[۱]

نتیجه آن که، نیابت عامه، چندان در فقه شیعه ریشه دار است که اگر احیاناً در موردی گرد انکار یا تردید بر آن نشیند، به عنوان انکار یک امر ضروری تلقی شده و نظری غیرقابل اعتنا و مخالف بادید عموم فقها در عموم ابواب فقه به حساب می آید.

۲ـ اتفاق بر نیابت عامه

با مرور آرای فقهای گذشته، در زمینهٔ مسائل مختلف اجتماعی، که از یک سو با فقه ارتباط پیدا می کند و از سوی دیگر، نیاز به متولّی و سرپرست دارد، به این نتیجهٔ روشن دست می یابیم که نیابت، یگانه مبنای مورد تسالم در این زمینه است. بسیاری از فقیهانی که به تتبع وپژوهش در آرای پیشینیان پرداخته اند، بر این اتفاق و تسالم، شهادت داده اند.

محقق اردبیلی، از فقیه به عنوان حاکم علی الاطلاق وکسی که همهٔ امور مربوط به امام، در اختیار اوست، یاد می کند، و این تلقی را مورد قبول علما دانسته و از اجماع، به عنوان یکی از ادله ای که می تواند مستند آن باشد، نام می برد.[۲]

محقق کرکی نیز نیابت فقیه در کلیهٔ شئون نیابت پذیر امام علیه السلام را به مقتضای اتفاق اصحاب می داند.[۳] و میرزای قمی، پس از ذکر موارد متعددی از ولایت حاکم، می نویسد:

دلیل ولایت حاکم، اجماع منقول است و عموم نیابتی که از روایات، مثل مقبولهٔ عمربن

---

۱. ر.ك: *همان*، ج ۱۵، ص ۴۲۱.

۲. اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۱۲، ص ۲۸.

۳. محقق کرکی، *رسائل*، ج ۱، ص ۱۴۳.

حنظله وغیر آن، فهمیده می شود.[۱]

ملااحمد نراقی، ثبوت اختیارات معصوم را برای فقیه، به مقتضای ظاهر اجماع می داند؛ چراکه بسیاری از فقها به آن تصریح کرده اند، به گونه ای که فهمیده می شود عموم ولایت، از مسلّمات در نزد ایشان بوده است.[۲]

میرفتاح مراغی دربارهٔ ولایت، با همان گستردگی و توسعه، ادعای اجماع می کند ومی گوید:

برای هرکس که به تتبع در کلمات فقها بپردازد، چنین اجماعی واضح است.

و فراتر از آن می نویسد:

در مواردی که دلیل خاصی بر ولایت حاکم نداشته باشیم، چه بسا نقل اجماع بر ولایت حاکم، در کلمات فقها، مستفیض و فراوان باشد.[۳]

صاحب جواهر نیز که در احاطه بر کلمات فقها، غور در آرای پیشینیان و تحقیق گسترده در جمیع ابواب فقه، گوی سبقت را از دیگران ربوده است، در موارد متعدد، با اطمینان و اعتماد کامل از مسلّم بودن نیابت عامه سخن گفته است؛ مثلاً در باب خمس می گوید:

ظاهر اصحاب، از نظر عمل و فتوا در ابواب دیگر فقه، عموم نیابت است، بلکه چه بسا این مطلب، از مسلّمات یا ضروریات در نزد آنان باشد.[۴]

و در بحث امر به معروف و نهی از منکر می نویسد:

کتب اصحاب، مملوّ از ارجاع به حاکم، یعنی نایب امام در عصر غیبت است و می توان گفت که عدم فرق بین مناصب گوناگون امام و نیابت در کلیهٔ آن ها در نزد فقها مفروغ عنه می باشد.[۵]

---

۱. میرزای قمی، *جامع الشتات*، ج۲، ص۴۶۵.
۲. احمد نراقی، *عوائد الایام*، ص۱۸۸.
۳. میرفتاح مراغی، *العناوین*، ج۲، ص۵۶۳.
۴. *جواهر الکلام*، ج۱۶، ص۱۷۸.
۵. *همان*، ج۲۱، ص۳۹۶.

در «جواهر الکلام»، در بحث زکات آمده است:

ولایت حاکم، اختصاص به محدودهٔ احکام شرعیه نداشته و شامل موضوعات نیز می شود و بر این مطلب، از کلمات فقها می توان تحصیل اجماع نمود؛ زیرا اصحاب، پیوسته ولایت فقیه را در موارد فراوان ذکر می کنند ... .[۱]

و در کتاب صوم چنین آورده است:

تشکیک در اعتبار نفوذ حکم حاکم، در غیر مخاصمه، تردید در مسئله ای است که می توان بر آن، تحصیل اجماع کرد، به خصوص در مثل رؤیت هلال و امثال آن، از موضوعات اجتماعیِ فراگیر؛ زیرا روشن است که در این موارد، به حکّام باید مراجعه کرد و هرکس در شریعت و سیاست آن، خبرویّت داشته باشد و به کلمات اصحاب در موارد مختلف آگاه باشد، این مطلب را درمی یابد.[۲]

وی در بحث خمس می گوید:

اختصاص دادن ولایت فقیه به افتا و قضاوت، با آن چه که فقها در ابواب دیگر ذکر کرده اند، و بلکه با آن چه که ضروریِ مذهب است، منافات دارد.[۳]

وی در بحث حدود نیز، نیابت عامه را ضروریِ مذهب دانسته است.[۴]

این گونه تأکیدها که در قلم بزرگ ترین شخصیت های فقهیِ شیعه دیده می شود، حکایت از ریشه های طولانی و عمیق مسئلهٔ ولایت فقیه، آن هم در مفهوم عام وگستردهٔ آن در فقه شیعه دارد. از این رو، نوپیدا خواندن این مسئله، از کمال غفلت و کم اطلاعیِ گویندهٔ آن نشانه دارد.

ما در این جا بدون آن که درصدد اثبات اجماع به عنوان یک دلیل تعبدیِ مستقل، و نیز استناد به آن، در جهت اثبات نیابت عامه باشیم، تنها در مقام توضیح این نکته ایم که در نزد بسیاری از فقهایِ متتبع، عموم نیابت، اصلی مورد اتفاق نظر و حتی مسلّم

---

۱. *جواهرالکلام*، ج۱۵، ص ۴۲۱.
۲. *همان*، ج۱۶، ص ۳۶۰.
۳. *همان*، ص ۱۶۷.
۴. *همان*، ج۲۱، ص ۳۹۹.

وضروری شمرده شده است. این گونه شهادت ها دلیل آن است که آنان به مبنای دیگری دربارهٔ ولایت در عصر غیبت، پی نبرده و الگوی دیگری برای رهبریِ اسلامی، سراغ نداشته اند.[۱]

۳ـ عوامل قبض و بسط در اندیشهٔ نیابت عامه

باوجود تسالم بر نظریهٔ نیابت عامه در نزد فقها، در موارد متعددی اختلاف نظر در کلمات آن ها به چشم می خورد؛ مثلاً عده ای خراج را از ولایت وی خارج دانسته اند و در نتیجه، بر این عقیده اند که یا باید آن را به والیِ جائر پرداخت[۲] و یا اساساً پرداخت آن، در عصر غیبت، لزومی نداشته و بدون اجازه از حاکم عدل یا جور، بهره برداری از اراضیِ خراجیه مباح است.[۳]

این گونه اختلافات در مسئلهٔ سهم امام از خمس، اجرای حدود، انفال، نماز جمعه و موارد فراوان دیگر نیز وجود دارد. از این رو، این سوال به ذهن می آید که: اگر در فقه شیعه، عموم نیابت، مورد قبول و تسالم است، پس این همه اختلاف در سعه و ضیق آن از کجا ناشی می شود و چرا فقهایی که این مبنا را پذیرفته اند، یک پارچه در فروع فقهی، براساس آن مشی نکرده و اختیارات ولیّ معصوم را همگی برای نایبان فقیه، ثابت ندانسته اند؟ آیا این اختلاف نظرها که در موارد اختیار حاکم وجود دارد، حکایت از آن ندارد که اطلاق وعموم نیابت، مورد توافق همهٔ آن ها نبوده است؟

در پاسخ باید توجه داشت که عموم نیابت، مانند هر قاعدهٔ دیگری که در فقه وحقوق، مورد استناد قرار می گیرد، در تطبیق بر موارد و یافتن مصادیق، با ابهاماتی

---

۱. محقق همدانی پس از اشاره به مواردی که در همهٔ نظام های سیاسی، به حاکمان مراجعه می شود می گوید: «در نیابت فقیه جامع شرایط از سوی امام ﷺ در چنین مواردی نباید تردید کرد. با تتبع در کلمات فقها روشن می شود که چنین نیابتی از امور مسلّم در نزد آن ها بوده تا آن جا که برخی مهم ترین دلیل را بر عموم نیابت اجماع دانسته اند. (*مصباح الفقیه*، کتاب الخمس، ص ۱۶۱). هم چنین محقق نائینی شمول ولایت فقیه نسبت مسائل حکومت، از قبیل حفظ نظم اجتماعی و غیر آن را از قطعیات مذهب دانسته است (*تنبیه الامة*، ص ۴۶).

۲. صاحب جواهر، این نظر را از برخی معاصران خود نقل می کند (*جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص ۱۹۵).

۳. احمد نراقی، *مستند الشیعه*، ج ۲، ص ۳۵۷.

مواجه می گردد و همین ابهامات، زمینه ساز بروز آرای گوناگون و متضاد می گردد. در مسئلهٔ ولایت فقیه، پس از قبول نیابت عامه، اختلافات از عوامل زیر ناشی می شود:

الف) دامنهٔ اختیارات ولیّ معصوم

وقتی که نیابت از معصوم، مبنای ولایت فقیه قرار می گیرد، طبعاً اختیارات نایب، تابعی از اختیارات منوب عنه می باشد. از این رو، فقیه هرگز اختیاراتی فراتر از امام معصوم، که نیابت اورا به عهده دارد، نمی تواند داشته باشد. براین اساس، تبیین محدودهٔ ولایت امامان معصوم، بر ترسیم چارچوب ولایت نایبان آنان، تأثیر می گذارد و هر موردی که از شمول ولایت اصل، خارج باشد، تحت ولایت فرع (ولایت فقیه) قرار نمی گیرد.

برخی از مواردی که فقها، ولایت فقیه را انکار نموده اند، از مسائلی است که در نزدشان از حیطهٔ ولایت معصوم نیز خارج است؛ مثلاً شیخ طوسی می گوید:

> نه امام علیه السلام و نه نایب او، اجازه ندارند که بر کالا نرخ گذاری کنند، چه قیمت ها گران باشد و چه ارزان.[1]

روشن است که وقتی قیمت گذاری برکالا و خدمات، برای ولیّ معصوم، جایز نباشد، برای فقیه نیز بالتبع جایز نخواهد بود. از این رو، عدم جواز نرخ گذاری برای نایب فقیه را به عنوان نقضی بر عموم نیابت نباید تلقی کرد.

در کتاب قضا نیز این سؤال مطرح است که آیا ولی فقیه اجازه دارد افراد غیرمجتهد را به منصب قضاوت نصب کند؟ برخی از فقها این مسئله را بر ولایت معصوم، مبتنی کرده اند و گفته اند: اگر ولیّ معصوم اجازهٔ نصب غیرمجتهد را نداشته باشد، فقیه جامع شرایط هم به عنوان نایب او، چنین اجازه ای ندارد.[2]

خروج این گونه موارد از حیطهٔ نیابت فقیه، تخصیص عمومات نیابت به حساب

---

۱. شیخ طوسی، *مبسوط*، ج۲، ص۱۹۵.

۲. ر.ک: مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۳۸و۳۹.

نمی آید واستثنائی بر قاعدهٔ کلیِ نیابت فقیه، در همهٔ اختیارات ائمه شمرده نمی شود. لذا نباید پنداشت کسانی که ولایت فقیه را در چنین مواردی نپذیرفته اند با ولایت عامه، مخالف بوده و ادلهٔ اطلاق ولایت را نپذیرفته اند.

ب) امور شخصیِ ولیّ معصوم

از نظر همهٔ فقها، ادلهٔ نیابت از شمول نسبت به امور شخصیِ امام علیه السلام قاصر است؛ زیرا مفاد این ادله، ولایت از امام، بر امور عامه است، نه این که ولیّ معصوم، فقیه را برای دخالت در امور شخصیِ خود، اذن و اجازه داده تا او ولایت بر امام داشته باشد. از این رو، هر مورد که به شخص امام مربوط باشد، مشمول نیابت و اختیار فقیه قرار نمی گیرد.

بر این اساس، اگر از ادلهٔ سهم امام علیه السلام استفاده شود که نیمی از خمس، ملکِ شخصیِ امام معصوم علیه السلام است، قهراً تحت ولایت فقیه، نخواهد بود، و این نکته، مورد قبول همهٔ فقها است و قائلین به ولایت مطلقه، بدان تصریح کرده اند.

حضرت امام خمینی در این باره می نویسند:

> بر مبنای آن که سهم امام علیه السلام ملکِ امام باشد، دلیلی بر ولایت فقیه، نسبت به آن وجود ندارد.[۱]

شیخ انصاری نیز در این باره می گوید:

> ممکن است برای لزوم پرداخت سهم امام علیه السلام به فقیه، به عموم ادلهٔ نیابت فقیه ـ که از روایات مستفاد است ـ تمسک شود؛ ولی این روایات، ولایت فقیه بر امور عامه را اثبات می کند، نه آن که فقیه را به عنوان مثال، صاحب ولایت بر اموال و اولاد امام علیه السلام هم قرار دهد.[۲]

براساس این ضابطه، فقیهی مانند میرزای قمی، که به نیابت عامه کاملاً اعتقاد دارد،

---

۱. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص۴۸۹. البته این مبنا نزد امام خمینی مردود است.
۲. مرتضی انصاری، *کتاب الخمس*، ص۳۳۷.

در احیای موات و حیازت معادن و دیگر موارد انفال، اذن فقیه را لازم نمی شمرد؛ زیرا آن ها را از اموال امام ﷺ می داند وولایت مجتهد را بر اموال امام را نمی پذیرد.[۱] به عبارت دیگر، مجتهد و غیرمجتهد، در عدم ولایت بر اموال امام، یک سانند البته ائمه ﷺ خود اجازهٔ بهره گیری و استفاده به همه داده اند و الّا بدون این اذن عام، نیابت فقیه نمی توانست منشأ صدور مجوّز از سوی او گردد.

آشکار است که بیرون بودن چنین مواردی نیز به عنوان نقض بر نیابت عامه و ولایت مطلقه، شمرده نمی شود و خروج این موارد، تخصیص قاعدهٔ عام نیست؛ چراکه این امور، تخصصاً خارجند.

ج) تخصیص نیابت

قواعد کلی و قوانین عام، تخصیص بردار و استثنا پذیرند. عموم نیابت نیز در نزد قائلان به آن، غیرقابل تخصیص نیست و چنان نیست که عدم اذن ولیّ معصوم به فقیه نایب، در مورد خاصی، به محذور عقلی بینجامد. احدی از فقها، این عام را بر مسند آبی از تخصیص بودن، ننشانده است.

البته کلیهٔ تفاهمات عقلایی، براین روش و مبنا استوار است که برای نادیده گرفتن یک قاعدهٔ کلی، به دلیل خاص نیاز است، و تا چنین دلیلی (مخصص) به اثبات نرسیده و مشکوك باشد، کلیّت قاعده، از اعتبار برخوردار است. به علاوه، وجود یک یا چند مورد استثنا به عموم قاعده، در بقیهٔ موارد لطمه ای وارد نساخته و از اعتبار آن نمی کاهد. از این رو، برای معتقدان به عموم نیابت، قابل قبول است که به استناد دلیل خاصی، اجرای برخی از احکام اسلامی و یا دخالت در برخی از مسائل اجتماعی، اختصاصاً به ولیّ معصوم مربوط بوده و از شمول ادلهٔ نیابت خارج گردد. بسیاری از فقها دربارهٔ جهاد ابتدایی، چنین نظری دارند.

در این امور، که تخصیص عموم نیابت به حساب می آید، از یک سو، به دلیل

---

۱. میرزای قمی، *جامع الشتات*، ج۱، ص۲۰۷.

خاص نیاز است و از سوی دیگر، با حفظ عموم نیابت در دیگر موارد، منافاتی ندارد.

از این رو، هیچ یک از مواردی که فقها با توجه به برداشتی که از نصوص خاص یک فرع فقهی دارند و یا به استناد اجماع در آن مسئله، از حیطهٔ ولایت بیرون دانسته اند، دلیلی بر انکار ولایت عامه، شمرده نمی شود؛ مثلاً مقدس اردبیلی، که مکرراً به ولایت عامه تصریح کرده است، اجرای حد محارب را فقط در اختیار امام معصوم علیه السلام می داند؛ زیرا در استنباط از ادلهٔ این مسئله، به این اختصاص رسیده است.[۱]

د) تشخیص موضوع

اجازهٔ به کارگیری و اعمال ولایت، در مواردی به تشخیص مسائل اجتماعی و نیازهای حاد جامعه بستگی دارد. درگذشته دیدیم که شیخ انصاری نیز ولایت در مصالح لازم الاستیفا (نیازهای غیرقابل چشم پوشی) را مانند فقهای دیگر، مشمول ولایت فقیه می دانست؛ ولی آیا تشخیص فقیهان، از این مصالح و نیازها، به خصوص در اعصار و شرایط گوناگون، یک سان است؟

چه بسا مواردی از دخالت و یانظارت، که در عصر جدید، شدت نیاز به آن ها برای همه روشن، و نادیده انگاشتن شان در زندگی کنونی، غیرممکن است، برای گذشتگان، چندان لازم و مهم تلقی نمی شده است؛ مثلاً بشر امروز، با مسئلهٔ حفظ محیط زیست به صورت جدّی مواجه است و همین نیاز، دست دولت ها را برای اعمال محدودیت در بهره برداری از طبیعت و شیوه های آن بازمی گذارد، در حالی که در زمان های قبل، چنین مسئلهٔ حادی، مورد نداشته است.

از این رو، نباید غفلت کرد که شمول یا عدم شمول ادلهٔ نیابت، گاه به تشخیص موضوع، از ناحیهٔ فقیه نیز گره می خورد و تحلیل او از نیازهای اساسی جامعه و سمت گیری صحیح حیات جمعی، در اظهارنظر در مورد گسترهٔ ولایت، دخالت وتأثیرتام دارد. این در حالی است که فقیه دیگر حتی با قبول همان مبنا در ولایت عامه،

---

۱. محقق اردبیلی، *زبدة البیان*، ص ۶۶۵؛ *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۱۳، ص ۲۹۸.

چون به چنین تحلیلی از واقعیت های زمان خود دست نیافته است، موضوع را از شعاع ولایت، خارج می داند. یکی کنترل جمعیت را با توجه به عوارض گستردهٔ آن در مسائل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، مشمول سیاست گذاری دولت و حوزهٔ اعمال ولایت می بیند و دیگری بدون توجه به آثار و عوارض آن، این موضوع را، تنها به عنوان یک مسئلهٔ شخصی تلقی کرده وتصمیم گیری دربارهٔ فرزند دار شدن را به تشخیص والدین مربوط می داند.

اجرای حدود، از گذشته با چنین نگرش دوگانه ای مواجه بوده است. یک دیدگاه، آن را نیاز دائمی جامعه در جهت أمن سازی محیط و سالم سازی آن از عناصر شرور و فاسد می داند و دیدگاه دیگر، به چنین برداشتی اعتقاد نداشته و اجرای آن را لازم نمی بیند.

طبیعی است که مخالفت در چنین مواردی، همیشه جنبهٔ فقهی نداشته و فقیه مخالف، ضرورتاً به عنوان عموم نیابت شناخته نمی شود.

علاوه بر عوامل چهارگانهٔ فوق، که فقیهان را در مسائل گوناگون جامعه با اختلاف نظر مواجه ساخته و آرای آنان را رو در روی یکدیگر قرار می دهد، تأثیرات محیط اجتماعی و تفاوت افق دید هر یک از آنان در مسائل حکومتی نیز در این دیدگاه های متنوع سهیم است.

تاریخ فقهای شیعه نشان می دهد که آن بزرگواران معمولاً در شرایط سخت سیاسی به سر می برده و با محدودیت های فراوان از سوی دولت های عصر خود مواجه بوده اند. حتی در بهترین شرایط اجتماعی، مثل دوران اقتدار حاکمان آل بویه و ضعف عباسیان، شیخ مفید مورد تهدید، آزار و تبعید قرار گرفت[1] و وقتی شرایط سخت تر و اوضاع بحرانی تر می گردید، فقیه شیعی یا درون زندان به سر می برد و یا بر سردار بود. محمد بن مکی، معروف به شهید اول، یکی از بزرگ ترین فقهای تاریخ شیعه، پس از یک سال زندان در قلعه ای در دمشق، ابتدا با شمشیر شهید می شود، پس از آن، پیکرش

---

۱. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج۷، ص۲۱۸و۲۳۹.

را به دار می‌آویزند، سپس سنگ باران کرده و در نهایت، در آتش می‌سوزانند.[۱]

شیخ طوسی در خانه‌اش برای علم و تحقیق امنیت نداشت و یغماگران، او را مورد تعرض قرار داده، کتابخانه‌اش را به آتش کشیدند.[۲]

حتی آن گاه که دولتی به ظاهر طرفدار دین و حامیِ علما روی کار بود، باز هم فرصت بسط ید برای فقها وجود نداشت و دست آنان برای استفاده از منصب نیابت بسته بود. میرزای قمی که در نزد قاجاریان از احترام برخوردار بود و دربرابر هجوم روسیه، به حمایت دولت شتافت، در جواب استفتایی نوشت:

کجا است آن بسط ید از برای حاکم، که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف قزاق و مدافعین کند؟ ... نام حلوا بر زبان راندن، نه چون حلواستی![۳]

اوضاع اجتماعیِ تشیع، آرمان تحقق دولت اسلامی و عینیّت نیابت عامه را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌داد و در نتیجه، افق دست‌رسی بدان در نزد فقیهان با یأس و ناامیدی همراه بود. فقیهی چون صاحب جواهر، که در سراسر فقه دائماً بر نیابت عامه پافشاری دارد، تشکیل چنین دولتی را در عصر غیبت، ایده‌ای غیرعملی می‌داند و به قدرت رسیدن فقها را برای اجرای کامل شریعت، تا ظهور حضرت ولی عصر ـ عجل اللّه تعالی فرجه الشریف ـ امری ناممکن تلقی می‌کند.[۴]

هم چنین در جریان نهضت مشروطیت، که مرجعیت شیعه برای قطع شجرهٔ خبیثهٔ استبداد به پاخاست، از فکر جایگزینیِ حکومت اسلامی و ولایت عامهٔ فقیه صرف نظر کرد؛ زیرا به دست گرفتن قدرت و تشکیل این نظام آرمانی را غیرمقدور می‌دانست. آیة اللّه میرزا حسین نائینی، از فقهای نظریه‌پرداز مشروطه، در کتاب «تنبیه الامة» که به تأیید دوتن از بزرگ‌ترین مراجع عصر خویش رسانده است، می‌نویسد:[۵]

---

۱. *بحارالانوار*، ج۱۰۷، ص ۱۸۴.
۲. عبدالرحمن جوزی، *المنتظم*، ج۸، ص ۱۷۹.
۳. میرزای قمی، *جامع الشتات*، ج۱، ص ۴۰۱.
۴. *جواهرالکلام*، ج۲۱، ص ۳۹۷.
۵. میرزاحسین نائینی، *تنبیه الامة*، ص ۴۱.

مقام ولایت و نیابت نوّاب عام، در اقامهٔ وظایف مذکور، مغصوب و انتزاعش غیرمقدور است.

او حتی از این که فقها بتوانند گروهی ناظر بر ادارهٔ کشور داشته باشند، مأیوس بوده و آن را غیرعملی می داند.[۱]

در این فضای ابهام آلود و یأس آور، که حوزه های شیعه و علمای دین را احاطه کرده بود و آنان را با سختی های فراوان دست به گریبان ساخته بود، شفاف نبودن تشکیل دولت اسلامی و روشن نبودن زوایای اختیارات ولیّ امر کاملاً طبیعی است، و چون چنین روزگاری دور از دست رس و فراتر از مقدورات دیده می شد، بحث های علمیِ مربوط بدان صرفاً جنبهٔ ذهنی پیدا می کرد و گاه از واقع گراییِ لازم، برخوردار نبود. با این شرایط فکری و اوضاع اجتماعی، ناپخته بودن برخی آرای فقیهان و یا ناسازگاری و عدم انسجام آرای یک فقیه، در عرصهٔ مسائل اجتماعی، خلاف توقع و انتظار نیست.

توجه به این واقعیت ها در جمع بندیِ دیدگاه فقها و حل تعارضات میان آن ها بسیار مفید است.

۴ـ نیابت عامه و نسبت های ناروا

با مطالعه بحث های مربوط به ولایت فقیه، در آثار فقهای گذشته، به ادوار گوناگونی که بر این موضوع گذشته و تحولاتی که در طرح آن رخ داده است، می توان رسید. همین مطالعهٔ فقهی ـ تاریخی، نشان می دهد که بعضی از نسبت هایی که به فقها داده شده، تا چه اندازه از واقعیت ها به دور است: مثلاً برخی شیخ انصاری را به طور کلی منکر ولایت فقیه قلمداد کرده و نوشته اند:

از سخنان مرحوم شیخ انصاری به خوبی روشن می شود که ولایت فقیه حتی در موارد محدود نیز مردود است و یا لااقل مشکوک می باشد.[۲]

---

۱. همان، ص۷۸و۷۹.

۲. نهضت آزادی ایران، *تحلیل ولایت مطلقهٔ فقیه*، ص۶۲.

در حالی که چنین برداشتی از سخنان وی، با آن چه را که صریحاً در آثار مختلفش آورده است، کاملاً ناسازگار است. در بخش گذشته، نظریهٔ شیخ انصاری را در این باره توضیح دادیم و تأکیدات او را در زمینهٔ شمول ادلهٔ نیابت نسبت به نیازهای اساسیِ جامعه و مصالح تعطیل ناپذیر امت یادآوری کردیم.

از سوی دیگر، بحث های فقهای گذشته، نمایانگر استدلال های متنوعی است که در این زمینه مطرح ساخته اند. برخی از فقها، مانند محقق اردبیلی، مسئله را در قالب یک بحث کلامی مطرح ساخته و «حاکم علی الاطلاق» بودن فقیه را بر مبنای همان ادله ای که ضرورت نبوت و امامت را تثبیت می کند، قابل اثبات دانسته اند.[۱] از این رو، ولایت فقیه، تداوم امامت و هر دو مستند به قاعدهٔ معروف لطف در علم کلام می شود. با توجه و آگاهی از این بحث که در چهار قرن قبل انجام گرفته است، چگونه است که برخی از طرح مسئله ولایت فقیه به عنوان مسئله کلامی، شگفت زده شده و آن را منکری تازه به حساب آورده اند.[۲] این برخورد ناصواب نیز از بی اطلاعی نسبت به آرای گذشتگان و ناآشنایی با سیر تاریخیِ مسئله، در فقه ناشی می شود.

متأسفانه آنان که به اظهارنظر در مورد سابقهٔ این بحث پرداخته و آن را از ابتکارات نراقی شمرده اند،[۳] رنج مراجعه به کتب فقهی پیش از آن را به خود نداده و درمسئله ای که نیازمند تتبع و پژوهش است، با چشم بسته نظر داده اند؛ زیرا نراقی نه تنها در طرح اصل مسئله، کار تازه ای انجام نداده واساساً چنین ادعایی هم ندارد، بلکه با اجماعی دانستن این نظریه، خود را پیرو و تابع فقهای پیشین دانسته است، بلکه علاوه بر آن، جمع آوریِ مستندات این دیدگاه فقهی نیز قبل از وی سابقه داشته است.

این پندار که محقق نراقی برای اولین بار از روایاتی مثل «العلماء ورثة الانبیاء»، در اثبات ولایت فقیه بهره گرفته است و وراثت از پیامبران را به زعامت سیاسی و مدیریت جامعه، تعمیم داده نیز از همین گونه اشتباهات فقهی- تاریخی است؛ زیرا

---

۱. اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۱۲، ص۲۹؛ ر.ك: *حاشیه اردبیلی بر شرح تجرید قوشجی*، ص ۳۶۶.
۲. مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص۲۱۹.
۳. همان، ص۱۷۸.

این گونه استنباط ها در کتب فقهیِ دیگر هم وجود دارد؛ مثلاً میرزای قمی در بیان دلیل ولایت حاکم می نویسد:

دلیل آن، عموم نیابتی است که از روایات، مثل مقبولهٔ عمربن حنظله و غیر آن، فهمیده می شود و هم چنین عموم «العلماء ورثة الانبیاء» و «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل». و شکی نیست که از برای انبیا این نوع ولایت ثابت بود.[۱]

وی در مورد دیگری نیز به این روایات استشهاد کرده است.[۲]

علاوه بر آن که در دو قرن قبل از وی نیز این روایات به عنوان مستند مطرح بوده است.[۳]

این استنباط ها هم چنین نشان می دهد که فقهای شیعه از نبوت و نقش اجتماعیِ آن، چه برداشت و تحلیلی داشته اند. آنان فلسفهٔ نبوت را به تبلیغ احکام منحصر نمی دانستند تا شأن علمای دین را نیز در وراثت، به مسئله گویی اختصاص دهند، بلکه نقش انبیا در رهبریِ جامعه و زعامت مردم را مورد توجه قرار داده اند، نکته ای که امروزه کاملاً مورد غفلت یا انکار قرار می گیرد.

۵ـ نیابت در دو تفکر شیعه و اهل سنت

«نیابت» از عناصر اصلی و اختصاصیِ فقه شیعه، در تحلیل ولایت است. با صرف نظر از اختلاف هایی که در سعه و ضیق دایرهٔ آن قابل طرح بوده و در کلمات فقها به چشم می خورد، نیابت به عنوان یک اصل در نزد آنان شناخته شده است و ولایت فقیه را براساس این اصل، به نیابت از امام علیه السلام، تفسیر می کنند. در بحث های هیچ یک از فقهایی که پیش از این، نامشان را ذکر کردیم، تصدیِ فقیه، بر مبنای امور حسبیّه و قدر متیقن تحلیل نشده است. این مبنا تنها در قرن اخیر، آن هم از سوی کسانی که نصوص روایی را برای اثبات ولایت فقیه کافی ندانسته اند، طرح گردیده است. حتی شیخ انصاری نیز

---

۱. میرزای قمی، *جامع الشتات*، ج۲، ص۴۶۵.

۲. ایشان می گویند: «الفقیه العادل هوالنائب عنه بالادلة مثل مقبولة عمربن حنظلة ومثل قوله: العلماء ورثة الانبیاء، وعلماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» (*همان*، ج۱، ص۴۰۳).

۳. ر.ك: محقق اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج۹، ص۲۳۱.

که در دایرهٔ محدودتری برای ولایت فقیه مطرح ساخته است، آن را مبتنی بر نیابت می‌داند و[۱] اگر هم ولایت، در قضاوت خلاصه شود و فقیه فراتر از قضاوت، شأن و اختیاری نداشته باشد، باز هم حقِ قضاوت، مستند به نیابت و نصب معصوم است.[۲]

فقه شیعه بر این نکته اتفاق نظر دارد که در ولایت بر قضا اذن امام علیه السلام شرط است؛ یعنی اگر مردم، خود شخصی را به این سمت بگمارند، حکمش نافذ نبوده و الزام‌آور نمی‌باشد.[۳] ریشهٔ این دیدگاه، آن است که فقه شیعه، مبدأ و خاستگاه قضا را «الریاسة العامة فی امورالدنیا والدین» می‌داند؛[۴] بدین معنا که کلیهٔ امور دینی و دنیوی باید از ریاست و مدیریت فراگیر و واحد امام علیه السلام ناشی شود؛ و قضاوت نیز که نوعی ولایت است، باید تحت پوششِ آن ریاست عامه باشد. لذا قضا را این گونه تعریف کرده‌اند:

قضا، ولایت عامه به نیابت از پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام است.[۵]

برخی دیگر در تعریف آن گفته‌اند:

قضا ولایتی شرعی بر حکم کردن در مصالح عامه از قِبل امام است.[۶]

تفکر نیابت، دارای اصول و مبانیِ خاصی است که در فرق و مذاهب اسلامیِ غیرشیعه یافت نمی‌شود. لذا اهل سنت، هر چند در ترسیم محدودهٔ امامت و تبیین مفهوم آن به عنوان «ریاست دین و دنیا» با شیعه مشارکت و همراهی دارند،[۷] ولی در فقه و کلامشان اثری از اندیشهٔ نیابت یافت نمی‌شود؛ زیرا درهر عصر، امامت از آنِ فردی است که به اختیار اهل حل و عقد و یا با تعیین خلیفهٔ سابق، مشخص شده است.

---

۱. ر.ك: مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص۱۵۴ و۱۵۷.

۲. در روایت آمده است: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (*وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص۹۸، ح۵) و هم چنین نقل شده است: «فانی قد جعلته قاضیاً» (*همان*، باب ۱۱، ح۱).

۳. سیدعلی طباطبائی، *ریاض المسائل*، ج ۲، ص ۳۸۷؛ *جواهرالکلام*، ج ۴۰، ص۲۳؛ مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص ۴۵.

۴. فخرالمحققین حلّی، *ایضاح الفوائد*، ج۴، ص۲۹۳؛ ابن فهد حلّی، *المهذب البارع*، ج ۴، ص۴۵۱.

۵. محقق اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۱۲، ص۵.

۶. شهید اول، *الدروس الشرعیه*، ج ۲، ص۶۵.

۷. قاضی عضدالدین ایجی، *المواقف فی علم الکلام*، ص۳۹۵؛ ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص۵.

آنان خلافت خلیفهٔ اوّل را مصداقی از ضابطهٔ نخست و خلافت خلیفهٔ دوم را بر طبق قاعدهٔ دوم ارزیابی می کنند،[۱] و چون نصب و نص را در تعیین خلیفه، لازم نمی دانند، پس از وفات رسول خدا ﷺ به امامت منصوب و منصوص هیچ کس اعتقادی ندارند.

ولی بر مبنای اعتقاد شیعه، نصب ونص و به تبع آن، عصمت از شرایط حتمی امامت است و پیوسته امامی با این ویژگی ها مسئولیت امامت را برعهده دارد. از این رو، هرکس که در عصر حضور یا غیبت امام معصوم، در زمینهٔ مسائل اجتماعی و حکومتی، دخالتی دارد به اذن و نیابت از امام نیاز دارد؛ چراکه با غیبت، نه امامت تعطیل پذیر و خاتمه یافته است تا زمینه برای تصمیم گیری دیگران به شکل خودسرانه وجود داشته باشد و نه با بودن امام دخالت در شئون امامت، بدون اذن و اجازه روا است. لذا در فقه شیعه، تصرفات فقیه، تحت عنوان «نایب الغیبه» مشروعیت می یابد و سراسر این فقه، بر محور نیابت حاکم تنظیم شده، و در کلیهٔ ادوار و اعصار، شیعه در این مسیر حرکت کرده است.

بنابراین، فقیه تنها در جایگاه نمایندگی امام قرار دارد و ولایت او به عنوان سایه و تابعی از ولایت امام معصوم، ارزش و اعتبار دارد. اساساً باتوجه به مفهوم نیابت، جایی برای استقلال ولایی نایب، باقی نمی ماند. از این رو، این که چه کسی دارای نیابت است؟ در نایب چه خصوصیاتی درنظر گرفته شده است؟ نایب از چه اختیاراتی برخوردار است؟ و ... سؤالاتی است که باید با توجه به نظر امام (منوب عنه) پاسخ داده شود و نایب برای آگاهی از محدودهٔ اختیارات خویش، باید به نصوص نیابت مراجعه کرده و تابع ادلهٔ مربوط بدان باشد.

فقیهان و کاربرد ولایت

برای دست یابی به دیدگاه عالمان شریعت، دربارهٔ ولایت فقیه و گسترهٔ اختیارات آن، علاوه بر مراجعه به آثار علمی به جای مانده از آن ها و سیر وتفحص در رساله های علمیه

---

۱. ابن قدامه، *المغنی*، ج ۱۰، ص۵۲؛ ماوردی، *احکام السلطانیه*، ص۶.

و عملیه شان، به تاریخ وسیرهٔ عملی آن ها نیز می توان مراجعه کرد. با این مطالعهٔ تاریخی می توان مشخص نمود که آنان در چه محدوده ای دخالت نموده و تصدی چه اموری را در شعاع اختیارات خود می دانستند. آیا خود را در افتا و قضاوت، محصور می دیده و یا درصحنهٔ رهبری اجتماعی وسیاسی نیز قدم می گذاشتند؟ در صورت دخالت در زعامت و رهبری، حضور و تصدی شان چگونه توجیه شده و از سوی مردم و به خصوص، صاحبان قدرت سیاسی، بر چه مبنایی تحلیل شده است؟

آیا الزام های اجتماعی و سیاسی فقها، از نوع امر به معروف و نهی از منکر بوده و همان وظیفهٔ عمومی مسلمانان را در فرمان دادن به نیکی ها و بازداشتن از بدی ها انجام می دادند و یا امر و نهی شان از نوع حکم ولایی و حکومتی بوده و به عنوان حاکم و ولیّ امر، در مسائل اجتماعی دخالت می نمودند؟

قبلاً باید توجه داشت که دستور و فرمان، انواع گوناگونی دارد و شناخت ماهیت هر یک و تفاوت های آن ها با یکدیگر، در فهم موضع گیری های فقها و پی بردن به ماهیت آن، ضروری است:

*الف*ـ گاه شخص از موضع قاضی، حکم می کند. در این صورت، حکم در دایرهٔ مسائل مورد اختلاف و تنازع بین اشخاص بوده و هدف، خاتمه یافتن دعوا می باشد.

ب ـ گاهی هم حکم از موضع حاکم و والی، در موارد مصالح عامه صورت می گیرد؛ از قبیل نصب و عزل کارگزاران حکومت و متولّیان جامعه و یا فرمان به اموری که در جهت حفظ و حراست از این مصالح، لازم است.

ج ـ گاهی نیز شخص به عنوان یکی از آحاد رعیت و اعضای جامعه و بدون اتّکا به عنوان و منصبی، به امر یا نهی دیگران اقدام می کند تا وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر را انجام داده باشد.

نوع اوّل از الزامات، با توجه به «ماهیت قضایی» آن، از محدودهٔ روشنی برخوردار بوده و تشخیص احکام قضایی، کار دشواری نیست؛ ولی در دو نوع دیگر، عوامل زیر مشخص کنندهٔ نوع الزام می باشد:

۱ـ الزامات حکومتی، شامل نصب و عزل افراد، برای سمت های گوناگون

مدیریت جامعه نیز می شود.

۲ـ الزامات حکومتی، فراتر از تشخیص افراد است؛ یعنی التزام بدین احکام، مشروط به تشخیص مصلحت حکم توسط هر یک از مکلّفین نمی باشد. از این رو، کلیهٔ افراد حتی در صورتی که در آن تشخیص، تردید داشته باشند، ملزم به اطاعت و تبعیت می باشند.

۳ـ الزامات حکومتی، از مقولهٔ بیان فتوا و تبیین یک نظریهٔ فقهی نبوده، لذا برای مجتهدین دیگر و نیز مقلدین آن ها هم الزام آور است.[۱]

در حالی که امر به معروف و نهی از منکر، هیچ یک از ویژگی های فوق را ندارد. لذا منشأ عزل ونصب افراد نمی گردد. اگر مکلّف، موضوع را نمی شناسد ویا پی به حرمت یا وجوب آن نبرد، برای او الزام آور نیست. هم چنین اگر به حکم دیگری ـ از روی اجتهاد خود و یا به پیروی از مرجع خویش ـ رسیده، موردی برای الزام وی وجود ندارد.[۲]

با توجه به این گونه معیارها و ضوابطی از این قبیل، به خوبی می توان تشخیص داد که احکام فقها در مسائل اجتماعی، و دخالت های آن ها در مسائل حکومتی، نه جنبهٔ قضایی داشته و نه به عنوان امر به معروف و نهی از منکر بوده است؛ مثلاً شاه طهماسب صفوی در فرمان خود برای محقق کرکی، ابتدا این عناوین را برای او می آورد:

عالی شأنی که به رتبهٔ ائمهٔ هدی علیهم السلام والثناء اختصاص دارد، ... ناصب أعلام الشرع المتین، متبوع اعاظم الولاة فی الاوان، مُقتدیٰ کافة اهل الزمان، مبیّن الحلال والحرام، نائب الامام علیه السلام.

و پس از اعتراف به این منزلت برای محقق، مقرر می نماید که:

سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و اُمرا و وزرا و سایر ارکان دولت، قدسی صفات مومیٰ الیه را مقتدی و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور، اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانیده، آن چه امر نماید، بدان مأمور، و آن چه نهی نماید، منهی بوده، هرکس را

---

۱. ر.ك: میرزا حبیب الله رشتی، *کتاب القضاء*، ص۳۱ و ۳۲.

۲. امام خمینی، *تحریرالوسیله*، ج ۱، ص۴۶۶.

از متصدیان امور شرعیهٔ ممالک محروسه و عساکر منصوره عزل نماید، معزول، و هرکه را نصب نماید، منصوب دانسته، در عزل و نصب مذکورین به سند دیگری محتاج ندانند و هرکس را عزل نماید، مادام که از جانب آن متعالی منقبت منصوب نشود، نصب نکنند... .[۱]

در این فرمان، پادشاه، خود را در موضع و جایگاه نصب محقق کرکی قرار نداده تا برای نصب کردن او حکمی صادر کند، بلکه چون زمام اجرایی امور را عملاً در دست دارد، دولتیان را موظف به فرمان بری از محقق و انقیاد در برابر او می کند. البته ریشهٔ این تسلیم و انقیاد را هم ذکر کرده است که «محقق مبیّن حلال و حرام و نایب امام علیه السلام است.».

در حقیقت، سلطان با پذیرفتن منصب نیابت محقق، درصدد برمی آید تا دست او را در امور کشور بازگذارد، نه این که او را چون وزرا و امرایش به سمتی بگمارد.

شاه در فرمان دیگری به این «نصب الهی»، تصریح کرده است و با استناد به روایت امام صادق علیه السلام دربارهٔ نصب راویان حدیث و صاحب نظران در حلال و حرام که فرمود: «فانی قد جعلته علیکم حاکما»، محقق را «نائب الائمه» دانسته است. متن فرمان چنین است:

بسم الله الرحمن الرحیم. چون از مؤدّای حقیقت انتمای کلام امام صادق علیه السلام که: «انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف احکامنا فارضوا به حکماً فانی قد جعلته حاکما ...» لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین، که حافظان شرع سیّد المرسلین اند، با شرك در یک درجه است، پس هرکه مخالفت خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین، نائب الائمة المعصومین، لازال کاسمه العلی علیّا عالیاً کند و در مقام متابعت نباشد، بی شائبه ملعون و مردود، در این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه، مؤاخذه خواهد شد. کتبه طهماسب بن شاه اسماعیل الصفوی الموسوی.[۲]

---

۱. عبدالله افندی، *ریاض العلماء*، ج ۳، ص ۴۵۵.

۲. محمدباقر خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۴، ص ۳۶۳.

به گفتهٔ سید نعمت‌الله جزائری (متوفای ۱۱۱۲ ق) چون محقق، در عهد شاه طهماسب به اصفهان و قزوین آمد، شاه به او گفت:

تو برای حکومت شایسته‌ای؛ چراکه نایب امام ﷺ هستی و من از کارگزاران توأم که برطبق دستوراتت عمل می‌کنم.[۱]

سید اضافه می‌کند که نامه‌ها، دستورالعمل‌ها و احکامی را از محقق کرکی دیده‌ام که به فرمانروایان فرستاده و دربارهٔ شیوهٔ عدالت گستری و روش برخورد با مردم، مقرراتی را متذکر شده است.[۲]

این گونه ماجراهای تاریخی، نمایانگر آن است که در ذهنیت شیعه، چه تصویری از نیابت امام وجود داشته است. در این اعتقاد، شمول نیابت فقیه نسبت به منصب حکومت و ادارهٔ حکومت، واضح بوده و در نزد عموم مردم و عالمان دین، مورد قبول بوده است. این نقل تاریخی نیز شاهد دیگری بررسوخ این عقیده است:

در طریقهٔ حقهٔ امامیه، این است که صاحب ملک، امام زمان را می‌دانند و کسی را نمی‌رسد که در ملک امام بی‌اذن او یا اذن نایب او دخل و تصرف نماید. پس در این وقت که امام زمان، یعنی حضرت قائم آل محمد ـ صلوات‌الله علیه وعلیهم ـ غایب است، مجتهد جامع الشرایط عادل، هرکه باشد؛ نایب آن حضرت است تا در میان مسلمین، حافظ حدود الهی باشد. چون ملک داری وسپه آرایی، از فضلا و مجتهدان این زمان صورت نمی‌گیرد، لذا هر پادشاهی را مجتهد اعظم آن زمان نایب خود کرد، کمر او را بسته، تاج بر سرش گذاشته بر سریر سلطنت می‌نشانید و آن پادشاه، خود را نایب او تصور می‌کرد تا تصرف او در ملک و حکومتش بر خلق، به نیابتِ نایب امام بوده، صورت شرعی داشته باشد. لهذا شاه سلیمان صفویِ مغفور را آقا حسین خوانساری مبرور، به نیابت از خود بر سریر سلطنت اجلاس

---

۱. یوسف بحرانی، *لؤلؤالبحرین*، ص ۱۵۳.

۲. با توجه به این متون تاریخی، این احتمال که همکاریِ محقق با دستگاه سلطنت، بر مبنای مشروع دانستن سلطنت و اختیار داری سلطان در نصب فقها به امور بوده و یا محقق اساساً ولایت فقیه را قبول نداشته، لذا حکم ولایت خود را از دست سلطان گرفته است، واقعاً شگفت‌آور است. (ر. ك: صالحی نجف‌آبادی، *ولایت فقیه حکومت صالحان*، ص ۲۹۸ و ۲۹۹). چنین احتمالاتی نه با متون تاریخی سازگار است و نه با مبانی فقهی محقق کرکی، آن گونه که در گذشته آوردیم.

فرمود و لهذا از او خاقان مالک رقاب، یعنی سلطان حسین صفوی رامولانا محمدباقر مجلسی و هم چنین سلاطین سلف را مجتهد آن سلف.[۱]

جالب آن است که مسافران خارجیِ آن دوره به ایران نیز به این اعتقاد تودهٔ مردم و خواص، پی برده و آن را در سفرنامه های خویش منعکس ساخته اند؛ مثلاً کمپفر که در عصر شاه سلیمان صفوی، از آلمان به ایران آمد، در سفرنامهٔ خویش راجع به نقش علما در دولت می نویسد:

شگفت آن که متألهین و عاملین به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد، با مردم ساده شریکند و می پندارند که طبق اعتقاد خداوند، پیشواییِ روحانیِ مردم و قیادت مسلمین، در عهدهٔ مجتهد گذاشته شده است، در حالی که فرمانروا، تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد. برحسب آن چه گفته شد، مجتهد نسبت به صلح و جنگ نیز تصمیم می گیرد، و بدون صلاح دید وی هیچ کار مهمی که در زمینهٔ حکومت بر مؤمنین باشد، صورت نمی گیرد.[۲]

بنجامین، اولین سفیر آمریکا در ایران، که در عهد ناصرالدین شاه مأموریت خود را آغاز کرد، دربارهٔ نفوذ مجتهد بزرگِ آن دوره، آیة اللّه ملاعلی کنی می نویسد:

او علی رغم مقام و موقعیت خود، زندگی مجلل و باشکوهی ندارد و در کمال سادگی زندگی می کند. یک اشاره از طرف او کافی است که شاه را از تخت سلطنت به زیر آورد و هر فرمان و دستوری که دربارهٔ خارجیان و غیرمسلمانان صادر کند، فوراً از طرف مردم اجرا می گردد. سربازان گارد محافظ سفارت در تهران به من می گفتند: با آن که از طرف شاه، مأمور حفاظت جان اعضای سفارت شده اند، اگر حاج ملاعلی به آن ها دستور دهد، بدون درنگ من و دیگر اعضای سفارت را خواهند کشت.[۳]

در فضای اعتقاد دینی به ولایت فقیه، هیچ اقدام و تصمیمی بدون استناد به این منبع مشروعیت، زمینهٔ مقبولیت و عینیت نداشت. از این رو، در بحران جنگ های ایران و

---

۱. میرزا محمدمهدی کشمیری، *نجوم السماء*، ص۱۱۱.
۲. کمپفر، *سفرنامهٔ کمپفر*، ص۱۲۵؛ ر.ك: رسول جعفریان، *دین و سیاست در دورهٔ صفوی*، ص۴۳.
۳. بنجامین، *سفرنامهٔ بنجامین*، ص۳۳۲.

روسیه، دولت قاجار با اذن مراجع عصر و فقهای دوران، اجازهٔ تدبیر جنگ و بهره گیری از کمک های مردم را می یافت. فقیه بزرگ آن عهد، شیخ جعفر کاشف الغطاء، به فتحعلی شاه قاجار اذن می دهد تا هزینه های جنگ را از وجوه شرعی و در نهایت، از وجوهی غیر از آن و به طور الزامی از مردم بگیرد. وی با وجود مجتهدین، رهبری و فرماندهیِ جنگ را مربوط به ایشان دانسته؛ چراکه نایبان امام زمانند و در مواردی که نمی توانند اقدام کنند، اذن گرفتن از ایشان را بر وفق احتیاط می داند. متن موافقت و اذن کاشف الغطاء به شاه چنین است:

[باتجاوز به کشور اسلامی] مجتهد افضل باید خودش یا کسی که او اذنش دهد، رهبریِ جنگ را به عهده گیرد. و جایز نیست که غیرمجتهد، زمام جنگ را به دست گیرد ... و اگر مجتهد وجود ندارد و یا رجوع به او ممکن نیست، افراد بصیر و آشنا به جنگ، باید به این کار بپردازند ... و چون اذن گرفتن از مجتهد، با احتیاط موافق تر و به رضای خدا و تواضع و خضوع در پیشگاه او نزدیک تر است، من اگر مجتهد هستم و قابلیت نیابت از ائمه ﷺ را دارم، به سلطان بن سلطان، خاقان بن خاقان، مُؤَیَّد به عنایت خدای منان، فتحعلی شاه که خدا سایهٔ او را بر سر مردم مستدام بدارد، اذن می دهم که آن چه برای هزینهٔ جنگ و سرکوبیِ اهل کفر و طغیان نیاز دارد، از خراج و درآمد زمین های مفتوح العنوة و نظیر آن و نیز از زکات بگیرد و اگر این ها خرج جنگ را تأمین نکرد و راه دیگری وجود نداشت، مجاز است از اموال مردم سرحدات و مرزنشینان بگیرد تا از جان و ناموس آنان دفاع کند و اگر باز هم خرج جنگ تأمین نشد، از اموال مردم دیگر به اندازهٔ هزینه جنگ بگیرد و بر هر مسلمانی اطاعت از امر سلطان واجب است.[1]

در یک قرن گذشته، که امت اسلامی در کشورهای مختلف، با حاکمان مستبد از یک سو و استعمارگران تجاوزگر و سلطه طلب از سوی دیگر، روبه رو بوده است، فقهای شیعه در هر دو جبههٔ نبرد، احکام حکومتی صادر کرده اند. آنان در شرایطی به صدور این احکام اقدام می کردند که حاکمیت سیاسیِ کشور را در دست نداشتند و تنها

---

۱. جعفر کاشف الغطاء، *کشف الغطاء*، ص ۳۹۴.

به استناد ولایت الهیِ خویش، که پشتوانهٔ قویِ نفوذ مردمی را نیز به همراه داشت، الزامات اجتماعیِ خود را اعلام و به اجرا درمی‌آوردند.

آیة‌الله العظمی میرزا محمد حسن شیرازی، در برابر امتیاز رژی، این حکم را صادر کرد:

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الیوم استعمال تنباکو و توتون، بایّ نحو کان، در حکم محاربه با امام زمان ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ است.

و برق آسا در دورترین نقاط ایران، منتشر شد. در تاریخ آمده است:

سواد این حکم مبارك، در همان نیمروز، همه جا حتی در اقصا بلاد ایران منتشر شد. صبح روز بعد، در تمامیِ ایران، هیچ کس از مرد و زن، کوچک و بزرگ، برزگر و تاجر نمانده بود که اطلاع و آگاهی از تفصیل این حکم نیافته باشد.[۱]

دکتر فودریه، پزشک مخصوص ناصرالدین شاه دربارهٔ تأثیر شگرف این حکم می‌نویسد:

فتوایی که از عتبات رسیده و به مردم امر شده که برای برچیدن کمپانی، از استعمال دخانیات خودداری کنند، با انضباط تمام رعایت شده، تمام توتون فروشان دکان های خود را بسته و تمام قلیان ها را برچیده اند و احدی نه در شهر، نه در میان نوکران شاه، نه در اندرون او، لب به استعمال دخانیات نمی زند.[۲]

در حالی که سران رژیم ایران با چنین حکمی مخالف بوده و تمام تلاش خود را برای جلوگری از نفوذ آن به کار گرفته بودند، این گونه تعبد و تقید به اجرای آن، از کدام قدرت ناشی می شد؟ کدام نیرو همگان را به تسلیم در برابر آن واداشته و به مقابله با دستگاه حکومت وادار می کرد؟ چرا مجتهدان و فقهای دیگر، در برابر این حکم خضوع نمودند، در حالی که تبعیت از فتوای دیگران را بر خود حرام می دانستند؟

وقتی امین السلطان، علاء الدوله را به نجف فرستاد تا شاید برخی از علما را

---

۱. احمد کربلائی، *قرارداد رژی*، ص۶۹.

۲. (خاطرات دکتر فودریه) *سه سال در دربار ایران*، ص۳۲۳.

به مخالفت با حکم میرزا متقاعد سازد، همهٔ آنان پاسخ دادند:

آن چه میرزا فرموده اند، حکم است نه فتوا و اطاعت آن بر همه لازم است.[۱]

و چون دولت در تهران علمای طراز اوّل را جمع نموده و به وسیلهٔ امین السلطان بر محال بودن تغییر قرار داد اصرار نمود، پاسخ ایشان چنین بود:

بی پرده می گوییم: حرام شریعت را از هیچ رو نتوانیم حلال نمود ... این حکم از جانب رفیع الجوانب، حضرت حجة الاسلام، نایب امام، میرزای شیرازی است و حکم جنابشان دربارهٔ مجتهد و مقلّد نافذ و واجب الاتباع است. ما نیز در این خصوص، مثل آحاد مردم اطاعت نمودیم.[۲]

متأسفانه از دیدگاه حکومتی میرزای شیرازی اطلاعات زیادی در اختیار نداریم؛ زیرا از آثار فقهی و تألیفاتش چیز قابل توجهی به جای نمانده است. میرزا در پاسخ به استفتایی از شیخ فضل الله نوری، که نظرش را دربارهٔ جلوگیری از مفاسد اجناس خارجی که به ممالک اسلامی سرازیر گردیده، جویا می شود، به نقش حاملان شریعت (ملت) اشاره می کند و می نویسد:

ملت، خود را از جانب ولی عصر ـ عجل الله فرجه ـ منصوب بر این امر و حافظ دین و دنیای رعایای آن جناب و مسئول از حال ایشان می داند و باید تمام مجهود خود را در نگاهداری آن ها مبذول دارد ... .[۳]

در ماجراهای دخالت دولت بریتانیا در کشور عراق نیز، فقها با بهره گیری از حکم ولایی، به مقابله با آن استعمارگر کهنه کار پرداختند؛ مثلاً وقتی عوامل انگلیس به مداخله در انتخابات عراق دست زدند، آیة الله سید ابوالحسن اصفهانی با صدور حکمی شدید الحن مسلمانان را از همکاری با آنان برحذر داشت، و بلکه چون مشارکت در این انتخابات را باعث تقویت کفار و گسترش بیش تر نفوذ اجانب می دانست، مخالفان با این حکم را در ردیف مرتدان قرار داد. متن حکم وی چنین است:

---

۱. تیموری، *تحریم تنباکو*، ص۱۱۹.

۲. احمد کربلائی، *قرارداد رژی*، ص۸۵.

۳. محمد ترکمان، *رسائل و مکتوبات شیخ فضل الله نوری*، ج۱، ص۳۸۳.

برادران مسلمان! این انتخابات موجب مرگ امت اسلامی است و هرکس با علم به حرمت، در آن شرکت کند، همسرش بر او حرام می شود و حرام است به زیارت ائمه ﷺ برود، جواب سلامش را نباید داد و اجازهٔ ورود به حمّام مسلمانان را ندارد.[۱]

آیة اللّه میرزا حسین نائینی، در مقابله با انتخابات نمایشی نیروهای متجاوز انگلیسی، حکم به تحریم داد و پس از آن که برگزاری انتخابات را به تأخیر انداخت، مجدداً بر حکم سابق خود اصرار ورزید و نوشت:

بسم اللّه الرحمن الرحیم. نعم قد حکمنا سابقاً بحرمة الدخول فی امر الانتخابات والاعانة فیه بایّ وجه کان علی کل مسلم مؤمن باللّه والیوم الاخر وهذا الحکم کما کان لم یتغیّر موضوعه و لم یتبدّل. ۱۷ شوال ۱۳۱٤ قمری، الاحقر محمد حسین الغروی النائینی.[۲]

در ایران نیز هنگامی که قوای انگلیسی، جنوب کشور را میدان تاخت و تاز قرار داده و به اشغال خویش در آوردند، علمای نجف و شیراز به مبارزهٔ جدی برخاسته و آیة اللّه سید عبدالحسین لاری فرمان جهاد علیه قوای متجاوز را صادر کرد. هم چنین آیة اللّه میرزا ابراهیم محلاتی، در یک مبارزهٔ منفی، داد و ستد با اتباع انگلیس را تحریم و در حکم دشمنی با امام زمان دانست. کنسول انگلیس در گزارش خود آورده است:

مجتهدان پی گیرانه، کسبه را از فروش به قشون انگلیس بازمی دارند و کارگران ایرانی را از اشتغال به کارهای مرجوعهٔ قشون، جلوگیری کرده اند.[۳]

در جریان نهضت مشروطیت نیز نمونه هایی از احکام حکومتی، از سوی فقها دیده می شود؛ مثلاً پس از آن که محمدعلی شاه، مجلس را به توپ بست و رژیم استبدادی را بار دیگر برقرار کرد، بزرگ ترین شخصیت های شیعه و مراجع عصر، یعنی آخوند خراسانی، شیخ عبداللّه مازندرانی و تهرانی، شدیدترین حملات خود را در قالب

---

۱. مجله حوزه، شماره ۵۰، ص۱۰۷.

۲. همان، شماره ۷۶، ص۲۰۴. ر.ك: عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت در ایران*، ص۱۷۴.

۳. محمد ترکمان، *اسنادی دربارهٔ هجوم انگلیس و روس به ایران*، ص۲۸۸؛ احمد بشیری، *کتاب آبی*، (گزارشات وزارت امور خارجه انگلیس دربارهٔ انقلاب مشروطیت) ج۶، ص۱۴۲۲.

یک حکم شرعی اعلام نمودند. آن ها در یک تلگرام مشترك آوردند:

الیوم همت در رفع این سفاك جبار و دفاع از نفوس و اموال مسلمین از اهم واجبات، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات، و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروعیت، به منزلهٔ جهاد در رکاب امام زمان است.[۱]

در تلگرام دیگری نیز به «جمعیت اتحاد و ترقی ایرانیان» در استانبول بر واقعیت داشتن این حکم، و حرمت مالیات دادن به قاطبهٔ گماشتگان این سفاك قتّال مسلمین (محمدعلی شاه) تأکید کرده و گفته اند:

مخالفت آن، مع الامکان، در حکم معانده ومحاربه با صاحب شریعت است.[۲]

هم چنین در هنگام اشغال سرزمین اسلامی لیبی به وسیلهٔ نیروهای ایتالیا، هماهنگ با فریاد خشم و اعتراض امت اسلامی در کشورهای مختلف، علمای بزرگ نجف، خراسانی، مازندرانی و شیخ الشریعهٔ اصفهانی، این بیانیه را صادر نمودند:

... اکنون که ارتش ایتالیا، طرابلس را اشغال کرده، مناطق مردم نشین آن را از میان برده، مردان، زنان و کودکان آن را کشتار کرده اند، وظیفهٔ جهاد خود را در راه خدا انجام دهید، متحده شده و از صرف ثروت خود دریغ مدارید.[۳]

تحلیل تاریخی هر یک از این حکم ها، در صورتی میسّر است که بستر تاریخی آن ها مورد بررسی قرار گرفته و ریشه های آن ارزیابی شود تا در پرتو آن، به آثار، نتایج و پیامدهای مربوط به آن، دست یابیم؛ ولی روشن است که آن کار جداگانه و موضوع مستقلی است که در یک بررسی فقهی نمی گنجد.

آگاهی از این دست احکام، در بررسی کنونی از آن رو مفید و لازم است که جنبه های کاربردی و عینی ولایت فقیه را در عرصه های مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آشکار می سازد و به خوبی نشان می دهد که عالمان گذشته و فقیهان سلف، از نیابت معصوم، چه تلقی و برداشتی داشته، و ریشه های پایبندی به ولایت عامه تا کجا

---

۱. احمد کسروی، *تاریخ مشروطه*، ص ۷۳۰.

۲. ملک زاده، *انقلاب مشروطیت*، ج۵، ص ۱۰۹.

۳. عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت در ایران*، ص ۱۶۴ (به نقل از: *مجله العلم*، ص ۲۴۶).

گسترده و فعال بوده است.

اگر تعبیراتی که دربارهٔ شئون و اختیارات فقیه، دربرخی کتب فقهی آمده است، در نزد عده‌ای مبهم جلوه نموده و دور از صراحت تلقی شود، این گونه موارد و مصادیق وتعبیراتی که در متن هر یک از احکام به کار رفته است، آفاقِ ولایت را روشن وحصارهای موهوم را درهم می شکند.

باتوجه به متعارف بودن احکام ولایی در بین فقها، می توان ادعا کرد برخی از مناقشاتی که در کتب استدلالی و علمی، از سوی ایشان مطرح شده، صرفاً جنبهٔ تئوریک داشته و مانند برخی از مسائل دیگر، فقها در مقام عمل، به آن مناقشات اعتنایی نکرده اند.[۱]

افزون بر موارد فوق، که فقها از ولایت به عنوان سلاحی قوی در برابر خودکامگیِ دولتمردان و یا تجاوز بیگانگان، استفاده کرده اند، موارد دیگری نیز از اعمال ولایت، در جهت گشودن گره های کور در داخل جامعهٔ اسلامی وروابط اجتماعی وجود دارد. فقها در این موارد سعی کرده اند تا با استفاده از حق ولایت و نیابت، بن بست هایی را که درروابط اجتماعی به وجود می آید و احکام اولیه از گشودن آن ناتوان است، باز کنند؛ مثلاً اگر شوهر، حق طلاق خود را برای فشار بر همسر خویش به کار گیرد، حاکم بدون درنظر گرفتن اذن و رضایت وی دست به اقدام می زند و تا آن جا اختیار دارد که رأساً به طلاق دادن زن مبادرت کند.

دربارهٔ میرزای شیرازی گفته اند که وی در یک اختلاف خانوادگی، پس از آن که مدتی برای اصلاح تلاش کرد و موفق نگشت، به یکی از اصحاب خود دستور داد تا زن را طلاق دهد. وی به گمان این که برای اجرای طلاق، وظیفهٔ جلب رضایت شوهر را به عهده دارد، به میرزا گفت: شوهر راضی نمی شود. میرزا پاسخ داد:

---

۱. آیة‌الله موسوی اردبیلی می گویند: «فقها وقتی که در فقه بحث کلی مطرح می کنند شبهه دارند، امّا در مقام عمل، معمولاً روش فقها این بوده است که اعمال ولایت می کردند» (حماسهٔ فتوا؛ ویژه نامه جمهوری اسلامی به مناسبت یکصدمین سال ارتحال میرزامحمد حسن شیرازی، اسفند ۱۳۷۰).

رضایت او لزومی ندارد. من می گویم طلاق بده.[۱]

در زندگی هر یک از مراجع، نمونه های از این گونه اعمال ولایت ها وجود دارد؛ مثلاً در زندگی آیة اللّه بروجردی دیده می شود که هنگام بنای مسجد اعظم در قم، برخی از املاك اطراف آن را جزء مسجد نمودند و در پاسخ به اعتراض برخی از کسانی که مجوّز این کار را سراغ می گرفتند، فرمودند:

معلوم می شود این آقا هنوز ولایت فقیه، درست برایش جا نیفتاده است.[۲]

آیة اللّه سید ابوالحسن اصفهانی به طلاق زنی که شوهرش محکوم به پنج سال زندان باشد، حکم می کرد و آیة اللّه شیخ محمدحسین کاشف الغطاء به طلاق زنی که همسرش بیماری سلّ داشته باشد، حکم می نمود.[۳] دربارهٔ مشکلات اوقاف، از قبیل مسجدی که ویران می شود و یا درتصرف غاصب قرار می گیرد، شیخ محمدحسین کاشف الغطاء با توجه به ولایت عامه، فقها را مجاز برای تصمیم گیری و حل مشکل می دانست.[۴]

---

۱. مرتضی مطهری، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج۲، ص ۶۰. شهید مطهری این مطلب را از آیة اللّه یثربی و او از پدرش، که از شاگردان میرزای شیرازی بوده است، نقل می کند.

۲. آیة اللّه فاضل لنکرانی به نقل این سخن اضافه می کنند: «معنای این سخن، این است که فقیه، ولایت مطلقه دارد، کاری را که مصلحت ببیند، به حکم این ولایت انجام می دهد.» (مجلهٔ حوزه، شمارهٔ ۴۳). آیة اللّه صافی گلپایگانی نیز با ذکر مواردی نظر استاد خویش، آیة اللّه بروجردی را در این باره ذکر کرده اند (ر. ك: *همان*، ص۱۲۸).

۳. جعفر الخلیلی، *هکذا عرفتهم*، ج۱، ص ۲۴۶.

۴. کاشف الغطاء، *تحریرالمجله*، ج۵، ص۹۰.

دولت اسلامی و ولایت مطلقه

ولایت مطلقهٔ نبوی

در بحث از ولایت مطلقهٔ رسول خدا ﷺ به بررسیِ این گونه پرسش ها باید پرداخت:

ولایت مطلقهٔ پیامبر یعنی چه؟

این تعبیر از کی و کجا پیدا شده است؟

ولایت مطلقهٔ پیامبر، چه عرصه هایی را در برمی گیرد؟

این ولایت، بر چه مبانی و اصولی استوار است؟

آیا این ولایت مطلقه، همان ولایت مطلقه ای است که دربارهٔ فقیه به کار می رود؟

ولایت مطلقه در ادبیات عرفانی

اصطلاح «ولایت مطلقه» در زبان معارف اسلامی و به خصوص، ادبیات عرفانی، و نیز کاربرد آن دربارهٔ شخص رسول خاتم ﷺ سابقه ای دیرینه دارد. این تعبیر، در نزد اهل معرفت و سیر و سلوك، حکایت از یک مقام والای معنوی داشته و کاملاً مورد تأیید مکتب تشیع می باشد.

پایه و اساس این رتبهٔ والای انسانی، قرب به خداوند است؛ چه این که «ولایت» نیز از مادّه «ولی» به معنای قرب می باشد. طبیعی است که وقتی سخن از قرب خداوند، به میان می آید، نباید آن را با قُرب مکانی یا قرب زمانی، یک سان دانست. از این رو،

دربارهٔ قرب به خداوند، باید به تأمل پرداخت که این نزدیکی به چه معنا است و آیا واقعاً بندگان، با اطاعت و عبادت، به سوی خدا بالا می روند و به تدریج فاصله شان کم می شود؟ و یا این تعبیرات مجازی بوده و قُرب و بُعد، نسبت به حق تعالی معنا ندارد؟

آنان که واقعیت بشر را در توده ای از عناصر مادی خلاصه نمی کنند و بر وجود یک حقیقت برتر در او اعتراف دارند، قرب به خداوند را این گونه تفسیر می کنند:

خداوند کمال مطلق و نامحدود است و از طرفی، حقیقت وجود، مساوی با کمال است و هر کمال واقعی، به حقیقت وجود که حقیقتی اصیل است، باز می گردد. پس علم، قدرت، حیات و دیگر کمالات، از حقیقت وجود است. موجودات در اصل آفرینش، به هر نسبت که از وجودی کامل تر، یعنی قوی تر و شدیدتر بهره مند هستند، به ذات الهی که وجود محض و کمال صرف است نزدیک ترند. از این رو، دراصل خلقت و پیدایش، فرشتگان از جمادات و نباتات به خداوند نزدیک ترند، و نیز بعضی از فرشتگان، از بعضی دیگر مقرب ترند؛ یعنی حاکم و مطاع آن هایند.

موجودات و به خصوص انسان، به حکم «اناللّه و انا الیه راجعون»[1] به سوی خداوند بازگشت می کنند. انسان به حکم مرتبهٔ وجودی خود، این بازگشت را باید به صورت طاعت و عمل اختیاری و انجام وظیفه و به صورت انتخاب و اختیار انجام دهد. انسان با پیمودن طریق طاعت پروردگار، واقعاً مراتب و درجات قرب به او را طی می کند؛ یعنی از مرحلهٔ حیوانی تا مرحلهٔ فوق ملک را می پیماید. این تعالی و ترقی، یک امر تشریفاتی و اداری نیست و به قرارداد و اعتبار وابسته نمی باشد و از قبیل بالا رفتن از عضویت سادهٔ یک اداره تا مقام وزارت و یا از عضویت سادهٔ یک حزب تا رهبری آن نیست، بلکه این صعود، بالا رفتن بر نردبان وجود است، شدت و قوت و کمال یافتن وجود است که مساوی است با زیادت و استکمال در علم و قدرت و حیات و اراده و مشیت و ازدیاد دایرهٔ نفوذ و تصرف. پس تقرب به خداوند، یعنی واقعاً مراتب و مراحل هستی را

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۱۵۶.

طی کردن و به کانون لایتناهیِ هستی نزدیک شدن.[۱]

بااین قرب و نزدیکی، عبد جامهٔ نفسانیّت از خویش برمی کَنَد و در اثر توجه تام و تمام به رب العالمین، وجودی ربّانی پیدا می کند. در این جا است که «ولیّ» به مقام «فنا» دست می یابد.

آیة اللّه میرزا احمد آشتیانی، کلام اساطین عرفان را چنین تقریر نموده است:

مقصود از «فنا»، نابودشدن کلیِّ شخص نیست، بلکه مراد از این تعبیر، فنای جنبه بشری، در جهت ربّانی است. قبل از مقام ولایت، عبد مبدأ افعال و صفات خویش از جهت بشری است؛ ولی پس از آن، از جهت ربّانی، مبدأ آنان می باشد؛ چه این که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است: «درِخیبر را با قوّه ای ربّانی از جا کندم.»

باتوجه تام به حق، جهت «حقّیة» بر جنبهٔ «خلقیّة» غلبه می کند تا آن که آن را به طور کلی از ریشه نابود می سازد؛ مانند قطعه ای از آهن که در کنار آتش قرار گیرد و در اثر نزدیکی و تأثر از حرارت، اندك اندك چنان افروخته می شود که همان آثار آتش در او نمود پیدا می کند، هم می سوزاند و هم روشنی می دهد. انسان نیز که دارای روح قدسی است، ظرفیت خلافت الهی و وجود حقّانی دارد.[۲]

تحلیل فوق، توضیح و تبیین همان نکته ای است که در متون عرفانی، بدان تصریح شده است؛ مثلاً در «شرح فصوص الحکم» ابن عربی آمده است:

برای تحقق ولایت، باید خویش را از صفات نفسیّه پاك، و از اوهام و خیالات تطهیر، و به اخلاق الهی، متخلّق نمود ... باید با فنای از خود و بقای به حق به ولایت بار یافت.[۳]

ولایت با این تفسیر، دارای تقسیماتی است؛ از قبیل: ولایت عامه و ولایت

---

۱. ر.ك: مرتضی مطهری، *ولاءها و ولایتها* (در مجموعهٔ شش مقاله) ص۱۸۲ـ۱۸۶.

۲. میرزا احمد آشتیانی، *رسالة الولایه*، (*مجلهٔ نور علم*، شمارهٔ ۷). در جملات فوق، همان مطلب قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص، بازگو شده است. قیصری می نویسد: «فالولایة الخاصة عبارة عن فناء العبد فی الحق فالولی هوالفانی فیه الباقی به ولیس المراد بالفناء هنا انعدام عین العبد مطلقا بل المراد منه فناء جهة البشریة فی الجهة الربانیة ... وذلك الاتصاف لایحصل إلا بالتوجه التام الی جناب الحق المطلق ... کالقطعة من الفحم المجاورة للنار ... (قیصری، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه).

۳. قیصری، شرح فصوص الحکم، *همان*، ص۱۱۲.

خاصه و نیز ولایت مطلقه وولایت مقیده. عبدالرحمن جامی دربارهٔ تقسیم اوّل می گوید:

> ولایت عامه شامل باشد جمیع مؤمنان[۱] را به حسب مراتب ایشان. و ولایت خاصه شامل نباشد الّا واصلان را، از سالکان. پس آن عبارت باشد از فانی شدن بنده در حق، به آن معنا که افعال خود را درافعال حق، و صفات خود را در صفات حق، و ذات حق را درذات حق، فانی یابد.[۲]

علامه قیصری که از محققان عرفان نظری در قرن هشتم است وبا شاگردی در خدمت بزرگ ترین مفسّر عرفان محی الدین، صدرالدین قونوی، به رموز این مکتب آشنا شده است، ولایت را به مطلقه و مقیده تقسیم می کند و ولایت مطلقه رااز صفات حق تعالی می داند.[۳] از این رو، ولایتی که به اشخاص نسبت داده می شود، در مقایسهٔ با ولایت حق تعالی، مقیّده می باشد،[۴] اگرچه ولایت پیامبر اکرمﷺ نسبت به ولایت انبیا و اولیای دیگر، مطلقه است[۵] و همهٔ اولیای دیگر دارای ولایت مقیّده اند.

سیّد حیدر آملی، عارف نامدار قرن هشتم، از دوگونگی ولایت، باتوجه به اطلاق و تقیید آن، بحث نموده است و براساس این تقسیم، صاحب ولایت مطلقه را قافله سالار همهٔ موجودات معرفی می کند که در سلسلهٔ نزول، همه از او مَدَد می گیرندو در سلسلهٔ صعود نیز همه به سوی او بازمی گردند. وی این مرتبه را بالاصاله برای رسول خاتمﷺ و بالوراثه برای امیرالمؤمنین و فرزندان معصوم اوﷺ ثابت می داند.[۶]

ملا عبدالرزاق قاسانی، از امام زمانعج به عنوان شخصیتی که سرچشمهٔ ولایت مطلقهٔ رسول خداﷺ بر او جوشش دارد، نام می برد.[۷]

---

۱. اشاره است به آیاتی مثل: «المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض» (توبه(۹) آیهٔ ۷۱).
۲. عبدالرحمن جامی، *نقدالنصوص*، ص ۲۱۳.
۳. «فالله هوالولی» (شوری(۴۲) آیهٔ ۹).
۴. قیصری، شرح *فصوص الحکم*، ص۱۱۳.
۵. همان، ص ۱۱۰.
۶. سید حیدر آملی، ص۳۸۰و۳۸۳.
۷. قاسانی، شرح *فصوص الحکم*، ص ۱۰.

حضرت امام خمینی، در تبیین عرفانیِ ولایت مطلقه، با بیانی جامع و سنگین می فرمایند:

انسان کامل مظهر اسم جامع و مرآت تجلّیِ اسم اعظم است. چنان چه به این معنا در کتاب و سنت اشارهٔ بسیار شده است: قال تعالی: «وعلّم آدم الاسماء کلّها»[1] و این تعلیم الهی به تخمیر غیبیِ جمعی بیدی الجمال والجلال نسبت به باطن آدم واقع شد در حضر واحدیت، چنان چه تخمیر صورت و ظاهر او در عالم شهادت به ظهور یدی الجلال والجمال به مظهریت طبیعت واقع شد. و قال تعالی شأنه: «انا عرضنا الأمانة علی السموات والارض ...[2]» وامانت، در مشرب اهل عرفان، ولایت مطلقه است که غیر از انسان، هیچ موجودی لایق آن نیست و این ولایت مطلقه، همان مقام فیض مقدس است که در کتاب شریف اشاره به آن فرموده: «کلّ شیء هالك الا وجهه»[3]. و در حدیث شریف کافی، حضرت باقرالعلوم علیه السلام فرماید: «نحن وجه الله»[4]. و در دعای ندبه است: «این وجه الله الذی الیه یتوجه الاولیاء، این السبب المتصل بین اهل الارض والسماء» و در زیارت جامعهٔ کبیره فرموده: «والمثل الأعلی» و این «مثلیّت» و «وجهیّت» همان است که در حدیث شریف فرماید: «ان الله خلق آدم علی صورته»؛ یعنی آدم مَثَل اعلای حق و آیة الله کبریٰ ومظهر اتمّ و مرآت تجلیات اسما و صفات و وجه الله و عین الله ویدالله، وجنب الله است؛ «هو یسمع ویبصر ویبطش بالله والله یبصر ویسمع ویبطش به»[5]. و این وجه الله همان نوری است که در آیه شریفه فرماید: «الله نورالسموات والارض»[6] و جناب باقرالعلوم علیه السلام فرماید به ابوخالد کابلی در حدیث شریف کافی: «هم (ای الائمة) والله نورالله الذی انزل، وهم والله نورالله فی السموات والارض»[7]. و در کافی شریف از جناب باقرالعلوم ـ روحی لتراب

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۳۱.
۲. احزاب(۳۳) آیهٔ ۷۲.
۳. قصص(۲۸) آیهٔ ۸۸.
۴. کافی، ج۱، ص۱۴۵.
۵. کافی، ج۲، ص۳۵۷.
۶. نور(۲۴) آیهٔ ۳۶.
۷. کافی، ج۱، ص۱۹۴.

مقدمه الفداء ـ حدیث می کند در تفسیر آیهٔ شریفهٔ: «عمّ یتسائلون عن النبا العظیم» که فرمود: «هی فی امیرالمؤمنین. کان امیرالمؤمنین ﷺ یقول: مالله تعالی آیة هی اکبر منّی ولا لله من نبا اعظم منی.[۱]»

وبالجمله، انسان کامل، که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن است، بزرگ ترین آیات و مظاهر اسما و صفات حق و مَثَل و آیت حق تعالی است و خدای تبارك و تعالی از «مثل» یعنی شبیه، منزه و مبرا است؛ ولی ذات مقدس را تنزیه از مَثَل به معنای آیت و علامت، نباید نمود؛ «وله المَثَل الاعلی»[۲]. همهٔ ذرات کاینات آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل عزوجل هستند، منتها آن که هریک به اندازهٔ وعای وجودی خود؛ ولی هیچ یک آیت اسم اعظم جامع، یعنی «اللّه» نیستند جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیّت کبری جلّت عظمته بعظمته باریه ... .[۳]

با این توضیحات، روشن می گردد که چرا از ولایت پیامبر اسلام ﷺ به «ولایت مطلقه» تعبیر می شود؛ زیرا همان گونه که محقق بزرگ عرفان درعصر اخیر، آقا محمد رضا قمشه ای توضیح داده است:

ولایت مطلقه، به معنای ولایتی رها از قیود و حدود است. و این رهایی از قیود، به آن است که ظهور همهٔ اسما و صفات الهی باشد، و هرگونه تجلیات ذات حق را دارا باشد.[۴]

نتیجه آن که، ولایت مطلقه از دیدگاه اهل معرفت:

اولاً، حقیقتی عینی است و نباید آن را با منصب های اجتماعی که واقعیتی جز جعل و اعتبار ندارد، خلط کرد؛ چه این که نباید آن را درحدّ پیشوایی و زعامت دانست.

ثانیاً، کمالی است که با ارتقای در مراتب هستی و احاطه به کمالات وجودی، حاصل می شود.

---

۱. همان، ص۲۰۷.
۲. روم(۳۰) آیهٔ ۲۷.
۳. امام خمینی، چهل حدیث، ص۶۳۵.
۴. محمد رضا قمشه ای، *رسالة الولایه*، (بدون صفحه).

ثالثاً، ـ در برابر ولایت مقیّده ـ مقام انسان کاملی است که جانش آیینهٔ تمام نمای کمالات حق، و ظهور اسمای حسنای او باشد و در هیچ یک از کمالات و صفات حق تعالی احدی بر او پیشی و سبقت نگرفته است.

ولایت، با این تفسیر، منشأ آثار واحکام خاصی است؛ مثلاً ولیّ‌اللّه از نفوذ غیبی بر جهان و انسان برخوردار است و چون در سلسلهٔ موجودات، برتر از همه و برفراز آن‌ها قرار دارد، ناظر به ارواح، نفوس و قلوب است و از این نظر، نوعی تسلط تکوینی بر جهان دارد که این احکام، همه از آثار قرب به حق است.

تو توهم کرده‌ای از قرب حق — که طبقگر دور نبود از طبق
این ندانستی که قرب اولیا — صدکرامت دارد و کاروکیا
آهن از داود مومی می شود — موم در دستت چو آهن می بود
شاخ خشک و تر قریب آفتاب — آفتاب از هر دو کی دارد حجاب
لیک کو آن قربت شاخ طری — که شمار پخته از وی می بری
قرب بر انواع باشد ای پسر — می زند خورشید بر کهسار وزر
لیک قربی هست باز رشید را — که از آن آگه نباشد بید را[1]

و بر این مقام ولایت، نظر دارد آن جا که لسان الغیب می گوید:

گدای میکده‌ام لیک وقت مستی بین — که ناز بر ملک و حکم بر ستاره کنم

و یا:

گرچه ما بندگان پادشهیم — پادشاهان ملک صبحگهیم

و یا:

بر در میکده رندان قلندر باشند — که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

ابعاد ولایت مطلقهٔ نبوی

ولایت مطلقهٔ پیامبر اسلام ﷺ به آن چه اهل معرفت دربارهٔ مقامات معنوی حضرت

---

۱. مثنوی، دفتر سوم، ص۱۴۸.

ذکر کرده‌اند، منحصر نمی‌باشد، بلکه نفوذ غیبیِ او بر جهان و انسان، که از آن به «ولایت تکوینی» تعبیر می‌شود، تنها یک چهره از ولایت مطلقهٔ او است؛ چراکه آن حضرت علاوه بر آن، در دو منطقهٔ «تشریع» و «حکومت» نیز دارای اختیاراتی است. از این رو، ولایت مطلقهٔ رسول خدا ﷺ را از بُعد تصرف تکوینی، تصرف تشریعی و تصرف حکومتی مورد بررسی قرار می‌دهیم:

تصرف تکوینی

زوایای این بُعد ولایت، جز بر «ولیّ اللّه» آشکار نیست، و اظهارنظر در مورد این که آیا چنین ولایتی هیچ گونه حدی ندارد ویا دارای حدود خاصی است، از تشخیص ما بیرون است.

آن چه که شواهد گوناگون عقلی و مؤیّدات فراوان نقلی، گواهی می‌دهد، وصول انسان به مرتبه‌ای است که اراده‌اش بر جهان حاکم می‌شود. این جملهٔ معروف: «**العبودیة جوهرة کنهها الربوبیّة**»[1] ناظر به چنین معنایی است؛ یعنی بندگیِ خدا و طی کردن صراط قرب به حقّ، گوهری است که در نهایت آن، خداوندگاری است. در این جا «ربوبیّت»، به معنای «خداوندگاری» است، نه «خدایی»؛ چراکه هر صاحب قدرتی، خداوندگار چیزی است که تحت تصرف او است،[2] درحالی که خروج از مرز بندگی و ورود به مرز خدایی، برای هیچ کس میسور نیست.

به قول عارف شبستری:

سیه رویی زممکن در دو عالم　　جدا هرگز نشد واللّه اعلم

ظهور معجزات و کرامات، از سوی انبیا و اولیای الهی، نمودی از نفوذ ارادهٔ آنان در جهان است؛ زیرا وقتی ولیّ خدا به قدرت و اراده‌ای خدایی مجهز شد،

---

۱. منسوب به امام صادق ﷺ (*مصباح الشریعه*، ص۵۳۶).

۲. از این رو، عبدالمطلب در پاسخ ابرهه گفت: «انّی رب الإبل وان للبیت رباً؛ من صاحب شترانم و خانه را خود صاحبی است (*سیرهٔ ابن هشام*، ج۱، ص۵۱).

به اذن الهی در کاینات تصرف می کند، عصایی را اژدها، کوری را بینا و حتی مرده ای را زنده می کند.

در این موارد، نباید پنداشت که شخصیت و ارادهٔ صاحب معجزه، هیچ گونه دخالتی ندارد[۱] و او صرفاً پردهٔ نمایش است و ذات احدیّت مستقیماً و بلاواسطه، این معجزات را پدید می آورد؛ زیرا در قرآن کریم تصریح شده است که معجزات، آیات خود رسولان ـ البته با اذن خداوند ـ است. این اذن، از نوع اجازهٔ اعتباری نیست که با لَفظ و اشاره انجام گیرد و از ریشه های تکوینی در شخصیّت و کمالات ولیّ خالی باشد، بلکه این اذن، همان اعطای نوعی کمال است که منشأ چنین اثری می گردد و اگر خداوند نخواهد، آن کمال از او سلب می شود:

وما کان لرسول ان یاتی بآیة الا باذن الله؛[۲]

هیچ پیامبری را نرسد که آیت و معجزه ای بیاورد مگر به اذن خداوند.

در این آیه، آورندهٔ آیت، شخص رسول دانسته شده است و نیز دربارهٔ سلیمان، خداوند فرمود:

فسخّرنا له الریح تجری بامره رخاء حیث اصاب؛[۳]

ما باد را مسخّر وی ساختیم تا هرجا بخواهد به آسانی و به اراده اش، به حرکت درآورد.

رسول اکرم ﷺ نیز دارای این گونه تصرفات تکوینی بوده است، و نمونه های فراوانی از آن ها در کتاب های تاریخ و حدیث ثبت شده است. یکی از آن موارد، جریانی است که امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ قاصعه آورده و مشاهدات خویش را دربارهٔ آن، بازگو کرده است:

من با پیامبر بودم که سران قریش به خدمتش آمده و گفتند: ای محمد! ادعای بزرگی داری که هیچ یک از پدرانت و احدی از خانواده ات، چنین ادعایی نداشته اند. ما خواسته ای

---

۱. علامه طباطبائی تحت عنوان «ان القرآن یثبت تاثیراً فی نفوس الانبیاء فی الخوارق» این بحث را مطرح می کند (*المیزان*، ج ۱، ص ۷۹).

۲. مؤمنون (۲۳) آیهٔ ۷۸.

۳. ص (۳۸) آیهٔ ۳۸.

داریم که اگر برآورده ساخته و ارائه کنی، به نبوت و رسالت تو پی می بریم و اگر نتوانی انجام دهی، ساحر و کذّاب بودنت را می فهمیم.

پیامبر فرمود: چه می خواهید؟

آن ها گفتند: به این درخت بگو که از جای خود ریشه کن شده و در برابرت بایستد.

پیامبر فرمود: خداوند به هر کاری توانا است، اگر انجام دهد، شما ایمان آورده و به حق اعتراف می کنید؟

گفتند: آری. حضرت در پاسخ گفت: به زودی آن چه را که می خواهید، به شما نشان خواهم داد، هرچند که می دانم به حق برنمی گردید و برخی از شما چاه (بدر) در انتظارتان است و برخی به سازماندهیِ احزاب خواهید پرداخت.

سپس حضرت فرمود: ای درخت! اگر به خدا و قیامت ایمان داری و مرا فرستادهٔ خدا می دانی، به اذن اللّه، با ریشه هایت از جا کنده شو، و در برابرم بایست!

امیرالمؤمنین می گوید: به خدا قسم، درخت با ریشه بیرون آمده و حرکت کرد، در حالی که نالهٔ شدیدی داشت و صدایی مانند بال های پرندگان از آن شنیده می شد، تا این که در برابر حضرت ایستاد. شاخهٔ بلندش را بر سر رسول خدا و برخی شاخه های دیگرش را بر دوش من قرار داد و من در سمت راست آن حضرت قرار داشتم.

اعیان قریش، که این منظره را دیدند، با گردن کشی گفتند: بگو تا نیمی از آن به پیش تو آمده و نیم دیگری در جای خود بماند! پیامبر همین دستور را به درخت داد و نیمی با شگفتی و صدای سخت، به سوی حضرت آمد تا آن جا که در کنار پیامبر ایستاد! آن ها بار دیگر از سر ستیزه جویی و عناد درخواست کردند که این نیمه نیز به نیمه اوّل درخت بازگردد و پیوند خورد، و البته با دستور حضرت، چنین شد ... .[1]

این گونه تصرفات تکوینیِ پیامبر اکرم ﷺ چندان فراوان است که نقل های زیاد آن ها در کتاب های مختلف تاریخ و حدیث، جای تردید یا انکار برای هیچ محقق با انصافی باز نمی گذارد.

---

۱. *نهج البلاغه*، خ ۲۳۴.

تصرف تشریعی

بُعد دیگر ولایت نبوی، تأثیر او در قانون گذاری و تشریع است که گاه از آن به «تفویض امر دین» نیز تعبیر می شود.

در تشریح و تبیین این جنبهٔ ولایت، قبلاً باید به این نکتهٔ ضروری توجه داشت که توحید به عنوان زیربنای اندیشهٔ اسلامی، موحد را به ربوبیت تشریعی خداوند می رساند، و این اعتقاد را به او القا می کند که تنها امر و نهی الهی را منشأ اثر دانسته و به غیر از اطاعت او در برابر احدی تسلیم نباشد.

در قرآن کریم، «حکم» منحصراً از آنِ خدا دانسته شده است و این که فقط از او باید اطاعت کرد:

ان الحکم الا لله امر الا تعبدوا الا ایاه؛[1]

حکم جز از آنِ خدا نیست، دستور داده است جز او را نپرستید.

پس همه باید چهرهٔ تسلیم را به سوی او نمایند[2] و در هر چه که اختلاف داشته باشند، حکم آن را باید از خدا بخواهند[3]؛ چه این که پیامبر نیز وظیفه دارد بر طبق موازین مشخص شده از طرف خداوند، حکم کند، و نباید به خاطر میل و درخواست دیگران، ذره ای از آن چه که خداوند فرو فرستاده است، عدول نماید[4].

حکم براساس «ماانزل الله» از چنان اهمیتی برخوردار است که علاوه بر تأکید بر آن در آیات متعدد، در سه آیهٔ پیاپی، انحراف از آن، موجب کفر، ظلم، و فسق دانسته شده است:

... ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون ... ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك

---

۱. یوسف(۱۲) آیهٔ ۴۰.

۲. «ومن یسلم وجهه الی الله وهو محسن.» لقمان(۳۱) آیهٔ ۲۲.

۳. «ما اختلفتم فیه من شیء فحکمه الی الله.» شوری(۴۲) آیهٔ ۱۰.

۴. «وان احکم بینهم بما انزل الله ولاتتبع اهوائهم واحذرهم ان یفتنوك عن بعض ما انزل الله الیك.» همان، آیه ۴۹.

هم الظالمون؛ ... ومن لم یحکم بما انزل اللّه فاولئك هم الفاسقون[۱].

با توجه به این اصل توحیدی، مشروعیت هر قانون بشری، تا هنگامی که به خداوند استناد نداشته باشد، مردود است. از این رو، با دقت و تأمل بیش تری در مسئلهٔ «ولایت پیامبر بر تشریع» باید نگریست و باتوجه به مبنای فوق، آن را تحلیل کرد. آیااین تفویض، بدان معنا است که خداوند اختیار حلال و حرام را به طور کلی به پیامبر ﷺ سپرده است؟ علامه مجلسی، می گوید: هیچ عاقلی، این سخن را نمی گوید:

> این که خداوند به پیامبر و ائمه، امر دین را تفویض کرده باشد، به گونه ای که عموماً هرچه را بخواهند حلال نموده، و هرچه را بخواهند حرام کنند، بدون آن که کارشان به وحی و الهام استناد داشته باشد، یا آن که حکم نازل شدهٔ الهی را بر طبق نظر خود تغییر دهند، مورد قبول هیچ عاقلی نیست. مگر نه این است که پیامبر روزها به انتظار وحی می نشست تا پاسخ سؤالی را دریافت و سپس ارائه کند؟ و مگر نه این است که خداوند فرموده است: «او از هوا چیزی نمی گوید، بلکه فقط وحی است که بر او فرود آمده است.»[۲]

درعین حال، روایاتی وجود دارد که در کتاب های روایی، تحت عنوان «التفویض الی رسول اللّه فی امرالدین» گردآوری ونقل شده است. البته همهٔ این روایات، مربوط به «تفویض در تشریع» نیست، بلکه برخی از آن ها مربوط به اختیارات حکومتیِ پیامبر ﷺ در جهت ادارهٔ امور جامعه، از قبیل نصب و عزل فرمانروایان و یا فرمان جنگ و صلح می باشد؛ مثل این روایت که ثقة الاسلام کلینی با سندهای معتبر نقل کرده است:

> خداوند عزوجل، کار مردم را به پیامبرش سپرده است تا معلوم شود که چگونه از او اطاعت دارند. سپس حضرت، این آیه را تلاوت کرد: **«ما اتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا.»**[۳]

---

۱. مائده(۵) آیه های ۴۴، ۴۵ و ۴۷.

۲. محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول*، ج ۳، ص ۱۴۴.

۳. عن زراره قال سمعت اباجعفر واباعبداللّه ﷺ یقولان: «ان اللّه عزوجل فوّض الی نبیّه ﷺ امر خلقه ینظر کیف طاعتهم ثم تلا هذه الآیه: ما اتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا» (*کافی*، کتاب الحجه، باب التفویض، ح ۳و۵).

مرحوم کلینی، تحت این عنوان، روایات دیگری نیزنقل کرده است که به جنبه های تشریع و قانون گذاری مربوط می شود؛ ولی آن روایات معمولاً از سندهای معتبری برخوردار نمی باشد.[۱] از مجموعهٔ روایات آن باب، روایت چهارم آن، از نظر اعتبار سند و قوّت دلالت، قابل توجه است:

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند ابتدا پیامبرش را به بهترین ادب، پرورش داد، و چون او را به کمال ادب رساند، به او فرمود: **«انك لعلی خلق عظیم»**[۲]. پس از آن بود که امر دین و کار امت را به او سپرد تا تدبیر و سیاست بندگان را در اختیار داشته باشد و فرمود: **«ما اتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا»**[۳]. رسول خدا به واسطهٔ روح القدس، مورد حمایت و تأیید بود، نه لغزشی از او سر می زد و نه در آن چه برای تدبیر مردم انجام می داد، اشتباه می کرد. او به آداب الهی، تأدّب یافته بود. پس از آن که خداوند نماز را دو رکعت، دو رکعت و مجموعاً ده رکعت قرار داده بود، پیامبر به مغرب یک رکعت و به بعضی دو رکعت افزود که در غیر مسافرت ترك آن روا نیست و البته مغرب در مسافرت هم به همان صورت خوانده می شود. سپس خداوند، آن را تأیید کرد و در نتیجه، نمازهای واجب روزانه، هفده رکعت شد ... خداوند تنها خمر را حرام کرده بود و پیامبر هر مایع مسکری را حرام نمود و خداوند آن را تأیید کرد.

این روایت به خوبی نشان می دهد که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله حکمی را درنظر می گیرد، به میل شخصی ودرك خاص خودش، استناد ندارد، بلکه او باتوجه به این که از هرگونه هوا و هوس، عاری است، و از هرگونه لغزش و خطا مصون است، به ملاك و مصلحت حکم نظر می افکند، و چون از القاءات روح القدس و تأییدات او بهره مند است، آن چه را که از حق می بیند وتشخیص می دهد، اراده می کند. در مرحلهٔ بعد، ارادهٔ او با امضای الهی به مرحلهٔ قطعیت رسیده و به صورت «حکم» درمی آید. از این رو، هرگونه

---

۱. مثلاً روایت ششم، هفتم، هشتم، نهم و دهم ضعف سندی دارند و علامه مجلسی با این تعبیرات از آن ها یاد کرده است: «ضعیف علی المشهور، مجهول» (*مرآة العقول*، ج ۳، ص ۱۵۳ـ۱۵۵).

۲. قلم (۶۸) آیهٔ ۴.

۳. حشر (۵۹) آیهٔ ۷.

حکمی از سوی پیامبر ﷺ در مبادیِ خود، مسیری را طی می کند که در مرحلهٔ تشخیص مصالح ومفاسد و نیز در مراحل بعدی، کاملاً مورد تأیید خداوند ومطابق با واقع است.

با این تحلیل، نقش پیامبر در تشریع، هیچ گونه منافاتی با توحید ربوبی نداشته، و کاملاً با آن موافق است. علامه شعرانی از مجموع روایات مربوط، و با توجه به براهین عقلی، این گونه برداشت می کند:

همهٔ احکامی که پیامبر بیان می کند، از خدا و به امر اوست البته این تفاوت وجود دارد که راه دریافت همهٔ آن ها یک سان نیست؛ برخی به وسیلهٔ روح القدس، و به عنوان قرآن وحی می شود، و برخی دیگر به عنوان قرآن نمی باشد. برخی از راه «ایهام» و القا در قلب حضرت، و بعضی باتوجه به آگاهیِ رسول خدا از مصالح ملزمه و ملاکات واقعیِ احکام است، و البته این گونه تفاوت ها را نباید شگفت آور تلقی کرد؛ چه این که فقها نیز در به دست آوردن حکم، از راه های مختلف استفاده می کنند، گاه از قرآن استنباط می کنند، گاه به نص سخن پیامبر استناد می جویند، گاه از فحوای خطاب ـ مثل حرمت کتک زدن به والدین را از **لاتقل لهما افّ** ـ برداشت می نمایند و گاه حکم رابدون استفاده از نص شرعی، درك می کنند؛ مانند حرمت غصب و حرمت قتل نفس.

پس نباید پنداشت که تفویض برخی احکام به پیامبر، به این معنا است که خداوند به این احکام، عالم نبوده، و نسبت به آن چه که پیامبر تصمیم می گیرد، اراده ای ندارد و حکمی جعل نمی کند و اراده اش صرفاً تابع ارادهٔ پیامبر است، بلکه جریان کاملاً به عکس است؛ مثلاً پیامبر دو رکعت اوّل هر نماز را در لیلة الاسرا، با تصریح جبرئیل دریافت کرد و رکعات بعد را با الهام قوهٔ قدسیه، که آن هم از خداوند است، اخذ و اعلام کرد. پس همهٔ احکام از خداوند است هر چند قسم اوّل را، که با الفاظ از طرف خداوند گرفته شده، «فرض اللّه» و قسم دوم، که با الهام و علم به مصالح احکام گرفته شده، «فرض الرسول» نامیده اند.[1]

پس در حقیقت، انسان کامل در سیر صعودیِ خود به مرحله ای از کمال و قرب

---

۱. ملاصالح مازندرانی، *شرح اصول کافی*، ج ۶، ص ۵۳، پاورقی علامه شعرانی.

به حق می رسد که بین ارادهٔ او و ارادهٔ حق، هیچ گونه فاصله ای وجود ندارد. از این رو، امام هفتم علیه السلام پس از آن که سخن از تفویض احکام، به میان آورد، بلافاصله فرمود:

ولن یشاؤون الا ان یشاء الله تبارك و تعالی؛

آن ها (پیامبر و امامان معصوم) جز آن چه که مشیّت حق تعالی است، اراده نمی کنند.[۱]

لذا تفویض به معنای صحیح آن، با انحصار حق قانون گذاری برای حق تعالی سازگار و بلکه مؤکّد آن است، و این نظریه که روایات تفویض، با ظاهر آیاتی مثل «ان الحکم الا لله» مخالف است،[۲] نمی تواند مورد قبول قرار گیرد؛ زیرا در موارد تفویض، هرگز پیامبر صلی الله علیه و آله مستقلاً عمل نمی کند و هیچ گاه رأی ونظر اجتهادی خود را معیار قرار نمی دهد، بلکه تنها پس از کسب امضا و تأیید الهی، آن را به عنوان «حکم» تلقی می نماید.

روایت زیر، که در بیش از ده قرن قبل، مورد قبول حدیث شناسانی مانند ابن ولید و شاگردش، شیخ صدوق قرار گرفته است[۳]، رابطهٔ «تفویض» و «توحید» را آشکارتر می سازد:

خداوند اموری را حرام و چیزهایی را حلال و واجباتی را قرار داده است. پس اگر روایتی در حلال شمردن محرمات الهی، و یا حرام دانستن حلال خداوندی، و یا انکار یکی از واجبات بیاید، در حالی که کتاب خداوند، عیناً در اختیار ماست و ناسخی برای آن وجود ندارد، نباید آن روایت را پذیرفت؛ زیرا پیامبر چنین نبود که حلال خداوند را حرام، و یا حرام الهی را حلال، و یا احکام و فرایض او را تغییر دهد. پیامبر در کلیهٔ این امور، تابع و تسلیم خداوند بود و آن چه را از او گرفته بود، به دیگران می رساند: «ان اتبع الا ما یوحی الیّ».[۴] پس رسول خدا از خداوند پیروی می کرد و فقط آن چه را خداوند بدو

---

۱. *بحارالانوار*، ج۱۵، ص۱۹.

۲. محمدجواد مغنیه، *فلسفة التوحید والولایه*، ص ۱۷۱.

۳. شیخ صدوق می گوید: استادم، ابن ولید به محمد بن عبدالله مسمعی بدگمان بود؛ ولی به این روایت او ایرادی نداشت و برایم روایت کرد (ر.ك: *عیون اخبارالرضا*، ج۲، ص۲۲).

۴. یونس(۱۰) آیهٔ ۱۵.

دستور داده بود تا اعلام کند، ادا می کرد ... پیامبر در مواردی که نهی کرده است، حرام است و در این موارد نهی او با نهی خداوند موافق است؛ چه این که در مواردی که حضرت امر کرده، آن فعل واجب و لازم است؛ مثل افزودن بر فرایض؛ ولی آن ها هم با امر الهی موافق است ... .[۱]

نتیجه آن که، همان گونه که متفکران اسلامی گفته اند، تفویض هم معنای باطل و ناروایی دارد، و هم معنای صحیح و قابل قبولی. معنای باطل و محال آن، این است که خداوند با تفویض به پیامبر، تشریع را از خود سلب نموده و برعهدهٔ پیامبر قرار دهد. و معنای صحیح آن، این است که آن چه را پیامبر با بینش خطاناپذیر خود قرار می دهد، خداوند امضا نموده و بدان دستور دهد.[۲]

درواقع، «ولایت بر تشریع»، بارقه ای از «ولایت کلیهٔ الهیّه» است که علامهٔ طباطبائی آن را چنین تفسیر کرده است:

حق در تدبیر امر عبد، در جایگاه او قرار می گیرد. پس عبد توجه نمی کند مگر به او، و اراده نمی کند مگر آن چه را او می خواهد. و این مرتبه، نتیجهٔ آن است که عبد در مسیر بندگی، بدان جا می رسد که خداوند، او را برای خویش خالص قرار می دهد، و پس از آن، هیچ کس در او سهمی ندارد.[۳]

پس در ولایت بر تشریع، ولیّ الهی، سراسر گفتارش و همهٔ رفتارش، «تجسّم شریعت» و «اسوهٔ شریعت» می گردد، نه آن که خداوند او را برای برهم زدن شریعت اذن و قدرت داده باشد!

یکی از دانشمندان معاصر، با تقسیم چهارگانهٔ ولایت، این گونه ولایت را مربوط به قسم چهارم دانسته و ریشهٔ آن را مشخص نموده است:

ولایت عام است و ولایت اعتقاد و ولایت اعتماد و ولایت اتحاد. سپاه سلطان، جیرهٔ مطلق همه می گیرند، اما سلطان به بعضی اعتقاد دارد و به بعضی اعتماد که بعضی کارها

---

۱. شیخ صدوق، *عیون اخبارالرضا*، ج۲، ص ۲۰.
۲. *المیزان*، ج ۱۹، ص ۲۱۰.
۳. همان، ج ۱۷، ص ۱۳۶ و ۱۷۰.

به او می سپارد، و به بعضی اتحاد، مانند مُهردار سلطنتی. اهل ظاهر، از آن، قدرت بر نفی شریعت می فهمند؛ اما اهل حقیقت، از اتحاد، فنا در ارادهٔ حق و تأیید حکم او.[۱]

در پایان، این نکته را نیز باید یادآور شد که براساس نصوص دینی، تفویض احکام، اختصاص به پیامبر ﷺ نداشته، و این گونه ولایت، برای ائمه ﷺ نیز وجود داشته است. بخشی از این نصوص را محدّث معروف شیعه، ابوجعفر صفّار (از اصحاب امام عسکری ﷺ) در کتاب ارزشمند «بصائر الدرجات» آورده است. تعبیرات زیر، نمونه ای از این احادیث است:

ان رسول اللّه فوّض الی علی وائتمنه.

ان نبی اللّه فوّض الی علی وائتمنه.

ان اللّه تبارك وتعالی فوّض الی الائمة منا والینا ما فوّض الی محمد.

فما فوّض اللّه الی رسوله فقد فوّضه الینا.[۲]

باتوجه به این گونه روایات، امامان معصوم ﷺ نیز اجازه داشته اند که مانند رسول خدا ﷺ به جعل قوانین کلی و دائمی بپردازند. در عین حال، روایات دیگری نیز وجود دارد که ائمه ﷺ به جز آن چه که در کتاب خدا و یا سنت پیامبر ﷺ وجود دارد، چیزی ارائه نمی کنند.[۳] از این رو، در جمع بندیِ نهاییِ این دو دسته روایات، باید گفت: هر چند ائمه ﷺ بمانند رسول خدا ﷺ حق جعل قانون کلی داشته اند، ولی عملاً به چنین کاری اقدام نکرده اند. چه بسا این عدم اقدام، به دلیل آن بوده است که کلیهٔ قوانین لازم و مورد احتیاج امت، قبلاً تشریع شده، و هیچ مصلحت بر زمین مانده ای باقی نبوده است؛ چه این که ممکن است این عدم اقدام، به دلیل وجود موانع بوده که به کارگیریِ این حق و استفاده از آن را عملاً مشکل می ساخته است.

فقیه و محقق بزرگ شیعه، شیخ حسن عاملی (فرزند شهید ثانی، معروف به صاحب معالم) به تناسب روایتی از امام جواد ﷺ که در سال ۲۲۰ قمری، مالیات

---

۱. حسن حسن زاده آملی، *هزار و یک نکته*، ص۶۹۶.

۲. ابوجعفر صفار، *بصائرالدرجات*، باب ان ما فوض الی رسول اللّه فقد فوض الی الائمه، ص۴۰۳.

۳. *کافی*، ج۱، ص۶۲.

خاصی بر شیعیان قرار دادند، می گوید:

آن چه که از روش ائمه، شناخته شده و آشکار است، این است که آنان گنجینه های دانش الهی و حافظان شریعتند، و برطبق آن چه که پیامبر در نزدشان به ودیعت نهاده و بر آن آگاهشان نموده است، حکم می کنند. آنان پس از انقطاع وحی و بسته شدن مجرای نسخ احکام، هیچ حکمی را تغییر نمی دهند.[۱]

واضح است که اگر آن چه را این دانشمندان اسلامی به عنوان «معهود و معروف» از احوال ائمه ﷺ ذکر کرده اند، مورد قبول قرار گیرد، هرگز به معنای نفی روایات تفویض و یا انکار حق جعل مقررات حکومتی نیست؛[۲] چرا که مفاد عبارت فوق، صرفاً جعل نشدن احکام دائمی از سوی ائمه ﷺ است. البته مسئلهٔ عدم نسخ احکام، پس از رسول خدا ﷺ نیز مسئله ای مستقل و جدای از تفویض است.[۳]

تصرف حکومتی

جنبهٔ دیگر ولایت نبوی، تصرفات حکومتیِ آن حضرت است. در بحث های پیشین راجع به منصب حکومتی رسول خدا ﷺ به تفصیل سخن گفتیم و با ذکر موارد زیاد و قراین فراوان، حاکمیت سیاسیِ پیامبر و مبنای مشروعیت آن را توضیح دادیم. از این رو، نیازی به طرح مجدد موضوع وجود ندارد.

البته در مجموعهٔ روایات تفویض، برخی روایات به چشم می خورد که مربوط

---

۱. حسن العاملی، *منتقی الجمان*، ج ۲، ص ۴۳۹.

۲. از این رو، مالیاتی که از طرف امام جواد ﷺ به عنوان حکم موقت حکومتی، برای سال ۲۲۰ ق. جعل گردید، ارتباطی به بحث فوق ندارد و دراین جا خلطی در کلام این محقق صورت گرفته است.

۳. دربارهٔ افزودن برخی از احکام به وسیلهٔ پیامبر ﷺ هم برخی چنین توجیه کرده اند که اگر پیامبر بر نمازهای دو رکعتی افزوده است، به عنوان تغییر حکم الهی نیست، بلکه در حقیقت، خداوند بیش از دو رکعت را واجب نکرده است؛ نه آن که حکم را فقط در دو رکعت قرار داده و آن را به صورت به شرط «لا» جعل کرده باشد تا اضافه کردن، تغییر به حساب آید. البته بررسی این گونه نظرات، فرصتی جداگانه می طلبد (ر. ك: محمد مؤمن، *رسالة ولایة ولی المعصوم*، چاپ شده در: *مجموعة الآثار المؤتمر العالمی للامام الرضا*، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲).

به حق تشریع نبوده و از ادلّهٔ زعامت سیاسی پیامبر و حق او در ادارهٔ جامعه و تدبیر امور حکومت شمرده می شود؛ مانند این روایت معتبر:

ان اللّه فوض الی نبیّه امر خلقه لینظر کیف طاعتهم؛[1]

خداوند کارهای مردم را به پیامبرش واگذار کرده تا معلوم شود که آنان چگونه از وی اطاعت می کنند.

در این روایت، سخن از تفویض احکام دین نیست، بلکه به تفویض امور مردم، تصریح شده است، همان امور اجتماعی که به تصمیم گیری رهبر جامعه نیاز داشته و قوانین کلی الهی برای سامان یافتن آن کافی نیست؛ چه این که در این موارد، مردم وظیفهٔ اطاعت پیامبر را دارند، در حالی که فرمانبری از فرامین الهی، اطاعت خداوند شمرده می شود.

روایت دیگر این باب، از صراحت بیش تری برخوردار است:

ان اللّه عزوجل ادّب نبیّه ماحسن ادبه فلمّا اکمل له الادب قال: انّك لعلی خلق عظیم، ثم فوض الیه امر الدین والامة لیسوس عباده؛[2]

خداوند پس از آن که پیامبرش را به نیکوترین ادب، پرورش داد و فرمود: «**انك لعلی خلق عظیم**» امر دین و کار امت را به او سپرد تا به تدبیر و ادارهٔ بندگان خدا(سیاست) بپردازد.

پس تفویض، اختصاص به تشریع و قوانین کلی دین ندارد، و تدبیر امت و سیاست جامعه را در برگرفته، و رسول خدا ﷺ از طرف خداوند، از هر دو جنبه، دارای اختیار است.

این گونه روایات، هم چون ادلهٔ دیگر، گویای آن است که حکومت داری، برای رسول خدا ﷺ یک منصب الهی بوده و به تفویض از طرف خداوند استناد داشته است. به تعبیر شهید مطهری:

در این جهت که پیغمبر اکرم چنین شأنی را داشته و این یک شأن الهی بوده است، یعنی

---

۱. *کافی*، ج۱، باب التفویض، ح۳.
۲. *همان*، ح۴.

حقی بوده که خداوند به پیغمبر اکرم عنایت فرموده بوده، نه این که از جانب مردم به آن حضرت تفویض شده باشد، میان شیعه و سنّی بحثی نیست.[۱]

رسول خدا ﷺ بر مبنای این شأن الهی، در ادارهٔ جامعه و حکومت، دستورات و مقرراتی راصادر می کرد؛ مثلاً به اصحاب خود فرمان داد: «محاسن خود را رنگ نموده، و از آشکار شدن سفیدی موهای خود جلوگیری کنید.» حضرت علی علیه السلام علت این حکم را آن می داند که درصدر اسلام، تعداد مسلمانان اندك بود و مسلمانان با این کار نشاط خود را در برابر دشمن به نمایش می گذاردند؛ ولی پس از آن که اسلام توسعه یافت، نیازی به این اقدام نبوده و مسلمانان در آن مخیّرند.[۲]

در مورد دیگری، پیامبر اسلام ﷺ همسایگان مسجد را تهدید کرد که اگر در نماز جماعت شرکت نکنند، خانه شان را آتش خواهد زد.[۳] واضح است که این برخورد، از موضع اختیارات حکومتی، و باتوجه به شرایط اجتماعیِ آن عصر و بر مبنای مصالح مورد نظر آن حضرت بوده است، وگرنه ترك یک عمل مستحب، به خودیِ خود، چنین عقوبت سنگینی را به دنبال ندارد.

رسول اکرم ﷺ با درنظر گرفتن مصالح جامعه، گاه آزادی های اجتماعی یا اقتصادیِ افراد را محدود می کرد؛ مثلاً به حکیم بن حزام اجازهٔ تجارت نداد تا این که حکیم متعهد گردید در معاملات اگر طرف مقابل پشیمان شد معامله را اقاله و برهم زند، هم چنین به افراد تنگدست مهلت دهد وبه گرفتن حق خود قانع باشد.[۴]

پیامبر ﷺ ضرار بن ازور را به قبیلهٔ بنی اسد فرستاد تا آن ها را از شکار حیوانات بازدارد. این کار، هر چند اصالتاً برای مردم ممنوع نبود، ولی با دستور حکومتیِ حضرت، از آن جلوگیری گردید. در جنگ خیبر نیز رسول خدا ﷺ از خوردن گوشت برخی حیوانات حلال گوشت، منع کرد تا در نقل و انتقال و جابه جاییِ نیروهای جنگی،

---

۱. مرتضی مطهری، *شش مقاله*، ص۱۶۹.
۲. *نهج البلاغه*، حکمت ۱۷.
۳. *وسائل الشیعه*، ج۱۲، ص ۲۸۶؛ محمد باقر مجلسی، *مرآة العقول*، ج ۱۹، ص۱۳۴.
۴. ابن حجر، *الاصابه*، ج ۲، ص۲۰۸.

اختلالی پیش نیاید.[۱]

هم چنین، آن حضرت، مردم مدینه را از عدم ارائهٔ مجانیِ آب مازاد بر نیاز آبیاریِ خود، نهی کرد. به گفتهٔ شهید سید محمد باقر صدر:

اگر چه این نهی، مانند موارد دیگر، ظهور در حرمت دارد، ولی چون فروش آب و یا خودداری از عرضهٔ به دیگران، ذاتاً عملی حرام نمی باشد، از این رو، نهی آن حضرت را باید نهی حکومتی تلقی کرد؛ زیرا جامعهٔ آن روز مدینه، نیاز شدیدی به تقویت بنیهٔ اقتصادی از راه توسعهٔ کشاورزی داشت و باتوجه به این نیاز و مصلحت کلی بود که ولیّ امر مسلمین، چنین حکمی صادر کرد.[۲]

برخی از یاران پیامبر می گویند:

رسول خدا ﷺ ما را از انجام کاری که برایمان منفعت اقتصادی و سود مادی داشت، نهی کرد؛ زیرا وقتی کسی زمینی دراختیار داشت و می خواست آن را در مقابل مبلغی به دیگری واگذار کند، رسول خدا منع نمود و فرمود: یا مجاناً واگذار کن و یا خود در آن به زراعت بپرداز.[۳]

دراین جا نیز آشکار است که نهی حضرت، یک حکم شرعیِ کلی، تلقی نمی گردد؛ چراکه اجاره دادن زمین، حرمت ذاتی ندارد.

به علاوه، درسیرهٔ پیغمبر اسلام ﷺ حدود و ضوابط فراوانی دیده می شود که به عنوان یک حکم کلی از طرف خداوند ابلاغ نشده، بلکه باتوجه به مصالح جامعه، از سوی آن حضرت و به عنوان حکم حکومتی و مقررات دولتی، جعل شده است. تعیین مقدار جزیه، در موارد گوناگون، و یا تعیین شرایط مختلف با اهل ذمّه، از این گونه موارد است.[۴]

در زعامت سیاسی-اجتماعیِ پیامبر، مواردی وجود دارد که رسول خدا ﷺ برای

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج۱۶، ص ۳۹۰.

۲. محمدباقر صدر، *اقتصادنا*، ص۶۵۷.

۳. همان، ص۶۵۸ (به نقل از ترمذی).

۴. *وسائل الشیعه*، ج۱۱، ص ۹۵.

مجازات و کیفر فرد یا گروهی، حکمی صادر نموده است؛ مثلاً حکم بن ابی العاص را تبعید کرد[۱] و نیز متخلفان از جنگ را به عدم همنشینیِ دیگران با آن ها و صحبت نکردن با ایشان، کیفر نمود.[۲] در جنگ با یهودیان بنی نضیر، به قطع کردن درختان خرمای آن ها و آتش زدن تنهٔ آن درختان دستور داد.[۳] این در حالی است که از قطع اشجار در جنگ نهی شده است؛[۴] ولی پیامبر ﷺ برای ضربه زدن به منابع اقتصادیِ دشمن و مأیوس کردن آن ها، مصلحت امت اسلامی را در چنین اقدامی می دید.

موارد فوق، نمونه هایی از تصرفات حکومتی پیغمبر اسلام ﷺ است که بر حق زعامت آن حضرت، گواهی می دهد. چنین دخالت هایی، در شعاع حفظ مصالح عمومیِ مردم و در محدودهٔ اختیارات رئیس دولت اسلامی است و هیچ یک از آن ها دخالت در زندگیِ شخصیِ افراد تلقی نمی شود. در عین حال، این سؤال برای متفکران اسلامی مطرح بوده است که آیا رسول خدا ﷺ بر امور شخصیِ افراد هم خارج از چارچوب مصلحت کلی جامعه، ولایت و حق دخالت دارد؟ البته چنین ولایتی، فراتر از ولایت بر مسائل حکومتی، که قهراً محدود به مصلحت جامعه بوده و در اختیار ولیّ امر و رهبر اجتماع می باشد، قرار دارد.

برخی از دانشمندان مسلمان، به استناد اطلاق ادله ای مانند «**النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم**»[۵]، هیچ گونه حد و مرزی برای ولایت حضرت قائل نبوده، و پیامبر ﷺ را بر کلیهٔ اموال و همهٔ نفوس، دارای ولایت مطلقه دانسته اند، ولایتی که محدود به مصالح کلیِ جامعه و مسائل حکومتی نیز نمی باشد، و بر این اساس، ولایت آن حضرت را بر اموال مردم، از نوعِ اختیارداریِ مالکان آن ها دانسته که تصرف در آن ها منوط به مصلحت مالک و یا مصلحت دیگران نمی باشد.

---

۱. شیخ عباس قمی، *سفینة البحار*، ج ۱، مادهٔ «حکم».
۲. *تفسیر مجمع البیان*، ج ۶، ص ۱۲۰.
۳. *همان*، ج ۱۰، ص ۳۸۷.
۴. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۴۳.
۵. احزاب (۳۳) آیهٔ ۶.

بحث های شیخ انصاری نشان می دهد که سلطنت مطلقهٔ امام معصوم بر رعیت، دارای چنین عرصهٔ گسترده ای است.[۱] علامه طباطبائی نیز چنین اطلاقی را از آیهٔ شریفه، برداشت نموده است؛[۲] ولی برخی صاحب نظران دیگر، ولایت پیامبرﷺ را خارج از مسائل مهم جامعه، که عادتاً دراختیار رهبری و از شئون آن است، محل تردید دانسته و درنتیجه، لزوم اطاعت از آن حضرت را در غیر مسائل سیاسیِ جامعه و یا احکام شرعی، مواجه با اشکال تلقی کرده اند، مثلاً محقق خراسانی این گونه می نویسد:

بدون شک، امامؑ در مسائل مهم جامعه و امور کلیِ مربوط به سیاست، که در حیطهٔ وظایف رئیس اجتماع و پیشوای امت قرار دارد، دارای ولایت است؛ ولی در امور جزئی، که مربوط به اشخاص است، مثل فروش خانهٔ شخص و دخالت های دیگر در اموال مردم، ثبوت ولایت او محل اشکال است؛ زیرا از یک سو، برطبق ادله، احدی حق تصرف در ملک دیگری بدون اجازهٔ مالک را ندارد؛ چه این که سیرهٔ پیامبرﷺ در برخورد با مردم نیز، حرمت نهادن بر اموال وحقوق آن ها بوده و خود حضرت، به مانند یکی از آحاد رعیت با آنان معامله می کرد. از این رو، ولایت بر امور شخصی و جزئیِ مردم، غیرقابل قبول است؛ ولی از سوی دیگر، ادله ای در کتاب و سنت وجود دارد که پیامبرﷺ و ائمهؑ را «اولی بالمؤمنین من انفسهم» معرفی می کند و قهراً این ادله، شامل مورد بحث نیز می شود.[۳]

محقق خراسانی، در ادامه به ذکر مواردی می پردازد که خروج از تحت ولایت پیامبرﷺ روشن تر است و می گوید:

تردیدی وجود ندارد احکامی که به خاطر وجود سبب خاصی، مانند «همسری» یا «فامیل بودن» برای اشخاص وجود دارد، از شمول ولایت رسول خداﷺ خارج است؛ یعنی نمی توان گفت آن حضرت در ارث بردن از فامیل میّت، اولی است، و یا اولی به همسرانِ اشخاص است؛ زیرا آیهٔ «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» تنها بر این دلالت دارد که

---

۱. مرتضی انصاری، *مکاسب*، ص۱۵۳.

۲. *المیزان*، ج ۱۶، ص ۲۷۶.

۳. محمدکاظم خراسانی، حاشیهٔ *مکاسب*، ص ۵۲ و ۵۳.

پیامبر ﷺ در زمینهٔ اموری که تحت اختیار مردم قرار دارد، اولویّت دارد، نه آن که بر احکام تعبدیِ مربوط به آن ها هم سلطه داشته باشد.

تنها این نکته باقی می ماند که آیا بر مردم واجب است که در غیر مسائل کلیِ جامعه و امور سیاسیِ امت و یا احکام شرعی، از امام ﷺ اطاعت و پیروی کنند؟ مثلاً در مسائل عادیِ خود نیز ـ از قبیل غذا و لباس و مسافرت ـ مُلزَم به اطاعت هستند؟[1]

محقق نامبرده، باز هم پاسخ می دهد:

لزوم اطاعت، در بیرون از حیطهٔ احکام شرعی و مسائل حکومتی، مورد اشکال است، و قدر مسلّم از آیات و روایاتی که اطاعت از ایشان را لازم می‌شمارد، لزوم اطاعت از جنبهٔ نبوت احکام شرعی و از جنبهٔ امامت احکام حکومتی است.[2]

شاگرد معروف وی، شیخ محمد حسین اصفهانی، به شکلی روشن تر، در بسیاری از موارد دیگر ولایت معصوم نیز اشکال نموده و با بررسیِ مواردی از قبیل ولایت بر خمس، حتی ولایت بر مطالبهٔ سهم سادات را هم مورد مناقشه قرار داده است و بالأخره، در پایان یک بحث مفصّل، به این نتیجه می رسد که در بسیاری از مواردی که ذکر شده، ولایت امام ﷺ ثابت نیست.[3]

حضرت امام خمینی نیز از ثبوت ولایت معصوم بر امور شخصیِ افراد، با ابهام و اجمال عبور کرده و نسبت به آن، اظهارنظر صریحی نکرده اند. ایشان تنها به ذکر این نکته بسنده کرده اند که:

اگر معصوم ولایت بر طلاق زن شخص یا فروش خانه اش، در غیر موارد مصلحت عامه، داشته باشد، چنین ولایتی برای فقیه ثابت نیست.[4]

---

۱ و ۲. همان، ص۵۳.

۳. ر.ك: محمد حسین اصفهانی، حاشیهٔ مکاسب، ج۱، ص۲۱۶ و ۲۱۷.

۴. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص۴۸۹.

ولایت مطلقهٔ فقیه

دو اصطلاح

«ولایت مطلقه» هنگامی که در دایرهٔ «مسائل حکومتی» به کار می رود و نسبت به «فقیه»، مورد بحث قرار می گیرد، صرفاً یک اصطلاح فقهی است، و هرگز نباید آن را با تعبیر مشابه عرفانی و کلامی آن خلط کرد. همان گونه که در بحث گذشته آوردیم، ولایت در زبان اهل معرفت، ناظر به مرحلهٔ عالی کمال معنوی بنده، در وصول به بالاترین مراتب قرب الهی است که منشأ تصرفات تکوینی و تشریعی می گردد؛ ولی در زبان اهل فقه، ولایت ناظر به یک امر اعتباری و از مقولهٔ ریاست و مدیریت است. در اصطلاح نخست، «ولیّ» با صعود در مراتب هستی، واسطهٔ فیض می شود و دستی در اخذ از حق و دستی دیگر در اعطای به خلق، پیدا می کند؛ ولی در اصطلاح دوم، «ولیّ» عهده دار تدبیر جامعه و سامان دادن به معیشت اجتماعی مردم می گردد؛ یکی منشأ سلطهٔ حقیقی است و دیگری منشأ سلطهٔ اعتباری.

بسیاری از دانشمندانی که در این بحث وارد شده اند، با تصریح به این دوگانگی، از خلط مباحث گوناگون جلوگیری کرده و بر حفظ حدود و ثغور آن تأکید ورزیده اند.

امام خمینی، طی نامه ای به نمایندگان مجلس شورای اسلامی، با اشاره به اظهارات ابهام آمیز برخی از نمایندگان، دراین باره، آورده اند:

لازم است عرض کنم آیات و روایاتی وارد شده است که مخصوص به معصومین ﷺ است

و فقهـا و علمـای بزرگ اسـلام هم در آن ها شـرکت ندارند، تا چه رسـد به مـثل این جانب. هر چند فقهای جامع الشرایط از طرف معصومین نیابت در تمام امور شرعی و سیاسی و اجتماعی دارند و تولیّ امور در غیبت کبری موکول به آنان است، لکن این امر، غیر از «ولایت کبری» است که مخصوص به معصوم است. تقاضای این جانب آن است که در صحبت هایی که می شود و پخش می گردد، ابهامی نباشد و مرزها از هم جدا باشد.[1]

ولایت مطلقه در فقه

در بحث «نیابت عامه» نشان دادیم که تصریح به اختیارات گستردهٔ حاکم اسلامی، در ادارهٔ جامعه، در بحث های فقهیِ بسیاری از فقیهان آمده است. آنان گاه از این اختیارات حکومتی، به «ولایت مطلقه» یا «اطلاق ولایت» تعبیر کرده اند و گاه بدون به کار بردن این اصطلاح، مضمونِ آن را مثل «ولایت فقیه در دایرهٔ اختیارات امامان معصوم ﷺ» آشکارا مطرح کرده اند.

مراجعه به کلمات فقها نشان می دهد که این بحث، مسئله ای نوپیدا نبوده و در ادوار گذشته نیز مطرح بوده است. محقق خراسانی موضوع بحث دربارهٔ ولایت فقیه را همان ولایت مطلقه می داند و مقصودش از آن، «سرپرستیِ مسائل مهم وکلان جامعه است که در ارتباط با تدبیر اجتماع بوده و در شعاع وظایف رئیس هر حکومت قرار دارد.». از این رو، در نزد این فقیه، ولایت مطلقه یعنی ولایتی فراتر از قضاوت، در جهت ادارهٔ کشور و رسیدگی به امور سیاسیِ امت. او ولایت مطلقه، در مسائل شخصیِ افراد و خارج از مصالح کلیِ جامعه را حتی برای امام معصوم هم ثابت و مسلّم نمی داند[2] و طبعاً چنین برداشتی دربارهٔ ولایت فقیه هم منتفی می باشد.

فقیه معاصر وی، محقق همدانی نیز تعبیر «ولایت مطلقه» را در بحث های فقهیِ

---

۱. صحیفه نور، ج۱۹، ص ۲۳۷ (۱/۸/۶۴).

۲. محمدکاظم خراسانی، حاشیه مکاسب، ص ۵۳.

خود، به کار می برد. در تفسیر او، ولایت مطلقهٔ ولایتی در شعاع ولایت امام و پیامبر، و برخاسته از «اولی بالمؤمنین» بودن آن ها است.[۱]

در مباحث فقهی آیة اللّه خوئی نیز ولایت مطلقهٔ فقیه، به معنای ولایتی فراتر از قضاوت و افتا است[۲] که قهراً بر ادارهٔ امور اجتماعی انطباق می یابد.

آیة اللّه شیخ محمدتقی آملی، مقرّر ممتاز نائینی هم تصریح می کند که اثبات ولایت مطلقهٔ فقیه، به معنای اثبات شئون و مناصب حکمرانان و زمامداران، برای فقیه درعصر غیبت است.[۳]

عده ای از فقهای دیگر، در ارائهٔ این مفهوم، از واژهٔ «ولایت عامه» استفاده کرده اند ومقصودشان ولایتی است که اختصاص به قضاوت و افتا ندارد[۴] و برخی نیز باتوجه به مترادف بودن، دو تعبیر «ولایت مطلقه» و «ولایت عامه» را در کنار هم و به جای یکدیگر به کار برده اند.[۵]

البته این تعبیرات، ریشه در بحث های استدلالیِ فقهای پیشین داشته و از مبانیِ فقهی آنان، حکایت می کند؛ مثلاً صاحب جواهر با استناد جستن به اطلاق ادلهٔ حکومت فقیه، فرمان و حکم او را نافذ می داند[۶] و مکرراً از «ولایت عامه» یاد می کند.[۷]

برداشت شیخ انصاری از مقبولهٔ عمربن حنظله (فانی قدجعلته حاکماً) که فقیه را حاکم قرار داده است، این است که حاکم سلطهٔ علی الاطلاق دارد و دایرهٔ نفوذ حکم او به موارد تخاصمات شخصی، محدود نیست، بلکه نفوذ حکمش در اختلافات نیز از

---

۱. محقق همدانی، *مصباح الفقیه*، کتاب الخمس، ص۱۶۱.
۲. علی غروی، *التنقیح فی شرح عروة الوثقی*، (تقریرات درس آیة اللّه خوئی)، کتاب الاجتهاد والتقلید، ص۴۱۹.
۳. محمدتقی آملی، *مصباح الهدی*، ج۱۰، ص۳۷۲.
۴. آقاضیاء عراقی، *شرح تبصرة المتعلّمین*، ج۵، ص۴۰.
۵. محمدتقی آملی، *همان*، ص۳۷۲ و ۳۷۳.
۶. *جواهرالکلام*، ج۱۵، ص۴۲۱.
۷. *همان*، ج۲۱، ص۱۴، ۳۱۲ و ۳۹۵.

فروع حکومت مطلقه اش می باشد.[۱] شبیه همین سخن، در کلمات محقق نائینی نیز دیده می شود. وی استدلال می کند که از اطلاق حکومت، در مقبولهٔ عمربن حنظله فهمیده می شود که فقیه، علاوه بر وظیفهٔ تبلیغ احکام، وظیفهٔ رهبریِ جامعه و ادارهٔ اجتماع را نیز به عهده دارد.[۲]

نتیجه آن که با یک مرور اجمالی در بحث های فقها در مورد این تعبیر، به این نکات دست می یابیم:

۱ـ ولایت مطلقهٔ فقیه، واژه ای غریب و نامأنوس در فقه شیعه و در نزد فقها نیست، و در بحث های بسیاری از دانشمندان این علم، از گذشته به چشم می خورد.

۲ـ ولایت مطلقهٔ فقیه، در نزد فقهای پیشین به معنای ولایت بر حکومت و شئون سیاسیِ جامعه می باشد.[۳]

۳ـ در تعبیرات فقهی، دو اصطلاح «ولایت مطلقه» و «ولایت عامه» مترادف بوده و هر دو به یک معنا استعمال می شود.

۴ـ ولایت عامه، همان گونه که درگذشته با شواهد فراوان به تفصیل نشان دادیم، از نظرات ریشه دار در فقه شیعه شمرده می شود.

۵ـ اگرچه ولایت بر جریان امور جامعه و ادارهٔ امور مردم، قدر مشترك تفسیرهای گوناگون از ولایت مطلقه است، ولی این به معنای یک سان بودن محدودهٔ اختیارات حکومت اسلامی، در نزد همهٔ فقها نیست؛ چراکه آنان، برداشت یک سانی از دایرهٔ اختیارات رئیس دولت نداشته اند. از این رو، تفسیر دقیق دیدگاه هر فقیه، در این باره، تنها باتوجه به مبانیِ خاص او امکان پذیر است.

---

۱. مرتضی انصاری، *القضاء والشهادات*، ص۴۸.

۲. محمدتقی آملی، *المکاسب والبیع* (تقریرات درس آیة الله نائینی)، ج۲، ص۳۳۵.

۳. در آثار معاصر فقهی نیز ولایت مطلقه با همان تفسیر دیده می شود؛ مثلاً برخی آورده اند: «وظیفهٔ حاکم، تنها رسیدگی به مسائل جزئی، از قبیل حفظ اموال غایبان و محجوران نیست، بلکه او باید همهٔ شئون اجتماعی مربوط به رهبر جامعه را متکفل گردد. مقصود از ولایت مطلقه یا ولایت عامه، همین مسئولیت های کلان اجتماعی است، در قبال کسانی که ولایت او را به امور جزئی اختصاص داده اند» (حسینعلی منتظری، کتاب *الزکاة*، ج۴، ص۳۹۳).

گسترهٔ ولایت مطلقه

گسترهٔ ولایت فقیه، در کشورداری و حکومت، که از آن به «ولایت مطلقه» تعبیر می شود، با تفسیرهای گوناگونی در نزد فقها مواجه بوده و نظریات مختلفی در این باره ابراز شده است. دیدگاه های زیر، اهم این نظریات است:

الف) دیدگاه شیخ انصاری

نیازهای حکومتیِ هر جامعه، که تحت نظر پیشوای آن قرار دارد، احتیاجاتی است که باید به وسیلهٔ زمامدار تأمین گردد و از آن به «الامور العامه المطلوبة للسلطان»[1] تعبیر می شود.

براساس این دیدگاه، نیازهای عرفی و عقلیِ حکومت ها در حفظ نظام اجتماعی و برقراریِ روابط قانونمند در جامعه، در نظام های سیاسیِ مختلف ـ اعم از دینی و غیردینی ـ تفاوت چندانی ندارد؛ مثلاً تجهیز و آموزش نیروهای مسلّح، در هر جامعه ای یک نیاز ضروری است که دولت باید به تأمین آن اقدام کند.

از این رو، کلیهٔ اختیارات متعارف حکومت ها، که بدون هر یک، چرخ ادارهٔ کشور درحرکت خود با کُندی یا توقف[2] مواجه می گردد، برای دولت اسلامی نیز وجود دارد؛ ولی در موردنیازهای شرعی، چاره ای جز مراجعه به متون دینی و تشخیص تک تک موارد احتیاج، براساس نصوص دینی وجود ندارد؛ مثلاً تنها درصورتی می توان ادعا کرد که اجرای حدود شرعی، در صلاحیت دولت اسلامی قرار دارد که باتوجه به ادلهٔ خاص آن، مشروعیت اجرای آن، به وسیلهٔ پیشوای غیرمعصوم به اثبات رسیده باشد و اگر چنین دلیلی وجود نداشته باشد، گسترهٔ اختیارات دولت،

---

۱. مرتضی انصاری، مکاسب، ص ۱۵۴؛ و نیز شیخ می نویسد: «مطلق الامور التی لابد من الرجوع فیها عرفاً او عقلاً او شرعاً الی الرئیس» (همان).

۲. در موارد «کُندی»، نیاز عرفی و در موارد «توقف»، نیاز عقلی است.

شامل آن نمی گردد.[۱]

نتیجهٔ این دیدگاه، آن است که دامنهٔ اختیارات دولت، چه حاکم دارای صلاحیت (فقیه مدیر و مدبّر) در رأس آن باشد و چه فرضاً چنین حاکمی وجود نداشته باشد و خود مردم ـ بدون شرایط لازم ـ مسئولان زمامداری را تعیین کنند، یک سان است، و در هر دو صورت، باید به تأمین نیازهای عمومیِ جامعه، و حداقل نیازهای دینیِ آنان بسنده شود؛ زیرا دلیلی بر این که کلیهٔ اختیارات حکومتیِ پیشوای معصوم به رئیس دولت اسلامی درعصر غیبت تفویض شده باشد، وجود ندارد.

نقد و بررسی

این نظریه، هر چند در بخش اوّل آن، یعنی نیازهای عرفی و عقلیِ جامعه، مورد قبول است، ولی در بخش دوم، چه به لحاظ نظری، و چه به لحاظ عملی، با اشکالاتی مواجه است؛ زیرا:

اولاً، مبتنی بر آن است که بر عموم نیابت در همهٔ مسائل حکومتی، دلیلی وجود نداشته باشد، در حالی که ـ همان گونه که در بحث های گذشته نشان دادیم ـ چنین مبنایی مورد قبول نمی باشد.

ثانیاً، نباید پنداشت که در کلیهٔ اموری که مشروعیت دخالت دولت، مشکوك بوده و با دلیل خاص به اثبات نرسیده، مثل اجرای حدود، نماز جمعه و جهاد ابتدایی، مقتضای قاعده، عدم مشروعیت دخالت دولت است، بلکه این موارد، مختلف بوده و دارای تفصیل و احکام گوناگونی است که خارج از حوصلهٔ مباحث کنونی می باشد.

به علاوه، از لحاظ عملی، طرفداران این دیدگاه، باید پاسخ دهند که اگر قوانین کیفریِ اسلام، مانند حدود، در عصر غیبت و با تشکیل دولت اسلامی، قابل اجرا نباشد، پس دولت در برخورد با مجرمان و متخلّفان چه وظیفه ای دارد؟ آیا جامعه را بدون قوانین کیفری اداره کند و اعلام کند که هیچ جرمی، کیفر ندارد! مثلاً پس از

---

۱. مرتضی انصاری، مکاسب، ص۱۵۵.

کنار نهادن قوانین اسلامی دربارهٔ سرقت، سارقان را به طور کلی آزاد گذارد و هیچ گونه مجازاتی برای آن ها اعمال نکند؟ و یا به جای کیفرهای قرآنی، خود به وضع قوانین کیفری دیگری، مانند حکومت های غیردینی، بپردازد؟ آیا عقل به راه اوّل اجازه می دهد یا این که شرع، راه دوم را می پسندد و مجاز می شمارد؟

ب) دیدگاه علامه طباطبائی و شهید سید محمد باقر صدر

علامه طباطبائی و شهید سید محمد باقر صدر، با دو بیان مشابه، دیدگاه واحدی دربارهٔ اختیارات دولت اسلامی، ارائه کرده اند. در این دیدگاه، دولت اسلامی علاوه بر آن که موظف است به قوانین الزامیِ شریعت، عینیّت ببخشد و به آن ها به عنوان پشتوانهٔ غیرقابل تغییر، برای ادارهٔ جامعه، استناد جوید، هم چنین اختیار دارد با توجه مصالح گذرا و شرایط متغیر، مقرراتی در جهت تأمین اهداف جامعه وضع کند. از این رو، دست کاری در مقررات لازم الاجرای شریعت در حوزهٔ اختیارات حکومتی قرار ندارد و دولت اسلامی، تنها در دایرهٔ اوضاع و شرایط متغیر جامعه، تصمیم گیری می کند و البته این تصمیمات، باتوجه به تغییر مصالح روزگار، تغییرپذیرند. پس احکام و مقرراتی که در جامعهٔ اسلامی به اجرا درمی آید، دو گونه است: احکام ثابت و غیرقابل تغییر، و احکام و مقررات قابل تغییر. علامه طباطبائی درتوضیح این بیان می نویسد:

> می توانیم شخصی را فرض کنیم که ملیت کشوری را دارد و مثلاً رئیس خانواده ای است. وی طبق موقعیت اجتماعیِ خود، موظف است که سازمان کوچک خانواده را به راه انداخته، به سوی مقاصد زندگی سوق دهد. وی می تواند در سایهٔ مقررات غیرقابل تخلف کشور خود، در گوشه و کنار محیط زندگی، به حسب مصلحت، از حقوق ملیِ خود استفاده کرده، تصمیماتی گرفته و به موقع اجرا گذارد. می تواند هر یک از اعضای خانوادهٔ خود را به کار مناسبی بگمارد یا از کار برکنار کند. می تواند درخصوص خوراك، پوشاك و مسکن دستور خاصی بدهد یا دستور خاصی را طبق صلاح وقت، لغو نماید. می تواند روزی دستور تعطیل دهد یا روزی ساعات کار را مضاعف کند. می تواند در مقابل کسی که به مال یا شرافت وی تعدی نموده، به دفاع بپردازد یا ساکت نشسته، صلاح را درعدم دفاع

• تشخیص دهد و غیره؛ ولی هرگز نمی تواند از مقررات لازم‌الجریان کشوری، تخلف جوید و از وظایف قانونیِ خود سرباز زند. چنان که روشن است احکام و مقرراتی که در محیط این خانوادهٔ کوچک اجرا می شود، دو قسم است: یکی مقررات لازم‌الاجرای کشوری است که ثابت است و درهیچ حال، تغییر آن ها در صلاحیت این سازمان نیست و دیگری مقررات لازم‌الاجرایی که از مقام ریاست و ولایت این خانواده سرچشمه گرفته، به حسب مصلحت، قابل تغییر بوده و تغییر و تبدیل آن ها منوط به اقتضای مصلحت و ارادهٔ رئیس خانواده می باشد.

نسبت مقام ولایت و حکومت اسلامی به سازمان دینی و جامعهٔ اسلامی، همان نسبتی است که رئیس خانواده به سازمان خانوادگی و افراد خانوادهٔ خود دارد. احکام و قوانین آسمانیِ اسلام، مقرراتی است ثابت و غیرقابل تغییر و اجرای آن ها و مجازات متخلفین آن ها به دست مقام ولایت اسلامی انجام می گیرد و در سایهٔ قوانین شریعت و رعایت موافقت آن ها، ولیّ امر می تواند یک سلسله تصمیمات مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آن ها مقرراتی وضع نموده، به موقع اجرا بیاورد. مقررات نامبرده، لازم‌الاجرا و مانند شریعت، دارای اعتبار می باشد با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر و مقررات وضعی، قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می باشد که آن ها را به وجود آورده است ... .[۱]

براساسِ این تحلیل، قوانین شرعی، به مثابهٔ قوانین لازم‌الاجرای کشور است که تنها در سطح کلان، به مصالح کشور نگریسته و نیازهای آن را تأمین می کند. از این رو، نسبت به نیازهای خاص هر خانواده، ساکت بوده و اختیار تصمیم گیری درآن را به رئیس خانواده سپرده است تا او نسبت به نوع غذا، پوشاك، مسکن، آموزش، اوقات فراغت، مسافرت، شغل و مانند آن ها برنامه ریزی نماید.

شهید صدر، از این فضایِ اختیارداریِ رئیس، که بیرون از قوانین الزامیِ شریعت قرار دارد، به «منطقة الفراغ» (قلمرو ترخیص) تعبیر می کند و احکام دولت را تنها در این

---

۱. محمدحسین طباطبائی، مقالهٔ «ولایت و زعامت»، مرجعیت و روحانیت، ص۸۲و۸۳.

محدوده، لازم‌الاجرا می‌شمارد.

به گفتهٔ وی، وجود چنین محدودهٔ باز و آزادی در قوانین شریعت، نه تنها نقص و کاستی آن شمرده نمی‌شود، بلکه از مزایای آن به حساب می‌آید؛ زیرا براساس آن، شریعت توانایی و قابلیت همگامی با اعصار گوناگون را می‌یابد. به علاوه، شریعت، این منطقه را به طور کلی مهمل ننهاده، بلکه با ترسیم خطوط کلی آن، دست ولیّ امر را برای مشخص کردن حکم ثانوی آن، باتوجه به شرایط خاص زمان و محیط، بازگذارده است؛ مثلاً احیای زمین و کشت آن به وسیلهٔ افراد، کاری مباح و جایز است؛ ولی زمامدار جامعه حق دارد بر طبق مصالح کشور، از آن منع و جلوگیری کند. حاکم شایسته و زمامدار لایق، اجازه دارد که با وضع مقررات مناسب، این فضای ترخیص و اباحه را پر کند. پس محدودهٔ «منطقة الفراغ» عبارت است از:

> هرکار که اولاً و بالذات مباح باشد، و هرگونه فعالیتی که در شریعت، نصی بر وجوب یا حرمت آن وجود نداشته باشد، در این امور، ولیّ امر می‌تواند با فرمان به آن، یا منع از آن، عنوان ثانوی به آن فعالیت بدهد؛ ولی در مواردی که شریعت، حکم به حرمت عملی (مانند ربا) داده است، ولیّ امر حق امر کردن بدان ندارد؛ چه این که اگر کاری از نظر شرع واجب باشد (مثل لزوم تأمین احتیاجات همسر و ادای نفقه) حاکم اجازهٔ منع از آن را ندارد؛ زیرا اطاعت از ولیّ امر، تنها در محدوده‌ای که با اطاعت از خداوند و احکام عام و فراگیر آن، تعارض نداشته باشد، واجب است.[۱]

این متفکر اسلامی، در توضیح نظریهٔ خود، مثال‌هایی را از احکام حکومتی پیشوایان معصوم ﷺ درهمین محدوده ذکر کرده است؛ از قبیل آن که امام علی ﷺ از مالک اشتر خواست «قیمت اجناس را بروفق عدالت، کنترل نماید.»[۲] چنین دستوری، بر مبنای استفاده از همین حق حکومت است؛ زیرا از نظر فقهی، روشن است که فروشنده حق دارد کالای خویش را به هر قیمتی که بخواهد عرضه کند و در شریعت،

---

۱. *اقتصادنا*، ص ۶۵۵، ۶۵۶.

۲. «ولیکن البیع بیعاً سمحاً بموازین عدل واسعار لاتجحف بالفریقین من البائع و المبتاع» (*نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳).

قانونی کلی بر حرمت اجحاف و گران فروشی، و یا منع از آن، وجود ندارد. از این رو، فرمان امام ﷺ به کنترل نرخ و جلوگیری از گران فروشی، از موضع ولیّ امر صادر شده است. این، نمونه ای از به کارگیری اختیارات حکومتی، در جهت پر کردن خلأهای قانونی، براساس آرمان ها و اهداف جامعهٔ اسلامی، از قبیل عدالت اجتماعی، است.[۱]

رمز و راز این گونه خلأها در قوانین اسلامی، که وجود «منطقهٔ ترخیص» را ضروری می سازد، به بیان این دانشمند اسلامی چنین است: اسلام نظارت و اشراف بر فعالیت های اجتماعی را به رهبری شایستهٔ جامعه سپرده و دست دولت را برای محدود کردن آزادی های فردی، در جهت پاسداری و حراست از مصالح عامه، بازگذارده است. فلسفهٔ این اختیارات، تضمین تحقق ارزش هایی مثل عدالت اجتماعی در اعصار مختلف، و برای زمان های طولانی است؛ زیرا مقتضیات عدالت اجتماعی، آن گونه که اسلام می خواهد، در شرایط زمانی مختلف، یک سان نیست و با تغییر اوضاع اقتصادی واجتماعی، دگرگون می شود. ممکن است اجرای یک برنامه، در دوره ای به سود و صلاح جامعه باشد، ولی در دورهٔ دیگر، به کیان اجتماع آسیب رساند. پرواضح است که چنین موارد متغیری را در یک نظام اقتصادیِ ثابت و یک نواخت نمی توان جا داد. از این رو، تنها راه رسیدن به این اهداف، آزادیِ عمل دولت اسلامی است تا با نظارت و برنامه های مقطعیِ خود، گرچه با ایجاد محدودیت در میدان فعالیت های مباح اشخاص، آن آرمان ها را عملی سازد. البته این اختیارات، صرفاً در دایرهٔ احکام شریعت قرار دارد. لذا دولت یا رهبر نمی تواند ربا را حلال، غش را مجاز و یا قانون ارث را تعطیل نماید، بلکه او تنها نسبت به کارهایی که در شرع مباح است، می تواند محدودیت هایی به وجود آورد؛ مثلاً برای احیا و کشت اراضی یا استخراج معادن یا حفر چاه ومانند آن ها، شرایط و مقرراتی را قرار دهد.[۲]

---

۱. *اقتصادنا*، ص۶۵۸.

۲. همان، ص۲۶۳.

نقد و بررسی

آن چه آیة اللّه شهید صدر دربارهٔ «الزامی شدن» امور مباحی که دولت بدان دستور می دهد، ارائه کرده است، شبیه مطلبی است که در فقه، در مورد عهد، نذر و قسم، مطرح و پذیرفته شده است و بر طبق آن، هر شخصی اجازه دارد تا کار مباحی را که به صلاح خویش می بیند، به وسیلهٔ چنین پیمان ها و التزام هایی، بر خود الزام نماید. در این صورت، شرعاً موظف خواهد بود که برطبق آن، عمل نموده و از آن تخلف نکند. هم چنین در روابط اجتماعی و اقتصادی، اشخاص مجازند که افعال مباحی را با شرط بر یکدیگر الزام نمایند. لذا هم چنان که ادلهٔ لزوم وفای به نذر و قسم، فعل مباح را الزامی می کند، و هم چنان که ادلهٔ لزوم وفای به شرط، التزام و پای بندی به تعهدات را اجباری می نماید، ادلهٔ عقلی و نقلیِ ولایت و حکومت نیز، احکام حکومتی را ـ در موارد فعل مباح ـ لازم الاجرا می سازد؛ چرا که حکومت بدون این گونه اختیارات، سازمانی بی خاصیت وتشکیلاتی بی محتوا بوده و از آن، توقع و انتظار اقدامات مثبت و تحقق اهداف خاص خود را نمی توان داشت.

ولی در عین حال، این تحلیل، که به تفصیل نقل و تقریر نمودیم، با ابهاماتی روبه رو است:

سؤال اوّل

آیا «قلمرو آزاد» در قانون گذاری و تشریع وجود دارد؛ بدین معنا که قانون گذار، تکلیف قانونیِ عده‌ای از موضوعات را مشخص و بیان نموده و برخی دیگر از موضوعات را بدون حکم رها ساخته و آزاد گذاشته باشد؟

دراین جا نمی توان گفت که نسبت شریعت به این منطقة الفراغ، از قبیل نسبت قانون اساسیِ یک کشور، با مقتضیات خاص یک خانواده است و همان گونه که مصالح خانوادگیِ اشخاص، از نظر شغل، تحصیل، مسکن و غیره، در قانون اساسی ذکر نمی شود و اساساً قانون اساسی، فارغ از چنین مسائلی است، مقتضیات حکومتی

نیز از نظر روابط بین المللی، تجارت داخلی و خارجی و مانند آن ها، در شریعت، ذکر نمی شود. این بیان که در بحث های علامه طباطبائی دیده می شود، تنها ارزش تمثیلی دارد و فراتر از مثال، دلیلی برای اثبات آن ذکر نشده است، در حالی که بخش گسترده ای از قوانین اسلامی، به نظام حکومتیِ جامعه مربوط بوده و اجرای آن، در حیطهٔ اختیارات دولت اسلامی است.

به علاوه که براساس شواهد گوناگون، هر واقعه، دارای حکم خاصی بوده وهیچ موضوعی رها و آزاد از حکم الهی نمی باشد.

علامه طباطبائی، در تفسیر المیزان، بیان کامل تر و متقن تری را در این باره ارائه کرده و در نتیجهٔ این سؤال را منتفی کرده اند. ایشان در بحث تعدد زوجات می نویسد:

هیچ یک از احکام اسلامی، اعم از واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح، قابل تغییر و تبدیل نیست و هیچ کدام با گذشت زمان، دستخوش تحول و دگرگونی نمی شود؛ ولی کارهایی که انجام یا ترک آن در حوزهٔ اختیار افراد قرار دارد و هر شخص، در تصمیم گیری برای عملی ساختن یا رها کردن آن، آزاد است، در اختیار حاکم و ولیّ امر است و او می تواند بدان ها امر یا از آن ها نهی کند، به گونه ای که جامعه، به مثابهٔ یک فرد، و حاکم مغز متفکر و تصمیم گیر آن به شمار می آید.

تعدد زوجات از چنین مواردی است. از این رو، حاکم اسلامی می تواند از مظالمی که به این عنوان رخ می دهد، جلوگیری کند بدون آن که حکم شریعت، در اباحهٔ تعدد زوجات را تغییر دهد. منع والیِ مسلمین، که در جهت مصالح جامعه انجام می گیرد، دخالت در مرحلهٔ اجرا قانون شرع و ایجاد محدودیت عملی برای آن است. و به تغییر در حکم شرع نمی انجامد. این تصمیم حاکم، مانند تصمیم خود شخص است که باتوجه به مصالحی که تشخیص می دهد، تعدد زوجات را ترک می کند؛ زیرا این موضوع، دارای حکم اباحی و غیرالزامی بوده و هرکس برای انجام یا ترکِ آن، آزاد است.[1]

در عین حال، تحلیل فوق، از چند زاویهٔ دیگر قابل بررسی است که در ادامه، بدان

---

۱. *المیزان*، ج ۴، ص ۱۹۴.

خواهیم پرداخت: یکی آن را چرا شعاع ولایت و حکومت، به امور مباح «اختصاص» یافته است؟ دیگر آن که آیا چنین اختصاصی، دولت اسلامی را در اجرای سیاست های کلیِ نظام با مشکل مواجه نمی سازد؟ سوم آن که آیا حکومت، اجازهٔ دخالت و تصمیم گیری درهمهٔ امور مباح را دارد و همان گونه که دست افراد، برای تصمیم گیری در هر کار مباحی، اعم از امور شخصیِ خود، مثل خوراك و پوشاك، تا امور اجتماعی و اقتصادی، باز است، آیا دولت نیز حق دخالت در همهٔ این امور را داشته و دخالت هایش محدود به مسائل اجتماعی و نیازهای حکومتی نیست؟

البته تحلیل شهید صدر، با این مشکل اضافه روبه رو است که اگر هر واقعه ای دارای حکمی می باشد پس منطقة الفراغ و موضوعات آزاد از حکم، چگونه ممکن است؟

در این جا برخی از مبانیِ فقهی، درتوجیه «منطقة الفراغ» می تواند مورد استناد قرار گیرد؛ مثلاً برخی محققان بر این نظریه اند که احکامی که بر طلب دلالت نموده و درخواستی را اعلام می کند (وجوب، حرمت، استحباب و کراهت) برخاسته از مصالح و مفاسدند؛ ولی موضوع قسم پنجم احکام، که اباحه است، به طور کلی از مصلحت و مفسده، خالی است. به تعبیر دیگر، اباحه از «عدم اقتضا» بر می خیزد. از این رو، در چهار قسم حکم طلبی، چنان چه در شرایط خاصی مصلحت یا مفسدهٔ جدیدی عارض گردد، باید مصلحت حکم اوّلی را با مصلحت حکم ثانوی سنجید و هر کدام را که از اهمیّت بیش تری برخوردار است، برگزید. برخلاف اباحه که چون از نظر اقتضای مصالح و مفاسد، لابشرط است، با هیچ مقتضیِ دیگری معارضه نمی کند.[1] براین اساس، موضوعاتی که دارای حکم اباحه است، می تواند در «منطقة الفراغ» قرار گیرد.

ولی اگر این مبنا مورد قبول نباشد، و یا کلیت آن مورد مناقشه قرار گیرد، اثبات منطقة الفراغ در دایرهٔ احکام اسلامی، دشوار خواهد بود؛ زیرا اباحه نیز حکم مبتنی بر

---

۱. ر.ك: محقق اصفهانی، حاشیهٔ مکاسب، ج۲، ص۱۴۴.

مصلحت خاص است و ارادهٔ تشریعیِ شارع بر آن قرار گرفته است که آزادی و انتخاب مکلف حفظ شود، و همان گونه که شریعت، خواهان حفظ احکام الزامی خود می باشد، بر حفظ احکام ترخیصی نیز اصرار دارد و برهم زدن هیچ یک از مقررات الزامی یا محدود کردن هیچ یک از آزادی های خدادادی را مجاز نمی شمارد. بر این اساس، دیگر جایی برای منطقة الفراغ باقی نخواهد ماند.

سؤال دوم

در ادارهٔ جامعهٔ اسلامی، قلمرو آزاد احکام و منطقة الفراغ، چه جایگاهی دارد؟ و آیا واقعاً گردش نظام اجتماعی و تنظیم و تعدیل روابط اقتصادی، بر چنین پیش فرضی استوار است؟

در پاسخ باید توجه داشت که احکام اسلامی، اعم از الزامی و غیرالزامی، دائمی و همیشگی بوده، و این گونه احکام، دارای موضوعات کلی است. تغییراتی که درگذر زمان و پیشرفت جوامع بشری، رخ می دهد، نه خود احکام را دگرگون می سازد، و نه حتی موضوعات آن ها را تغییر می دهد، بلکه با عوض شدن شرایط محیط، صرفاً مصادیق، دچار دگرگونی می شوند؛ مثلاً قمار به عنوان یک موضوع کلی، دارای حکمی ثابت (حرمت) است، هر چند که مصادیق قمار، در همهٔ جوامع، یک سان نبوده و چه بسا برخی از مصادیق قدیمیِ آن، به مرور زمان، از شمول موضوع خارج، و یا به عکس برخی از مصادیق جدید، مشمول موضوع قرار گیرد.

از این رو، با نادیده گرفتن و انکار منطقة الفراغ و قلمرو آزاد احکام، و با قبول شمول احکام در کلیهٔ موضوعات فردی و اجتماعی، باز هم دست دولت اسلامی برای اعمال مقررات خاص و ویژه باز است؛ چون مقررات حکومتی، از نوعِ تشخیص موضوع بوده و حاکم اسلامی بدون آن که هیچ حکمی را تغییر دهد، با کاوش در شرایط عصر خویش و شناخت روابط و آثار پدیده های اجتماعی، رخدادهای جدید را از نظر آن که تحت کدام موضوع قرار می گیرد، بررسی می کند؛ مثلاً در هنگامی که میرزای شیرازی، حکم به تحریم تنباکو می کند، نه از آن جهت است که استعمال دخانیات،

به عنوان یک فعل مباح در منطقه الفراغ قرار دارد و ولیّ امر برای جعل حکم، نسبت به آن آزاد است، بلکه این تحریم از آن رو است که در شرایط خاصی، استعمال تنباکو، به سلطهٔ اجانب بر مسلمانان می انجامد و بر طبق آیهٔ شریفهٔ «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا»[1] باید از آن پرهیز شود، و یا این تحریم بدان سبب است که استعمال دخانیات، مصداق ضرر و زیان به جامعهٔ اسلامی، قرار گرفته است، وبه دلیل «لاضرر» باید ترک شود.[2]

سؤال سوم

چرا احکام حکومتی و اختیارات دولت اسلامی، به منطقه الفراغ و مواردی که اصالتاً مباح است، محدود شده است؟ و برای این تحدید چه دلیلی وجود دارد؟

می دانیم که فقها اعتبار هرگونه شرط و قراردادی را منوط به آن دانسته اند که در شعاع افعال مباح قرار داشته باشد. از این رو، فعل مباح، در اثر شرط کردن، جنبهٔ الزامی به خود می گیرد و کسی که شرط را پذیرفته است، باید برطبق تعهد خویش، به انجام یا ترک آن فعل مباح، ملتزم باشد؛ ولی با شرط و تعهد، به انجام یک کار حرام یا ترک کار واجب، نمی توان ملتزم شد.

ولی از کجا که چنین محدودیتی در الزام های دولتی و احکام حکومتی نیز وجود دارد؟

گمان می رود که این مبنای به جا و صحیح فقهی، دربارهٔ منطقهٔ نفوذ و اعتبار شروط، آن نظریهٔ خاص دربارهٔ محدودهٔ اختیارات حکومت، و انحصار آن به موارد مباح را در ذهنیت شهید صدر پدید آورده، و در حقیقت، برق این نظریه، در آن فضا جهیده است، در حالی که نفوذ ولایت و نفوذ شرط، از دو باب جداگانه، و دارای تفاوت های اساسی است که با تأمل در ادلهٔ مشروعیت هر یک، این تفاوت ها

---

۱. نساء(۴) آیهٔ ۱۴۱.

۲. کافی، ج۵، ص۲۵۳.

آشکار می گردد.

محدودیتی که فقها دربارهٔ متعلق شرط، اعمال نموده و مباح بودن آن را لازم دانسته اند، از دو دلیل ناشی می شود:

۱ـ از ادلهٔ نقلیِ متعدد که با تصریح به چنین محدودیتی، شرط را از حلال کردن حرام ها، ناتوان می داند؛ مانند:

ان المسلمین عند شروطهم الاّ شرطاً حرم حلالاً او احل حراماً؛

مسلمانان باید به شروط خود پای بند باشند، مگر شرطی که حرامی را حلال، و یا حلالی را حرام نماید.[۱]

۲ـ دلیل اعتباری و عقلانی؛ زیرا اگر افراد مجاز باشند که حرام و حلال ها را با شرط جابه جا کنند، در این صورت، نظام احکام و قوانین اسلامی، فرو می پاشد و هرکس اختیار خواهد داشت که به میل خود، و در اثر شرط، از انجام فریضه ای سر باز زده و یا انجام فعل حرامی را برای خود مباح نماید که در این صورت، مصالح و مفاسد قوانین الهی به طور کلی پایمال می گردد.

با توجه به این دو دلیل، با شرط و تعهد، احکام الزامی و مصالح لازم الاستیفا را نمی توان نادیده گرفت؛ ولی برای شمول اختیارات ولیّ امر نسبت به احکام الزامی، چنین موانعی وجود ندارد؛ مثلاً طبیعی است که اختیار اجرای قانون الزامیِ حج، به دست افراد سپرده نشود تا هرکس با نذر و شرط، از انجام این وظیفه، شانه خالی کند؛ ولی چه مانعی دارد که ولیّ امر اجازهٔ تعطیل همین فریضه را داشته باشد و باتوجه به مصالح اهمّ، موقتاً حج را تعطیل نماید؟ همان گونه که رسول خدا ﷺ در جریان صلح حدیبیّه، تعطیل موقت حج را پذیرفتند.[۲] و یا در حالی که جهاد ابتدایی با مشرکان، درعصر حضور پیشوای معصوم در رأس دولت اسلامی، هر ساله واجب است[۳]، در شرایطی که ترك جنگ و قبول صلح، دارای مصلحت بالاتری است،

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج۱۲، ابواب خیار، باب ۶، ح ۵.

۲. ابن هشام، *السیرة النبویة*، ج ۳، ص ۳۳۱.

۳. *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۱۰.

جهاد ابتدایی موقتاً تعطیل شود؟ و یا در اثر بحران اقتصادی، در زندگی یک شخص یا در اوضاع کلی جامعه، مالیات های لازمی مانندخمس و زکات، موقتاً مورد بخشودگی قرار گیرد؟[۱]

پس در صورتی که دلیلی نقلی بر اختصاص اختیارات دولت به مباحات وجود نداشته باشد و نیز قرینهٔ عقلی، این تحدید را گواهی نکند، تقیّد به آن بدون وجه می باشد.[۲]

دیدگاه های شیخ انصاری، علامه طباطبائی و شهید صدر، دربارهٔ اختیارات دولت اسلامی و حاکم مسلمین، نمونه ای از آرایی است که به نوعی با مبنای ولایت مطلقهٔ فقیه ـ در اصطلاح فقهی آن ـ قابل انطباق است؛ ولی تفسیر امام خمینی و بسیاری از متفکران اسلامی دیگر، با این آرا متفاوت است. بر مبنای این تفسیر، ولایت مطلقه در شعاع کلیهٔ اختیارات حکومتی پیشوایان معصوم می باشد. از این رو، هیچ یک از قیود و محدودیت هایی که در آرای گذشته وجود دارد، در این دیدگاه به چشم نمی خورد.

ذهنیت کنونی جامعه اسلامی، دربارهٔ ولایت مطلقه، براساس این تفسیر شکل گرفته است، تا جایی که نظریات دیگر مورد توجه نبوده و یا اساساً تفسیری از ولایت

---

۱. برخی از فقها دربارهٔ خمس نگرفتن از کفار، به این نکته تصریح کرده و گفته اند: «لیس الخمس والزکاة کالصلاة التی لایتغیّر وجوبها بالنسبة الی الحالات والطوایف» (مرتضی حائری، *کتاب الخمس*، ص۶۸؛ ر.ك: حاج آقا رضا همدانی، *مصباح الفقیه*، کتاب الخمس، ص۱۰۱).

۲. به طور کلی، بسیاری از دانشمندان معاصر، دیدگاه شهید صدر دربارهٔ منطقة الفراغ را با ابهام یا انکار تلقی کرده اند، تا جایی که برترین شاگردان وی نیز تصویر روشنی از آن ارائه نکرده اند. سید محمود هاشمی، از شاگردان آیة الله صدر می گوید: «باید بررسی شود منطقة الفراغ یعنی چه؟ آیا همان احکام متغیر است یا چیز دیگری است؟ آیا مربوط به اجتهاد است یا مربوط به نکته دیگری است؟». (ر.ك: مجموعهٔ *آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی امام خمینی*، ج۱۴، ص۱۶). شاگرد دیگر شهید، سید کاظم حائری می گوید: «من نمی دانم که مقصود مرحوم شهید صدر از کلمهٔ منطقة الفراغ چه بوده است؛ ولی اگر بخواهد درست باشد، باید اشاره به منطقهٔ ولایت داشته باشد و اگر برگردد به دایرهٔ فقه، درست نیست.» (*همان*، ص۱۱۱). سید محمدباقر حکیم، یکی دیگر از شاگردان آیة الله صدر، احتمالات متعددی درتبیین نظریهٔ استاد خویش مطرح می سازد؛ از قبیل: «حوادث جدید» و یا «تشخیص مصادیق خارجی». (*همان*، ص۱۲۷).

مطلقه، به حساب نمی‌آید.

به علاوه، تعبیر ولایت مطلقه، هر چند از قلم فقهای گذشته نیز تراوش کرده است و نباید بستر انقلاب اسلامی ایران را زادگاه آن دانست، ولی هیچ یک از متفکران پیشین، این موضوع را در ابعاد وسیع حکومتی، مطرح ننموده و بر آثار و نتایج آن تنبّه پیدا نکرده‌اند. از این رو، اصول و مبانیِ این تفسیر و گسترهٔ آن را مورد کاوش و بحث بیش تر قرار می‌دهیم.

اصول و مبانیِ ولایت مطلقه

تاریخچه و سیر تبیین ولایت مطلقه در نهضت اسلامی

اندیشهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، درتفکر فقهی ـ سیاسیِ امام خمینی سابقه ای دراز دارد. علاوه بر مطالبی که در کتاب «کشف الاسرار» (در سال ۱۳۲۲) دربارهٔ حکومت اسلامی و ولایت فقیه، دیده می شود، در رسالهٔ «اجتهاد و تقلید» (که در سال ۱۳۳۲ نگارش یافته) پس از بیان استدلال عقلیِ بر مسئله و ذکر مجموعه ای از روایات، به این نتیجه رسیده اند:

> فقیه جامع الشرایط، حکمران بر مردم است و در همهٔ مسائلی که در حکومت بدان نیاز می افتد، از قبیل امور سیاسی و قضایی، دارای ولایت می باشد، و به مقتضای اطلاق مقبولهٔ عمربن حنظله، مطلقِ حکومت، چه در جنبه های سیاسی و چه در ابعاد قضایی، برای او قرار داده شده است.[1]

امام خمینی در سال ۱۳۴۳ درهنگام اقامت اجباری و تبعید در ترکیه، به نگارش «تحریرالوسیله» اقدام نمود و این مسئله را بر متن «وسیلة النجاة» از آیة اللّه سید ابوالحسن اصفهانی افزود:

> برعهده گرفتن امور سیاسی، قضایی و اقتصادیِ جامعه، جز برای امام مسلمین ﷺ و

---

۱. امام خمینی، *الرسائل*، ج۲، ص۱۰۶.

هر کس که او نصب کند، جایز نیست، و در عصر غیبت حضرت ولی عصر، نایبان عام حضرت ـ که شرایط فتوا دادن و قضاوت کردن را داشته باشند ـ در اجرای سیاسات و دیگر امور مربوط به امام معصوم ـ به جز جهاد ابتدایی ـ جانشینان آن حضرتند.[۱]

بحث عمیق و گسترده، از مبانی این مسئله، در سال ۱۳۴۸ در حوزهٔ نجف اشرف و طی دوازده جلسه انجام گرفت که در همان زمان، علاوه بر انتشار آن مباحث، متن آن توسط خود ایشان نگاشته شد و در ضمن «کتاب البیع» منتشر گردید.

خلاصهٔ دیدگاه حضرت امام در آن درس ها این بود:

اگر فرد لایقی، که دارای دو خصلت علم و عدالت باشد، به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم ﷺ در ادارهٔ امور جامعه داشت، دارا می باشد. فضایل حضرت رسول اکرم ﷺ بیش از همهٔ عالم است و بعد از ایشان، فضایل حضرت امیر ﷺ از همه بیش تر است؛ لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه ـ صلوات الله علیهم ـ در تدارك و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتها شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است.[۲]

هم چنین در همان بحث ها آورده اند:

فقط فقهای عادلند که احکام اسلام را اجرا کرده و نظامات آن را مستقر می گردانند، حدود و قصاص را جاری می نمایند، حدود و تمامیت ارضی وطن مسلمانان را پاسداری می کنند. خلاصه، اجرای تمام قوانین مربوط به حکومت، به عهدهٔ فقهاست. همان طور که پیغمبر ﷺ مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است، فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند.[۳]

---

۱. امام خمینی، *تحریرالوسیله*، ج ۱، ص ۴۸۲.
۲. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص ۴۰.
۳. *همان*، ص ۶۱.

در فاصلهٔ زمانیِ یک دهه، یعنی از ۱۳۴۸ تا پیروزیِ انقلاب اسلامی و تدوین قانون اساسی، پیوسته ولایت فقیه، به‌عنوان چارچوبِ اصلیِ حکومت اسلامی، از سوی حضرت امام مطرح می گردید، و از سوی یاران امام و پیشگامان نهضت اسلامی، با جد و جهد، پیگیری می شد.

پس از استقرار نظام اسلامی، دایرهٔ اختیارات دولت اسلامی، با جنبه های عملی و کاربردیِ فراوانی مواجه گردید و در اثر بسیاری از ابهامات، بحث های نظری در مسیر یافتن طرح های عملی، با اشکال روبه رو شد. در کشاکش همین مباحثات بودکه آرای متضادی در تفسیر ولایت مطلقهٔ فقیه و اختیارات حکومت اسلامی ارائه گردید.

اولین جرقه های اختلاف، در جریان تدوین و اجرای قانون مالکیت اراضیِ کشاورزی رخ داد و پس از آن، در ضمن برخی از مصوبات شورای انقلاب ادامه پیدا کرد. سپس در زمینهٔ قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی و اظهارنظرهای شورای نگهبان، گسترش و تعمیق یافت.

قانون مربوط به اراضیِ کشاورزی، که به بند «ج» معروف شد، توسط سه تن از فقها تدوین گردید تا به معضل زمین های کشاورزی خاتمه داده، بساط ظلم و اجحاف را از یک سو، و محرومیت و فقر را از سوی دیگر، برچیند؛ چراکه در سال اوّل پس از پیروزی انقلاب اسلامی، آمار نشان می داد که ۱/۶۰۱/۰۰۰ خانوار، زمینی برابر با ۲/۴۳ میلیون هکتار در اختیار دارند و در مقابل، تنها ۹۵۰۰ خانوادهٔ بزرگ مالک قرار داشتند که ۲/۴۵ میلیون هکتار زمین در تصرف داشتند؛ یعنی هر خانوادهٔ مالک بزرگ، به اندازهٔ ۱۷۱ برابر خانواده های خرده مالک، زمین داشتند. تازه این مقایسه، بدون درنظر گرفتن خانواده های فراوانی بود که اساساً فاقد زمین بودند.[۱]

در این شرایط غیرعادلانه، که در اثر سیاست های غیراسلامی و ظالمانهٔ رژیم

---

۱. ر.ك: *مجلهٔ زیتون*، شماره ۱۱ (اسفند ۱۳۶۱). در برخی از مناطق کشور، توزیع غیرعادلانهٔ زمین، وضعیتی وحشتناك تر داشت؛ مثلاً در منطقهٔ شوش دانیال، هر یک از شیوخ به طور متوسط ۲۳۲ هکتار زمین داشتند، درحالی که معدل مالکیت هرخانوادهٔ کشاورز، در این منطقه، حدود ۰/۷ هکتار بود (*روزنامهٔ کیهان*، ۶۷/۱/۹).

پهلوی به جا مانده بود، بند «د» قانون مزبور، مقرر می داشت:

اگر مالک شخصاً به امر کشاورزی در آن ها (اراضی دایر) اشتغال دارد، تا سه برابر مقداری که عرف محل برای تأمین زندگی کشاورز و خانوادهٔ او لازم است، دراختیار او می ماند، و اگر شخصاً به کشاورزی در آن ها اشتغال ندارد و منبع در آمد کافی برای تأمین خود و خانواده اش ندارد، فقط تا دو برابر مقدار مزبور، در اختیار او می ماند. و در مورد بقیه، در جاهایی که کشاورزانی وجود دارند که فاقد زمین زراعی هستند و جز از راه گرفتن مازاد زمین این گونه مالکان نمی توان آن ها را صاحب زمین زراعی کرد، وظیفه این است که مازاد برحد مذکور را به این گونه زارعین واگذار کنند. و اگر به میل خود به این وظیفه عمل ننمایند، به مقتضای ولایت، به حکم حاکم از آنان گرفته و دراختیار کشاورزان نیازمند گذارده شود و دولت بهای نسق این زمین ها را، پس از کسر بدهی های مالک به بیت المال، به او بپردازد.[۱]

این قانون، با مخالفت عده ای مواجه گردید و باتوجه به این که بدون رضایت مالکین بزرگ، زمین های آنان خریداری می شد، از نظر این عده، خلاف شرع تلقی گشت.

آیة الله مشکینی از تدوین کنندگان این قانون، طی مصاحبه ای در تاریخ ۵۹/۱۱/۱۴، ریشهٔ مخالفت ها را چنین بیان کرد:

عمدهٔ اختلاف، بر سر ولایت فقیه است که آیا حاکم شرع، این سلطه را برای محدود کردن مالکیت در صورتی که به صلاح جامعه باشد ـ چون صلاح جامعه بر مصالح فرد مقدم است ـ را دارد؟[۲]

آیة الله بهشتی، تهیه کنندهٔ دیگر این لایحه، در توجیه مبانی آن گفت:

مالکیت شخصی هر مالک و مالکیت خصوصی هر مالک، معنایش این است که دیگران نمی توانند برخلاف حقوق مالکیت مالک، در مال او تصرف کنند؛ ولی مقتضای این

---

۱. فرج الله قربانی، *مجموعهٔ کامل قوانین و مقررات اراضی*، ص۴۱۵.
۲. *روزنامهٔ کیهان*، ۵۹/۱۱/۱۴.

مالکیت (های شخصی) این نیست که ولیّ امر هم نمی تواند در آن تصرف کند. به تعبیر دیگر، مالکیت شخصی و خصوصی در طول حق اولویّت و ولایت ولیّ امر در تصرفات در اموال است، نه در عرض آن. فکر می کنم عده ای از آقایانی که در این لایحه اشکال می کنند که آیا منطبق با موازین اسلام است یا نه؟ در این اصل، با تهیه کنندگان قانون هم نظر نباشند، یا به طور کلی، یا از نظر میدان و دایرهٔ وسعت آن.[۱]

نقطهٔ مقابل این طرز فکر را کسانی تشکیل می دادند که بیش از «ضرورت و اضطرار»، هیچ گونه اختیاری برای حکومت اسلامی قائل نبودند؛ مثلاً فقهای شورای نگهبان بر این نظر بودند که لزوم اخذ مجوّز برای احیا و تملک اراضیِ موات، خلاف شرع است و هرکس مجاز است که خودسرانه به هر مقدار که می خواهد، این اراضی را تصاحب نماید؛ چه این که پس از آن، مالک شرعی و قانونی شناخته شده و دولت اجازهٔ خلع ید از او را ندارد.[۲]

بر مبنای همین طرز فکر بود که موارد فراوانی از مصوبات مجلس شورای اسلامی، به لحاظ آن که دولت اسلامی را برای دخالت در مصالح جامعه، مجاز می شمرد، از سوی شورای نگهبان، خلاف شرع شمرده شد؛ مانند:

ـ فعالیت های مردمی برای رسیدگی به جنگ زدگان را به هماهنگی با دولت و بنیاد امور جنگ زدگان الزام کردن، خلاف شرع است.

ـ کنترل قیمت واحدهای مسکونی، توسط دولت، خلاف شرع است.

ـ الزام مالکینی که دارای واحدهای مسکونی متعددند، به این که مشخصات و نحوهٔ بهره برداری از واحدهای مسکونیِ خود را به دولت اعلام کنند، خلاف شرع است.

ـ اقدام نسبت به شهرک ها و مجتمع های ساختمانی، که در کشور نیمه کاره رهاشده اند، و الزام مالکین آن ها به اتمام کار یا انتقال، خلاف شرع است.

ـ نظارت دولت بر توزیع کالا خلاف شرع است.

---

۱. بنیاد شهید، *او به تنهایی یک امت بود*، ص۳۸۱ و ۴۵۵.

۲. حسین مهرپور، *مجموعه نظرات شورای نگهبان*، ج۲، ص۴۷۵.

ـ شرط کردن این که صاحب پروانهٔ کسب، شخصاً به کار در محل کسب خود اشتغال داشته باشد، خلاف شرع است.

ـ نظارت و حفاظت دولت بر آثار و ابنیهٔ تاریخی، که در ملک شخصیِ افراد قرار می گیرد، خلاف شرع است.

ـ لزوم ثبت ازدواج و طلاق در دفاتر رسمی و لزوم اجازه برای تعدد زوجات، و قرار دادن کیفر برای تخلف از مقررات، خلاف شرع است.

ـ نظارت سازمان اوقاف بر موقوفات معلوم التولیه، خلاف شرع است.

ـ الزام صاحبان مشاغل به دریافت کارت شناساییِ مالیاتی، خلاف شرع است.

ـ منوط کردن قبول استعفای وزرا از سمت خود به تصویب رئیس جمهور، خلاف شرع است.

ـ و ...[۱]

نگرشی که دخالت دولت را در این گونه موارد با موازین شرعی منطبق نمی دانست، بر این عقیده بود که باید مردم را آزاد گذارد تا نسبت به مسکن، توزیع کالا، قیمت گذاری، ابنیهٔ تاریخی، اشتغال، منابع طبیعی و ... هرگونه که می خواهند، تصمیم گیری کنند و لذا اعمال هرگونه سیاستی که به محدودیت برای مردم بینجامد، ناروا و خلاف شرع است. حتی کارگزاران دولتی، مانند وزرا، هرگاه اراده کنند، می توانند کار خود را رها نموده و بدون کسب اجازه و موافقت از مقام بالاتر، از ادامهٔ فعالیت سرباز زنند.

در این میان، تنها عاملی که دست دولت را برای اعمال سیاست های خود باز می گذاشت، شرایط بحرانی و اضطراری بود و صرفاً با پدید آمدن چنین شرایطی، دولت مجاز به سیاست گذاری و برنامه ریزی شناخته می شد؛ مثلاً شورای نگهبان نظر داده بود که دولت مجاز به تعیین نظام توزیع کالا نیست؛ ولی درمواقع بحران و

---

۱. ر.ك: همان، ج۱، ص۱۹، ۴۴، ۴۵، ۸۶، ۱۶۱؛ ج۳، ص۱۸۷، ۲۱۳، ۲۷۱؛ ج۲، ص۲۷۱، ۱۰۰، ۱۴۹، ۳۱۱، ۴۳۶و۴۴۲.

ضرورت، اجازهٔ مداخله دارد[۱] و چون محدودهٔ مجاز ولایت، اضطرار بود، قهراً احکام ولایی و حکومتی در ردیف احکام ثانویه قرار داشت، و از این رو، ولایت فقیه به مثابهٔ «اکل میته» تلقی شده و هردو اختصاص به حالت احتضار داشت، با این تفاوت که یکی در حال احتضار فرد به فریاد می رسید، و دیگری در حال احتضار حکومت و جامعه قابل استفاده بود، و در هر دوصورت، اجازهٔ بهره برداری به بیش تر از نجات از مرگ وجود نداشت؛ چون «الضرورات تقدّر بقدرها».

یکی از اعضای برجستهٔ جامعه مدرسین نوشته بود:

> اگر دولت هزینه های خود را از راه مالیات، آن هم بدون رضایت مالیات دهندگان تأمین کند، برخلاف تعهدی است که پیامبر ﷺ به مردم جهان داده است که: اسلام بیاورید، نماز بخوانید و او هم غیر از زکات و خمس از آن ها چیز دیگری نگیرد.[۲]

ایشان در جای دیگر آورده بود:

> محتوای حکم ولی فقیه، همان حکم ثانوی است. لذا باتوجه به این که ولی فقیه در محدودهٔ تشخیص ضرورت می تواند جعل حکم کند، روشن می گردد که بدون تشخیص ضرورت و بدون این که حرج و گرفتاری برای مسلمین پیش آید، و یا ضرر هنگفتی متوجه اسلام ومسلمین شود، به صرف مصلحت اندیشی نمی تواند حکمی راصادر نماید و ـ نعوذ باللّه ـ اگر به صرف مصلحت اندیشی، حکمی را صادر نماید، همان قیاس و استحسانی خواهد بود که ائمه ﷺ از آن نهی فرموده اند.[۳]

با طرح چنین دیدگاه هایی بر مبنای محدودیت ولایت فقیه، برای حفظ مصلحت جامعه اسلامی، که علاوه بر مقبولیت در بخش هایی از نظام قانون گذاری کشور، از تأیید گروهی از علما و هم سویی برخی از مطبوعات[۴] نیز برخوردار بود، و حتی گاه

---

۱. همان، ج۲، ص۲۶۳.

۲. احمد آذری قمی، مقالهٔ «بحثی پیرامون مالیات»، مجلهٔ *نور علم*، شمارهٔ ۱۱ (مرداد ۱۳۶۴).

۳. احمد آذری قمی، *خط امام*، ص۳۸.

۴. مدیر مسئول روزنامهٔ رسالت در مصاحبه ای تصریح می کند که اختیار حکومت را درحد احکام اوّلیه می دانستیم مگر آن که اضطرار وجود داشته باشد (نشریهٔ صبح، ۱۳۷۴/۱/۲۹).

به حضرت امام نیز نسبت داده می شد، بنیان گذار جمهوری اسلامی، به اظهارنظر صریح در این باره پرداخت.

در این مرحله، امام خمینی پس از یک دورهٔ هشت ساله از تجربهٔ عملی شدن و عینیت یافتن دولت اسلامی و آشکار شدن نیازهای حکومت و دشواری هایی که در شرایط حساس جنگ یا محاصرهٔ اقتصادی رخ می دهد، بحث ولایت فقیه را به صورت شفاف تر و صریح تر مطرح نمودند، در نتیجه، بر بسیاری از تفسیرهای ناروایی که از تعبیرات معظم له دربارهٔ حکومت اسلامی و اختیارات آن انجام گرفته بود، خط بطلان کشیده شد.

در آغاز، حضرت امام، در تاریخ ۱۳۶۶/۹/۱۶ در پاسخ به استفسار وزیر کار، دربارهٔ «اختیارات دولت برای قرار دادن شروط الزامی برای کارفرمایان»، مقرر نمودن چنین شرایطی را برای دولت مجاز اعلام کردند.[۱] با این اعلام نظر، دبیر شورای نگهبان، از عموم و شمول آن در موارد فراوانی که تحت اختیار دولت قرار دارد، ابراز نگرانی نمود؛ زیرا باتوجه به آن:

> دولت می تواند ... خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده و مردم در استفاده از آن ها مضطر یا شبه مضطر می باشند، وسیلهٔ اعمال «سیاست های عام و کلی» بنماید و افعال و تروك مباحهٔ شرعیهٔ را تحریم یا الزام نماید ... .[۲]

حضرت امام در پاسخ فرمودند:

> دولت می تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می کنند، با شروط اسلامی و حتی بدون شرط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد. و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطهٔ حکومت است.[۳]

و در حالی که فقط یک ماه از پاسخ اوّل گذشته بود، حضرت امام در تاریخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۶ به نامهٔ رئیس جمهور، دربارهٔ اختیارات حکومت اسلامی، پاسخ دادند

---

۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۶۳.
۲. روزنامهٔ جمهوری اسلامی، ۱۳۶۶/۱۰/۳.
۳. صحیفهٔ نور، ج ۲۰، ص ۱۶۵.

و با وضوح و تفصیل تمام‌تر، ابعاد گوناگون موضوع را تبیین نمودند.[۱]

از آن پس، هر چند نظریهٔ امام خمینی، در این باره، آفتابی گردید و جایی برای اظهارنظرها و تفسیرهای متناقض باقی نماند، ولی تلاش‌های فراوانی برای مشوّه جلوه دادن آن صورت گرفت و در این راستا شایعات فراوانی رواج یافت. از این رو، در همان نامه به شورای نگهبان، حضرت امام متذکر شدند:

حضرات آقایان محترم به شایعاتی که از طرف استفاده جویان بی بند و بار و یا مخالفان با نظام جمهوری اسلامی، پخش می‌شود، اعتنایی نکنند.

هم‌چنین در برابر ماجراجویانی که مواضع ایشان را تضعیف شورای نگهبان قلمداد می‌کردند، فرمودند:

نهاد شورای نگهبان به هیچ وجه تضعیف نشده است.[۲]

ولی به هر حال، شواهد و قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد حضرت امام، به تبیین همه جانبهٔ نظر خود نپرداختند و با توجه به عکس‌العمل‌های ناروایی که در جامعه وجود داشت و برخوردهای ناصوابی که به خصوص از سوی هم‌کسوتان خویش می‌دیدند، مصلحت را در سکوت و یا بسنده کردن به حداقل اظهارنظر، می‌دانستند.

ایشان قبلاً نیز در نامه‌ای به شورای نگهبان، پس از ارائهٔ راه حلی، فرموده بودند:

اگر جرأت بود، مطلبی بود که آسان‌تر بود.[۳]

چه این که در نامهٔ به رئیس جمهور هم، پس از بیان اختیارات حکومت، فرمودند:

بالاتر از آن هم مسائلی است.[۴]

بدون شک، اگر در جامعهٔ علمیِ کشور و به خصوص دانش‌آموختگان حوزه‌ای، اشتیاقی برای پی بردن به ابعاد دیگر دیدگاه حضرت امام وجود داشت، و سعهٔ صدری در شنیدن آن ابراز می‌گردید، نکات دیگری نیز در این باره از زبان حضرت امام شنیده می‌شد.

---

۱. *همان*، ص ۱۷۰.

۲. *همان*، ص ۱۷۴.

۳. حسین مهرپور، *مجموعهٔ نظرات شورای نگهبان*، ج ۱، ص ۳۰۱.

۴. *صحیفهٔ نور*، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

اینک پس از آشنایی با سیر تبیین ولایت مطلقه از دیدگاه امام خمینی، نوبت به آن می رسد که اصول و مبانیِ این دیدگاه را مورد بررسی قرار دهیم. در کلام حضرت امام به این اصول تصّریح شده است:

۱ـ حکومت از احکام اولیّه

حکومت، که شعبه ای از ولایت مطلقهٔ رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیهٔ اسلام است.[۱]

در این جملهٔ کوتاه، دو نکتهٔ اساسی ذکر شده است:

الف) حکومت، شعبه ای از ولایت مطلقهٔ پیامبر ﷺ است: در بخش های نخستین کتاب توضیح دادیم که رسول خدا ﷺ در دوران زندگیِ خود، شخصاً به سرپرستیِ جامعهٔ اسلامی می پرداخت و در همهٔ شئون زندگیِ اجتماعیِ مسلمانان، از قبیل نصب و اعزام فرمانروایان برای مناطق گوناگون، گزینش قضات برای رسیدگی به اختلافات، انتخاب معلمان و مبلغان برای تعلیم و تربیت مردم، اعزام مأموران مالیاتی، فرماندهیِ جنگ و صلح و رهبریِ سیاسی-اجتماعی، آن حضرت به صورت فعال و زنده، حضور و نمود داشت و هرگاه که برای چند روز به همراه لشکر اسلام، در جهاد اسلامی شرکت می کرد و از شهر مدینه بیرون می رفت، برای سرپرستی جامعه، در زمان غیبت خود، فردی را معین می نمود.

هم چنین در گذشته، اثبات کردیم که این زعامت و رهبری، استناد به شرع داشته و یک منصب الهی بوده است. از این رو، مسلمانان نیز به حکم شریعت، به همکاری با آن حضرت در مسائل حکومتی و پیروی از احکام ولاییِ ایشان موظف بودند.

امام خمینی در جملهٔ بالا، علاوه بر اشاره بر این نکته، به مطلب دیگری نیز توجه داده اند، و آن اینکه ولایت مطلقهٔ پیامبر ﷺ گسترده تر از مسائل حکومتی بوده و حکومت، شعبه ای از آن به حساب می آید:[۲] مبنای این دیدگاه، همان گونه که شرح

---

۱. همان جا.

۲. شهید مطهری در این باره می نویسند: «حکومت یکی از شئون امامت است و ما می گوییم: یکی از شئون پیامبر، حکومت بود، و این حکومت، حکومت از ناحیهٔ مردم و حقی که مردم به او داده باشند، نبود؛ ←

داده ایم، آن است که ولایت رسول خدا ﷺ اختصاصی به زمامداری امت نداشته، و آن حضرت، علاوه بر آن، در منطقهٔ تشریع و قانون گذاری، و نیز از ناحیهٔ تکوین صاحب ولایت مطلقه می باشد.

البته وراثت و نیابت فقها، اختصاص به زعامت اجتماعی آن حضرت دارد، و چنان چه ولایت مطلقه را به معنای وسیع و همه جانبهٔ آن، در ابعاد سه گانهٔ حکومت، تشریع و تکوین درنظر بگیریم چنین ولایت گسترده و همه جانبه ای برای فقها وجود ندارد و آن ها صرفاً در ادارهٔ حکومت و تدبیر جامعه، صاحب اختیار می باشند و پرواضح است که اجازهٔ دستکاری در شریعت و تغییر احکام الهی را نداشته و در امور تکوینی نیز صاحب ولایت مطلقه بر انسان و جهان نمی باشند.

ب) حکومت، از احکام اولیه است: از دیدگاه حضرت امام، حکومت را خلاف قاعده نباید تلقی کرد، و به آن به عنوان استثنا نباید نگریست، و آن را در ردیف موضوعاتی که در شرایط خاص، از قبیل اضطرار و ضرورت رخ می دهد، نباید نشاند.

اولین انحرافی که در دو قرن اخیر، در شیوهٔ بحث های حکومتی و راه ورود به آن، در حوزهٔ فقه، رخ داده است، این است که بحث از ولایت را از این نقطه آغاز می کنند: «اصل اوّلی، عدم ولایت احدی بر دیگری است.» و سپس بر مبنای این اصل، درصدد آن برمی آیند که برخلاف قاعده، مواردی را برای مشروعیت ولایت و حکومت، به اثبات رسانند.

اگر مقصود از این اصل، نفی رقیّت و بردگی انسان ها در برابر یکدیگر، و اثبات شخصیت آزاد و مستقل آن ها باشد، جای تردیدی نیست؛ ولی چنین مطلبی چگونه می تواند در برابر ضرورت حکومت و نقش سازندهٔ آن، در حیات جمعی قرار گیرد؟ و مگر استقرار ولایت در جامعه، با حفظ اصل کرامت و آزادی انسان، تضاد و ناسازگاری دارد؟

ولی وقتی این اصل، مبنایی برای ورود به مسائل حکومت و مدیریت جامعه قرار می گیرد، و عدم ولایت، اصل اوّلی تلقی می شود، چگونه می توان با آن موافقت

حقی بود که خدا به اوداده بود.» (*امامت و رهبری*، ص۱۱۲).

داشت؟ چراکه حکومت، ریشه در ساختار وجود جمعیِ انسان ها دارد و افراد بشر به حکم فطرت خود، نیاز بدان را درك می کنند.

چگونه می توان اصل اوّلی را عدم ولایت دانست در حالی که هر اصلی نیاز به پشتوانهٔ عقلی یا شرعی دارد، و البته عقل و شرع، برخلاف چنین اصلی اتفاق نظر داشته و بر ضرورت ولایت و حکومت، در نظام اجتماعی تأکید داشتند، و حتی دست یابی به نیازهای اولیهٔ زندگی را بدون آن، غیرممکن می دانند.

علامه طباطبائی در این باره می نویسد:

مسئلهٔ ولایت، مسئله ای است که هیچ اجتماعی، در هیچ شرایطی نمی تواند از آن بی نیاز باشد و هر انسانی با ذهن عادیِ خود، نیازمندیِ جامعه را به وجود ولایت درك می کند. از این رو، حکم ولایت، یک حکم ثابت و غیرقابل تغییر فطری است و موضوعی است که هر روش اجتماعیِ استبدادی و قانونی، وحشی و مترقی، بزرگ و کوچک، و حتی جامعهٔ خانوادگی، در سر پا بودن خود به وی تکیه دارد.

اسلام نیز که پایه و اساس خود را بر فطرت گذاشته، نیاز خدادادیِ انسان را مرجع کلیات احکام خود قرار داده و اوّلیات احکام فطرت را هرگز و بی تردید، الغا نکرده، در اعتبار مسئله ولایت، که مورد نیاز بودن آن را هر کودك خردسالی نیز می فهمد، روا نخواهد داشت.

مسئلهٔ ولایت و این که جهات اجتماعیِ زندگیِ انسانی، اداره کننده و سرپرستی می خواهد، از بدیهیات فطرت است ... .[1]

این متفکر اسلامی، برای اثبات این که «ولایت، از مواد شریعت است»، چهار بیان ذکر کرده است:

۱ـ اسلام دینی است فطری و چون ولایت، حکم فطریِ انسان ها است، از این رو، اسلام آن را امضا نموده و معتبر می شمارد.

۲ـ سیره و روش مسلّم زندگیِ رسول خداﷺ بر سرپرستیِ جامعهٔ اسلامی بوده است.

---

۱. ر.ك: محمدحسین طباطبائی، مقالهٔ «ولایت و زعامت»، مرجعیت و روحانیت، ص۹۴.

۳ـ اسلام آیینی جهانی و همیشگی است که در آن، نکته های فراوانی در زمینهٔ مسائل اجتماعی وجود دارد و این مقررات و دستورالعمل ها نیازمند سرپرستی و ولایت است. از این رو، نمی توان باور داشت که چنین دینی، از بیان مسئلهٔ ولایت سرباز زند. علاوه بر آن، اسلام حتی بر امور واضح زندگی، مانند خوردن و آشامیدن، عنایت داشته و حتی کارهای غیرمعتنابهی که به صورت طبیعی انجام می گیرد را تشریح نموده و صدها حکم برای آن بیان نموده است، بر این اساس، مگر امکان دارد این دین در مسئلهٔ ولایت، که روح حیاتبخش جامعه است، لب فرو بندد؟

۴ـ آیات زیادی در قرآن کریم، این مطلب را تثبیت می کند؛ مانند **«النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»**.[۱]

در نتیجه، ولایت از مواد شریعت است که باید مانند سایر مواد مشروع دینی، برای همیشه در جامعهٔ اسلامی زنده باشد.[۲]

امام خمینی، در این بحث، بر دو مبنای عقلی و نقلی، مسئله را مطرح نموده اند و علاوه بر استناد به روایات متعددی که جایگاه ولایت را از دید شرع تبیین می کند، بر این نکات تأکید نموده اند:

۱ـ قوانین اجتماعیِ اسلام، هم چون احکام عبادی، نسخ ناپذیر و جاودانه است و اجرای این احکام، بدون ولایت، غیرممکن بوده و به هرج و مرج می انجامد.

۲ـ حفظ نظام از واجبات مهم اسلامی، و اختلال امور مسلمانان در نزد شرع مبغوض و محکوم است، و بدون ولایت، نه آن واجب اقامه می شود و نه از این منکر می توان جلوگیری کرد.

۳ـ حراست از مرزهای اسلامی، در برابر تهاجمات و حفظ سرزمین اسلامی در برابر تجاوزکاران، به حکم عقل و شرع، واجب است، و بدون ولایت، این کار عملی نیست.[۳]

---

۱. احزاب(۳۳) آیهٔ ۶.

۲. ر.ك: سید محمدحسین طباطبائی، مقالهٔ «ولایت و زعامت»، *مرجعیت و روحانیت*، ص۹۴و۹۵.

۳. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص۴۶۱.

نتیجه آن که، حکومت و ولایت، مسئله‌ای نیست که در شرع مسکوت گذارده شده و مهمل رها شده باشد؛ چه این که شرع، آن را به عنوان یک حکم ثانوی، که در شرایط خاص و اوضاع و احوال مخصوص، بدان نیاز می‌افتد، معرفی ننموده است. بلکه شریعت، بر وفق منطق عقل، حکومت را اصلی پایدار، خردمندانه و فطرت پسند می‌داند که بدون آن، نه زندگیِ نوع بشر سامان می‌یابد و نه شریعت، جامهٔ عمل پوشیده و به آرمان‌های خود دست می‌یابد.[۱] به گفتهٔ امام خمینی:

> حکومت درنظر مجتهد واقعی، فلسفهٔ عملیِ تمامی فقه در تمامیِ زوایای زندگیِ بشریت است. حکومت نشان دهندهٔ جنبهٔ عملیِ فقه، در برخورد با تمامیِ معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است.[۲]

متأسفانه درتفکر غالب بربسیاری فقه اندیشان، دخالت‌های حکومت در سامان دادن به نظام اجتماعی، در جهت مصالح عمومی، از قبیل دخالت شخص بیگانه در زندگیِ فردیِ دیگران شمرده شده، و هر دو در یک ردیف، به حساب می‌آید، و چون دومی، ذاتاً امری قبیح و ناروا است، اوّلی نیز ناپسند تلقی می‌گردد. در حالی که حقوق اشخاص، نسبت به یکدیگر، در عرض هم قرار دارد و احدی برای ورود به حریم دیگران مجاز نیست؛ ولی حق حکومت، در طول حق افراد قرار دارد.

۲ـ حکومت، اهمّ احکام الهی

«حکومت ... اهمّ احکام الهی است.»[۳]

می‌دانیم که همهٔ احکام شریعت، از نظر اهمیت، یک سان و در یک ردیف نیستند؛ زیرا احکام، بر مبنای مصالح ومفاسد قرار دارند و پرواضح است که این مصالح

---

۱. متکلمان مسلمان، در دو بحث لزوم بعثت و لزوم امامت، بر همین استدلال اعتماد کرده‌اند و ضرورت آن دو را بر مبنای نیاز به سازماندهی در زندگیِ اجتماعی و جلوگیری از آشفتگی و به هم ریختگی در نظام جامعه و برقراریِ عدل و انصاف در روابط انسان‌ها با یکدیگر، توضیح داده‌اند (ر. ك: علامه حلی، شرح تجرید، مباحث نبوت و امامت).

۲. صحیفه نور، ج۲۱، ص۹۸.

۳. صحیفهٔ نور، ج۲۰، ص۱۷۰.

ومفاسد، دارای مراتب گوناگون و متفاوت هستند؛ مثلاً حرمت مال مسلمان و حرمت جان مسلمان، هر دواز احکام اولیهٔ شریعتند؛ ولی بدون تردید، حرمت جان از اهمیت بیش تری برخوردار است و این اهمیت بیش تر، سبب آن می شود که در تزاحم بین این دو حکم، رعایت حفظ جان، بر رعایت حفظ مال، تقدم یابد و برای آن که جان انسانی از خطر رهایی یابد، حُرمت مالی نادیده گرفته شده و پایمال گردد.

مثال دیگر: اسلام به جهت حفظ آبروی انسان های محترم، غیبت را ممنوع کرده است؛ ولی در عین حال، مواردی وجود دارد که غیبت جایز است. در این موارد، رعایت مصلحت اهمّ، غیبت کردن را مجاز می گرداند؛ از قبیل آن که شخصی برای خیرخواهی و در پاسخ به کسی که برای مشورت، نظرش را می خواهد، نقطهٔ ضعف دیگری را بازگو کند، تا فردی که مشورت می خواهد، در اثر سکوت او، گرفتار مشکلات بزرگ تر و مفاسد سنگین تر نگردد.[1]

تشخیص میزان اهمیت یک واجب، گاه از دیدگاه عقل روشن و واضح است و گاه باتوجه به شواهدی که در شرع وجود دارد، کشف می شود؛ مثلاً وقتی شرع بیان می کند که بنای اسلام بر پایهٔ عمل خاصی قرار گرفته، فهمیده می شود که آن عمل، از واجبات دیگر، اهمیت بیش تری دارد و یا وقتی در ترك واجبی، تهدید بیش تری در شرع دیده می شود و نسبت به سهل انگاری در انجام آن، شدت عمل بیش تری اعمال می گردد، به دست می آید که آن واجب، از اهمیت خاصی برخوردار است.[2]

اینک باید دربارهٔ حکومت و ولایت، درنگ نموده و با استمداد از تشخیص عقلانی و بیانات شریعت، به میزان اهمیت آن پی برد.

عقل شفاف و خردناب، در اهمیت حکومت در مقایسه با حقوق و احکام دیگر، تردیدی به خود راه نمی دهد؛ زیرا دست یابی به همهٔ حقوق فردی و اجتماعی، در صورت استقرار نظام حکومتیِ عادلانه، میسّر است. و برای شکوفاییِ خردورزی در انسان هاو بروز استعدادها و قابلیت های آن ها، به نظام حکومتی نیاز است؛ چه این که

---

۱. ر.ك: امام خمینی، *المکاسب المحرّمه*، ج۱، ص۲۸۹.

۲. ر.ك: سید محمود هاشمی، *تعارض الادلة الشرعیه* (تقریرات آیة الله سید محمدباقر صدر)، ص۹۷.

بدون دولتی مقتدر، به اجرای هیچ قانونی نمی توان دل بست، و از شر هیچ فتنه گر و قانون ناشناسی نمی توان درامان بود. پس حکومت، در عرض دیگر واجبات عقلی نمی نشیند و در ردیف دیگر نیازهای بشر قرار نمی گیرد، بلکه در طول همهٔ حکمت ها و مصالح و برتر از احکام دیگر است.

بیاناتی هم که در شرع دیده می شود، تأییدی بر این فهم عقلانی و خردمندانه است؛ مثلاً در قرآن کریم، آن جا که سخن از تعیین خلافت و ولایت به میان می آید و به پیامبر ﷺ فرمان ابلاغ آن داده می شود، این تعبیر وجود دارد:

فان لم تفعل فما بلّغت رسالته؛[1]

اگر انجام ندهی، رسالت الهی را ابلاغ نکرده ای.

به تعبیر برخی از دانشمندان اسلامی، به کدام موضوع اسلامی، این اندازه اهمیت داده شده و کدام موضوع دیگر است که ابلاغ نکردن آن، با عدم ابلاغ رسالت، مساوی باشد؟[2]

برخی از اندیشمندان دیگر، در این باره به آیات مربوط به جنگ احد، استناد کرده اند که در جریان این جنگ، وقتی خبر کشته شدن رسول خدا ﷺ پخش گردید، گروهی از مسلمانان پا به فرار گذاشتند و خداوند آن ها را مورد توبیخ قرار داد که:

افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم؛[3]

اگر پیامبر بمیرد یا کشته شود، شما به عقب برمی گردید و از دین او روی گردان می شوید؟

از این آیه چنین برداشت کرده اند: خداوند مسلمانان را به خاطر عدم اهتمام به نظام اجتماعی و فرماندهی جنگ، در صورت فقدان پیامبر ﷺ ملامت نموده و از آن به «روی گردانی از دین و بازگشت به عقب» تعبیر کرده است، در حالی که آنان به بت پرستی روی نیاورده بودند.[4]

---

۱. مائده(۵) آیهٔ ۶۷.

۲. مرتضی مطهری، *سیری در نهج البلاغه*، ص۱۰۳.

۳. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۴۴.

۴. سید محمدحسین طباطبائی، مقالهٔ «ولایت و زعامت»، *مرجعیت و روحانیت*، ص۸۱.

علاوه بر این، شواهد فراوانی، در اهمیت فوق العادهٔ حکومت، در روایات وجود دارد، که به بعضی از آن ها اشاره می شود:

الف) حکومت صالح، اقامه کنندهٔ هدف عالیِ انبیا، عدالت و زمینه ساز بروز و شکوفاییِ استعدادهای انسانی است.

ب) حکومت شایسته، مانع انحرافات و فسادها، و عامل نابودیِ حق کشی ها و تبعیض ها است.

ج) **حکومت لایق**، اقامه کنندهٔ مهم ترین فرایض اسلامی و دستورات دینی است:

امام صادق علیه السلام فرمود:

در سایهٔ ولایت حاکم عدالت گستر، و دست یاران او، هر حقی احیا و هر عدلی اقامه می شود، هرگونه ظلم و ستم وتباهی، نابود می شود. از این رو، آن کس که برای تقویت چنین دولتی تلاش و کمک نماید، بر طاعت خداوند و قوت یافتن دین او، جدّیت کرده است.[۱]

و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

حکمرانان، پرهیز دهندگان از محرّمات الهی اند.[۲]

و در روایات متعددی، از پنج فریضهٔ نماز، زکات، روزه، حج و ولایت، به عنوان پایه های اسلام یاد شده است. و در برخی اضافه شده که:

به هیچ چیز مانند ولایت (حکومت) سفارش نشده است.[۳]

و در برخی دیگر آمده است:

ولایت (حکومت) برتر از بقیّه است؛ زیرا کلید همهٔ آن ها است و والی، دلیل و راهنمای آن ها می باشد.[۴]

---

۱. قال الصادق علیه السلام: «ان فی ولایة والی العدل و ولاته احیاء کل حق وکل عدل و اماتة کل ظلم و جور و فساد فلذلك کل الساعی فی تقویة سلطانه والمعین له علی ولایته، ساعیاً الی طاعة الله، مقویاً لدینه» (ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص۳۳۲).

۲. «السلطان وزعة الله فی ارضه» (*نهج البلاغه*، کلمات قصار، ص۳۲۴).

۳. «ولم یناد بشی مانودی بالولایه» (*وسائل الشیعه*، ج۱، ص۱۰).

۴. «الولایة افضل، لانها مفتاحهنّ والوالی هوالدلیل علیهنّ» (*کافی*، ج۲، ص۱۸).

حضرت رضا علیه‌السلام از امام، به‌عنوان عاملی که نماز، زکات، روزه، حج و جهاد را به حد تمامیت و کمال می رساند، و با اجرای صحیح و کامل آن ها، هرگونه نقص و کمبودی را از آن برطرف می کند، یاد نمود و اضافه کرد که جمع آوریِ مالیات، اجرای حدود و احکام و صیانت از کشور اسلامی و مرزهای آن، با وجود امام تحقق می یابد.[۱]

باتوجه به این شواهد شرعی، که همهٔ آن ها، با درك عقلی نیز توأم می باشد، حضرت امام خمینی، حکومت را در جایگاهی فراتر از احکام دیگر می دانست و حتی آن را هم عرض فروع دین قرار نمی داد. در بیانات حضرت امام، با اشاره به همان نکات روایی و عقلانی، آمده است:

این که این قدر صدای غدیر بلند شده، و این قدر برای غدیر ارج قائل شده اند، برای این است که با اقامهٔ ولایت، یعنی با رسیدن حکومت به دست صاحب حق، همهٔ این مسائل حل می شود، همهٔ انحرافات از بین می رود.[۲]

«**بُنی الاسلام علی خمس**» نه معنایش این است که ولایت در عرض است، ولایت اصلش مسئلهٔ حکومت است. حکومت حتی از فروع هم نیست.[۳]

در هر عصری باید حکومتی باشد با سیاست؛ منتها سیاست عادلانه که بتواند به واسطهٔ آن سیاست، اقامهٔ صلاة کند، اقامهٔ صوم کند، اقامهٔ حج کند، اقامهٔ همهٔ معارف را بکند، و راه را باز بگذارد که صاحبان افکار، افکارشان را با دلگرمی و با آرامش ارائه بدهند. بنابراین، این طور نیست که ما خیال می کنیم که ولایتی که در این جا می گویند، آن امامت است و امامت هم در عرض فروع دین است، نه خیر. این ولایت، عبارت از حکومت است. حکومت مجریِ این هاست، درعرض هم به آن معنا نیست. مجری این مسائل دیگر است.[۴]

---

۱. «بالامام تمام الصلاة والزکاة والصیام والحج والجهاد، وتوفیر الصدقات وامضاء الحدود والاحکام ومنع الثغور والاطراف» (*همان*، ج ۱، ص ۲۰۰).

۲ و ۳. *صحیفهٔ نور*، ج ۲۰، ص ۲۹.

۴. *همان*، ص ۳۰.

رسول خدا وقتی که فرصت پیدا کرد، یک حکومت سیاسی ایجاد کرد برای این که عدالت ایجاد بشود. به تبع ایجاد عدالت، فرصت پیدا می شود برای این که هرکس هر چیزی دارد بیاورد. در یک محیط آشفته نمی شود که اهل عرفان، عرفانشان را عرضه کنند، اهل فلسفه، فلسفه شان را، اهل فقه، فقه شان. وقتی حکومت یک حکومت عدل الهی شد و عدالت را جاری کرد و نگذاشت که فرصت طلب ها به مقاصد خودشان برسند، یک محیط آرام پیدا می شود. در این محیط آرام، همه چیز پیدا می شود. بنابراین، «مانودی بشیء مثل مانودی بالولایة» برای این که حکومت است.[۱]

علاوه بر این، حضرت امام، در بیان رساتری، احکام اسلامی را ابزاری در جهت استقرار حکومت شایسته، و برپایی عدالت بایسته تلقی می کند. در این نظام، احکام، مطلوب بالعرض بوده، و اصالت، از آن عدالت است که مطلوب بالذات می باشد.[۲]

در بیانات امام خمینی، نوعی استدلال دیگر نیز در اهم بودن حکومت، یافت می شود. این استدلال، مبتنی بر این مقدمهٔ پذیرفته شده است که: «ارزش هر موضوع، ومیزان اهمیت آن را از نوع سرمایه گذاری بر آن می توان شناخت.» و چون در سیرهٔ پیشوایان معصوم ﷺ هر نوع فداکاری در راه حاکمیت عدالت و برقراری حکومت اسلامی، دیده می شود، و آن رهبران دور از خطا واشتباه از تحمّل هیچ نوع مرارت و مصیبتی در این راه دریغ نداشته اند، لذا این آرمان، دربالاترین درجهٔ اهمیت قرار دارد تا جایی که فدا شدن والاترین انسان ها در راه آن، نه تنها مجاز می باشد، بلکه تکلیف شرعی به حساب می آید.

سیدالشهدا تمام حیثیت خودش، جان خودش را، بچه هایش را، همه چیز را [داد]... آمده بود حکومت هم می خواست بگیرد، اصلاً برای این معنا آمده بود ... .[۳]

بیان دیگر حضرت امام، مبتنی بر تقدم مصلحت جامعه، بر مصلحت فرد است که

---

۱. *همان جا*.

۲. «الاسلام هوالحکومة بشؤونها، والاحکام قوانین الاسلام وهی شان من شؤونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض وامور آلیة لاجرائها وبسط العدالة» (امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص۴۷۲).

۳. *صحیفه نور*، ج۲۰، ص۱۹۰.

چون حکومت و عدالت، مصلحتی عام و فراگیر[۱] است، بر مصلحت فرد، که خاص و محدود است، مقدم می‌باشد. از این رو، فدا شدن فرد برای اصلاح جامعه، خردپسندانه و مطابق مذاق شریعت است:

تمام انبیاء برای اصلاح جامعه آمده‌اند و همهٔ آن‌ها این مسئله را داشتند که فرد باید فدای جامعه بشود. فرد هرچه بزرگ باشد، بالاترین فرد که ارزشش بیش‌تر از همه چیز است در دنیا، وقتی که با مصالح جامعه، معارضه کرد، این فرد باید فدا شود. سید الشهداء روی همین میزان رفت و خودش و اصحاب و انصار خودش را فدا کرد که فرد باید فدای جامعه شود. جامعه باید اصلاح بشود. «لیقوم الناس بالقسط». باید عدالت در بین مردم و در بین جامعه تحقق پیدا کند.[۲]

۳ـ تقدم حکومت بر همهٔ احکام[۳]

«حکومت ... بر جمیع احکام فرعیهٔ الهیّه تقدم دارد.»

با تبیین اصل گذشته که «حکومت، اهمّ احکام الهی است» نیازی به بحث جداگانه‌ای در مورد تقدم این اصل بر همهٔ احکام دیگر، وجود ندارد؛ زیرا اهم بودن، ملاك تقدم را ارائه می‌کند؛ چه این که حضرت امام نیز با استفاده از این مبنا می‌فرمایند:

حکومت، اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیهٔ الهیّه تقدم دارد.

در عین حال، اهمیت موضوع اقتضا دارد تا با توضیح بیش‌تری به بررسیِ آن بپردازیم:

---

۱. فراگیر بودن یک ارزش و عام بودن یک حکمت، از جمله ملاك‌های افضل بودن آن نسبت به ارزش‌های اختصاصی است؛ مثلاً امیرالمؤمنین علیه السلام عدل را برتر از جود می‌داند؛ زیرا عدالت قانونی است عام و راهکاری فراگیر که همگان را در برمی‌گیرد، برخلاف جود و بخشش که جنبهٔ اختصاصی دارد (العدل سائس عام والجود عارض خاص) بر این اساس، اصول و مبادیِ اجتماعی، بر اصول و مبادیِ فردی، تقدم دارد (ر.ك: *نهج البلاغه*، حکمت ۴۳۷).

۲. صحیفه نور، ج۱۵، ص ۱۴۰.

۳. صحیفه نور، ج۲۰، ص ۱۷۰.

در زندگی اجتماعی، موارد فراوانی پیش می آید که رعایت تکالیف گوناگون، با مانع و محذور مواجه است وچاره‌ای جز انتخاب و گزینش یکی از تکالیف وجود ندارد؛ چه این که در دایرهٔ مسائل شخصی و انتخاب های فردی نیز، گاه چنین محدودیت هایی رخ می دهد؛ مانند دانش آموزی که از یک طرف، باید در کلاس حاضر شده و درس های خود را فرا گیرد، و از طرف دیگر، به علت بیماری، حضور در کلاس، برای خود او یا هم کلاسانش، زیان آور است. و یا پزشک جراحی که از یک سو برای معالجهٔ بیمار تلاش می کند و از سوی دیگر، نجات جان او را درقطع عضو فاسد، تشخیص می دهد. در این گونه موارد، چاره‌ای جز رعایت مصلحت بالاتر و تقدم تکلیف مهم تر نیست، گرچه در جریان این انتخاب و گزینش، مصلحت دیگر، نادیده گرفته می شود. از این رو، دانش آموز تا پایان دوران بیماری خود، به استراحت می پردازد و از حضور درکلاس معاف است. هم چنین پزشک، حفظ جان بیمار را برمعالجهٔ یک عضو او، مقدم می دارد.

در روابط پیچیدهٔ اجتماعی، این گونه تزاحم ها بیش تر خود را نشان می دهد؛ زیرا رعایت مصلحت جامعه، در هر مورد، چه بسا که با مصلحت شخصی افرادی، ناسازگار می افتد، واگر بنا شود که حکومت در برنامه ها و اقدامات خود، به رعایت مصلحت تک تک افراد بیندیشد، چاره‌ای جز تعطیل کارها و متوقف ساختن کلیهٔ برنامه ها، نخواهد داشت. مگر طرحی را می توان یافت که احدی، از آن ناخشنود نباشد؟ و مگر قانونی می توان تدوین کرد که مورد پسند همگان باشد؟ حتی اگر با سوداگران مرگ و عوامل توزیع مواد مخدر، به شدت برخورد شود، خود آن ها و عده‌ای از اطرافیانشان دچار مشکل خواهند شد واگر آزاد باشند که مصلحت جامعه تضییع می شود. هم چنین اگر به مقررات راهنمایی و رانندگی اهمیت داده نشود وهرکس برای استفاده از هر وسیلهٔ نقلیه و برای هرگونه رانندگی، مجاز باشد، مصلحت جامعه از بین می رود و امنیت جان عابران و دیگر رانندگان در معرض خطر قرار می گیرد، نظم عبور و مرور مختل می شود، ساعت ها از عمر انسان ها ضایع می شود و ... واگر رعایت قوانین الزامی باشد، عده‌ای که خود را در محدودیت دیده و به تخلف

روی می‌آورند، رضایت ندارند.

در کلیهٔ این موارد، چاره‌ای جز آن نیست که گروهی از خردمندان و متخصصان فن، به بررسیِ موضوع پرداخته و با تعیین مصلحت جامعه و محدودهٔ آن، دست دولت را برای اعمال مقررات و برخورد با متخلفان، بازگذارند؛ زیرا توقف دولت در محدوده‌ای که هیچ گونه صدمه‌ای بر آزادی‌های فردی وارد نیاید، و احدی بر کار خلاف میلش وادار نشود، عملاً به از بین رفتن نقش حکومت در ادارهٔ جامعه و نابودیِ اهداف یک جامعهٔ مترقی و پیشرفته می‌انجامد. اگر الزام‌های دولتی در کار نباشد، نه نظم اقتصادی برقرار می‌شود و نه از نظم شهری خبری است. هرکس بدون ضابطه و مانعی برای ورود به هرگونه فعالیت اجتماعی و هر اقدام، آزاد است و در نتیجه، نه بر ورود و خروج کالا در کشور می‌توان سیاستی اعمال کرد و نه کسی را بر حضور در دورهٔ خدمت اجباریِ نظام وظیفه می‌توان الزام کرد و نه ... . طبعاً در چنین جامعه‌ای از حکومت به معنای حقیقی آن، خبری نخواهد بود و مکتبی که چنین الگوی آشفته‌ای را ارائه کند، درواقع، به انکار حکومت رأی داده است.

امام خمینی، با ذکر مواردی از اختیارات دولت، مبنای خویش را در تقدم حکومت، بر همهٔ احکام فرعیه بیان نموده‌اند:

> اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیهٔ الهیه است، باید ... حکومت الهیه یک پدیدهٔ بی‌معنا و محتوا باشد، اشاره می‌کنم به پی‌آمدهای آن که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد؛ مثلاً:
>
> ـ خیابان کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است، در چارچوب احکام فرعیه نیست.
>
> ـ نظام وظیفه و اعزام به جبهه‌ها.
>
> ـ جلوگیری از ورود و خروج کالا.
>
> ـ منع احتکار (در غیر دو سه مورد).
>
> ـ گمرکات.
>
> ـ مالیات.

ـ جلوگیری از گران فروشی.

ـ قیمت گذاری.

ـ جلوگیری از پخش مواد مخدر.

ـ منع اعتیاد به هر نحو، غیر از مشروبات الکلی.

ـ حمل اسلحه به هر نوع که باشد.

وصدها امثال آن، که از اختیارات دولت است ... خارج است.

حکومت، که شعبه ای از ولایت مطلقهٔ رسول اللّه ﷺ است، یکی از احکام اولیهٔ اسلام است ومقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است:

ـ حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند.

ـ حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند.

ـ و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند.

ـ حکومت می تواند قراردادهای شرعیِ خود را که با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد، مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند.

ـ حاکم می تواند هر امری، چه عبادی و چه غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند.

ـ حکومت می تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند.[1]

ما در گذشته، به تناسب بحث از تصرفات حکومتیِ پیامبر ﷺ به ذکر مواردی از این گونه الزامات در امور زیر پرداختیم:

ـ الزام برخی تجار به قبول برخی مقررات ویژه.

ـ جلوگیری از شکار در مناطق خاص.

ـ منع از خوردن برخی مواد غذاییِ حلال در موقعیت خاص.

---

۱. همان، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.

ـ نهی از فروش زمین کشاورزی، در برخی مناطق.

ـ الزام به بخشیدن آب مازاد کشاورزی به دیگران، در شرایط مخصوص.

آیة اللّه بهشتی، که از پیشگامان طرح و بررسیِ مسائل حکومت اسلامی است، در بیش از سه دههٔ قبل، اختیارات دولت را بر مبنای «تقدم مصلحت جامعه بر فرد»، چنین تبیین می کرد:

> در اسلام، اصل اوّلی این است که هرکس بر جان و مال و عرض وحقوق خود، مسلط است و هیچ کس نمی تواند نسبت به آن تجاوز کند؛ ولی انجام وظایفی که برعهدهٔ حکومت اسلامی است، در مواردی مستلزم به خطر انداختن جان یا عرض یامال یا حق یک فرد یا عده ای از افراد است و بسا که هیچ کس به میل خود حاضر نشود به فرمان حکومت، از جان یا عرض یا مال خود بگذرد. در این موارد، اگر بخواهیم تسلط شخصیِ افراد بر خود و آن چه متعلق به آن هاست، کاملاً حفظ شده و هیچ گونه خللی به آن وارد نیاید، مصلحت امت، که حکومت مأمور به حفظ آن است، به خطر می افتد، و چون مصلحت جامعه و امت، مقدّم بر مصلحت فرد است، ناچار باید به حکومت اختیاراتی داده شود که بتواند در این موارد ضروری، هر نوع دخالتی را در راه تأمین مصالح دین و امت وعدالت عمومی و حفظ حقوق الهی و اجتماعی و فردی، که لازم است، بکند واین همان «ولایت عامه» است.[1]

به هرحال، در کلیهٔ موضوعاتی که به گونه ای با مصالح جامعه ارتباط می یابد و عدم دخالت دولت، به تضییع مصلحت امت می انجامد، حکومت اجازهٔ مداخله داشته و باید براساس تشخیص اهم، اقدام کند؛ زیرا تقدیم اهم بر مهم، در کلیهٔ موارد تزاحم، از اصول پذیرفته شده در فقه اسلامی است.

---

۱. شهید آیة اللّه بهشتی، ابتدا در سال ۱۳۳۸ بحثی تحت عنوان «حکومت در اسلام» در *مجلهٔ مکتب تشیع*، ارائه کرد. سپس در سال ۱۳۴۲ با مشارکت عده ای از فضلای حوزه، کار تحقیقاتی پیرامون حکومت اسلامی را بنیان گذاری نمود و در نتیجه، طرحی مشتمل بر دوازده مبحث، تدوین نمود که هر یک از این دوازده مبحث، مشتمل بر فصول متعدد و متنوع می باشد. فشرده ای از این طرح، در مجلهٔ *«تاریخ و فرهنگ معاصر»*، (شماره ۳و۴) به کوشش سیدهادی خسروشاهی منتشر شده است.

۴ـ حکم حکومتی، از احکام اولیّه

«حکم حکومتی، از احکام اولیّه است.»[۱]

برخی اندیشمندان فقه، احکام و مقررات دولتی را از احکام ثانویه شمرده‌اند. از این رو، چنین احکامی را در ردیف احکام اضطراری قرار داده و گمان نموده‌اند که تا وقتی ادارهٔ کشور با بحران مواجه نشود، دولتمردان برای استفاده از الزامات قانونی، مجاز نیستند. مبنای این نظریه، آن است که دولت برای دخالت در امور جامعه، باید مجوّزی از یکی از عناوین ثانویه داشته باشد؛ مثلاً از مجوّز «لاضرر» یا «لاحرج» استفاده نماید. روشن است که این گونه مجوّزها حالت استثنایی داشته و صرفاً مربوط به موارد خاصی است که موضوع حرجی یا ضرری، رخ داده باشد. آن‌ها خارج از احکام ثانویه، هرگونه حکم حکومتی را انکار دارند و به صرف مصلحت، هیچ دخالتی را مشروع نمی‌دانند، مگر مصلحتی درحد برداشتن حرج ویا مصلحتی درحد برداشتن ضرر و یا مصلحتی درحد جلوگیری از اختلال نظام.

ولی امام خمینی، احکام حکومتی را به عناوین ثانویه اختصاص نمی‌داد، بلکه گاه اعمال ولایت را در برابر احکام ثانویه ذکر می‌کرد. ایشان در وصیت نامهٔ خویش آورده است:

> از شورای نگهبان می‌خواهم و توصیه می‌کنم ... با ملاحظهٔ ضرورات کشور، که گاهی با احکام ثانویه و گاهی به ولایت فقیه، باید اجرا شود توجه نمایند.[۲]

توضیح آن که، دخالت دولت در حقوق واموال اشخاص، اقسام گوناگونی دارد:

۱ـ دخالت باتوجه به عناوین ثانویه، از قبیل دستور رسول خدا ﷺ به شخص انصاری که درخت سمرة بن جندب را بِکَند[۳]. البته بر مبنای کسانی که «لاضرر» را از

---

۱. صحیفهٔ نور، ج۲۰، ص۱۷۴.

۲. صحیفهٔ نور، ج۲۱، ص۱۸۷.

۳. سمرة بن جندب درخت خرمایی در محوطهٔ خانهٔ یکی از انصار داشت و برای سرکشی به آن، بدون اطلاع و اجازه، وارد آن خانه می‌شد. او به درخواست انصاری، برای اطلاع دادن و اجازه گرفتن اعتنایی نمی‌کرد. ←

عناوین ثانویه می دانند.

۲ـ تصرف در اموال شخصی که از ادای حقوق مالی و تعهدات خود امتناع می ورزد؛ از قبیل شوهری که بی جهت از پرداخت نفقهٔ زوجهٔ خود سرباز می زند. فتوای فقها در این باره چنین است:

همسری که نفقهٔ زوجه را نمی دهد، حاکم او را به پرداخت آن، الزام می کند. و اگر امتناع کند، زندانی اش می نماید تا اموالش را شناسایی کند. و اگر به اموال او دست رسی دارد، به میزان نفقهٔ زوجه، از آن برمی دارد و نیازی به رضایت او نیست. و اگر اموال غیرمنقولی یا کالا و جنس دارد، حاکم آن را می فروشد و از پول آن، حق نفقهٔ زوجه را می پردازد.[۱]

۳ـ تصرف در اموال اشخاصی که به علت نقصان عقل یا کم بودن سن ویا ورشکستگی، محجور بوده و خودشان حق تصرف در اموال خود را ندارند.

۴ـ تصرف در اموال شخصیِ افراد، در مصالح مهم و الزامی، از قبیل دفاع از کشور؛ مثلاً علامه شیخ جعفر کاشف الغطاء، در زمان جنگ های ایران و روس، برای پادشاه وقت، فتحعلی شاه، این اجازه را صادر نمود:

اذن می دهم که آن چه برای هزینهٔ جنگ وسرکوبیِ اهل کفر و طغیان نیاز دارد، از خراج و درآمد زمین های مفتوح العنوه و نظیر آن، و نیز زکات طلا، نقره، گندم، خرما، کشمش، شتر، گاو و گوسفند بگیرد و اگر این ها کافی نباشد و راه دیگری برای تأمین هزینهٔ جنگ نباشد، مجاز است از اموال مردم سرحدات و مرزنشینان بگیرد تا از جان و ناموس آن ها دفاع کند، و اگر باز هم هزینهٔ جنگ تأمین نشد، مجاز است که از اموال دیگران نیز بگیرد و بر هر مسلمانی اطاعت از امر سلطان لازم است.[۲]

→ بالأخره، انصاری شکایت به نزد رسول خدا ﷺ برد. پیامبر سمره را احضار کرد و به او دستور داد که در هنگام ورود به خانهٔ انصاری اجازه بگیرد؛ ولی سمره امتناع کرد. رسول خدا ﷺ حاضر به خرید آن درخت خرما شد؛ ولی سمره نپذیرفت و حتی پیشنهاد معاوضهٔ آن با درختی در بهشت را هم رد کرد! در نهایت، حضرت به آن انصاری فرمود: برو درختش را قطع کن و به نزدش پرتاب کن که ضرر و ضراری در اسلام وجود ندارد.» (*وسائل الشیعه*، ج ۱۷، ص ۳۴۰).

۱. *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۳۸۸.

۲. جعفر کاشف الغطاء، *کشف الغطاء*، ص ۳۹۴.

موارد چهارگانهٔ فوق، علاوه بر این که بر قواعد کلیِ فقه، منطبق است، دارای مدرك خاص نیز می باشد و برای اثبات مشروعیت دخالت دولت، نیازی به ادلهٔ ولایت نیست. از این رو، حتی کسانی که در ادلهٔ نیابت عامه تردید داشته باشند، در قبول چنین مواردی، وسوسه و شکی ندارند.

نوع دیگر از الزامات حکومتی، که در هیچ یک از عناوین فوق نمی گنجد، از قبیل طرح هایی است که از سوی دولت، در جهت مصالح عالیهٔ کشور و رفاه عمومی، به اجرا درمی آید؛ مثل طرح های نوسازی که در مناطق قدیمی شهرها و برای رفع مشکلات زندگیِ شهری انجام می گیرد، و یا مقرراتی که برای ورود کالا به کشور ویا خروج کالا از کشور، الزاماً باید رعایت شود.

براساس دیدگاه امام خمینی، برای چنین اموری، استناد به عناوین ثانویه ضرورت ندارد ومصلحت عامه، هر چند به حد اضطرار، حرج و ضرر هم نرسد، راه را برای دخالتِ دولت، هموار می سازد؛ زیرا این اختیارات، لازمهٔ حکومت بوده وتأیید و قبول حکومت در اسلام به معنای پذیرفتن و موافقت با این دخالت ها است؛ چراکه در غیر این صورت، حکومت، پدیده ای بی محتوا و سازمانی عقیم خواهد بود. به علاوه که اگر مصلحت عامه، مورد اهتمام دولت قرار نگیرد، در نهایت، جامعهٔ اسلامی با خطرات جدی مواجه شده و چه بسا که اساس مکتب در معرض خطر قرار می گیرد:

> مصلحت نظام، از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می گردد، مصلحت نظام و مردم، از امور مهمه ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان های دور و نزدیک، زیر سؤال ببرد و... .[1]

این نکته، سبب آن می شودکه اگر کسانی در مسئلهٔ اختیارات دولت، به مقتضای احتیاط هم بخواهند عمل کنند، باید توجه نمایند که توسعهٔ اختیارات حکومت برای تأمین مصلحت عامه، مطابق احتیاط است؛ چه این که به وجود آوردن محدودیت در این زمینه، به بهانهٔ «الناس مسلطون علی اموالهم» و منعِ دولت از اقداماتی که رفاه عمومی،

---

۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۶.

مصلحت عامه و پیشرفت و تعالی کشور را به دنبال دارد، خلاف احتیاط دینی است. آیة اللّه بهشتی در مسئلهٔ دخالت دولت برای قیمت گذاری، که عده‌ای آن را خلاف احتیاط تلقی می کردند بر این نظر بود:

چیزی که برای بنده قطعی است، این است که خود این مطلب را که «نرخ گذاری، دلیل روشنی ندارد و بنابراین، فتوا به جواز نرخ گذاری دادن، خلاف احتیاط است» من خلاف احتیاط فقهی می دانم. این را قطعاً می دانم که خلافِ احتیاط است؛ برای این که چنین فقهی سر از یک جای بد درمی آورد؛ زیرا جامعه را سوق می دهد به این که نه تنها دیگر به سراغ فقه و فقیه نیاید، بلکه حتی سراغ خدای فقه فرست هم نیاید.[1]

ولی قبل از آن که نوبت به احتیاط برسد و از این طریق، به حل مشکلات اجتماعی، و دایرهٔ اختیارات دولت بپردازیم، باید در ماهیت ولایت و حکومت تأمل کرد و با شناخت فلسفه و غایت آن از یک سو، و تار و پود هستیِ آن از سوی دیگر، شعاع کارایی و بُرد دخالت ها و اختیارات را مشخص نمود.

ولایت، تصدی امور جامعه و ادارهٔ اجتماع است[2] و همان گونه که در شعاع مسائل فردی ومصالح شخصی، هرکس اختیار دار خود است و براساس بینش و تشخیص خود عمل می کند، در شعاع مسائل اجتماع و تدبیر جامعه نیز، حکومت اختیار دار است.

نباید فراموش کرد که حکومت، از امور تأسیسی و ابتکاری شرع نیست که درشریعت، برای آن تعریف جدیدی ارائه شده باشد. حکومت و تدبیر جامعه، درمیان عموم خردمندان، موضوعی شناخته شده و سابقه دار است، و اسلام نیز همان را مورد تأیید قرار داده، هرچند که شرایط خاصی را برای رئیس دولت درنظر گرفته است تا امکان دست یابی به آرمان های مقدسی که برای جامعه می خواهد، فراهم باشد. مفهوم

---

۱. *روزنامهٔ جمهوری اسلامی*، ۶۷/۱/۳۰؛ سید محمد حسینی بهشتی، ربا، ص ۳۶.

۲. علامه طباطبائی می نویسند: «سمتی را که به موجب آن، شخص یا مقامی، متصدی امور دیگران شده، مانند یک شخصیت واقعی کارهای زندگی آن ها را اداره می نماید، به نام ولایت می نامیم، تقریباً معادل سرپرستی در زبان فارسی» (مقالهٔ «ولایت و زعامت»، *مرجعیت و روحانیت*، ص ۷۴).

شناخته شدهٔ حکومت در نزد عموم، چیزی جز ادارهٔ جامعه در شعاع مصالح نیست و رسالت اصلیِ سازمان حکومت، همین است.

در تحلیل این مفهوم و شناخت جایگاه آن باید توجه داشت که مسائل هر اجتماع، دو گونه است:

۱ـ مسائلی که به افراد و آحاد جامعه مربوط شده و هر فردی درتصمیم گیریِ آن مستقل است.

۲ـ مسائلی که به اجتماع مربوط بوده و هیچ فردی به عنوان «شخص»، تصمیم گیرندهٔ آن نیست.

مصلحت جامعه، در بخش دوم قرار دارد و به ولیِّ جامعه مربوط است و چون تصمیمات سازمان حکومت، بدون ارتباط و بریده از آحاد نمی باشد، از این رو، مشروعیت ولایت و حکومت، قهراً به معنای نافذ بودن تصمیمات آن، در حق افراد می باشد و در صورتی که ولایت، به اذن شرع مستند شود، نفوذ این تصمیمات نسبت به آحادجامعه نیز، به این اذن مستند خواهدبود. در نتیجه، آن جا که ولایت در جهت مصلحت جامعه اقدام می کند، رضایت و پسند تک تک افراد ملغا است.

بر این اساس، دیگر نوبت بدان نمی رسد که دولت برای خرید خانه ای که در مسیر خیابان یا طرح دیگر شهری قرار گرفته، به انتظار تشخیص مالک آن بنشیند که اگر مالک، اجرای طرح را به مصلحت دانست و نسبت به آن، رضایت داد، دولت اقدام نماید؛ چراکه تشخیص مصلحت امت و اعمال آن، به دولت واگذار شده است.[۱]

با این تحلیل، تشخیص مصلحت اجتماع، در شعاع تدبیر امور مردم، که با زندگی و حقوق افراد مرتبط می شود، بدون نیاز به عناوین ثانویه، به اتکای احراز مصلحت عامه انجام می گیرد. آیة اللّه سید محمد باقر صدر، دخالت دولت در نظارت برتوزیع کالا و نیز نرخ گذاری بر اجناس و خدمات را بر همین مبنا مجاز می داند:

---

۱. ر.ك: محمد مؤمن، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیده*، ص۱۷ و ۱۹.

اگر حاکم اسلامی، بر مبنای تشخیص مصلحت جامعه، به چیزی امر کند، بر همهٔ مسلمانان تبعیّت از آن واجب است و هیچ کس اجازهٔ مخالفت ندارد. حتی اگر فردی، برای آن مصلحت، اهمیت چندانی قائل نباشد، مجاز به مخالفت نیست؛ مثلاً در فقه، تنها احتکار برخی از کالاهای ضروری، حرام شده و جلوگیری از احتکار در اجناس دیگر و نیز نرخ گذاری بر مبنای مصلحت، به حاکم شرع واگذار شده است. از این رو، وقتی حاکم از این حق استفاده می کند، اطاعت از او لازم است.[۱]

توجه به تأثیر ونقش مصلحت عامه، درتوسعهٔ اختیارات دولت، در کلمات فقهای پیشین نیز فراوان دیده می شود، هر چند تحلیل و بررسیِ موشکافانهٔ آن، به علت دور بودن فقها از حکومت، و بسیط بودن مسئولیت های دولت ها در قرون گذشته، مدنظر صاحب نظران فقه قرار نگرفته است؛ مثلاً شیخ مفید، با وجود قواعدی مثل «الناس مسلطون علی اموالهم» که مردم را برای هرگونه تصمیم گیری در مسائل اقتصادیِ خود، آزاد می داند، می گوید:

ولیّ امر بر طبق آن چه که مصلحت تشخیص می دهد، به قیمت گذاری می پردازد، البته قیمتی که موجب زیان و خسارت صاحبان کالا نگردد.[۲]

برخی از استدلال های صاحب جواهر نیز نشان از آن دارد که قیام ولیّ امر به مصلحت عامه، از نظر او اصلی مسلّم بوده است.[۳] تعبیرات فقیهی برجسته، مانند شهید اول نیز نشان می دهد که ولایت، تدبیر مصلحت عامه است. وی قضاوت را، که شعبه ای از ولایت و زعامت است، به «ولایت بر حکم در مصالح عامه، از سوی امام» تفسیر کرده است[۴] و همین تفسیر، مورد قبول بزرگانی مانند صاحب جواهر قرار گرفته است.[۵]

---

۱. سید محمدباقر صدر، *الفتاوی الواضحه*، ص ۱۱۶.
۲. شیخ مفید، *المقنعه*، ص ۶۱۶.
۳. *جواهرالکلام*، ج ۴۰، ص ۳۲۶.
۴. شهید اول، *الدروس الشّرعیه*، ج ۲، ص ۶۶.
۵. *جواهرالکلام*، ج ۴۰، ص ۹.

نتیجه

ولایت بر مردم، اقتضای آن دارد که هرچه در شعاع تصمیم گیریِ مردم قرار دارد و به خود انسان ها وانهاده شده است، در صورتی که با مصلحت جامعه ارتباط و پیوند دارد، در اختیار ولیّ جامعه قرار داشته باشد. این ولایت، نه به موارد ضروری و حرج، مقید و محدود است و نه در تک تک موارد، به جلب نظر و کسب رضایت تک تک افراد نیاز دارد. این اختیارات برای حکومت، لازمهٔ حکومت و از آن تفکیک ناپذیر است.

البته این بدان معنا نیست که احکام خداوند، مشمول ولایت قرار دارد؛ زیرا این احکام، اساساً در محدودهٔ اختیارات بشر و انتخاب مردم قرار نداشته و با مصلحت های متغیر، دگرگون نمی شود، بلکه تنها در صورتی که با تغییر شرایط جامعه، موضوع حکم شرع، تغییر یابد، به تبع آن، حکم نیز تغییر می یابد؛ مثل آن که انجام فریضهٔ حج، در شرایط خاصی، با خسارت سنگینی بر امت اسلامی، همراه گردد که به صورت موقت، از سوی پیشوای مسلمین تعطیل می گردد. و البته این گونه دخالت ها هم که براساس ملاك های مورد قبول شرع، از قبیل رعایت مصلحت اهم، انجام می گیرد، به اجازهٔ شرع مستند می باشد.

پس به طور کلی باید گفت: احکام حکومتی، نه به عناوین ثانویه محدود است و نه همیشه بیرون از آن قرار دارد.

حدود ولایت مطلقه

آیا ولایت مطلقه، هیچ گونه حد و مرزی نمی شناسد و از هرگونه قید و بندی آزاد است؟

این مسئله، از زوایای مختلفی قابل بررسی است:

۱ـ از زاویهٔ فلسفه و جایگاه ولایت.

۲ـ از زاویهٔ آرای فقیهان و به خصوص، کسانی که از ولایت مطلقه جانبداری می کنند.

۳ـ از زاویهٔ ادله ای که در ولایت مطلقه، مورد استناد قرار می گیرد.

مبانی اسلامی و متفکران مسلمان، گویای آن است که ولایت، دارای منطقهٔ خاصی و محدودهٔ ویژه ای می باشد. این محدوده، از یک طرف، بر محور مسئولیت هایی که در نصوص دینی برای دولت اسلامی مشخص شده، از قبیل اجرای احکام جزایی و کیفری، جمع آوری و توزیع مالیات ها و فرماندهی نیروهای مسلّح، قرار دارد، و از طرف دیگر، برمصلحت عامه وصلاح جامعه مبتنی است.

در بخش اوّل، ضوابط ومقررات مربوط در متن شریعت تبیین شده است و دولت موظف به اجرای دقیق آن می باشد؛ ولی در بخش دوم، تشخیص خیر امت و صلاح اجتماع، و تصمیم گیری براساس آن، با حکومت است و البته این گونه صلاح دیدها که گاه به صورت برنامه های مدت دار، و گاه به شکل دستورالعمل های موقت صادر

می شود، در دوام و بقای خود، تابع شرایط جامعه و دگرگونی های اجتماعی است. از این رو، اختیارات دولت، به رعایت مصلحت جامعه، محدود بوده و صلاحیت دخالت در خارج از این چارچوب را ندارد.

این محدودیت، براساس مبانی مختلفی قابل تبیین است:

مبنای اوّل: ولایت، در روابط انسان ها با یکدیگر، از آن رو مورد احتیاج است که بارهای بر زمین مانده به مقصد رسد و تکالیف رها شده، عملی گردد. از این رو، نصب الهی والی، یا انتخاب مردمی او، برای رفع چنین نیازی است. وگرنه در آن جا که اشخاص با میل و ارادهٔ خویش، متکفل مسائل خود می باشند، نه در انجام کار خود، قصوری دارند و نه هیچ گونه تصادم و برخوردی بینشان به وجود می آید، دخالت حکومت، بی مورد می باشد. در این موارد، نه خود مردم به سراغ انتخاب می روند تا ولایت دیگری را بپذیرند، نه شرع مقدس، بدون حکمت ومصلحت، جعل ولایت می کند.

پس ولایت در مفهوم و حقیقت خود، بر بیش تر از سرپرستی امور اجتماعی، دلالت ندارد، همان گونه که در فصل گذشته با تفصیل بیش تر، به توضیح آن پرداختیم.

مبنای دوم: کسانی که ولایت مطلقه را برمبنای نصوص دینی، پذیرفته اند، تصریح کرده اند که مفاد این نصوص، ولایت درمنطقهٔ مصلحت عامه است. و اگرچه این قید، در متن روایات ذکر نشده است، ولی باتوجه به همان اصل ارتکازی وعقلانی، فراتر از آن، دلیلی بر ولایت وجود ندارد؛ مثلاً حضرت امام خمینی، جملهٔ امام صادق علیه السلام در مقبولهٔ عمربن حنظله: «فانی قد جعلته حاکماً؛[1] من فقیه را حاکم قرار داده ام» را چنین تفسیر نموده اند:

یعنی فقیه را در اموری که مردم نیاز به حکومت دارند، از قبیل مسائل سیاسی و قضایی،

---

۱. از نظر فن «اصول فقه» ـ که روش برداشت از نصوص را ارائه می کند ـ اطلاق دلیل، در صورتی تمام است که مقدمات حکمت تمام باشد و در جملاتی از قبیل «فانی قد جعلته حاکما» فهم عرفی، روایت را در مقام بیان ولایتی بیش از نیازهای جامعه نمی بیند و قدر متیقّن در مقام تخاطب، مشمول ولایت فراتر از آن را در محل تردید قرار می دهد.

حاکم نموده‌ام.[۱]

از این رو، نیابت عامه و مطلقهٔ فقیه از امام علیه السلام، صرفاً به معنای یک سان بودن اختیارات حکومتی است، نه آن که فقیه، بیرون از چارچوب حکومت هم دارای اختیار باشد. بر این قید، در کلمات حضرت امام بارها تصریح شده است:

فقها در امور مربوط به حکومت، اختیاراتی مانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارند.[۲]

پس فقیه عادل، تمامی آن چه دراختیار پیامبر و ائمه است، از امور حکومت و سیاست، را برعهده دارد.[۳]

و روشن تر از آن، فرموده‌اند:

اگر امام معصوم، بیرون از مصلحت عامه، اختیاراتی داشته باشد، برای فقیه، ثابت نیست و البته ادلهٔ ولایت فقیه، بر بیش تر از چنین ولایتی، دلالت ندارد تا نفی ولایت فقیه در غیر موارد مصلحت عامه، تخصیص آن ادله، به حساب آید.[۴]

پس اطلاق ولایت، به معنای شمول ولایت، در همهٔ موارد مصلحت جامعه است، نه آن که تعبیر ولایت مطلقه، درصدد ارائهٔ اختیاراتی فراتر و گسترده تر از آن باشد. فقهای دیگری که در تبیین ولایت مطلقه، قلم زده‌اند نیز بر این نکته توجه داده‌اند:

درنظام سیاسیِ مبتنی برولایت فقیه، شعاع ولایت و اختیارات حکومت، به مصلحت امت، محدود است.[۵]

بلکه می توان ادعا کرد که هیچ یک از فقها، ولایتی گسترده تر از محدودهٔ مصلحت عامه را نپذیرفته‌اند و حتی برنفی آن، تصریح کرده‌اند؛ مثلاً صاحب «مفتاح الکرامه» می نویسد:

ولایت حاکم، به مانند سلطهٔ مالک بر مال خود، مطلق نیست، بلکه این ولایت، در

---

۱. امام خمینی، *الرسائل*، رسالهٔ اجتهاد و تقلید، ص۱۰۶.

۲. فیکون لهم «فی الجهات المربوطة بالحکومة» کل ماکان لرسول الله صلی الله علیه و آله (امام خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص۴۶۶).

۳. فللفقیه العادل جمیع ما للرسول والائمه علیهم السلام «مما یرجع الی الحکومة والسیاسة.» (همان، ص۴۶۷).

۴. همان، ص۴۸۹.

۵. سیدکاظم حائری، *اساس الحکومة الاسلامیّه*، ص۷۲.

محدودهٔ نیاز و مصلحت است.[۱]

و فقیه بزرگ، شهید ثانی می گوید:

فقیه درعصر غیبت، برای مصلحت عامه نصب شده است.[۲]

هم چنین فیض کاشانی آورده است:

فقها در عصر غیبت، اقامهٔ سیاست های دینی را به عهده دارند.[۳]

و درعصر اخیر، آیة اللّه شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، که خود از حامیان ولایت مطلقهٔ فقیه است، مبنای خود را این گونه تقریر می کند:

ولایة الفقیه، تعمّ مافیه المصلحة؛[۴]

ولایت فقیه، موارد مصلحت را در برمی گیرد.

این جمله نیز صراحت دارد که قوام ولایت، به مصلحت است.

این تعبیرات فقهی، هم ولایت را از انحصار ضرورت ها بیرون می آورد، و هم آن را در شعاع مصلحت ها محدود می سازد. لذا آن چه که در دایرهٔ مصلحت عامه و خیر عمومی قرار نگیرد، از منطقهٔ ولایت و حریم دخالت حاکم بیرون است. در فقه اهل سنت نیز این مطلب به عنوان یک قاعده واصل کلی دیده می شود که:

التصرف علی الرعیّة منوط بالمصلحة.[۵]

هرچند اساس این مبنا، از نظر مستندات شرعی آن و نیز آرای فقها و درك عقلانی، واضح است، ولی ذکر مواردی از سیرهٔ حکومتیِ پیشوایان معصوم ﷺ الگوی ولایت را شفاف می نماید:

دستورالعمل های حکومتی امیرالمؤمنین ﷺ نشان می دهد که حاکم اسلامی باید در شعاع مصلحت اسلام و مسلمانان اقدام کند و از این محدوده، قدمی فراتر نرود؛ مثلاً

---

۱. سید محمد جواد عاملی، *مفتاح الکرامة*، ج۵، ص۱۶۴.
۲. شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج۳، ص۹۳.
۳. فیض کاشانی، *مفاتیح الشرایع*، ج۲، ص ۵۰.
۴. محمدحسین کاشف الغطاء، *الفردوس الاعلی*، ص۵۴.
۵. کاشف الغطاء، *تحریرالمجله*، ج۱، ص۴۰.

امام علی ﷺ در عهدنامه به مالک اشتر، آزادی تجارت پیشگان و ارباب صنعت را چون موجب مفسدهٔ عامه و زیان به جامعه می گردد، برای حکومت غیر قابل تحمل می داند و جلوگیری دولت، و نیز مجازات متخلّفان را درحد اعتدال، لازم می شمارد:

... در بسیاری از ایشان، سخت گیری بی اندازه و بخل ورزی زشت وجود دارد. کالا را برای سود بیش تر احتکار، و در معاملات خودسرانه و سودجویانه عمل می کنند و در نتیجه، بر عامه، زیان رسانده و بر دولتمردان عار و ننگ می نهند. لذا از احتکار جلوگیری کن که رسول خدا از آن منع نموده است. داد و ستد باید آسان و بر طبق موازین عدل وانصاف باشد. قیمت باید منصفانه باشد، نه بر فروشنده اجحاف باشد و نه در حق خریدار زیاده روی شود. و هرکس که پس از منع تو احتکار کرد، او را به کیفر رسان، مجازاتی که او را رسوا کند؛ ولی نه آن که زیاده روی شود.[1]

امام ﷺ در نامهٔ دیگری به کارگزاران مالی حکومت، ضمن تأکید بر حفظ و حراست از امنیت مالی کسانی که در حکومت اسلامی زندگی می کنند، اعم از آنان که مسلمان بوده یا کافر معاهد باشند، می فرماید:

مگر آن که به اسلحه یا اسبی دست یابند که با آن بر مسلمانان تعدی و ستم روا می دارند که البته سزاوار نیست مسلمان چنین ابزاری را در دست دشمنان اسلام، رها کند تا آن ها علیه او قدرت داشته باشند.[2]

در این نامه، یکی از موارد مصلحت عامه، که دخالت دراموال شخصی را مجاز می شمارد، بیان شده است. چنین دخالتی از سوی دولت، برای ضبط مال اشخاص، همان گونه که آشکار است، دارای فلسفه ای معقول و حکمتی خردپسند بوده و از مصادیق واضح حفظ خیر عمومی و صلاح امت، به شمار می رود.

امام علی ﷺ در کشورداری خویش، بر مبنای همین قاعده رفتار می کرد و در حالی که تأمین حقوق اشخاص و حراست از آن را در راستای عدالت اجتماعی، از مهم ترین

---

۱. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

۲. همان، نامهٔ ۵۱.

وظایف حکومت می دانست، دخالت دولت و اعمال محدودیت از سوی آن را در موارد مصلحت جامعه مورد تأکید قرار می داد؛ مثلاً هنگامی که برای جنگ صفین از عراق حرکت کرد به «رقّه» رسید و از مردم این منطقه در خواست کرد تا با ساختن پلی بر رودخانهٔ آن جا اسباب عبور سپاه را فراهم نمایند، اهالی ابتدا سرباز زدند، ولی با اجبار مالک اشتر، این کار عملی و سپاه عبور کرد.[۱]

حدود سلبی ولایت

مصلحت عامه، «حد» ولایت است و باتوجه به این حد، دو جنبهٔ نفی و اثبات ولایت، قابل تشخیص و تفکیک است و با این معیار، هم می توان موارد مشروعیت اعمال ولایت، و هم موارد عدم مشروعیت آن را شناسایی کرد.

آیة اللّه میرزامحمدحسین نائینی، حکومت عادله را به «ولایت بر اقامهٔ مصالح نوعیه» تفسیر می کند و از این رو، اختیارات چنین حکومتی را به همین اندازه، محدود می داند.[۲]

حضرت امام خمینی، بیش از فقهای دیگر، بر رعایت دقیق این حد، نظر داشته و چه بسا مواردی را که فقهای دیگر مشمول ولایت دانسته اند، ایشان با رعایت دقیق این ضابطه، برخی از آن موارد را خارج از شعاع ولایت و دخالت دولت دانسته اند؛ مثلاً فقهایی که حکم حاکم را به طور کلی و حتی در غیر موارد تخاصم، نافذ دانسته اند، بر این نظرند که با حکم حاکم، مسجد جامع بودن به اثبات می رسد و در اثر این حکم، آثار خاص مسجد جامع، از قبیل صحت اعتکاف، مترتب می شود. این نظریه، مورد قبول آیة اللّه سید محمدکاظم یزدی، صاحب «العروة الوثقی» و دیگر قائلان به ولایت عامه می باشد؛ ولی امام خمینی چون نفوذ حکم حاکم را مشروط به مصلحت عامه می داند، در مسئله اشکال می کند[۳] و آن نظریه را موردمناقشه قرار می دهد؛ چراکه

---

۱. احمدبن یحیی بلاذری، *انساب الاشراف*، ج۲، ص۲۹۸.

۲. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامة*، ص ۱۶.

۳. سید محمدکاظم یزدی، *العروة الوثقی*، کتاب الاعتکاف، مسئلهٔ ۲۴.

اثبات یا عدم اثبات این موضوع، از شئون حکومت، و در شعاع مصلحت عامه، قرار ندارد. البته این اشکال، با مبنای ولایت مطلقه، که مورد قبول ایشان است، هیچ گونه تنافی و تضادی ندارد.

باتوجه به این مبنا، حضرت امام خمینی در موارد دیگری نیز از قائلان به ولایت عامهٔ فقیه، فاصله گرفته اند و بر ثبوت ولایت فقیه، اشکال کرده اند؛ مثلاً در حالی که صاحب «العروة الوثقی»، براساس ولایت حاکم برخمس و زکات، بازگرداندن خمس یا زکات را به مالک، در مواردی پذیرفته، حضرت امام، در حاشیهٔ خود بر این کتاب آورده اند:

> حاکم شرع، بر پس دادن ولایت ندارد، مگر در بعضی از موارد نادر که مصلحت اسلام یا مسلمین اقتضا داشته باشد و ... .[1]

به طور کلی، قید مصلحت اسلام و مسلمین، به عنوان مشخص کنندهٔ قلمرو ولایت، در بسیاری از بحث های امام دیده می شود؛ چه این که دربارهٔ مالکیت خصوصی فرموده اند:

> یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است، تحدید این امور است. مالکیت را در عین حالی که شارع محترم شمرده است، لکن ولیّ امر می تواند همین مالکیت محدودی را که می بیند خلاف مصالح اسلام و مسلمین است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معین و با حکم فقیه، از او مصادره بشود.[2]

اینک نوبت به آن می رسد که باتوجه به محدودهٔ ولایت، قیود سلبیِ آن را مشخص نموده و موارد بیرون از قلمرو ولایت را توضیح دهیم:

۱ـ ولایت و نفی جانبداری از منافع شخصیِ ولیّ

ولیّ، امانت داری است که قانون الهی و مصلحت جامعه، به او سپرده شده است

---

۱. حاشیه حضرت امام چنین است: «لیس للحاکم ولایة الرد الا فی بعض الموارد النادرة مما تقضی مصلحة الاسلام او المسلمین ذلك وکذا المصالحة بمال یسیر» (*همان*، خاتمهٔ کتاب الزکاة، مسئله ۱۵).

۲. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۰، ص ۱۳۸.

و در هیچ یک از این دو بخش، امتیازی برای شخصِ او، وجود ندارد. دولتمردان نه در شمول قوانین با دیگران فرقی دارند و نه در رعایت مصلحتِ جامعه، از حق ویژه ای برخوردارند. دستگاه رهبری موظف است که بر مدار قانون و مصلحتِ امت عمل کند. فقها از این مطلب، با این تعبیر یاد کرده اند که فقیه موظف به رعایت غبطه و مصلحتِ «مولی علیه» است؛[1] زیرا فلسفهٔ ولایت، چیزی جز پر کردن خلأها و رفع احتیاجاتی که در جامعه وجود دارد، نیست، و البته جعل ولایت الهی نیز به همین مقصود و در همین دایره می باشد؛ چه این که مردم نیز با رأی خود، کسی را انتخاب می کنند که کارگزار آن ها بوده و در جهت منافع آن ها قدم بردارد. از این رو، ولیّ، مجاز به استفادهٔ شخصی از منصب ولایت و مقام حکومتیِ خود نبوده و این مسئولیت، هیچ گونه حق و امتیازی را برای او به وجود نمی آورد.

پس همان گونه که حاکم، درولایت بر محجورین، به عنوان امین بر مصالح آنان عمل می کند، در ولایت بر امت نیز به عنوان امین بر مصلحت امت، اجازهٔ دخالت دارد. لذا هرگونه بهره برداری از امکانات حکومت، که خارج از چارچوب مصلحت عامه قرار داشته و صرفاً در آن، منفعت والیان و حکمرانان لحاظ شده باشد، خلاف شرع تلقی می شود؛ زیرا ولایت مطلقه، هرگز دست حاکم را برای اقداماتی که تنها ثمره اش تحکیم مقام و تثبیت موقعیت شخص او است، باز نمی گذارد.

البته رعایت مصلحت حکومت و حاکم تا آن جا که به مصلحت امت اسلامی مربوط باشد و صرفاً جنبهٔ شخصی نداشته باشد، نباید مورد غفلت قرار گیرد.

هم چنین ولایت، شخص حاکم را از شمول هیچ قانونی مستثنا قرار نمی دهد و برای او امتیازی قائل نمی شود. به تعبیر محقق نائینی، در حکومت عادله، علاوه بر این که تمامیِ ملت، در مقایسه با یکدیگر در مساوات و برابری قرار دارند، با شخص حاکم نیز در همهٔ مقررات کشور، از مسائل مالی و سیاسی و غیر آن، برابرند.[2]

---

۱. فقیه برجسته میرزای قمی می نویسد: «باید ولیّ، تصرف در مال مولّی علیه، بر سبیل مصلحت و غبطهٔ او کند نه این که به هر نحو که بخواهد» (*جامع الشتات*، ج ۱، ص۲۰۸).

۲. نائینی، *تنبیه الامة*، ص ۱۶. ایشان در جای دیگر می نویسند: «اساس آن، بر مساوات آحاد ملت حتی با

پس آن چه در فقه اسلامی، ولایت مطلقه نام گرفته است به معنای برخورداری ولیّ از امتیاز نیست، بلکه والی در جمیع حقوق و احکام، با دیگر افراد ملت، برابر می باشد. محقق مزبور در ادامهٔ این بحث، با ذکر چند نمونهٔ تاریخی، این تساوی حقوق را تبیین نموده است:

رسول خدا ﷺ قبل از بعثت، دخترش زینب را به ازدواج ابی العاص درآورده بود. او در جنگ بدر، اسیر مسلمانان شد. مسلمانان تصمیم گرفتند که با فدیه گرفتن، اسیران را آزاد کنند. قریش اموالی را فرستادند، از آن جمله، گردن بندی بود که زینب از مادرش، خدیجه (همسر رسول خدا) گرفته بود. رسول خدا ﷺ با دیدن این گردن بند، سخت متأثر شد و به مسلمانان فرمود: این گردن بند دختر من است که برای آزادی شوهرش، ابی العاص فرستاده است. اگر می خواهید از حق خود نسبت به آن درگذرید وآن را برگردانید. مسلمانان نیز چنین کردند و اسیر را آزاد نمودند.

پس در رهبری اسلامی، جایی برای سودجویی های شخصی و منفعت طلبی های گروهی وجود ندارد، و از اهرم ولایت، برای منافع ولیّ، استفاده نمی گردد، بلکه او خود را هم چون آحاد ملت، تابع قانون می داند؛ چه این که رسول خدا ﷺ در آخرین روزهای حیات خود، و در حال کسالت و ناراحتی، تازیانه اش را به دست سواده داد تا او را قصاص کند.

۲ـ ولایت و نفی تصرّفات خودسرانه

چون تصرفات ولیّ امر، در محدودهٔ مصلحت جامعه، از مشروعیت برخوردار است، از این رو، دخالت های خودسرانه، که بر این معیار انطباق نمی یابد، ناروا است.

پس دولت اسلامی، دولتی بی ضابطه نیست که بر میل دولتمردان، در شئون انسان ها دخالت کند؛ چراکه مبنای حکومت اسلامی، قانون شریعت است، و در این قانون،

→ شخص ولیّ نوعی در جمیع نوعیّات مبتنی است.» (همان، ص۱۸).

حاکم، مأمور اجرای قانون است و برای تصرفات خودسرانه در قانون الهی، جایی وجود ندارد، بلکه اگر ولایت مطلقه، به معنای اختیارداری در زندگی اجتماعی انسان ها، در گستره ای فراتر از قاعده و ضابطه، و به شکل دل بخواه باشد، نسبت به پیامبر ﷺ هم چنین ولایت و اختیاراتی وجود ندارد. امام خمینی در این باره نوشته اند:

> حکومت اسلامی ... استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد و خودرأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد، و درآن به دلخواه دخل و تصرف کند، هرکس را اراده اش تعلق گرفت، بکُشد و هرکس را خواست، انعام کند و به هرکه خواست، تیول بدهد و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم ﷺ وحضرت امیرالمؤمنین ﷺ و سایر خلفا هم چنین اختیاراتی نداشتند ... .[1]

متخصصان فقه اسلامی، در یک تقسیم زیبا و ارزشمند، توضیح داده اند که انتخاب و دخالت رهبری اجتماع، دو گونه است:

الف) انتخاب عقلانی.

ب) انتخاب شهوانی.

در انتخاب عقلانی، ولیّ جامعه به تلاش و جدیت، برای تشخیص مصلحت امت می پردازد و قهراً انتخاب و تصمیم، تابع مصلحت است؛ ولی درانتخاب شهوانی، تصمیم گیری بر مبنای میل و شهوت انجام می گیرد؛ مثلاً امام در برخورد با اسرای جنگی، در انتخاب «مَنّ» یا «فداء» و یا «استرقاق»، آزاد و مخیّر است؛ ولی این تخییر، باتوجه به مصلحت مسلمانان بوده و گزافه نمی باشد. محقق کرکی در این باره می نویسد:

> این تخییر، نسبت به امام، به معنای آن است که باید با تلاش و جدیّت، مصلحت را تشخیص داده و بر طبق آن، یکی از این راه های سه گانه را انتخاب کند، نه آن که در این گزینش، میل و شهوت خود را معیار قرار دهد؛ زیرا او ولیّ مسلمین و نایب آن ها است. از این رو، باید مصلحت آنان را رعایت کند.[2]

---

۱. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص۳۲.

۲. محقق کرکی، *جامع المقاصد*، ج۳، ص۳۹۲. قابل ذکر است که محقق کرکی از مدافعین جدّی ولایت مطلقه است.

حتی بزرگانی مانند علامه حلّی بر این عقیده‌اند که امام ﷺ و نایبش فقط در صورت مصلحت، اجازهٔ عزل کارگزاران دولتی، مانند قضات ـ در صورت دارا بودن شرایط ـ را دارند و بی جهت، مجاز به عزل آن‌ها نیستند.[۱]

پشتوانهٔ فقهی این فتوا را آن دانسته‌اند که ولایت امام ﷺ در شعاع اذن الهی و مصلحت مکتب است. از این رو، حق ندارد افراد لایق و با صلاحیت را خودسرانه از کار برکنار کند.[۲]

۳ـ ولایت و نفی دخالت در امور شخصی

آیا دولت اسلامی، برای دخالت در امور شخصیِ افراد اجازه دارد؟ قبلاً گفتیم که آن بخش از عملکرد افراد که در قلمرو مصلحت اجتماع قرار دارد، به حکومت مربوط می شود و دولت اسلامی وظیفه دارد خیر جمع را گرچه با ایجاد محدودیت در آزادی های فردی، حفظ و حراست کند؛ ولی در بخش دیگر که عملکرد افراد از این حریم بیرون است، به رأی و تصمیم شخصیِ خود آنان بستگی دارد و دولت مجاز به دخالت در آن نمی باشد.

ولایتی که برای امام و ولیّ امر مسلمین ثابت است، ولایت بر مسلمانان، از آن رو که امت واحده و جامعه ای متشکلند، می باشد. لذا اختیارات وی برای ادارهٔ این جامعه است و هرچه که مربوط به مصلحت امت باشد، در تحت ولایت و زعامت قرار می گیرد و در نتیجه، افراد نسبت به آن، صاحب اختیار نبوده، تشخیص، رأی و تصمیمشان در قبال مصلحت عامه اعتباری ندارد؛ ولی هر آن چه که به مصلحت آحاد امت و تک تک افراد جامعه مربوط است، به حکومت و حاکم ربطی نداشته و صرفاً در محدودهٔ تصمیم گیریِ خود آن‌ها است و هرکس براساس تشخیص و ارادهٔ خویش ـ و البته با حفظ ضوابط و

---

۱. ملااحمد اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ۱۲، ص ۲۶ (متن عبارت علامه در «*ارشاد الاذهان*» چنین است: وللامام ﷺ عزل جامع الشرایط لمصلحة، لامجاناً).

۲. نائینی می نویسد: «محدودیت سلطنت اسلامیه از تبدّل به مستبدانه وتحکم دل بخواهانه و قهر، از اظهر ضروریات دین اسلام، بلکه تمام ادیان و شرایع است» (*تنبیه الامة*، ص ۴۴).

مقررات کلیِ مکتب ـ عمل می کند.[۱]

پس ولایت ولیّ‌امر و دخالت دولت، یا بر **شخص** است، در صورتی که شخص از ادارهٔ زندگیِ خویش عاجز باشد، مثل طفل و دیوانه و یا بر **جامعه** است، و بیرون از این دو، یعنی دخالت در امور شخصیِ افراد کامل وعاقل، خارج از قلمرو ولایت قرار دارد؛ مثلاً دولت اجازهٔ طلاق دادن همسر و یا فروش اموال شخصیِ او را درغیر موارد مصلحت عامه ندارد.

حضرت امام خمینی در این باره آورده اند:

> اگر ائمهٔ معصومین ﷺ بر طلاق همسر مرد و یا فروش مال وی ولایت داشته باشد، هرچند که مصلحت عامه اقتضا نکند، چنین ولایت و اختیاری برای فقیه ثابت نیست[۲] و ادلهٔ ولایت فقیه، از اثبات چنین ولایتی برای فقیه قاصر است.[۳]

پس در حکومت اسلامی، ولایت مطلقه، برای مصالح عامه است و اختیار مصالح فردی، در دست حکومت نیست. به تعبیر یکی از دانشمندان معاصر، مفهوم عرفیِ

---

۱. محمّد مؤمن، *کلمات سدیده*، ص۱۷و۶۹.

۲. باتوجه به این دیدگاه حضرت امام، برخی نوشته اند: «شیخ انصاری فراتر از امام خمینی، قائل به ولایت مطلقهٔ فقیه است؛ زیرا شیخ علاوه بر امور عامه، در موضوعات خاص و اشخاص خصوصی هم قائل به نیابت عامهٔ فقیه از امام معصوم است و می گوید: فقیه می تواند در امور خصوصیِ افراد هم دخالت کند. (ر.ك: احمد آذری، *ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام*، ج ۲، صن۳۰۷). ولی این نویسنده غفلت کرده است که:

اوّلاً، آن چه را شیخ انصاری فرموده است، دخالت در اموال شخصیِ ناتوانان، از قبیل یتیم و مجنون است و ربطی به امور خصوصیِ افراد ندارد.

ثانیاً، دخالت فقیه در مسائل شخصیِ ناتوانان و محجوران، مورد قبول امام خمینی و همهٔ فقها است و ربطی به مسئلهٔ ولایت مطلقه ندارد.

ثالثاً، دخالت در ادارهٔ امور ناتوانان، و در جهت حفظ مصالح آنان، خود از روشن ترین موارد مصالح عامه است و نباید آن را خارج از آن تلقی کرد. عبارت صاحب جواهر، دربارهٔ تصرفات حاکم یا امین او، و یا عدول مسلمین در مال غایب، خطای این نویسنده را آشکار می سازد. صاحب جواهر با نقل این عبارت از استاد خود، کاشف الغطاء، آن را تأیید می کند: «ومع التعذّر یقوم عدول المسلمین مقامهما ومع التعذر یجب علی المسلمین المکلّفین مطلقا القیام به کفایة لدفع الضرر ولانه من «المصالح العامه.» (*جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص۳۳۲).

۳. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص ۴۸۹.

اطاعت از ولیّ امر، اطاعت از وی درمسائلی است که معمولاً در جامعه بدان نیاز بوده وبا دخالت ولیّ امر فیصله می یابد؛ مثل اطاعت از وی در اختلافات و یا مصلحت جامعه ویا ناتوانیِ فرد از تأمین مصالح خویش و یا وجود عنوانی مثل فقرا، نه آن که مفهوم لزوم اطاعت، موارد مصالح فردیِ صرف را در برگیرد؛ مثلاً اگر فقیه تشخیص دهد که مصلحت فردی در آن است که فلان روز به مسافرت نرود و یا فلان معامله را انجام دهد، ادلهٔ ولایت، او را برای حکم کردن در این موارد، مجاز نمی سازد؛ زیرا ادلهٔ ولایت، از این موارد انصراف دارد.[1]

۴ـ ولایت و نفیِ قانون گریزی

حاکمیّت نظم و قانون، مهم ترین فلسفهٔ وجودیِ حکومت است و ضرورت سیطره قانون بر جامعه، پشتوانهٔ نظری ضرورت دولت است. از این رو، اختیاراتی فراتر از قانون برای برهم زدن آن، ذاتاً با حکمت حکومت در تضاد است. به خصوص که در دولت اسلامی، سرمنشأ اصلی قوانین، وحی و شریعت الهی است و تخلف از آن، برای هیچ کس روا نیست.

بارزترین ویژگیِ حکومت اسلامی، حاکمیت مکتب، در همهٔ زوایای زندگیِ اجتماعی است واین، تنها در صورتی عملی است که تسلیم قانون بودن، دررهبریِ جامعه و نیز در کلیهٔ دولتمردان، اصلی خدشه ناپذیر تلقی شود.

اساساً منظور از ارسال پیامبران و کتاب های آسمانی، آن است که مبنای داوری در اختلافات قرار گیرد و بر مبنای آن، اندیشه، بیان و عملِ انسان ها نقد شده و ارزیابی گردد:

کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین ومنذرین وانزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه؛[2]

مردم یک امت بودند، پس خدا پیام آوران نوید دهنده وبیم رسان را برانگیخت و با آن ها

---

۱. سیدکاظم حائری، *اساس الحکومة الاسلامیه*، ص ۲۳۷.

۲. بقره(۲) آیهٔ ۲۱۳.

کتاب را به حق فرستاد تا (کتاب الهی) در میان مردم، در آن چه اختلاف کرده بودند، داوری کند.

توصیهٔ الهی به همهٔ انبیا این بوده است که:

أن اقیموا الدین ولاتتفرقوا فیه؛[1]

دین را به پای دارید و در آن، پراکنده نشوید.

به خصوص نسبت به رسول خدا ﷺ تأکید شده است که: مبادا به جای وحی، از آرای دیگران، پیروی کند:

لن ترضی عنك الیهود ولا النصاری حتی تتبع ملّتهم قل ان هدی الله هوالهدی ولئن اتبعت اهوائهم بعد الذی جاءك من العلم، مالك من الله من ولیّ ولانصیر؛[2]

یهود و نصارا هرگز از تو خشنود نخواهند شد، مگر این که پیرو آیین آن ها شوی. بگو: هدایت، همان هدایت خداوند است و اگر پس از این آگاهی، از خواسته های ایشان پیروی کنی، در برابر خدا هیچ یار و یاوری نخواهی داشت.

یا ایها النبی اتق الله ولاتطع الکافرین والمنافقین ... واتبع مایوحی الیك من ربك؛[3]

ای پیامبر! از خدا بترس، و کافران و منافقان را اطاعت مکن ... و آن چه را پروردگارت به تو وحی می کند، پیروی کن.

ثم جعلناك علی شریعة من الامر فاتبعها ولاتتبع اهواء الذین لایعلمون؛[4]

پس تو را بر شیوه ای از دین نهاده ایم، از آن پیروی کن، و از خواست آن ها که نمی دانند، تبعیت مکن.

طبیعی است که وقتی پیامبر اکرم ﷺ موظف به حرکت در مدار شرع و قانون الهی باشد، جانشینان معصوم و نایبان آن ها نیز به طور اکید، همین وظیفه را به عهده دارند و احدی اجازهٔ تخطّی از آن را ندارد. به تعبیر امام خمینی:

---

۱. شوری(۴۲) آیهٔ ۱۳.
۲. بقره(۲) آیهٔ ۱۲۰.
۳. احزاب(۳۳) آیه های ۱ و ۲.
۴. جاثیه(۴۵)، آیهٔ ۱۸.

رسول خدا مجری قانون بود. خلیفه هم برای این امور است. خلیفه، قانونگذار نیست، خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم ﷺ آورده، اجرا کند.[۱]

حکومت اسلامی، مشروطه است ... مشروطه ازاین جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره، مقیّد به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم ﷺ معین گشته است.

مجموعهٔ شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت شود. از این رو، حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است.[۲]

حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، فرمان خدا، بر همهٔ افراد و بر دولت اسلامی، حکومت تام دارد. همهٔ افراد، از رسول اکرم ﷺ گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد، تابع قانون هستند.[۳]

پس منصب ولایت، ولیّ امر را در موقعیتی فراتر از قانون نمی نشاند، بلکه او را حافظ و نگهبان قانون، قرار می دهد. از این رو، ولیّ امر در هر اقدامی، نیازبه مستند قانونی دارد و در هیچ دخالتی، بی نیاز از پشتوانه و مجوّز قانونی نمی باشد. این قانون می تواند احکام اولیه یا احکام ثانویه باشد و در هر حال، حاکم اسلامی خود تابع قانون است. حتی در مواردی که نظر او اعتبار دارد، نه از آن رو است که نظر او در جعل قانون تأثیری دارد، بلکه اعتبار آن، در تشخیص قانون است؛ چراکه او آگاه ترین افراد به منطق شریعت وهوشیارترین اشخاص، در درك اوضاع زمانه است و همین فقاهت و بصیرت، موجب می شود تا تغییراتی را که در احکام شریعت به تبعیت از تغییر موضوع و دگرگونیِ شرایط زمان ومکان رخ می دهد، شناسایی نموده و سپس به اجرا گذارد.

نباید جاهلانه پنداشت که وقتی حاکم اسلامی، با توجه به شرایط خاص جامعه، از فعل مباحی منع می کند و مثلاً استعمال تنباکو را در حکم جنگیدن با امام زمان (عج)

---

۱. امام خمینی، ولایت فقیه، ص۱۵.
۲. همان، ص۳۳.
۳. همان، ص۳۴.

اعلام می کند، به عنوان مشرع و قانون گذار، در قوانین الهی دستکاری وتصرف می کند، بلکه خود صاحب شریعت است که با توجه به اصل «لاحرج» یا «لاضرر» یا مصلحت مهم جامعه، از قانون اولی خویش صرف نظر می کند و عمل کردن بر طبق این عنوان جدید را الزاماً از مکلفین می طلبد. از این رو، اگر فردی به بهانهٔ قانون گرایی، این عناوین نو و شرایط خاص را نادیده گیرد، و بدون اعتنا به مصلحت مهم اجتماعی یا ضرر و حرج، بر اجرای قانون اولیه تأکید ورزد، درحقیقت از اجرای شریعت سر باز زده است و با آن مخالفت نموده است؛ چراکه با آن چه در قوانین اسلامی، به عنوان قانون حاکم قرار داده شده، به معارضه برخاسته است.

به عنوان مثال، قوانین رانندگی، همهٔ رانندگان را به رعایت چراغ راهنماموظف می کند؛ ولی همین قوانین مقرر داشته است که دستور پلیس، بر چراغ راهنما مقدم است. از این رو، هر راننده ای موظف است که فرمان «ایست» پلیس را برچراغ سبز، مقدم بدارد و این تقدم، به استناد قانون است. در این مثال ساده وروشن، نکات زیر قابل توجه است:

۱ـ نظم عبور و مرور، در توجه به چراغ راهنما است.

۲ـ علاوه بر چراغ، پلیس نیز در به وجود آوردن نظم مؤثر است.

۳ـ دخالت پلیس برای حل مشکلات رفت و آمد، منشأ قانونی دارد و قانون گذار، آن را مجاز دانسته است.

۴ـ فلسفهٔ پلیس، بر هم زدن مقررات راهنمایی و کأن لم یکن اعلام کردن آن نیست.

۵ـ پلیس در مواردی اقدام و دخالت می کند که به واسطهٔ شرایط خاصی، چراغ راهنما از روان کردن عبور و مرور، عاجز باشد.

۶ـ دخالت پلیس، در جهت باز گرداندن حالت عادی به عبور و مرور و زمینه سازی برای رعایت مجدد چراغ راهنما است.

۷ـ بی توجهی به فرمان پلیس، به بهانهٔ مقررات دیگر راهنمایی، خلاف قانون است.

در جامعه نیز، حکومت نقشی مشابه مأموران راهنمایی و رانندگی در ایجاد نظم

دارد، و براساس آن:

۱ـ نظم در گرو قانون است.

۲ـ حکومت در به وجود آوردن نظم مطلوب، مؤثر است.

۳ـ دخالت حکومت در حل معضلات اجتماعی، مستند به قانون و اجازهٔ قانون گذار می باشد.

۴ـ فلسفهٔ حکومت، برهم زدن قانون جامعه و الغای آن نیست.

۵ـ دخالت حکومت، صرفاً درمواردی است که قوانین عادی، پاسخ گوی نیازهای جامعه نباشد.

۶ـ دخالت حکومت در جهت بازگرداندن شرایط عادی برای اجرای دوبارهٔ مقررات است.

۷ـ بی اعتنایی به احکام حکومتی، به بهانهٔ اجرای قوانین عادی، عملی ناپسند وخلاف قانون است.

اصول هفت گانهٔ فوق، که با ارتکازات عقلانی انسان ها برای ایجاد جامعه ای قانونمند و حکومتی موفق، موافق است، در همهٔ نظام های سیاسی، از مقبولیت برخوردار است، هرچند شیوهٔ اجرایی و راه کارهای عملی آن، در همهٔ نظام ها یک سان نیست.

در نظام اسلامی نیز که حاکمیت قانون وعینیت مکتب، مورد نظر دولتمردان است، اختیارات دولت خارج از قلمرو قانون نبوده و صرفاً در محدودهٔ ضوابط است. از این رو، حکومت هرگز اجازه ندارد که خارج از چارچوب مشخص خود، وارد عمل شود. امام خمینی دراین باره می گوید:

> حکومت در اسلام، به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکم فرمایی دارد. آن جا هم که اختیارات محدودی به رسول خدا و ولات داده شده، از طرف خداوند است.[۱]

---

۱. همان، ص۳۴.

۵ـ ولایت و نفیِ روح فرد گرایی

دستگاه رهبری در جامعهٔ اسلامی، از یک سو به منابع اسلامی، نظر انداخته و به آهنگ قانون شرع، گوش می سپارد، و از سوی دیگر، به رخدادهای اجتماعیِ چشم می دوزد و به آهنگ مصلحت جامعه، دل می دهد. بدون شک، بخش دوم، به ویژه در عصر کنونی، ماهیتی جمعی یافته و از عهدهٔ تشخیص وعمل یک فرد، خارج است. در این زمان که شعاع وسیعی از مسائل جامعه، در حیطهٔ نظارت یا دخالت دولت ها قرار دارد، و تنوّع مسائل اجتماعی، احاطهٔ فرد را بر همهٔ آن ها غیرممکن می سازد و تخصصی شدن هر بخش از فعالیت های دولت، زمینهٔ اظهارنظر عامیانه و تحلیل های ساده انگارانه را از بین برده است، سهیم بودن همهٔ نیروهای کاردان و کارشناس در ادارهٔ جامعه، اصلی مسلّم و ضروری است. از این رو، تفسیر ولایت مطلقه به معنای حاکمیت یک فرد و نفوذ یک رأی، و نادیده انگاشتن نیروهای پرتوان و کارا، عقلاً باطل و غیرقابل قبول است.

به تعبیر دیگر، همان گونه که فقیه در فقاهت و استنباط احکام شرع، موظف به استفراغ وسع برای درك قانون شریعت بوده، و باید همهٔ توان خود را در یافتن و فهمیدن قانون الهی به کار گیرد، هم چنین فقیه درولایت و رهبری و برای دریافت صحیح وروشن از مصلحت جامعه و شناخت موضوعات، موظف به استفراغ وسع برای درك خیر عمومی و مصلحت امت است و در این راه، هرگونه اهمال در بهره گیری از آرای متخصصان فن، که در درك مسائل پیچیده و متنوع اجتماع، از خبرویّت و تعهد برخوردارند، اصابت رأی او را مورد تردید قرار داده و کوتاهی در دست یابی به صلاح جامعه، تلقی می گردد؛ زیرا ولایت، تابع مصلحت، و ولیّ امر، فرمانبر آن است؛ چه این که فقیه، در فقاهت نیز تابع شریعت است. به فرمودهٔ امام خمینی:

> در حکومت اسلامی، هیچ کس از فرمانروایان، مجال خودکامگی و خودرأیی ندارد، بلکه آن چه که درحوزهٔ حکومت رخ می دهد، باید بر طبق قانون الهی باشد، حتی اطاعت از ولات امر هم بایدبر طبق قانون الهی باشد. البته ولیّ در موضوعات، بر طبق

صلاح مسلمین یا مردم خویش، عمل می کند واین استبداد به رأی و خودکامگی نیست، بلکه او باید درموضوعات، بر طبق صلاح عمل کند؛ یعنی رأی او به مانند عملش، تابع مصلحت است.[۱]

ولی آیا حضرت امام خمینی، به مقتضای ولایت مطلقه، این مصلحت یابی را کاری فردی تلقی می کردند؟ ایشان درپاسخ به نامهٔ مسئولان کشور، در مورد تشخیص موضوع حکم حکومتی، تصریح نموده اند که دراین امور، کارشناسان، مرجع هستند.[۲]

پس هیچ فردی در هیچ موقعیت و مقامی، درموضع فرا قانونی، به معنی آزاد بودن از قانون و خارج بودن از حیطهٔ آن قرارندارد، هرچند که حاکم اسلامی برای تعیین برخی ضوابط اجتماعی و مقررات حقوقی و یا تغییر آن، دارای اختیاراتی است.

از طرف دیگر، ولایت امانت و ولیّ امر، امانت دار است. از این رو، رسالت حفظ و حراست از این امانت سنگین و با اهمیت، اقتضا دارد که تلاشی همگانی و مشارکتی عمومی، برای صیانت از آن صورت گرفته و با دیدی وسیع و همه جانبه، مصلحت امت، مورد ارزیابی قرار گیرد. نادیده گرفتن اصل مشارکت عامه، در امانت داری، که قهراً به آسیب دیدن امانت می انجامد، با مسئولیت ولیّ امین، ناسازگار بوده و صلاحیت او را برای این کار، در معرض تردید قرار می هد.

هر چند حکمت بهره گیری از اندیشهٔ همهٔ خردورزان در ادارهٔ حکومت ودرنتیجه، برتریِ حاکمیت عقل جمعی، بر حاکمیت عقل فردی، از نظر خردو خردمندان، آشکار است[۳] و در اعتبار آن تردیدی نیست، ولی در متون دینی نیز تأییدات فراوانی

---

۱. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج۲، ص۴۶۱.

۲. *صحیفه نور*، ج۲۰، ص ۱۷۶.

۳. آیة الله شهید سیدحسن مدرس در دورهٔ پنجم مجلس شورای ملی مشروطیت، در جلسهٔ مورخهٔ ۱۳۰۳/۷/۱۰ می گوید: «هر عاقلی که به درجهٔ اوّل عقل باشد، تصدیق این مسئله را می کند که اداره کردن امور شخصی با ارادهٔ اجتماعی، اقوا و امتن است تا اداره کردن آن با ارادهٔ شخصی. این مسئله از بدیهیات است که اگر من در امورات شخصیِ خودم، مشورت کنم و آن ها را با مشورت اداره کنم، اقوا و امتن است تا به ارادهٔ شخصی، چه رسد به امور اجتماعی. این مسئله از بدیهیات است.» (محمد ترکمان، مدرس در پنج دورهٔ *تقنینیّه*، ج۲، ص۹۸).

نسبت بدان وجود دارد؛ مثل سخن پیامبر خدا ﷺ که فرمود:

من جاء کم یرید ان یفرّق الجماعة ویغصب الامة امرها ویتولّی من غیر مشورة، فاقتلوه، فان اللّه قد اذن ذلك؛ [1]

هرکس که به سراغتان آمد تا وحدت شما را به تفرقه تبدیل کند و کار امت را غاصبانه در اختیار گیرد و بدون مشورت حکومت نماید، او را بکشید که خداوند بدان اجازه فرموده است.

استفاده از عقل جمعی، بدان درجه ارزش و اهمیت دارد که حتی از انسان کاملی مانند رسول خدا ﷺ، که در عقل و درایت و دیگر کمالات بشری، احدی به رتبهٔ او نمی رسد، خواسته شده است که تصمیم گیری در امور جامعه را به پس از مشورت واگذارد. [2] رسول خدا ﷺ نیز به رعایت این اصل، چندان پای بند بود که برخی از صحابه گفته اند: «هیچ کس را در فراوان مشورت کردن با یاران، مانند رسول خدا ندیدیم». [3] و در نقطهٔ مقابل، بی اعتنایی به آرای دیگران، سبب هلاکت و نابودی شمرده شده است.

امام علی علیه السلام می فرمایند:

من استبدّ برأیه هلك ومن شاور الرجال شارکها فی عقولها؛ [4]

آن کس که استبداد به رأی داشت، هلاك گردید، و آن کس که به مشورت مردان پرداخت، خود را در عقل و خردشان، سهیم ساخت.

در روایت دیگری از آن حضرت آمده است:

قد خاطر من استغنی برأیه؛ [5]

آن کس که با رأی خویش خود را از دیگران بی نیاز بیند، به مخاطره افتاده است.

---

۱. شیخ صدوق، *عیون اخبارالرضا*، ج۲، ص ۶۲.
۲. «وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللّه» (آل عمران(۳) آیهٔ ۵۹).
۳. بیهقی، *السنن الکبری*، ج۹، ص۲۱۸.
۴. *نهج البلاغه*، حکمت ۱۶۱.
۵. همان، حکمت ۲۱۱.

۶ـ ولایت و نفیِ پیمان شکنی

احترام به عهد و میثاق، از اصول مسلّم اسلامی است و هرکس که به پیمانی وارد می شود، الزاماً باید بدان وفادار بوده و در عمل، پای بند به آن باشد. این پیمان ها گاه بین افراد منعقد می گردد ودرحقوق مدنی قرار می گیرد، و گاه دولت ها با یکدیگر به عقد قرارداد می پردازند که در حقوق بین المللی جای می گیرد، و گاه بین ملت و دولت عهد و میثاقی برقرار می شود که درحقوق اساسی، مطرح می گردد. در کلیهٔ این موارد، شریعت بر پای بندی به عهد، پافشاری دارد.

مفسر بزرگ قرآن، علامه طباطبائی، نظر قرآن را این گونه ارائه می کند:

> قرآن در وفای به پیمان ها و قراردادها در کلیهٔ موارد، تأکید دارد و بلکه با شدت تمام، نسبت به آن پافشاری دارد و پیمان شکن ها را به سختی مذمت نموده و آن ها را به عقوبت های سنگین وعده داده است؛ چه این که وفاکنندگان به پیمان ها را ستوده است. آیات در این باره چندان فراوان است که نیازی به نقل آن نیست.[۱]

وی در ادامه آورده است:

> به طور کلی، همهٔ مزایای اجتماعی، درسایهٔ احترام به پیمان ها تحقق می یابد و هرگونه بهره برداری از حقوق و اموال، براساس عقد و پیمان، مجاز می شود و اگر انسان ها در به هم زدن این پیمان ها آزاد باشند، و با دست یابی به قدرت و زور و یا با عذر و بهانه، پیمان شکنی کنند، اوّل قربانیِ آن، عدالت اجتماعی است، همان پایه واساسی که انسان ها را از اسارت استثمار و بهره کشی، نجات می بخشد. لذا خداوند بر حفظ عهد و وفای بدان تأکید نموده است: «**واوفوا بالعهد، ان العهد کان مسئولاً**»[۲]. این آیه، هم عهدهای افراد با یکدیگر را دربر می گیرد و هم پیمان های اجتماعی را شامل می شود؛ مثل پیمان های بین المللی. البته دین برای این پیمان ها اهمیت بیش تری قائل است؛ چون این عهدها در

---

۱. *المیزان*، ج ۵، ص ۱۵۹.
۲. اسراء(۱۷) آیهٔ ۳۴.

استقرار عدالت، سهم بیش تری داشته و متقابلاً نقض آن ها به مراتب زیان بارتر است.[۱]

وفای به عهد تا آن جا از نظر اسلام اهمیت دارد که پس از فتح مکه و سیطرهٔ مسلمانان از یک طرف، و ضعف و سستیِ مشرکان از طرف دیگر، با این که سیاست دولت اسلامی، بر زدودن آثار شرك و بت پرستی از سرزمین اسلامی بود و همهٔ مشرکان در صورت ایمان نیاوردن، مهدورالدم شناخته می شدند، ولی در عین حال، گروهی از مشرکین که با مسلمانان پیمان عدم تعرض داشتند، از این حکم کلی، استثنا شده و در پناه امنیت دولت، از هرگونه آسیبی مصون ماندند؛ چرا که اصل قداست عهد و پیمان، بر همهٔ روابط حاکم بوده و ازنظر اسلام، در اوج عزّت و اقتدار اسلامی هم نسبت به مخالفان نباید نقض گردد:

برائة من اللّه و رسوله ... الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقضوکم شیئاً ولم یظاهروا علیکم احداً فاتّموا الیهم عهدهم الی مدّتهم، ان اللّه یحب المتقین؛[۲]

اعلام بیزاری است از طرف خداوند و رسولش ... مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته اید و چیزی از تعهدات خود را فروگذار نکرده اند و کسی را بر ضد شماپشتیبانی ننموده اند. پس پیمان اینان را تا پایان مدتشان تمام کنید؛ چراکه خدا پرهیزکاران را دوست دارد.

بر این اساس، اسلام از مسلمانان می خواهد که تا زمانی که دشمن بر پیمان خود وفادار است، آن ها نیز بر آن استقامت ورزند:

فما استقاموا لکم فاستقیموا لَهُمْ.[۳]

و اگر به قتل و سرکوب پیشوایان کفر، دستور داده می شود، بدان علت است که «أیمان» را نادیده گرفته و پیمان ها را می شکنند، نه آن که «ایمان» ندارند:

و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمة الکفر انهم لا ایمان لهم؛[۴]

---

۱. *المیزان*، ج ۵، ص ۱۵۹.
۲. توبه(۹) آیه های ۱ و ۳.
۳. توبه(۹) آیهٔ ۷.
۴. توبه(۹) آیهٔ ۱۲.

و اگر سوگندهای خویش را پس از پیمان خود شکستند و شما را در دینتان طعن زدند، پس با پیشوایان کفر بجنگید؛ چراکه آنان را هیچ پیمانی نیست.

پس با انسان های کافر و بی ایمان، در پرتو اصل «احترام به عهد» و التزام به پیمان ها، می توان زندگیِ مسالمت آمیز و روابط حسنه داشت؛ ولی با انسان های پیمان شکن نمی توان زندگی کرد.

در سیرهٔ حاکمان الهی نیز حرمت عهد، از چنان اطلاق و قوّتی برخوردار است از پیمان و با دشمنان، مانند پیمان با دوستان باید محافظت کرد؛ چه این که از قراردادهای جزئی وحقیر نیز همانند معاهدات کلان و سنگین باید پاسداری نمود. امام علی علیه السلام به مالک اشتر فرمود:

اگر بر لطف و احسانی ـ ولو اندك ـ پیمان بستی، آن را سبک و کوچک مشمار؛ زیرا ارج نهادن و اهتمام به عهدها مردم را خیرخواه تو نموده و ایشان را به خوش بینی نسبت به تو وا می دارد.[1]

در این کلام استوار علوی، پایداریِ زمامدار برقرارها و جدیت در عمل به همهٔ عهدهای کوچک و بزرگ، پشتوانهٔ اعتماد ملت معرفی شده است، و همین پشتوانه است که اقدامات حکومت را قرین توفیق می نماید.

درهمین عهدنامه، دربارهٔ لزوم پای بندیِ حاکم اسلامی، به عهدهایی که با دشمنان امضا می کند، چنین آمده است:

اگر بین خود و دشمنانت، پیمانی بستی، و یا براو جامهٔ امنیت پوشاندی، به آن وفادار باش و آن امان را به خوبی مراعات نما.

حتی امام علیه السلام از مالک می خواهد که خویش را سپر بلایی برای حرمت عهدها قرار داده، آسیب برخود را برای حفظ عهدها بپذیرد؛[2] زیرا اگر قداست حاکم، در جامعه شکسته شود، ولی بر ارزش ها پافشاری شود، آن قداست قابل برگشت و

---

۱. «ولاتحقرنّ لطفاً تعاهدتهم به وان قلّ، فانه داعیة لهم الی بذل النصیحة لك وحسن الظن بك» (*نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۲).

۲. «واجعل نفسك جُنة دون ما اعطیت» (*نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۳).

جبران است، ولی اگر قداست عهدها و قرارها درهم بریزد، جبران ناپذیر است. از این رو، در نزد همهٔ مردم و در میان تمامی فرایض خداوند، هیچ واجبی به اهمیت وفای به عهد نمی رسد و وبال پیمان شکنی و آفات و عوارض عهد ناشناسی، بر همه آشکار است:

در میان مردم، با همهٔ اختلاف گرایش ها و تشتت افکار، هیچ یک از واجبات الهی، از نظر اهتمام عموم، به عظمت وفای به پیمان ها نمی رسد، حتی مشرکین هم قبل از اسلام، وفای به عهد را لازم می دانستند؛ زیرا فرجام بد پیمان شکنی را درك کرده بودند.[1]

پس ولیّ امر، علاوه بر این که موظف است در محدودهٔ قوانین و مقررات الهی، توقف نموده و از آن تعدی ننماید، هم چنین در عمل کردن به پیمان های خویش نیز با ملت خود یا ملل دیگر، تکلیف سنگینی برعهده دارد، تا آن جا که باید خود را قربانیِ پایداری دروفای به عهد کند؛ زیرا بی اعتنایی به کوچک ترین پیمان دولتی، به منزلهٔ رخنه در اعتماد عمومی ملت است. که اگرچه در ظاهر، اندك می نماید، ولی چون خلل در سد مستحکمی است که در برابر نابرابری ها و تبعیض ها قرار دارد و در نهایت، به فرو ریختن آن می انجامد، دولت، پشتوانهٔ خود را از دست داده و زمینهٔ آشفتگی در نظام اجتماعی و بی اعتمادی بر پیمان های حکومتی، فراهم می شود.

مردم در نظام اجتماعیِ خویش، باید به این باور برسند که پیمان هایی که از طرف دولت اسلامی اعلام ومورد توافق قرار می گیرد، بر مصالح موقت و گذرا، و تصمیمات آنی بنا نمی گردد تا هر روز با کم ترین تغییری در اوضاع و شرایط جامعه به بهانهٔ مصلحت اندیشی ها، دست خوش دگرگونی شده و اعتراض ملت تأثیری نداشته باشد.

البته مردم، خود به این نکته توجه دارند و برایشان قابل درك است که اگر اجرای پیمانی درشرایط خاصی، به اساس استقلال جامعه صدمه می زند و یا مبانیِ مکتب را مورد تهدید قرار می دهد، حکومت از اجرای آن صرف نظر نموده و به واجب ضروری تر

---

۱. «فانه لیس من فرائض اللّه شیء الناس اشد علیه اجتماعاً مع تفرق اهوائهم وتشتت آرائهم من تعظیم الوفاء بالعهود وقد لزم ذلك المشرکون فیما بینهم دون المسلمین لما استوبلوا من عواقب الغدر.» (*همان*).

و فوری تر اقدام نماید؛ ولی این تنها یک استثنا است که در شرایط غیرقابل پیش بینی برای کشور رخ می دهد و در غیر آن، پیمان های بین دولت و ملت، کاملاً باید مورد احترام و اعتنا باشد.

یکی از این عهدها، قانون اساسی کشور است که به عنوان «میثاق ملی» مورد توافق دولت و ملت قرار می گیرد[1] و هیچ یک از دولتمردان و زمامداران، اجازه تخطّی از آن را ندارند؛ چه این که هرگونه ایجاد تردید و القای سستی در التزام به این میثاق، نه تنها مجوز شرعی ندارد، بلکه همان گونه که از نهج البلاغه نقل کردیم، برخلاف مصلحت عامه و موجب سلب اعتماد عمومی است.

---

۱. تأیید سخن فوق، چه از نظر اصل مبنا و چه از نظراستثنای آن، در برخی نقل قول ها از حضرت امام خمینی نیز دیده می شود؛ مثلاً در جلسهٔ سی و دوم شورای بازنگری قانون اساسی، این بحث از سوی یکی از اعضای آن (آیة اللّه مهدوی کنی) مطرح گردید: «من در حدود سه چهار ماه قبل که خدمت امام شرفیاب شده بودم، گفتم: برای من یک سؤال فقهی مطرح است و آن این است که اگر بین رهبر وملتش یک قراردادی منعقد شد، آیا دو طرف این قرارداد را می توانند برهم بزنند؟ ایشان فرمودند: می خواهی چه بگویی؟ گفتم: عرض بنده این است که «اوفوا بالعقود»، «المؤمنون عند شروطهم» این مسائل را می گیرد که اگر ما قانون اساسی را آوردیم و به مردم عرضه کردیم و گفتیم ما طبق این قانون اساسی بر شما حکومت می کنیم، مردم هم طبق همین شرط، با ما بیعت کردند، آیا می توانیم همین طوری، یک طرفه، این شرط و قرارداد را برهم بزنیم؟ ایشان فرمودند: خوب، اگر یک جایی دارد انقلاب از بین می رود چکار کنیم؟ من گفتم: آن، یک صورت دیگر است. (صورت مشروح *مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی*، ج۳، ص۱۳۱۲).

فهرست ها

۱ . فهرست آیات
۲ . فهرست روایات
۳ . فهرست کسان
۴ . فهرست کتب
۵ . فهرست منابع

۱. فهرست آیات

آتاه الله الملك ۳۸۳/ بقره (۲) آیه ۲۵۸ .

االد وانا عجوز ... ۳۹٤/ هود (۱۱) آیه ۷۲ ـ ۷۳ .

اتبع ما أوحیَ ... ۲۵۵/ انعام (٦) آیه ۱۰٦ .

اتبع ما یوحی ... ۲۵۵/ یونس (۱۰) آیه ۱۰۹ .

اجعلنی علی خزائن ... ۲۷۳/ یوسف (۱۲) آیه ۵۵.

استجیبوا للّه وللرّسول ... ۳۷۷/ انفال (۸) آیه ۲٤ .

اطیعوا الله واطیعوا الرسول ۲۳٤ ، ۲۳٦ ، ۲۵۳/ آل عمران (۳) آیه ۱۵۹ .

اطیعوا الله واطیعوا الرسول ۲۳۵ ، ۲۳۷/ نساء (٤) آیه ۵۱ .

افإن مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم ۳٦۰/ آل عمران (۳) آیه ۱٤٤ .

افغیر اللّه ابتغی ... ۲۵۵/ انعام (٦) آیه ۱۱٤ .

إلاّ الذین عاهدتم ... شیئاً ۱٦۷/ توبه (۹) آیه ٤ .

إلاّ الذین عاهدتم ... لهم ۱٦۷/ توبه (۹) آیه ۷.

الذین ان ... عن المنکر ۱٦۳/ حج (۲۲) آیه، ٤۱ .

الزانیة والزانی فاجلدوا ... ۱٦۱ ، ۱۸٦ ، ۵۰۹/ نور (۲٤) آیه ۲ .

السارق والسارقة فاقطعوا أیدیهما ... ۱٦۰ ، ۱۸٦ ، ۲۸۸ ، ۵۱۰/ مائده (۵) آیه ۳۸ .

النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم ۲۱۹، ۲۲۲، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۲۷ / احزاب (۳۳) آیه ۶ .

ام اتخذوا ... ۳۶۸/ شوری (۴۲) آیه ۹ .

إن اتبع إلا مایوحی الیّ ۵۸۷/ یونس (۱۰) آیه ۱۵ .

إن احکم بینهم بما انزل اللّه ولاتتبع اهوائهم ۲۵۴ ، ۵۸۳/ مائده (۵) آیه ۴۹ .

ان اقیموا الدین ولاتتفرقوا فیه ۶۵۹/ شوری (۴۲) آیه ۱۳ .

إن الحکم إلا للّه ۴۲ ، ۲۵۴ ، ۵۸۷/ انعام (۶) آیه ۵۷ .

إن الحکم إلا للّه امر الا تعبدوا الا إیاه ۲۵۴ ، ۵۸۳/ یوسف (۱۲) آیه ۴۰ .

إن الذین یبایعونك انما یبایعون اللّه ید اللّه فوق ایدیهم ۴۱۱/ فتح (۴۸) آیه ۱۰ .

إن الله اصطفاه علیکم وزاده بسطة فی العلم والجسم ۲۷۳/ بقره (۲) آیه ۲۴۹ .

إن الله قد بعث ... من یشاء ۳۷۳/ بقره (۲) آیه ۲۴۷ .

إن الله یامرکم ان تؤدّوا الامانات إلی اهلها وإذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ۲۴۹ ، ۲۵۰/ نساء (۴) آیه ۵۸ .

إن انا إلا نذیر و بشیر لقوم یؤمنون ۱۹۵/ اعراف (۷) آیه ۸۸ .

إن هو إلا وحی یوحی ۱۹۶/ نجم (۵۳) آیه ۴ .

إنا أنزلنا إلیك الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما أریك الله ۲۲۶ /نساء(۴) آیه ۱۰۵ .

إنا عرضنا الامانة علی السموات والارض ۵۷۷/ احزاب (۳۳) آیه ۷۲ .

انّا لله وانا الیه راجعون ۵۷۴/ بقره (۲) آیه ۱۵۶ .

أنت ولیّی فی الدنیا والآخرة ۳۶۸/ یوسف (۱۲) آیه ۱۰۱ .

إنك لعلی خلق عظیم ۵۸۵ ، ۵۹۱/ قلم (۶۸) آیه ۴ .

إنّما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها و ... ۱۸۲ / توبه (۹) آیه ۶۰ .

إنما المؤمنون الذین ... واستغفر لهم ۲۳۹/ نور (۲۴) آیه ۶۲ .

إنما انت منذر، ولکل قوم هاد ۱۹۵/ رعد (۱۳) آیه ۸ .

إنما أنت نذیر والله علی کل شیء وکیل ۱۹۵/ هود (۱۱) آیه ۱۲ .

إنما جزاء الذین ... عذاب عظیم ۱۶۱/ مائده (۵) آیه ۳۳ .

انّما سلطانه علی الذین یتولونه ۴۷۹/ نحل (۱۶) آیه ۱۰ .

إنما وليكم الله ورسوله ۲۲۰ـ۲۲۲ ، ۳۷٦/ مائده (۵) آیه ۵۵ .
براءة من الله ... ٦٦٧/ توبه (۹) آیه ۱ و ۳ .
ثم ابلغه مامنه ۲۲٤/ انفال (۸) آیه ٦۵ .
ثم جعلناك على شريعة ... ۲۵۵ ، ٦۵۹/ جاثیه (٤۵) آیه ۱۸ .
جاهدوا فی الله حقّ جهاده ۱۸٦/ حج(۲۲) آیه ۷۸ .
جعل الله الكعبة ... ۱۸۱/ مائده (۵) آیه ۹۷ .
خذ من اموالهم صدقة ۱۸۲/ توبه (۹) آیه ٦۰ .
ذلك بأن الله ... ۳٦۸/ محمد (٤۷) آیه ۱۱ .
ذلكم الله ربّكم ... ۳۷٤/ مؤمنون (۲۳) آیه ٦۲.
رب اغفر لی وهب لی ... ۳۷٤/ ص(۳۸) آیه ۳۵ .
ربّ قد اتيتنی من الملك ۳۷۳/ یوسف (۱۲) آیه ۱۰۱ .
شرع لكم من الدين ... ٤۲/ شوری (٤۲) آیه ۱٤ .
عمّ يتسائلون * عن النبأ العظيم ۵۷۸/ نبأ (۷۸) آیات ۱ و ۲ .
فاحكم بينهم بما انزل الله ... ۲۵٤/ مائده (۵) آیه ٤۸ .
فالحكم لله ... ٤۲/ مؤمنون (۲۳) آیه ۱۲ .
فاللّه هو الولی : ۳٦۸ ، ۵۷٦/ شوری (٤۲) آیه ۹ .
فإما تثقفنهم ... ۲۲۳/ انفال (۸) آیه ۵۷ .
فإن اعرضوا فما ارسلنا ك عليهم حفيظاً ان عليك إلّا البلاغ ۱۹۵/ شوری (۲) آیه ٤۸.
فإن تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول ۲۳۸ / نساء (٤) آیه ۵۹ .
فإن لم تفعل ... ٦۳۰/ مائده (۵) آیه ٦٦.
فذكر انّما انت مذكر ... ۱۹۵/ عایشه (۸۸) آیه ۲۱ ـ ۲٤ .
فسخرنا له الريح ... ۵۸۱/ ص (۳۸) آیه ۳٦ .
فقاتل فی سبيل الله ... ۳٤٦/ نساء (٤) آیه ۸۳ .
فقد اتينا آل ابراهيم ... ۳۷۳ .
فلاوربّك ... ۲۲۲ ، ۲٤۱/ نساء (٤) آیه ٦۵ .

فمااستقاموا ... ۱۰۱ ، ٦٦٧ / توبه(۹) آیه ۷ .

فماله من ولی ... ۳٦۸/ شوری (٤۲) آیه ٤٤ .

فمن اعتدی ... ۱۷۳/ بقره (۲) آیه ۱۹٤ .

فمن یتولهم ... ٤۷۹/ مائده (٥) آیه ٥٦ .

قاتلو المشرکین کافه ۲۲٤/ توبه (۹) آیه ۳٦.

قال انّی جاعلك للناس اماماً ۳۹٤/ بقره(۲) آیه ۱۲٤ .

قال لاینال عهدی الظالمین ۳۹٤/بقره (۲) آیه ۱۲٤ .

قالوا انومن لك و اتبعك الارذلون ۳۸۲/ شعراء (۲٦) آیه ۱۱۳ .

قل ارایتم ما انزل الله لکم ... ٤۲/ یونس (۱۰) آیه ٥۹ .

قل اللهم مالك الملك ... ۳۷٤/ آل عمران (۲) آیه ۲٦ .

قل ان هدی الله ... ۲٥٥ / انعام(٦) آیه ۷۱ .

قل لست علیکم بوکیل ۱۹٤/انعام (٦) آیه ٦٦.

کان الناس امة واحدة ... ٤۰ ، ٤٦ ، ٦٥۸/ بقره (۲) آیه ۲۱۳ .

کل شیء هالك إلّا وجهه له الحکم ۳٦۹ ، ٥۷۷/ قصص (۲۸) آیه ۸۸ .

لاتاکلوا اموالکم ... ٤٥٦/ بقره (۲) آیه ۱۸۸ .

لتبیّن للناس ... ۲۲۲/ نحل (۱٦) آیه ٤٤ .

لتحکم بین الناس ۲۲۷/ نساء (٤) آیه ۱۰٥ .

لقد ارسلنا ... ٤۰ ، ۱٥۳/ حدید (٥۷) آیه ۲٥ .

لقد رضی الله ... ٤۰٦ ، ٤۰۷ ، ٤۱۰ ، ٤۱۱ ، ٤۱۲/ فتح (٤۸) آیه ۱۸ .

لقد کان لکم فی رسول الله ۲۱۸ ، ۲٤۸/ احزاب (۳۳) آیه ۲۱ .

لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا ... ٦۱۱ / نساء (٤) آیه ۱٤۱ .

له الحکم ... ٤۲/ قصص (۲۸) آیه ۷۰ .

له الملك وله الحمد ۳۷٥/ تغابن (٦٤) آیه ۱ .

له مافی السموات ... ۳۷٥/ بقره (۲) آیه ۲٥٥ .

لیس علینا فی الامیین سبیلٌ ... ۹٥ / آل عمران (۳) آیه ۷٥ .

لیقوم الناس ... ٦٣٤/ حدید (٥٧) آیه ٢٥ .
ماآتاکم الرسول فخذوه ... ٢٢١ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥/حشر (٥٩) آیه ٧.
مااختلفتم ... ٥٨٣/ شوری (٤٢) آیه ١٠ .
ماکان لاهل المدینة ... ٢٤١/ توبه (٩) آیه ١٢٠ .
ماکان لمؤمن ... ٢٤٠ ، ٣٦٩ / احزاب (٣٣) آیه ٣٩ .
ماکان محمد ... ٧٧/احزاب (٣٣) آیه ٤٠ .
من یطع الرسول ... ١٩٤/ نساء (٤) آیه ٨٠ .
نحن ابناء الله ... ٩٦/ مائده(٥) آیه ١٨ .
وآتاه الله الملك ... ٣٧٣/ بقره (٢) آیه ٢٥١ .
وآتوهم من مال اللّه الذی آتاکم ٣٧٦ / نور (٢٤) آیه ٣٣ .
وآتوهم من مال اللّه الذي آتاکم/ نور (٢٤) آیه ٣٣ .
وابتلوا الیتامی ... ٢٦٩/ نساء (٤) آیه ٦ .
واجعل لنا ... ٢٠٢/ نساء (٤) آیه ٧٥ .
وإذ قال موسی لقومه ... ٣٧٣/ مائده (٥) آیه ٢٠ .
وإذا ابتلی ابراهیم ... ٣٩٤/بقره (٢) آیه ١٢٤ .
وإذا انزلت ... ٢٤٠/ توبه (٩) آیه ٨٦ .
وإذا بطشتم ... ٣٨٢/ شعراء (٢٦) آیه ١١٣ .
وإذا جاءهم ... ٢٣٨/ نساء (٤) آیه ٨٣ .
وإذا حکمتم ... ٢٢٦ ، ٤٥٧/ نساء (٤) آیه ٥٨ .
وإذا دعوا ... ٣٧٧/ نور (٢٤) آیه ٤٨.
وإذا طلقتم ... نفسه ١٦٨ / بقره (٢) آیه ٢٣٠ .
واستقم کما امرت ... ٢٥٥/ شوری (٤٢) آیه ١٥ .
واطیعوا اللّه ... المبین ١٩٥/تغابن (٦٤) آیه ١٢
واعدوا لهم ما استطعتم من قوّه ٨١ ، ١٨٦/ انفال (٨) آیه ٦ .
واعلموا انما ... ٢٢٨/ انفال (٨) آیه ٤١ .

واقیموا الصلوة ... ۲۳۷ / نور (۲٤) آیه ٥٦ .

والله اعلم حیث ... ۱۹٦ / انعام (٦) آیه ۱۲٤ .

وإمّا تخافن ... ۲۲٥/ انفال (۸) آیه ٥۸ .

وأمرهم شوری بینهم ... ٤۸٦/ شوری (٤۲) آیه ۳۸ .

وأمرهم شوری بینهم ۱۱٤/آل عمران (۳) آیه ۱٥۹ .

وإن احد من المشرکین استجارك فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه ۲۲۳/ توبه (۹) آیه ٦ .

وإن احکم بینهم بما انزل الله ۲۲۲ ، ۲٥٤/ مائده (٥) آیه ٤۹ .

وإن جنحوا للسّلم فاجنح لها۲۲٦ / انفال (۸) آیه ٦۰ .

وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به۱۷۳ / نحل (۱٦) آیه ۱۲٦ .

وإن نکثوا ... ینتهون ٤۱۳/ توبه (۹) آیه ۱۲ .

وإن نکثوا ایمانهم ... لاایمان لهم ٦٦۷ / توبه (۹) آیه ۱۲ .

وانزلنا إلیك الکتاب لتبین للناس مانزل إلیهم۲۳٦ / نحل (۱٦) آیه ٤٤ .

وإنّه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه ۷۷ / فصلت (٤۱) آیات ٤۱ و٤۲ .

واوفوا بالعقود ٦٦٦ ، ٦۷۰/ اسراء (۱۷) آیه ۳٤ .

وجعلناهم ائمه یهدون ... ۳٤٦/ انبیاء (۲۱) آیه ۷۳ .

وجعلوا الملائکة ... ٤٦٤/ زخرف (٤۳) آیه ۱۹ .

وشاورهم فی الامر ، ۱۱٤ ، ۱۹۷ ، ۲۳٦ ، ٦٦٥/ آل عمران (۳) آیه ۱٥۹ .

وعلّم آدم الاسماء کلّها ٥۷۷/ بقره (۲) آیه ۳۱ .

ولایتخذ بعضاً بعضاً ... ۹۷ / آلعمران (۳) آیه ٦٤ .

ولکم فی رسول ... ۱۹٦/ احزاب (۳۳) آیه ۲۱ .

ولن ترضی ... ۲٥٥ / بقره (۲) آیه ۱۲٥ .

ولن ترضی عنك الیهود ... ٦٥۹/ بقره (۲) آیه ۱۲۰ .

وله المثل الاعلی ٥۷۸/روم (۳۰) آیه ۲۷ .

ولینصرن ... ۱۷٦/ حج (۲۲) آیه ٤۰ و٤۱ .

وما ارسلنا ... ۳۷۵/ نساء (٤) آیه ٦٤ .

وماختلفتم ... ٤۲/ شوری (٤۲) آیه ۱۰ .

وماارسلناك ... ۱۹۵/ اسراء (۱۷) آیه ٥٤ .

ومانا علیکم ... ۱۹٤/ یونس (۱۰) آیه ۱۰۸ .

وما اختلفتم ... ۲٥٤/ شوری (٤۲) آیه ۱۰ .

وماکان ... ٥۸۱/ مؤمنون (۲۳) آیه ۷۸ .

ومالکم ان لاتنفقوا ... ۳۷٦/ حدید (٥۷) آیه ۱۰ .

ومامحمد ... ۱٥۱ / آل عمران(۳) آیه ۱٤٤ .

ومن قتل ... ۱۷۳/ اسراء (۱۷) آیه ۳۳ .

ومن لم یحکم ... ۲٥٤/ مائده (٥) آیه ٤٤ .

ومن لم یحکم ... ٥۸٤ ، ٥۸۳/ مائده (٥) آیه ٤۷ .

ومن یسلم وجهه ... ٥۸۳/لقمان (۳۱) آیه ۲۲ .

ونزلنا علیك الکتاب ... ٤٦ ، ۷۷/ نحل(۱٦) آیه ۸۹ .

یاایها الذین امنوا اطیعوا الله ... ۲۳٥ ، ۲۳٦ ، ٤٥۷ / نساء (٤) آیه ۲٥۹ .

یاایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص ... ۱۷۳/ بقره (۲) آیه ۱۷۸ و۱۷۹ .

یاایها الذین امنوا کونوا قوّامین بالقسط ۱٥۲ / نساء (٤) آیه ۱۳٥ .

یاایها الذین امنوا لاتتخذوا الکافرین ... ۱٦۹ / نساء (٤) آیه ۱٤٤ .

یاایها الذین امنوا لاتتخذوا عدوی ... ۱٦۹ / ممتحنه(٦) آیه ۱ .

یاایها الذین امنوا لاتقدموا بین یدی الله ورسوله ۲٤۱/ حجرات (٤۹) آیه۱ .

یاایها الرسول ... ۱٥۱/ مائده (٥) آیه ٦٦ .

یاایها النبی اتق الله ... ۲٥٤ ، ٦٥۹/ احزاب (۳۳) آیه ۱ و۲ .

یاایها النبی إذا جاءك المؤمنات ... ٤۱٦/ ممتحنه(٦۰) آیه ۱۲ .

یاایها النبی جاهد الکفار ... ۲۲٤/ توبه (۹) آیه ۷۳ .

یاایها النبی حرّض المؤمنین علی القتال ۲۲٤/ انفال (۸) آیه ٦٥ .

یاداود انا جعلناك خلیفة ... ۲۲۷ ، ۳۷۲ / ص(۳۸) آیه ۲٦ .

یتلوا علیهم آیاته ... ۱۹۲ ، ۲۲۲ / جمعه (٦٢) آیه ۲ .
یحکموك فیما شجر بینهم ٤٨٠/ نساء (٤) آیه ٦٥ .
یحکموك فیها ۲۲۷ / نساء(٤) آیه ٦٥ .
یسألونك عن الانفال ... ۲۲۹ / انفال (۸) آیه ۱ .

٢. فهرست روايات

آلة الرياسة سعة الصدر ٢٧٢

اتقوا الحكومة، فان الحكومة ... ٢٩٩

اذا ارادالله بقوم شراً ... ٢٧٠

اعقلوا الخبر اذا سمعتموه ... ٥٢٢

اعلم رحمك الله ان لله ... ٣٧٨

... الا وان هؤلاء القوم ... ١٥٧

الامام المطهر من الذنوب ... ٣٩٣

الامام عالم لم يجهل ... ٢٧١

الانفال لله وللرسول ... ٢٣٠

الخلق كلهم عيال الله ... ٩٦

السلطان وزعة الله في ارضه ٦٣١

العبودية جوهرة كنهها الربوبية ٥٨٠

العلماء ورثة الانبياء ٥١٣، ٥٥٧، ٥٥٨

المضطلع بامر الرعية ٢٧١

الولاية افضل، لانها ... ٦٣١

الولاية هى الحافظة ... ١٥٥

ام انزل الله سبحانه ديناً ناقصاً ... ٣١٥

اما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها ... ٢٨٤

اما الحوادث الواقعه ... ٤٩٢، ٥١٤، ١٤١

امره ... (ب) اتباع ماامربه فى كتابه ... ٢٥٦

انااولى برسول الله ... ٢٧٢

ان الامامة ... ٣٩٤

ان الامامة اس الاسلام ... ١٨٨

انّ الرياسة لاتصلح الا ... ٢٩١، ٣٠٩

انّ العلماء امناء الرسل ٥٤١

انّ الله عزوجل ادّب ... ٥٩١

انّ الله خلق ... ٥٧٧

إنّ اللّه عزّ وجلّ أدّب ... ٥٩١

ان الله على الناس ... ١٠٣

انّ الله فوض ... ٥٩١

إنّ المسلمين عند شروطهم ... ٦١٢

ان بنى امية اطلقوا للناس ... ١٥٦

ان تولّوها علیا تجدوه هادیا مهدیا ... ٤٧٦
انّ رسول الله ٥٨٩
ان عملك لیس لك بطعمه ... ٢٥١
إنّ فی ولایة ... ٦٣١
ان للقائم بامور المسلمین بعد ذلك ... ٢٣٠
انّ هذا امرکم لیس ... ٤٧٦
انظروا الی من کان منکم ... ٤٨٩، ٥٦٣
انظروا الی رجل منکم ٤٩١
انظروا لانفسکم، فوالله ان الرجل ... ٣٠٧
انفقوا علیه من بیت المال ٢٣٢
انما جعلت ... ١٨١
انه بایعنی القوم الذین ... ٤١٤
انّه بایعنی الذین بایعوا ... ٤٧٨
انّهم قد سمعوا رسول الله ص ... ٣٠٩
انّی لارفع نفسی عن ان انهی ... ٣٤٧
ایّما وال احتجب ... ٤٥٦
ایها الناس ان احق الناس ... ٢٧٠، ٢٩٠، ٣٠٧
ایها الناس، انّی والله ما احثکم ... ٣٤٧
بالامام ... منع الثغور والاطراف ٢٣٢
بالامام تمام الصلاة والزکاة والصیام ... ٦٣٢
بالدّرایات للّه وآیات ... ٥٢٢
تکون الارض بغیر امام؟ ... ٤٧٤
ثم لاقوام للجنود ... ٢٣٢
حق علی الامام ان یحکم ... ٢٥٠
دعونی و التمسوا غیری ... ٤٧٥
عن رجلین اصحابنا ... ٤٥٢
فاما حقکم علیّ تعلیمکم ... ٢٣٣
فان اجتمعوا علی رجل ... ٤٧٦
فان کنتما بایعتمونی طائعین ... ٤١٤
فانصفوا الناس من انفسکم ... ٢٥١
فانّه لیس من فرائض ... ٦٦٩
فانهم حجتی علیکم٢٨٥، ٤٢٦، ٤٦٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٤، ٥٤٢
فانی قد جعلته علیکم حاکما ٢٨٣، ٢٨٤، ٤٤٦، ٤٦٤، ٤٦٧، ٤٧٣، ٤٩٠، ٥٣٠
فتقربوا الی ائمة الضلالة ... ٤٥٧
ففی المسجد، فان بیعتی ... ٤٧٦
فلیرضوا ٤٨٨، ٤٨٩
فلیست تصلح الرعیة إلّا بصلاح الولاة ... ١٥٢
قد خاطر من استغنی برأیه ٦٦٥
لاتصلح الامامة إلالرجل ... ٢٧٠
لایقیم امرالله سبحانه ... ٣٤٨
لاینبغی ان یکون الوالی ... ٤٥٧
لو عطل الناس الحج لوجب ... ١٨٠
لولا الحجة ... ٤٧٤
ما اخطات القضاة ... ٢٣٣
ما افاء الله علی رسوله ... ٢٣٠
ما نودی ... ٦٣٣
قال رسول الله(ص): ماولّت امّة امرها ... ٣٠٨
مجاری الامور والاحکام علی ٢٨٦

برأيه هلك منع الناس ... ٤٥٧
من استبدّ بوجهك ... ٦٦٥
من امّ قوما وفيهم أعلم منه ... ٢٩١، ٣٠٨، ٣١٢
من امّرتم ٤٧٩
من جاءكم يزيدان يفرّق ... ٦٦٥
من خرج يدعو الناس ... ٣٠٨
من دعا الناس الى نفسه ... ٣٠٩
من روى حديثنا ٥٢٢
من سمع رجّلا ينادى يا للمسلمين ... ٩٦
قال رسول الله(ص) من ضرب الناس بسيفه ... ٣٠٨
من طلب الخراج ... ٢٣٣
من كان منكم قد روى حديثنا ... ٢٨٣
من مات فى زحام ... ٢٣٣
من محمد رسول الله إلى ... ٥٠٠
من وليتموه ... ٤٧٩
نحن وجه اللّه ٥٧٧
نظر فى حلالنا و ... ٤٦٠، ٥٢٢
نعم انه لاحكم إلّا للّه ولكن ... ٣٧٢
واللّه لو وجدته قدتزوج به النساء ... ١٥٤
واما حقى عليكم فالوفاء بالبيعة ٤١٤
وانا حجة الله ٥٢٤
وانى لعالم بما يصلحكم ويقيم اودكم ... ٢٥٧
ولاتحقرن لطفاً تعاهدتم ... ٦٦٨
ولتكن ... ٦٠٥
ولكنك يا ... ١٥٦
ولكنّى اسى ان يلى امر ... ٢٦٨
ولم يناد ... ٦٣١
ولن يشاؤون ... ٥٨٧
ولّوك ... ٤٧٩
وماكان لله من حق ... ٢٣٠
وماكان لمؤمن ... ٤٢٠
ومنها انه لو يجعل لهم إماما قيّما ... ١٥٧
ويحك، انى لست كانت ... ٣٥١
هؤلاء يقولون «لاامرة إلّا للّه» وإنّه ... ١٤٩
هل يعرفون قدر الامامه ... ٣٩٢، ٤٧٨
هم (اى الأئمة) واللّه نور اللّه ... ٥٧٧
همّة السفهاء الرواية و ... ٥٢٢
هو يسمع ويبصر ويبطش ... ٥٧٧
هى فى اميرالمؤمنين ... ٥٧٨
يا بنىّ اعرف منازل الشيعة ... ٥٢٢
يا معاذ علّمهم كتاب اللّه ... ٥٠٠
يابن ابى طالب، لك ولاء امتى ... ٤٧٦
يؤخذ به للضعيف من القوى ١٥٤
يامن قربت نصرته من المظلومين ٩٧
يجب على الامام ان ... ٢٣٣
يحتاج الامام الى قلب عقول ... ٢٦٩

۳. فهرست کسان

الف

آخوند زاده، فتحعلی: ۱۲۶

آخوندخراسانی، محمد کاظم، ۷۹، ۸۷، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۸

[حضرت] آدم (ابوالبشر): ۵۷۸

آدمیت، فریدون: ۱۲۳

آذری قمی، احمد: ۳۲۹، ۵۲۸، ۵۴۰، ۶۲۱، ۶۵۷

آریان پور: ۲۶۵

آشتیانی، میرزا احمد: ۵۷۵

آشتیانی، میرزا حسن: ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۵۱۶، ۵۴۴

آقا بزرگ تهرانی: ۲۹۳، ۳۳۴، ۵۳۸

آکویناس، توماس: ۵۸

آگوستین: ۵۸

آمدی: ۱۵۳، ۲۶۹

آملی، سید حیدر: ۵۷۶

آملی، شیخ محمد تقی: ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۸۸، ۴۵۹، ۵۴۴، ۵۹۹، ۶۰۰

آناستار: ۱۳۱

آیتی، محمد ابراهیم: ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳

ابا بکر: ۴۷۸

[حضرت] ابراهیم: ۴۲، ۴۳، ۲۵۸، ۳۸۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۵۸

ابرهه: ۵۸۰

ابن ابی الحدید، (عز الدین): ۱۲۰، ۱۵۰، ۲۵۷، ۳۴۹، ۳۷۲، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۶

ابن ابی عقیل [حسن]: ۵۲۳

ابن اثیر، (محمد): ۱۵۰، ۲۰۴، ۲۱۵، ۴۵۵، ۴۸۱، ۵۵۴

ابن ادریس حلی: ۳۳۲، ۳۵۷، ۳۵۸، ۵۲۷، ۵۲۸
ابن الاخوه: ۱۶۵
ابن براج [سعدالدین]: ۳۳۰، ۵۲۷
ابن جنید: [محمد]: ۵۲۳
ابن حجر: ۲۰۴، ۵۹۲
ابن حزم: ۱۵۰
ابن خلدون (محمد): ۱۹۴، ۲۷۵، ۲۹۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۴۰۱، ۴۱۳،
ابن سینا (حسین): ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۳، ۸۳، ۲۷۴، ۲۸۲، ۳۱۹، ۳۲۰
ابن شعبه حرانی: ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۹، ۳۷۸، ۶۳۱
ابن عباس: ۱۷۸، ۲۱۹، ۲۳۱، ۴۰۹
ابن عربی (محی الدین): ۱۷۷، ۵۷۵
ابن فارس، (احمد): ۲۲۱، ۴۵۵
ابن فهد حلی [خیال الدین]: ۵۲۸، ۵۵۹
ابن قتیبه: ۲۷۱، ۴۸۶
ابن قدامه: ۵۶۰
ابن قولویه: ۵۱۴
ابن کمونه [عز الدوله]، ۴۰۱
ابن منظور: ۴۱۴، ۴۵۵، ۴۷۸، ۴۷۹
ابن میثم بحرانی، ۲۷۳، ۳۴۹
ابن ولید: ۴۵۶، ۵۸۷
ابن هشام (عبد الملک): ۶۱۲
ابو الصلاح حلبی، ۳۳۲، ۳۵۷، ۳۵۸
ابو ایوب خراز، ۴۴۸
ابو جعفر صفّار: ۵۸۹
ابو خالد کابلی: ۵۷۷
ابو ذر [غفاری]: ۲۷۲، ۴۸۱
ابو زهره، شیخ محمد: ۲۹۳
ابو سبره: ۲۱۱
ابو سفیان: ۲۰۵، ۲۳۰
ابو طالب: ۴۵۸
ابو علی سینا: ← ابن سینا
ابو یعلی دیلمی ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۶۵، ۲۹۲، ۳۱۹، ۵۲۶
ابی العاص: ۶۵۴
ابی خدیجه: ۴۶۷، ۴۸۷، ۴۸۹
ابی داود: ۱۵۲
ابی غالب زراری: ۵۱۴
ابی هریره: ۱۴۰، ۲۱۱
اجب سلمی: ۲۱۲
احمد بن حنبل: ۲۰۷
احمدی میانجی، ۹۵، ۱۰۰، ۲۰۵
احمدی، علی: ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۲
اردبیلی، محمد بن علی: ۴۴۸، ۴۴۹
اردبیلی، ملا احمد ← مقدس اردبیلی
اردشیر بابک: ۵۳

ارسطو: ۲۷۶، ۳۳۶
ارنولد، توماس: ۱۹۳
استادی، رضا: ۱۱۴، ۱۸۷
استانسفیلد ترمز: ۲۶۵
استانفوردث و: ۱۲۸، ۱۲۹
استیون لوکن: ۳۴۰
اسحاق بن یعقوب: ۲۸۴، ۵۱۴، ۵۲۱
اسد آبادی، سید جمال الدین: ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۴، ۲۵۱، ۲۵۲
اسعدی، مرتضی، ۲۸، ۳۲
اسکینه، کوئنتین: ۲۷۷، ۴۹۸
اسمیت، آدام: ۴۹۹
اشپنگلر: ۱۰۶
اشتراوس، لئو: ۳۳۷
اشعری، ابو الحسن: ۳۱۸
اصفهانی، ابو الفرج: ۴۵۸
اصفهانی، سید ابوالحسن: ۸۷، ۵۶۸، ۵۷۲، ۶۱۵
اصفهانی، شیخ الشریعه: ۵۷۰
اصفهانی، شیخ محمد حسین [محقق]: ۳۳۴، ۵۰۴، ۵۴۱، ۵۹۶، ۶۰۹
افلاطون: ۳۸، ۱۴۷، ۲۷۶
افندی، عبدالله: ۵۶۳
اقبال لاهوری: ۷۶، ۷۸، ۸۳
اگ برن: ۱۰۶
الگار، حامد: ۱۲۶
امین الاسلام طبرسی: ۲۵۰، ۴۱۲
امین السلطان: ۵۶۷، ۵۶۸
امینی، عبدالحسین (علامه): ۱۴۰، ۳۱۹
امینی، ابراهیم: ۲۲، ۲۳، ۳۲۸
انصاری، شیخ مرتضی: ۸۰، ۲۱۵، ۲۸۷، ۳۰۳ تا ۳۰۶، ۳۲۲، ۳۳۴، ۴۴۶، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۵، ۴۷۰، ۵۰۴، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۳۴، ۵۳۹ تا ۵۴۴، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۹۵، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۱۳، ۶۵۷
ایجی: ۲۹۲، ۳۶۵، ۵۵۹
ایروانی، میرزا علی: ۴۵۳
اینوکینتوس سوم: ۵۸

ب

بارنز و بکر: ۵۸، ۶۳، ۵۶، ۶۷، ۱۳۹
بازرگان، مهدی: ۱۹۶، ۲۱۷،
باقلانی، ۳۱۹
باهنر، محمد جواد: ۱۹۱،
بحر العلوم، عز الدین: ۱۶۹، ۵۱۰،
بحرانی، شیخ یوسف، ۲۲۵، ۳۰۸، ۳۵۸، ۵۳۴، ۵۴۵، ۵۵۹، ۵۶۴
بردون: ۱۴۸

برقی: ۲۹۱، ۳۰۸
برناردشاو: ۸۸، ۱۲۵، ۱۲۹
بروجـــــردی: ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۴۲۹، ۴۵۰، ۵۲۹، ۵۷۲
بریج، آنتونی: ۱۲۹
بریدة بن حصیب: ۲۱۰
بزنطی، ابی نصر، احمد: ۴۴۸، ۵۲۳
بسر بن سفیان: ۲۱۰
بشیری، احمد: ۵۶۹
بل: ۶۱، ۶۲
بلاذری، احمد بن یحیی: ۶۵۱
بلال بن حارث: ۲۱۲
بنجامین: ۵۶۵
بنی جنال: ۲۱۲
بنی شفخ بن جهینه: ۲۱۲،
بنی قرة بن عبدالله: ۲۱۲
بنی قنان بن ثعلبه: ۲۱۲
بورگس، جان: ۴۹۹
بوسوئه: ۶۴
برکلی: ۶۵
بیلس: ۶۵
بیهقی: ۶۶۵

پ

پارتریج، پی. اچ، ۲۸، ۳۰
پطر و شفسکی: ۲۵۷
پلامناتس، جان: ۳۴
پوپر: ۲۹، ۱۱۸
پولس: ۶۳، ۶۴، ۱۳۹

ت

تبریزی، میرزا جواد ۳۰۵، ۴۶۳
ترکمان، محمد: ۵۶۸، ۵۶۹، ۶۶۴
تستری، محمد تقی: ۴۸۱
توین بی: ۱۲۴
تی بی. باکومور: ۳۶۳
تیموری: ۵۶۸

ث

ثورو: ۱۴۸

ج

(امام) جواد ﷺ: ۵۸۹، ۵۹۰
جابر بن عبدالله انصاری: ۴۰۹
جاحظ: ۳۱۹
جامی، عبدالرحمن: ۵۷۶
جبار بن صخر: ۲۱۳
جبرئیل: ۵۸۶
جبلة بن عامر: ۲۰۵
جرجانی، میر سید شریف: ۲۴۷

جزایری، سید نعمت‌الله: ۵۶۴
جزیری، عبدالرحمن: ۲۹۴، ۳۳۵
جعفری، علامه محمد تقی: ۱۱۲
جعفریان، رسول: ۵۶۵
جمیل بن ردام: ۲۱۲
جمیل معروف: ۱۲۷
جنتی، احمد: ۳۵۹
جوادی آملی: ۴۳
جوزی، عبدالرحمن: ۵۵۵
جوهری: ۲۲۱
جوینی، امام الحرمین: ۲۹۱، ۲۹۴
جوینی: ۲۹۱، ۲۹۴

ح

حسن، العاملی: ۵۹۰
(امام) حسین علیه‌السلام: ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۷، ۳۳۸
حائری، سید کاظم: ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۱۲، ۴۲۰، ۴۳۴، ۴۹۰، ۶۱۳، ۶۴۸، ۶۵۸
حائری، شیخ مرتضی: ۵۰۱، ۵۲۸، ۵۲۹، ۶۱۳
حائری، عبدالهادی: ۵۶۹، ۵۷۰
حائری، مهدی: ۵۵۷
حاطب بن ابی بلتعه: ۱۷۰، ۱۷۱
حذیفة بن یمان: ۲۰۵
حر عاملی: ۹۴، ۹۶، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۵۷، ۳۵۸
حرام بن عبدعوف: ۲۱۲
حریز: ۴۴۸
حسن البنّاء: ۱۳۴
حسن بن محبوب: ۵۲۳
حسن زاده آملی، حسن: ۵۸۹
حسین بن سعید: ۵۲۳
حسین، محمد باقر: ۱۲۶
حسینی بهشتی، سید محمد: ۱۴۸، ۶۱۸، ۶۳۸، ۶۴۲
حسینی طهرانی، سید محمد: ۴۴۷
حسینی، محمد جواد: ۱۷۴
حصین بن اوس: ۲۱۲
حصین بن نضله: ۲۱۲
حکم بن ابی العاص: ۵۹۴
حکیم بن حزام: ۲۱۴، ۵۹۲
حکیم، سید محسن: ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۵۹
حکیم، سید محمدباقر: ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۵۹، ۵۱۶، ۶۱۳
حلبی: ۳۵۷
حلّی، شیخ حسین ۴۴۷، ۵۱۰
حمید بن مثنی: ۴۴۸

حویزی: ۳۸۱، ۳۹۵

خ

[حضرت] خدیجه ﷺ: ۴۵۸، ۶۵۴
خالد بن سعید: ۲۱۰
خالد بن ولید: ۱۹۹
خامنه ای، سید علی [مقام عظمای ولایت]: ۲۱، ۲۳، ۳۲۸، ۳۷۰
خامنه ای، سید محمد: ۲۱۲
خرازی، سید محسن: ۳۹۷
خسروشاهی، سید هادی: ۶۳۸
خطیب، عبدالزهراء: ۴۸۱
خلیلی، جعفر: ۸۲، ۸۷، ۵۷۲
خمینی، (سید روح الله): ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۵۲، ۸۰، ۸۳، ۹۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۷۴، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۱۳، ۳۳۲، ۳۸۰، ۴۲۲، ۴۵۰، ۴۶۹، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۱۲، ۵۵۱، ۵۶۲، ۵۷۸، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۳، ۶۳۶، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۴۸، ۶۵۱، ۶۵۵، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۷۰
خواجه نصیر الدین طوسی: ۳۸، ۴۴، ۵۲، ۵۳، ۲۷۴، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۱، ۴۰۰، ۴۰
خواجه نظام الملک: ۵۴
خواجه نوری: ۱۲۶
خوانساری، آقا حسین: ۵۶۴
خوانساری، سید احمد ۳۳۰، ۵۱۶، ۵۲۱
خوانساری، محمد باقر: ۵۶۳
خوئی، سیدابو القاسم: ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۲۳، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۲۳، ۵۹۹

د

[حضرت] داود ﷺ: ۲۲۷، ۳۷۳، دو بواپی یه: ۶۷
داریین: ۲۱۲
درود آبادی، سید حسن، ۳۹۰
دشتی، محمد: ۴۸۱
دوورزة، موریس: ۱۰۹، ۱۱۱

ر

رابیس: ۵۸
رازی، ابو الفتوح: ۲۱۹، ۲۷۳، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۸۰

راسل، برتراند: ۶۰، ۶۱، ۳۳۹، ۳۴۱
راشد بن عبد رب، ۲۱۲
راغب: ۲۲۰، ۳۷۰، ۴۱۳، ۴۵۵
ربانی شیرازی: ۴۶۹
رشتی، میرزا حبیب الله: ۵۴۴، ۵۶۲
رشید رضا: ۱۸۲، ۲۵۲
رشید: ۴۵۸
رضا خان: ۱۲۳
(امام) رضا علیه السلام: ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۷۱، ۳۹۲، ۴۷۸، ۶۳۱
روحانی، سید حمید: ۴۶۹
روریش ویلفرید: ۱۰۳، ۱۱۲
روسو، ژان ژاك: ۳۸

ز

زبیر بن عوام: ۱۷۱، ۲۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴
زراره: ۴۴۸
زمخشری، محمود: ۲۱۹، ۲۴۹، ۲۷۳، ۴۱۱
زیاد بن اسد انصاری: ۲۱۱
زینب: ۶۵۴

س

[حضرت] سلیمان علیه السلام: ۳۷۴، ۵۸۱
سابابن: ۱۱۷
سبحانی، جعفر: ۲۴۹
سبزواری، محمد باقر: ۳۱۱
سبزواری: ۵۱۶، ۵۳۲
ستروتمان: ۱۹۳
(امام) سجاد علیه السلام ۱۸۷، ۳۷۸، ۳۸۰، ۵۰۰
سروس، محمد: ۲۲، ۲۳
سروش، عبدالکریم: ۲۷، ۱۱۷، ۴۳۵، ۴۴۹، ۴۵۱
سعید بن زید: ۲۰۵
سعید بن سفیان: ۲۱۲
سعید بن عاص: ۲۱۳
سعید بن عداء: ۲۱۲
سلار: ۵۲۶
سلامه: ۱۲۷
سلطان حسین صفوی: ۵۶۵
سلمة بن اکوع: ۴۱۱
سلمة بن مالک: ۲۱۲
سلیمان (عثمانی): ۱۲۹
سلیمان صفوی (شاه): ۵۶۴، ۵۶۵
سلیم بن قیس: ۳۰۷، ۳۰۹
سمرة بن جندب: ۶۳۹، ۶۴۰
سویلم یهودی: ۲۰۶
سهیل بن عمرو: ۱۶۷
سید حمیری: ۴۵۸
سید مرتضی: ۵۲۳

سیف بن عمر: ۴۸۱
سیوطی، جلال الدین: ۴۱۱

ش

شاهرودی: ۳۲۳
شریف القرشی، باقر: ۲۷۵، ۳۳۵
شریفی، محمد: ۳۳۸
شعرانی، شیخ ابو الحسن: ۳۹۸، ۴۵۰، ۴۵۱، ۵۸۶
شلتوت، شیخ محمود: ۲۹۴
شمیل، شبلی: ۸۸، ۱۲۸
شوشتری، شیخ جعفر: ۲۱۴، ۳۵۶، ۳۵۷
شومپتر: ۱۰۸
شهید اول: ۸۲، ۱۷۶، ۱۸۵، ۳۰۵، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۵۹، ۶۴۴
شهید ثانی: ۳۰۵، ۳۵۷، ۳۵۸، ۴۴۷، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۵۳۰، ۵۸۹، ۶۴۹،
شیخ الاسلام: ۱۴۲
شیخ صدوق: ۱۵۷، ۲۵۰، ۲۸۴، ۲۹۹، ۳۱۱، ۴۵۶، ۴۸۱، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۶۶۵
شیخ طوسی (شیخ الطایفه): ۵۲، ۵۳، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۳۱، ۲۴۹، ۳۷۰، ۴۰۲، ۴۰۹، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۴۸، ۴۶۵، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۹، ۵۵۰، ۵۵۵
شیخ مفید: ۷۹، ۱۵۶، ۱۷۴، ۲۹۱، ۳۰۹، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۵۷، ۳۵۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۶۵، ۵۱۴، ۵۲۳، ۵۲۶ تا ۵۲۹، ۵۵۴، ۶۴۴
شیرازی، میرزا حسن: ۳۳۴
شیرازی، میرزا محمد تقی: ۳۳۵
شیرازی، میرزا محمد حسین: ۲۹۸، ۳۳۴، ۵۴۳، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۷۱، ۵۷۲، ۶۱۰

ص

(امام) صادق علیه السلام: ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۷۷، ۲۰۹، ۲۳۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۹۹، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۲۸، ۳۸۱، ۴۴۶، ۴۵۲، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۷۲، ۵۶۳، ۵۸۰، ۵۸۵، ۶۳۱، ۶۴۷
[حضرت] صالح علیه السلام: ۳۸۲
صابری، احمد: ۵۱۳
صاحب الزمانی، ناصر الدین: ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۷
صافی گلپایگانی، لطف الله: ۲۸۵، ۵۱۶، ۵۷۲
صالحی نجف آبادی: ۵۶۴
صدر المتألهین: ۵۵، ۵۶

صدر، سید محمد باقر: ۲۰۹، ۲۱۲، ۳۶۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۹۱، ۵۹۳، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۳
صفوان بن یحیی: ۴۴۸، ۴۴۹

ض

ضحاك بن سفیان: ۲۱۰
ضرار بن ازور: ۵۹۲

ط

طالوت: ۲۷۳، ۳۷۳
طاهری، سید حسن: ۵۴۰
طباطبایی، سید علی: ۵۵۹
طباطبایی، سید محمدجواد، ۵۴
طباطبایی، علامه سید محمد حسین: ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۷۷، ۷۸، ۸۶، ۹۶، ۹۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۴۴، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۱۵، ۵۸۱، ۵۸۸، ۵۹۵، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۷، ۶۱۳، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۳۰، ۶۴۲، ۶۶۶
طباطبایی، محمد کاظم: ۳۰۴، ۳۱۳، ۴۱۴، ۴۵۶
طباطبایی، محیط: ۱۲۷
طبرسی: ۲۷۱، ۴۱۰، ۴۵۷، ۵۰۰
طریحی: ۲۱۹
طلحة بن عبدالله: ۲۰۶
طلحة بن عبیدالله: ۲۰۵، ۴۱۳، ۴۱۴
طه حسین: ۱۳۲
طهرانی: ۵۶۹
طهماسب صفوی (شاه): ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴

ع

[حضرت] عیسی بن مریم (مسیح): ۵۹، ۶۳، ۷۷، ۸۹، ۹۰، ۱۱۹، ۲۰۴
عارف شبستری: ۵۸۰
عاصم بن حارث: ۲۱۲
عاصم بن زیاد: ۳۵۰
عالم، عبدالرحمن: ۱۴۲، ۳۶۴، ۳۸۱، ۴۹۸، ۴۹۹
عاملی، سید محمد جواد: ۴۴۷، ۶۴۹
عاملی، شیخ حسن: ۵۸۹
عباد بن بشر: ۲۱۰
عبادة بن اشیب: ۱۹۹
عباس بن مرداس: ۲۱۲
عباسی، مهدی: ۴۵۸

عبد الحمید (سلطان عثمانی): ۱۲۸
عبد الحی الکتانی: ۱۷۷
عبد الکریم بن عتبه: ۳۱۱، ۳۲۹
عبد الله بن رواحه: ۲۱۳
عبد الله بن عباس، ۴۵۷
عبدالاعلی مولی: ۳۸۱
عبدالحمید خان: ۱۴۲
عبدالکریم بن عمر خثعمی: ۴۴۸
عبدالله بن بکیر: ۴۴۸
عبدالله بن حدود: ۲۰۵
عبدالله بن قمامه: ۲۱۲
عبدالله بن لتبیه: ۲۱۰
عبدالله بن مخفل: ۴۰۹
عبدالله بن مسکان: ۴۴۸
عبدالله بن وهب راسبی: ۱۵۰
عبدالمطلب: ۵۸۰
عبده، شیخ محمد: ۷۷، ۸۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴
عتاب بن اسید: ۲۰۱
عتاب: ۲۰۱، ۲۰۲، ۵۰۰
عتبة بن فرقد: ۲۱۲
عثمان (خلیفه سوم): ۴۰۹، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۶
عثمان بن ابی العاص ۱۹۸
عداء بن خالد: ۲۱۲
عدی بن ابی الزغبا: ۲۰۵
عدی بن حاتم: ۲۰۸، ۲۱۱
عراقی، آقا ضیاء: ۵۹۹
(امام) عسکری علیه السلام: ۱۳۱، ۵۸۹،
عظیم بن حارث: ۲۱۲
علاء الدوله: ۵۶۷
علاء بن حضرمی: ۱۹۹، ۲۱۱
علاء بن زیاد: ۳۵۰
علامه حلی: ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۴، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۴۶، ۲۷۴، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۶، ۳۸۸، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۶۵، ۵۱۰، ۵۲۳، ۵۲۷، ۶۲۸، ۶۵۶
علومی، رضا: ۶۵
(امام) علی علیه السلام: ۲۰، ۹۳، ۹۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۳۱، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۸، الی ۲۷۲، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۷، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۷۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۶۷، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۶، ۴۹۲، ۶۰۵، ۶۵۰، ۶۶۵، ۶۶۸،
علی بن بابویه: ۵۲۳
علی بن حکم: ۴۴۸

علی بن رئاب: ۴۴۸
علی عبدالرزاق: ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۳۲،
علیخانی، محمد: ۳۶۳، ۳۸۰،
عمر بن حنظله: ۳۰۵، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۲۲، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۶، ۵۵۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۵، ۶۴۷
عمر بن عبدالعزیز: ۳۸۰
عمر: ۲۱۳، ۲۳۱، ۴۷۸
عمرو بن خرم: ۲۰۰
عمرو بن عاص: ۲۱۰
عمید زنجانی: ۹۸
عنایت، حمید: ۸۸، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۹۴، ۳۳۶،
عوسجة بن حرمله: ۲۱۲
عیص بن قاسم: ۳۱۱، ۳۲۸، ۳۲۹،

غ

غروی تبریزی، علی: ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۲۳، ۴۶۲، ۵۲۳،
غزالی، امام محمد، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۱۳۴، ۲۹۲
غفوری، علی: ۲۴۹

ف

[حضرت] فاطمه ﷺ: ۱۳۵
فارابی: ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۳۵،
فاضل لنکرانی: ۵۷۲
فاضل مقداد: ۱۸۵
فاضل هندی: ۳۲۰، ۵۱۶،
فتحعلی شاه: ۵۶۶
فخر المحققین حلی: ۳۰۵، ۵۵۹
فخر رازی: ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۴۹، ۴۰۱، ۴۰۲
فراء: ۲۹۲، ۳۳۵
فررو: ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹
فروة بن مسیک: ۲۱۰
فشارکی، سید محمد: ۳۳۵
فضل بن شاذان: ۱۵۷، ۵۲۳
فضل طبرسی: ۱۶۱، ۱۷۶، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۴۹
فقیه همدانی: ۲۸۴، ۵۱۶، ۵۲۰،
فل لینو: ۱۹۳
فودریه: ۵۶۷
فیروزآبادی: ۴۷۸
فیض الاسلام: ۲۱۴، ۲۳۳
فیض کاشانی: ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۱۶۴،

۳۱۲، ۳۵۸، ۵۱۹، ۵۳۲، ۵۳۳، ۶۴۹

ق

قاسانی، ملاعبدالرزاق: ۵۷۶
قاضی، ابو الفضل: ۲۷، ۴۴۰
قدامه: ۲۱۱
قربانی: فرج الله: ۶۱۸
قرضاوی، یوسف: ۱۸۳
قرطبی: ۴۱۰، ۴۱۱
قضاعی بن عمر: ۱۹۹
قلقشندی: ۲۹۲
قمشه ای، آقا محمدرضا: ۵۷۸
قمی، شیخ عباس: ۱۵۷، ۳۳۵، ۵۹۴
قمی، میرزا ابوالقاسم، ۵۳۴ تا ۵۳۶، ۵۴۶، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۸، ۶۵۳
قوشجی: ۲۴۶، ۲۴۷، ۳۶۵
قونوی، صدرالدین: ۵۷۶
قیس بن حصین: ۱۹۹
قیس بن سلمة بن شراحیل: ۱۹۸
قیس بن مالک: ۱۹۹
قیصری: ۵۷۵، ۵۷۶

ک

(امام) کاظم علیه السلام: ۱۰۳
کاتبی قزوینی، نجم الدین دبیران: ۴۰۱
کاتوزیان، ناصر: ۴۴۴
کاردینال: ۱۲۵
کاشانی: ۱۲۳
کاشف الغطاء، جعفر: ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۶۶، ۶۴۰
کاشف الغطاء، شیخ علی: ۵۳۷
کاشف الغطاء، شیخ موسی: ۵۳۷
کاشف الغطاء، محمد حسین: ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۵۷۲، ۶۴۹، ۶۵۷
کالوین: ۶۴
کتابی، شیخ عبدالحی: ۱۹۹
کدیور، محسن: ۴۸۳، ۴۸۶
کربلائی، احمد: ۵۶۷، ۵۶۸
کربن، هانری: ۳۹۱
کرکی (محقق): ۲۸۴، ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۴۶، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۶۵۵
کسروی، احمد: ۵۷۰
کشمیری، میرزا محمد مهدی: ۵۶۵
کلینی، محمد بن یعقوب: ۹۶، ۱۰۳، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۸۸، ۲۱۴، ۲۳۰، ۴۵۸، ۴۸۱، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۸۵
کمالوند، حاج آقا روح الله: ۱۲۳،
کمیل: ۲۷۲
کواکبی، عبدالرحمن: ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱

کوئن، بروس: ۲۶۰، ۲۶۴، ۳۶۴
کوئینتن، اسکینر: ۴۹۸
کوئینتن، آنتونی: ۳۲، ۱۱۳
کوهن، کارل: ۴۸۲
کیفر: ۵۶۵

گ

گاندی، مهاتما: ۲۶۰
گلادستون: ۱۲۵
گلپایگانی: ۳۲۳، ۵۱۳
گودوین: ۱۴۸

ل

لاری، سیدعبدالحسین: ۵۶۹
لاهیجی عبدالرزاق [محقق]: ۲۴۷، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۶۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۳
لرداکتن: ۳۴۰
لوبون، گوستاو: ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۹۱
لوتر: ۹۴: ۱۳۹
لوفور: ۴۴۴
لیو، مارسیگ: ۶۵

م

اردبیلی، ملااحمدمقدس اردبیلی: ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۶۵۶
(حضرت) محمد ﷺ: ۸۸، ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۷۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۵۷، ۵۰۰، ۵۸۱، ۵۸۷
(حضرت) موسی علیه‌السلام: ۷۷، ۳۷۳، ۳۸۲
مارکس: ۲۷۹
مارکوزه: ۲۹
مازندرانی، شیخ عبدالله: ۵۶۹، ۵۷۰
مازندرانی، ملاصالح: ۳۹۳، ۵۸۶
ماکس وبر: ۳۶۴
ماکیاولی: ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۳۶، ۴۹۸
مالک اشتر: ۹۹، ۱۰۱، ۲۱۴، ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۷، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۶۸
مالک بن نویره: ۲۱۱
مؤمن، محمد: ۵۹۰، ۶۴۳، ۶۵۷
مؤمن: ۳۲۹
مان، زمان ل: ۲۶۱، ۲۶۶
ماوردی: ۱۵۰، ۲۴۷، ۲۴۷، ۲۴۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۱۹، ۳۳۵، ۴۳۹، ۵۵۹، ۵۶۰
مبارك، محمد: ۲۹۳، ۲۹۴
متقی هندی، علی: ۲۷۰
مجاعة بن مراره: ۲۱۲
مجاهد، سید محمد: ۳۰۴، ۳۰۵

مجلسی، علامه محمد باقر: ۲۵۰، ۴۴۸، ۴۶۴، ۴۷۴، ۵۳۳، ۵۶۵، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۹۲
مجلسی، محمد تقی: ۴۴۷
محقق عراقی: ۸۰
محلاتی، میرزا ابراهیم: ۵۶۹
(امام) محمد باقر ﷺ: ۹۴، ۱۶۳، ۲۱۹، ۳۳۷، ۵۷۷
محمد اماره: ۱۹۴
محمد بن ابی بکر: ۳۵۳
محمد بن ابی عمیر: ۴۴۸
محمد بن احمد بن یحیی: ۴۵۶
محمد بن بابویه: ۵۲۳
محمد بن حسن طوسی: ۴۴۸
محمد بن مکی: ۵۵۴
محمد علی شاه: ۵۶۹، ۵۷۰
محمدبن عثمان عمری: ۵۱۴
محمدبن عیسی: ۴۵۶
محمدی گیلانی: ۳۲۸
محمدی، کاظم: ۴۸۱
محمود اول: ۱۲۹
محی الدین: ۵۷۶
مدرس، سید حسن: ۱۲۶، ۱۳۴، ۶۶۴،
مدنی، سید علی خان: ۹۷
مدیر شانه چی، کاظم: ۳۹
مراغی، احمد مصطفی (محقق): ۱۶۱، ۴۵۰
مراغی، شیخ محمد مصطفی: ۸۳
مراغی، میرفتاح: ۴۵۰، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷، ۵۳۴، ۵۳۷، ۵۴۷
مسعودی: ۱۸۰،
مسمعی، محمد بن عبدالله: ۵۸۷
مشکینی: ۶۱۸
مصباح یزدی، محمد تقی: ۴۶۲
مطهری، علامه شهید مرتضی: ۱۸، ۳۶، ۵۶، ۶۰، ۶۸، ۷۲، ۷۶، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۸۶، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۹، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۸۸، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۴۴، ۵۷۲، ۵۷۵، ۵۹۱، ۵۹۲، ۶۲۴، ۶۳۰
معاذبن جبل: ۱۹۹، ۲۰۸، ۵۰۰
معاویه: ۱۲۰، ۱۷۸، ۳۱۰، ۳۴۹، ۴۱۴، ۴۷۷، ۴۸۶
معلوف: ۱۲۷
مغنیه، محمد جواد: ۱۷۶، ۵۸۸
مقدس اردبیلی (محقق): ۸۲، ۱۶۳، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۵۷، ۳۵۸، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۴۶، ۵۵۳، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۶۵۶
مک آیور: ۳۶۴
مکارم شیرازی، ناصر: ۵۴۰

ملاعلی کنی: ۵۶۵
ملک زاده: ۵۷۰
ملک شاه سلجوقی: ۵۴
ممتاز نائینی: ۵۹۹
ممدوح العربی، محمد: ۱۹۲
منتسکیو: ۶۲، ۶۵، ۶۹، ۱۳۱
منتظری، حسینعلی: ۱۵۱، ۲۸۴، ۴۱۸، ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۵، ۵۲۹، ۶۰۰
منذربن ساوی: ۲۱۱
منصوربن حازم: ۴۴۸،
موسولینی: ۳۴۱
موسوی اردبیلی: ۵۷۱
موسوی، سیدصادق: ۴۸۱
موسوی، محمد بن علی: ۳۱۱
موسی (دکتر): ۲۹۲
موسی، محمد یوسف: ۱۹۳
مونتگری وات: ۱۲۴
مهدوی کنی: ۶۷۰،
مهرپور، حسین: ۶۱۹، ۶۲۳،
میرزا حسین خان: ۱۲۶
میرزا ملکم خان: ۱۲۶
میرزای شیرازی: ۳۳۴
میلانی، سید هادی: ۲۸۵
میلانی: ۸۵، ۳۲۳، ۵۱۶

ن

[حضرت] نوح ﷺ: ۴۲، ۳۸۲
نائینی، رفیع الدین: ۴۶۴
نائینی، محقق ــ نائینی میرزا حسین
نائینی، محمد حسین ــ نائینی میرزا حسین
نائینی، میرزا حسین: ۸۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۲۸۳، ۳۴۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۱، ۴۵۹، ۵۰۵، ۵۱۶، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۵، ۵۶۹، ۶۰۰، ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۵۶
نائینی، میرزا محمد حسین ــ نائینی میرزا حسین
ناصرالدین شاه: ۱۲۳، ۵۶۵، ۵۶۷،
ناطق، هما: ۱۲۳
نجفی، شیخ محمد حسن: ۹۶، ۹۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۸۴، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۵، ۳۰۱، ۳۵۶، ۵۳۴، ۵۳۸
نجفی: ۳۲۳
نجم آبادی: ۳۳۴
نراقی احمد: ۳۲۶، ۴۵۰، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۶، ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۴۱، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۷
نسائی: ۴۱۸،

نصر، حسین: ۱۰۳، ۱۱۶
نعیم بن اوس: ۲۱۲
نقیب زاده، احمد: ۳۱، ۱۰۸، ۱۱۵
نمرود: ۳۸۲، ۳۸۳،
نوری، شیخ فضل الله، ۵۶۸،
نوری، میرزا حسین: ۱۸۳، ۱۸۴،
نووی: ۲۹۲
نهرو، جواهر لعل: ۷۱، ۲۶۰
نیکلاس چهارم: ۱۰۱
نیم کوف: ۱۰۶

و

واثل بن حجر: ۲۰۰
واقدی: ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۱،
وت ستیس: ۴۹۸
وجدی، فرید: ۲۹۳
وقاص بن قمامه: ۲۱۲
ویل دورانت: ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۶۷، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۴۸، ۱۴۹

هـ

[حضرت] هود ﷺ: ۳۸۲
هادی: ۴۵۸
هاشمی رفسنجانی: اکبر: ۱۹۱
هاشمی، سید محمود: ۶۱۳، ۶۲۹،
هانری چهارم: ۵۸
هانوتو: ۱۲۴
هشام بن حکم: ۱۰۳
هشام بن سالم: ۴۴۸
هگل: ۸۹ الی ۹۴، ۹۸، ۱۰۰، ۴۹۸
همدانی، حاج آقا رضا: ۲۸۴، ۲۸۵، ۵۲۰، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۱۳،
همدانی، ملا حسینقلی: ۳۰۴، ۴۴۷، ۴۵۹، ۴۶۵، ۵۴۲
همفر: ۱۲۵
هوزة بن نبشیه: ۲۱۲

ی

[حضرت] یوسف ﷺ: ۲۷۳، ۳۷۳،
یثربی: ۵۷۲
یزدی، محمد کاظم: ۳۰۴، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۵۶، ۴۶۷، ۵۴۴، ۶۵۱،
یزدی، محمد: ۱۷۴
یزیدبن طفیل: ۲۱۲
یزیدبن معاویه: ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۴۲، ۳۸۲
یونس بن عبدالرحمن ۲۴۹، ۵۲۳

٤. فهرست کتب

آگاهی هایی دربارهٔ قانون اساسی : ۲۴۹
اجتهاد و التقلید : ۵۲۳
احتجاج : ۲۷۱
احکام السلطانیه : ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۶۵، ۲۴۷، ۲۷۴، ۲۹۲، ۳۱۹، ۳۳۵، ۴۳۹، ۵۵۹، ۵۶۰،
احکام القرآن : ۱۷۷
احیاء فکر دینی در اسلام : ۷۸، ۸۳
اختصاص : ۲۹۱، ۳۰۹
اخلاق ناصری : ۵۳، ۲۷۴
ادارهٔ مهاجرت وتابعیت در آمریکا، حکومتی به دست مردم : ۱۵۶
اربعین : ۵۲
ارشاد الاذهان : ۶۵۶
ارشاد الطالب : ۴۶۳
ارشاد : ۴۱۰، ۴۱۳
اساس الحکومة الاسلامیهٔ : ۶۴۸، ۶۵۸
استقرار شریعت در مذهب مسیح : ۹۰
اسدالغابه : ۱۹۹، ۲۱۳
اسس القضاء والشهادات : ۳۰۵
اسلام در ایران : ۲۵۷
اسلام دین آینده جهان : ۱۲۵
اسلام و اصول الحکم : ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۷
اسلام و مقتضیات زمان : ۷۶، ۸۱، ۵۷۲
اسنادی درباره هجوم انگلیس و روس به ایران : ۵۶۹
اشارات والتنبیهات : ۴۳
اصول حکومت آتن : ۲۷۶
اصول روان شناسی : ۲۶۱، ۲۶۶
اصول علوم سیاسی : ۶۵
اعلام الوری : ۴۱۰

اعمال الکامله للامام محمد عبده: ۱۴۴
اغانی: ۴۵۸
افکار اجتماعی و سیاسی در آثار منتشر نشده دوره قاجار: ۱۲۳
اقتصاد: ۴۰۲
اقتصادنا: ۲۰۹، ۲۱۲، ۵۹۳، ۶۰۵، ۶۰۶
اکمال الدین: ۲۸۴
الاقتصاد فی الاعتقاد: ۵۱
الامامة والسیاسة: ۲۷۱، ۴۸۶
التراتیب الإداریه: ۱۷۷، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸،
التنقیح الرائع: ۱۸۵
التنقیح فی شرح العروة الوثقی: ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۲۳، ۴۶۲، ۵۲۳، ۵۹۹
الدرالمنثور: ۱۴۰
الدروس الشرعیه: ۳۰۵، ۵۲۷، ۵۵۹، ۶۴۴
الذریعه: ۵۳۸
الرسائل: ۲۳۵، ۵۳۰، ۶۱۵، ۶۴۸
الشفاء: ۵۰، ۸۳، ۲۷۴، ۲۸۲، ۳۱۹، ۳۲۰
الشموس الطالعه: ۳۹۰
الشواهد الربوبیه: ۵۵
الضمان الاجتماعی: ۲۰۹
الطبقات الکبری: ۲۱۱
العناوین: ۴۵۰، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷، ۵۳۷، ۵۴۷
الغدیر: ۱۴۰، ۳۱۹
الغیبة: ۵۱۴
الفتاوی الواضحه: ۴۲۶، ۶۴۴
الفردوس الاعلی: ۶۴۹
الفصل فی الملل والاهواء والنحل: ۱۵۰
الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۹۴، ۳۳۵
القضاء الاسلامی: ۳۰۴، ۴۴۷، ۴۵۹، ۴۶۵، ۴۹۰، ۵۴۲
القضاء والشهادات: ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۰، ۳۲۲، ۴۶۰، ۵۱۶، ۵۲۰، ۵۴۲، ۵۵۰، ۵۵۹، ۶۰۰،
القواعد والفوائد: ۸۲، ۱۸۵
الکافی فی الفقه: ۲۵۷، ۳۳۲
الکامل في التاریخ: ۱۵۰، ۴۸۱، ۵۴۴
الکرام البرره: ۳۳۴
المجتمع الاسلامی: ۲۹۳
المحجة البیضاء: ۵۰، ۵۱، ۵۲
المراسم العلویه: ۵۲۶
المعتبر: ۵۲۳
المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغة: ۴۸۱
المقنعه: ۳۲۹، ۳۳۱، ۵۲۶، ۶۴۴
المکاسب والبیع: ۲۸۳، ۴۵۹، ۵۴۴، ۶۰۰
المنار: ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۸۲، ۲۵۲

المنتظم: ۵۵۵
المنهاج: ۲۹۲
المهذّب البارع: ۳۳۰، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۵۹
المیـــزان: ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۷۸، ۹۶، ۹۸، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۰، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۸۳، ۳۹۵، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۵۸۱، ۵۸۸، ۵۹۵، ۶۰۸، ۶۶۶، ۶۶۷،
الهدایة الی من له الولایة: ۵۱۳
امالی: ۱۵۶، ۳۰۸
امـــامت و رهبـــری: ۱۲۲، ۲۶۷، ۳۱۵، ۳۳۱، ۳۹۵، ۳۹۹، ۶۲۵،
امدادهای غیبی: ۲۵۸
انجیل متی: ۶۱
انجیل: ۶۱، ۶۲
انساب الاشراف: ۶۵۱
انسان و سرنوشت: ۱۳۳، ۱۴۰،
انقلاب مشروطیت: ۵۷۰
انقلاب یا اصلاح: ۲۹
ایدئولوژی و فرهنگ اسلام از دیدگاه ژول لابوم: ۱۲۵
ایضاح الفوائد: ۳۰۵، ۵۵۹،
باب حادی عشر: ۲۴۶
بازیگران عصر طلایی: ۱۲۶
بحـــارالانوار: ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۷۲، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۵۱، ۳۸۰، ۴۱۰، ۴۷۲، ۵۰۰، ۵۱۸، ۵۲۲، ۵۵۵، ۵۸۷
بحوث فقهیه: ۵۱۰
بدائع الدرر: ۱۹۳
بصائر الدرجات: ۵۸۹
بنیاد اندیشه سیاسی غرب: ۳۳۶
بنیادهای علم سیاست: ۱۴۲، ۳۶۴، ۳۸۱، ۴۹۸، ۴۹۹
بهج الصباغة: ۴۸۱
پنهانکاری و دموکراسی: ۲۶۵
تاریخ الخلفاء: ۴۸۶
تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیه جدید: ۱۲۹
تاریخ اندیشه اجتـماعی: ۵۸: ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۱۳۹،
تاریخ پیامبر اسلام: ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳
تاریخ تحولات اجتماعی: ۱۶۷
تاریخ تمدن اسلام و عرب: ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۹۱
تاریخ تمدن: ۵۹
تاریخ حصر اجتهاد: ۲۹۳،
تاریخ طبری: ۳۸۲، ۴۸۱

تاریخ مشروطه: ۵۷۰
تاریخ نظریات سیاسی: ۱۱۷
تاریخ یعقوبی: ۱۲۱، ۱۹۹
تبیان: ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۶، ۲۱۹، ۲۴۹، ۴۰۹، ۴۱۶
تجدید نظر طلبی ازمارکس تامائو: ۲۷۹
تحریر المجله: ۵۷۲، ۶۴۹
تحریر الوسیله: ۱۷۴، ۵۶۲، ۶۱۵، ۶۱۶
تحریم تنباکو: ۵۶۸
تحف العقول: ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۹، ۳۷۸، ۵۰۰، ۶۳۱،
تحلیل ولایت مطلقه فقیه: ۵۵۶
تذکرة الفقهاء: ۱۶۷، ۲۰۴، ۲۷۴، ۳۱۷، ۳۳۵،
ترجمه و شرح کشف المراد: ۳۹۸
ترکة الجدیدة: ۱۲۷
تشیع و مشروطیت در ایران: ۵۶۹، ۵۷۰
تشیع، مولود طبیعی اسلام: ۳۸۸
تصحیح الاعتقاد: ۷۹
تصنیف غررالحکم: ۱۵۳
تعارض الادلة الشرعیه: ۶۲۹
تعریفات: ۲۴۷
تعلیقهٔ وافی: ۴۵۱، ۴۶۴
تفسیر الجلالین: ۴۱۱
تفسیر المنار: ۱۴۲
تفسیر صافی: ۱۶۴
تفسیر قرطبی: ۴۱۰
تفسیر قمی: ۲۳۲
تفسیر کبیر: ۱۸۲، ۲۴۹
تفسیر نمونه: ۱۶۵
تفسیرالکاشف: ۱۷۶
تفسیرکشاف: ۲۱۹، ۲۴۹، ۲۷۳، ۴۱۱
تفکر نوین سیاسی اسلام: ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۷
تقریرات آملی [شیخ محمد تقی]: ۵۱۶
تقریرات مکاسب نائینی: ۲۸۷، ۵۱۶
تلخیص المحصل: ۳۶۶، ۴۰۰، ۴۰۲
تمام نهج البلاغه: ۴۸۱
تنبیه الامة وتنزیه الملة: ۸۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۳۴۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۱، ۵۰۵، ۵۴۹، ۵۵۵، ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۵۶
تهذیب الاحکام: ۱۶۳، ۱۷۹
تهذیب: ۲۳۳
جامع احادیث الشیعه: ۱۷۹
جامع احکام القرآن: ۴۱۱
جامع الرواة: ۴۴۸
جامع الشتات: ۵۳۵، ۵۴۷، ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۸، ۶۵۳
جامع المدارك: ۳۳۰، ۵۱۶، ۵۲۱
جامع المقاصد: ۵۲۹، ۶۵۵

جامعهٔ باز و دشمنانش: ۱۱۸
جامعه شناسی: ۳۶۳
جامعه و تاریخ: ۲۷۹
جامعه و حکومت: ۳۶۴
جرید الاعتقاد: ۴۰۱
جمهوری: ۳۸، ۲۷۶
جوامع الجامع: ۲۲۳
جوان مسلمان و دنیای متجدد: ۱۰۳، ۱۱۶
جواهر الکلام: ۹۶، ۹۸، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۸۴، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۵، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۵۸، ۳۷۹، ۴۵۱، ۴۱۵، ۴۶۰، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۸، ۵۱۶، ۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۵، ۵۵۹، ۶۱۲، ۶۴۰، ۶۴۴، ۶۵۷
جهان بینی اسلامی: ۳۸، ۱۸۶،
جهان درعصر بعثت: ۱۹۱
چهل حدیث: ۵۷۸
حاشیه اردبیلی بر شرح تجرید قوشچی: ۵۵۷
حاشیه مکاسب: ۳۱۳، ۳۳۴، ۴۵۳، ۵۰۴، ۵۴۱، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۸، ۶۰۹
حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیت: ۱۳، ۱۱۹
حجة: ۳۹۱
حدائق الناضرة: ۲۲۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۵۱۶، ۵۳۴، ۵۴۵
حزب قاعدین: ۱۴۳
حقوق اساسی و نهادهای سیاسی: ۲۷، ۴۴۰
حقوق اساسی: ۳۶۳، ۳۸۰
حقوق اقلیتها: ۹۸
حکم والدولة: ۲۹۴
حکمت اصول سیاسی اسلام: ۱۱۲
حکمت وحکومت: ۵۵۷
حکومة الاسلامیة فی احادیث الشیعه الامامیه: ۱۸۷
حکومت در اسلام: ۱۴۸
حماسه حسینی: ۳۸۸
حواشی عروة الوثقی ← عروة الوثقی
خاتمیت: ۷۶،
ختم نبوت: ۷۶
خلاصهٔ خاطرات همفرانگلیسی: ۱۲۶
خلاف: ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۳۱
دائرة المعارف: ۲۹۳
دراسات فی ولایة الفقیه: ۲۳۱، ۴۱۸، ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۲
درآمدی بر تاریخ تمدن: ۵۸، ۶۶، ۶۷
درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ۵۴

دعائم الاسلام: ۲۰۲، ۲۳۲
دموکراسی: ۴۸۲
دولة الرسول فی المدینه: ۱۹۲
ده گفتار: ۱۶۵
دیباچه بر رهبری: ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۷
دین و دولت در ایران: ۱۲۶
دین و سیاست در دورهٔ صفوی: ۵۶۵
ذخیرة المعاد: ۳۱۱، ۵۳۲
ذکری: ۱۷۶
ربا: ۶۴۲
رجال نجاشی: ۴۵۶
رژیم های سیاسی: ۱۰۹، ۱۱۱
رسائل (محقق کرکی): ۲۳۵، ۵۳۰، ۵۴۶، ۶۱۵، ۶۴۸
رسائل حسن البناء: ۱۴۳
رسائل و مکتوبات شیخ فضل الله نوری: ۵۶۸
رسالة الامامة: ۳۷۰، ۳۷۱، ۴۰۰
رسالة الحقوق: ۳۷۸
رسالة الولایه: ۵۷۵، ۵۷۸
رسالة ولایة ولی المعصوم: ۵۹۰
رسالهٔ لاضرر: ۱۹۳، ۲۲۲
روح القدس: ۵۸۵، ۵۸۶
روح القوانین: ۶۲، ۶۵، ۶۹، ۱۳۱
روح توحید نفی عبودیت غیر خدا: ۳۷۰
روض الجنان [تفسیر ابوالفتوح رازی]: ۲۱۹، ۲۷۳، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۸۰،
روضات الجنات: ۵۶۳
روضة المتقین: ۴۴۷
ریاض السالکین: ۹۷
ریاض العلماء: ۵۶۳
ریاض المسائل: ۵۵۹
زاد المعاد: ۵۳۳
زبدة المعاد: ۵۵۳
زمینهٔ جامعه شناسی: ۱۰۶، ۲۶۵
زناشوئی و اخلاق: ۶۱
سؤال و جواب: ۵۴۴
سرائر: ۳۳۲، ۳۵۷، ۵۲۷، ۵۲۸
سرمایهٔ ایمان: ۲۴۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۳
سفرنامه بنجامین: ۵۶۵
سفرنامهٔ کمیفر: ۵۶۵
سفین البحار: ۵۹۴
سلسله بحثهای معارف قرآن: ۴۶۲
سنن الکبری: ۴۱۳، ۴۱۸، ۶۶۵
سه سال دردربار ایران: ۵۶۷
سیاسة المدنیة: ۴۷، ۴۸
سیاست به مثابه علم: ۱۰۲، ۱۱۲
سیاست مدینه: ۲۵۹
سیاست نامه: ۵۴

سیاست و حکومت در اروپا: ۳۱، ۱۰۸، ۱۱۵
سیاست، فلسفه، ایدئولوژی: ۲۸
سیاست: ۲۷۶، ۳۳۶
سیاست متخذ از کتاب مقدس: ۶۴
سیرة النبویه: ۶۱۲
سیرهٔ ابن هشام: ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۳۱، ۴۰۸، ۴۱۸، ۵۸۰
سیرهٔ حلبیه: ۲۱۳
سیری در اندیشه سیاسی عرب: ۸۸، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۹۴
سیری در نهج البلاغه: ۲۴۹، ۳۴۳، ۶۳۰
شرائع الاسلام: ۳۰۴، ۳۲۰، ۵۲۷
شرح ابن میثم ← شرح نهج البلاغه
شرح اشارات: ۳۸، ۴۴
شرح اصول کافی: ۳۹۳
شرح تبصرة المتعلمین: ۸۰، ۵۹۹
شرح تجرید: ۲۴۷، ۳۶۵، ۶۲۸
شرح فصوص الحکم: ۵۷۵، ۵۷۶
شرح قواعد: ۵۳۵
شرح مقاصد: ۳۱۹
شرح ملا صالح مازندرانی بر کافی: ۲۵۰، ۵۸۶
شرح نهج البلاغه [ابن ابی الحدید]: ۱۲۰، ۱۵۰، ۲۵۷، ۲۷۳، ۳۴۹، ۳۷۲، ۴۷۸، ۴۸۶
شرح نهج البلاغه [ابن میثم بحرانی]: ۲۵۷، ۲۷۳، ۳۴۹، ۵۲۲
شش مقاله: ۵۹۵
شوری در اسلام: ۱۱۴
شیخ اعظم انصاری و مسأله ولایت فقیه: ۵۴۰
شیعه دراسلام: ۱۲۱، ۲۴۷، ۳۱۶
شیعه: ۳۹۱، ۳۹۲
صحاح: ۲۲۱
صحیفهٔ سجادیه: ۹۷، ۱۸۴، ۱۸۸
صحیفهٔ نور: ۸۳، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۸۸، ۳۳۳، ۴۲۳، ۴۹۱، ۵۱۱، ۵۹۸، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۸، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۴۴، ۶۵۲
صراطهای مستقیم: ۴۴۹، ۴۵۱
صلاة الجمعه: ۵۲۹
صورت مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی: ۳۵۹
ضرورة وجود الحکومة: ۲۸۵، ۵۱۶
عدة الاصول: ۴۴۸
عروة الوثقی ← العروة الوثقی
عروة الوثقی: ۳۰۴، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۵۶، ۴۱۴، ۴۵۶، ۴۶۷، ۶۵۱، ۶۵۲
عوائدالایام: ۴۵۰، ۵۰۶، ۵۳۷، ۵۴۷

عیون اخبار الرضا: ۱۵۷، ۵۸۷، ۵۸۸، ۶۶۵
غایة المرام: ۳۰۸
غرر الحکم: ۲۶۹، ۳۴۷
غیاث الامم: ۲۹۱، ۲۹۴
فتح الباری: ۲۰۴
فصول منتزعه: ۴۹، ۲۴۷، ۲۴۹
فقه الزکوة: ۱۸۳
فقه القرآن: ۱۷۴
فلسفه التوحید والولایه: ۵۸۷
فلسفه السیاسة عند الغزالی: ۵۱
فلسفه حقوق: ۴۴۴
فلسفه سیاست: ۱۰۶
فلسفه سیاسی چیست: ۳۳۷
فلسفه سیاسی: ۳۱، ۱۱۳
فلسفه هگل: ۴۹۸
فوائد الرضویه: ۳۳۵
قاعدة اللطف: ۳۹۷
قاموس الرجال: ۲۱۴
قاموس المحیط: ۴۷۸
قانون مدنی: ۱۶۹
قدرت فرانسانی یا شر شیطانی: ۳۴۰
قدرت: ۳۳۹، ۳۴۱
قرار داد اجتماعی: ۳۸
قرار داد رژی: ۵۶۷، ۵۶۸
قواعد: ۳۰۵، ۳۲۰
کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی: ۱۰۸
کاربردنظریه سیاسی (مقاله): ۳۴
کافی: ۹۶، ۱۰۳، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۸۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۵۰، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۳۷، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۴، ۴۵۸، ۴۷۸، ۵۱۳، ۵۸۴، ۵۸۹، ۵۹۱، ۶۱۱، ۶۳۱
کتاب آبی: ۵۶۹
کتاب البیع: ۲۲۹، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۰۰، ۳۳۲، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۱۲، ۵۵۱، ۵۹۶، ۶۱۶، ۶۲۷، ۶۳۳، ۶۴۸، ۶۵۷، ۶۶۴
کتاب البیعة: ۴۱۸
کتاب الخمس: ۵۰۱، ۵۱۶، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۵۱، ۶۱۳
کتاب الزکاة: ۵۱۶
کتاب الصوم: ۵۴۸
کتاب القضاء: ۳۰۲، ۵۱۶، ۵۳۸، ۵۴۴، ۵۶۲
کشف الاسرار: ۶۱۵
کشف الغطاء: ۵۳۵، ۵۶۶، ۶۴۰
کشف اللثام: ۳۲۰، ۵۱۶
کشف المحجّه: ۴۸۱
کشف المراد: ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۶۶، ۳۸۹، ۴۰۱، ۴۰۳

کفایة الاحکام: ۵۱۶
کفایة الاصول: ۷۹
کلمات سدیدة فی مسائل جدیده: ۶۴۳، ۶۵۷
کمال الدین: ۵۱۴
کنز العمال: ۲۷۰
گوهر مراد: ۲۴۷، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۶۶، ۳۹۹، ۴۰۰
لاصابه: ۲۱۳، ۵۹۲
لؤلؤ البحرین: ۵۶۴
لباب المنقول فی اسباب النزول: ۴۱۱
لذت فلسفه: ۱۰۴، ۱۴۹
لسان العرب: ۴۱۴، ۴۵۵، ۴۷۸، ۴۷۹
لغت نامه دهخدا: ۳۳۳
لمحة فقهیة تمهیدیه: ۴۲۵، ۴۲۷
مدرس در پنج دوره تقنینیهٔ مجلس شورای ملی: ۱۳۵، ۶۶۴
مآثر الانافة فی معالم الخلافة: ۲۹۲
مبانی تکملة المنهاج: ۲۸۸، ۳۰۶، ۳۲۳، ۴۶۳، ۴۹۰، ۵۱۰
مبانی جامعه شناسی: ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۶۴
مبسوط: ۵۵۰
مثنوی: ۵۷۹
مجمع البحرین: ۲۱۹
مجمع البیان: ۱۶۱، ۱۷۶، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۴۹، ۲۵۰، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۸۰، ۵۹۴
مجمع الفائدة والبرهان: ۸۲، ۱۶۳، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۵۷، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۴۶، ۵۵۳، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۶۵۶
مجموعه آثار میرزا ملکم خان: ۱۲۷
مجموعه رسائل حسن البناء: ۱۳۴
مجموعه رسائل: ۲۸۴
مجموعه کامل قوانین و مقررات اراضی: ۶۱۸
مجموعه نظرات شورای نگهبان: ۶۱۹، ۶۲۳
محاسن: ۲۹۱، ۳۰۸
محاضرات فی فقه الامامیه: ۲۸۵
محصل افکار المتقدمین والمتأخرین: ۴۰۱
مدارا و مدیریت: ۴۳۵
مدارك الاحکام: ۳۱۱، ۳۵۷
مدرس در پنج دوره تقنینیهٔ مجلس شورای ملی: ۱۳۵، ۶۶۴
مرآة العقول: ۲۵۰، ۴۴۸، ۴۶۴، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۹۲
مرجعیت و روحانیت: ۸۶، ۱۵۱، ۱۹۲، ۶۰۴، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۳۰، ۶۴۲
مروج الذهب: ۱۸۰
مسألة ولایة الفقیه في کلام الشیخ الانصاری: ۵۴۰

مسالک الافهام: ۳۰۵، ۳۵۷، ۴۶۵، ۴۶۶، ۵۳۰، ۴۶۹
مستدرك الوسائل: ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۹
مستقبل الثقافه: ۱۳۲
مستمسک العروة الوثقی: ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۵۹، ۵۱۶
مستند الشیعه: ۳۲۶، ۵۴۹
مستند العروة: ۵۲۳
مستند: ۵۱۶
مسند: ۲۰۷
مشروح مذاکرات شورای بازنگری: ۳۲۸
مصادر نهج البلاغه واسانیده: ۴۸۱
مصباح الشریعة: ۵۸۰
مصباح الفقیه: ۲۸۵، ۵۲۰، ۵۴۴، ۵۴۹، ۶۱۳
مصباح الهدی: ۵۹۹
معالم الحکومة الاسلامیه: ۲۴۹
معالم القربه: ۱۶۵
معانی الاخبار: ۲۵۰
معجم مقاییس اللغة: ۲۲۱، ۴۵۵
مغازی: ۲۰۴، ۲۳۱
مفاتیح الاصول: ۳۰۴
مفاتیح الشرایع: ۵۲۳، ۶۴۹
مفاتیح الغیب: ۵۶
مفاهیم اساسی جامعه شناسی: ۳۶۴
مفتاح الکرامة: ۱۷۴، ۳۰۵، ۴۴۷، ۶۴۸، ۴۶۹
مفردات: ۲۲۰، ۳۷۰، ۴۱۳، ۴۵۵
مقدمهٔ ابن خلدون: ۱۵۰، ۱۶۵، ۲۷۵، ۲۹۲، ۳۳۵، ۴۱۳
مقدمه شرح جمل العلم والعمل: ۳۹
مکاتیب الرسول: ۹۵، ۱۰۰، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۲
مکارم الاخلاق: ۵۰۰
مکاسب محرمه: ۸۰، ۳۱۳، ۳۸۰، ۶۲۹
مکاسب: ۸۰، ۲۱۵، ۲۸۷، ۵۰۴، ۵۱۸، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۵۹، ۵۹۵، ۶۰۱، ۶۰۲
ملحقات العروة الوثقی ← العروة الوثقی
من توجیهات الامام: ۲۹۴
من لایحضره الفقیه: ۲۹۹، ۳۱۱
منتقی الجمان: ۵۹۰
منهاج الصالحین: ۲۸۹، ۵۰۹
منهج الرشاد (رساله): ۳۵۶
منهج الرشاد: ۳۵۷
مواقف: ۲۴۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۶۵، ۵۵۹
موسوعة کلمات الامام الحسین: ۳۳۸
موقف ابن سیناتجاه النبوة (مقاله): ۴۳
نجوم السماء: ۵۶۵
نظام الحکم فی الاسلام: ۱۹۳، ۲۹۲

نظام الحکم والادارة فی الاسلام: ۲۷۵
نظام الحکومة النبویه: ۱۹۹
نظام حقوق زن در اسلام: ۷۲، ۷۶، ۸۸، ۴۴۴
نظام حکومتی و اداری در اسلام: ۳۳۵
نفس المهموم: ۱۵۷
نقد النصوص: ۵۷۶
نقدالمحصل: ۳۷۱
نقش کلیسا در ممالک اسلامی: ۱۲۵
نورالثقلین: ۳۸۱، ۳۹۵
نهایه: ۱۶۳، ۲۰۴، ۲۱۵، ۴۵۵
نهج البلاغه: ۹۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۶۷، ۱۷۷، ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۹۰، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۲۷، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۳، ۴۱۴، ۴۵۷، ۴۸۱، ۵۲۲، ۵۸۲، ۵۹۲، ۶۰۵، ۶۳۱، ۶۳۴، ۶۵۰، ۶۶۵، ۶۶۸، ۶۷۰،
نهضت آزادی ایران: ۵۵۶
نهضت امام خمینی: ۴۶۹
نهضتهای اسلامی در صد سال اخیر: ۵۶، ۱۳۶، ۱۳۸
نیچریه یا مادیگری: ۲۵۱، ۲۵۲
وحی و نبوت: ۱۸۶
ورشکستگی لیبرالیسم: ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۴
وسائل الشیعه: ۹۴، ۹۶، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۸، ۳۵۸، ۳۷۸، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۷، ۴۹۰، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۲، ۵۵۹، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۱۲، ۶۳۱، ۶۴۰،
وسیلة النجاة: ۶۱۵
ولاءها و ولایتها: ۲۲۰، ۲۲۲، ۵۷۵
ولایت الامر فی عصر الغیبه: ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۱۲، ۴۳۴
ولایة الفقیه فی مدرسة شیخنا الاعظم العلامة الانصاری: ۵۴۰
ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة: ۱۷۷
ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام: ۵۲۸، ۶۵۷
ولایت فقیه حکومت صالحان: ۵۶۴
ولایت فقیه و حکومت در اسلام: ۴۴۷
ولایت فقیه: ۱۰، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰، ۴۵۰، ۵۰۸، ۶۱۶، ۶۵۵، ۶۶۰
هزار و یک نکته: ۵۸۹
هفت مسأله: ۱۹۷
هکذا عرفتهم: ۸۲، ۸۷، ۵۷۲
ینابیع الفقهیه: ۳۲۹، ۵۲۶

۵. فهرست منابع[۱]

۱. *قرآن*.

۲. *آخرت و خدا*، هدف بعثت انبیا، مهدی بازرگان.

۳. *احتجاج*، طبرسی.

۴. *الاحکام السلطانیه*، ابویعلی.

۵. *الاحکام السلطانیه*، ماوردی.

۶. *احیاء فکر دینی در اسلام*، محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام.

۷. *الاختصاص*، شیخ مفید.

۸. *اخلاق ناصری*، خواجه نصیرالدین طوسی.

۹. *الارشاد*، شیخ مفید.

۱۰. *ارشادالطالب*، میرزا جواد تبریزی.

۱۱. *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، گئورگ ویلهم فریدریش هگل، ترجمهٔ باقر پرهام.

۱۲. *أسدالغابه*، ابن اثیر.

---

۱. این فهرست فقط کتاب هایی را که به صورت مستقیم در کتاب مورد استناد قرار گرفته و درپاورقی ها بدان ارجاع شده است، معرفی می کند.

۱۳ . *أسس القضاء والشهادات*، میرزا جواد تبریزی .
۱۴ . *اسلام در ایران*، پطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز .
۱۵ . *اسلام دین آیندهٔ جهان*، سید قطب .
۱۶ . *الاسلام و اصول الحکم*، علی عبدالرزاق .
۱۷ . *اسلام وحقوق بین الملل عمومی*، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه .
۱۸ . *اسلام و مقتضیات زمان*، مرتضی مطهری .
۱۹ . *اسنادی دربارهٔ هجوم انگلیس و روس به ایران*، محمد ترکمان .
۲۰ . *الاصابه*، ابن حجر عسقلانی
۲۱ . *اصول حکومت آتن*، ارسطو، ترجمه باستانی پاریزی .
۲۲ . *اصول روان شناسی*، نرمان ل . مان، ترجمه محمود ساعتچی .
۲۳ . *اصول علوم سیاسی*، رضاعلومی .
۲۴ . *اعلام الوری*، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی .
۲۵ . *الاعمال الکامل*، محمدعبده .
۲۶ . *الأغانی*، ابوالفرج اصفهانی .
۲۷ . *افکار اجتماعی و سیاسی در آثار منتشر نشده دورهٔ قاجار*، هما ناطق و فریدون آدمیّت .
۲۸ . *الاقتصاد*، شیخ طوسی .
۲۹ . *الاقتصاد فی الاعتقاد*، محمد غزالی .
۳۰ . *اقتصادنا*، محمد باقر صدر .
۳۱ . *اقطاع و حقوق اراضی دولتی*، سید محمد خامنه ای .
۳۲ . *اکمال الدین*، شیخ صدوق .
۳۳ . *آگاهی هایی دربارهٔ قانون اساسی*، علی غفوری .
۳۴ . *الارشاد*، شیخ مفید .
۳۵ . *ام القری*، عبدالرحمن کواکبی .
۳۶ . *امالی*، شیخ مفید .
۳۷ . *امامت و رهبری*، مرتضی مطهری .

۳۸. *الامامة والسیاسة*، ابن قتیبه.
۳۹. *انجیل متی*.
۴۰. *انسان و سرنوشت*، مرتضی مطهری.
۴۱. *انقلاب مشروطیت*، مهدی ملک زاده.
۴۲. *انقلاب یا اصلاح*، هربرت مارکوزه وکارل پوپر، ترجمه وزیری.
۴۳. *او به تنهایی یک امت بود*، بنیاد شهید.
۴۴. *ایدئولوژی و فرهنگ اسلام از دیدگاه ژول لابوم*، ترجمه محمد رسول دریایی.
۴۵. *ایضاح الفوائد*، فخر المحققین.
۴۶. *باب حادی عشر*، علامه حلّی.
۴۷. *بازیگران عصر طلایی*، ابراهیم خواجه نوری.
۴۸. *بحارالانوار*، محمد باقر مجلسی.
۴۹. *بحوث فقهیه*، عزالدین بحر العلوم.
۵۰. *البدر الزاهر*، حسینعلی منتظری.
۵۱. *بصائر الدرجات*، ابوجعفر صفار.
۵۲. *بنیادهای علم سیاست*، عبدالرحمن عالم.
۵۳. *بهج الصباغه*، محمد تقی تستری.
۵۴. *پنهان کاری و دموکراسی*، استانسفیلد ترمز، ترجمه ابو ترابیان.
۵۵. *پوپر*، بریان مکی، ترجمه منوچهر بزرگمهر.
۵۶. *تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیه جدید*، استانفورد شاو، ترجمه رمضان زاده.
۵۷. *تاریخ اندیشه اجتماعی*، بارنزوبکر، ترجمه جواد یوسفیان.
۵۸. *تاریخ پیامبر اسلام*، محمد ابراهیم آیتی.
۵۹. *تاریخ تمدن اسلام وعرب*، گوستاولوبون، ترجمه.
۶۰. *تاریخ حصر اجتهاد*، آقا بزرگ تهرانی.
۶۱. *تاریخ الخلفاء*، جلال الدین سیوطی.
۶۲. *تاریخ طبری*، محمد بن جریر طبری.

۶۳. *تاریخ مشروطه*، احمد کسروی.
۶۴. *تاریخ نظریات سیاسی*، جرج سابابن، ترجمه بهاءالدین پازادگاد.
۶۵. *تاریخ یعقوبی*، احمد بن ابی یعقوب.
۶۶. *تبیان*، شیخ طوسی.
۶۷. *تجدید نظر طلبی از مارکس تامائو*، انور خامه ای.
۶۸. *تحریر المجله*، شیخ محمد حسین کاشف الغطاء.
۶۹. *تحریر الوسیله*، امام خمینی قدس سره.
۷۰. *تحریم تنباکو*، تیموری.
۷۱. *تحف العقول*، ابن شعبه حرانی.
۷۲. *تحلیل ولایت مطلقهٔ فقیه*، نهضت آزادی ایران.
۷۳. *تذکرة الفقهاء*، علامه حلّی.
۷۴. *التراتیب الاداریه*، عبدالحی الکتانی.
۷۵. *ترجمه و شرح کشف المراد*، ابوالحسن شعرانی.
۷۶. *تشیع مولود طبیعی اسلام*، سیدمحمد باقر صدر، ترجمه علی حجتی کرمانی.
۷۷. *تشیع و مشروطیت در ایران*، عبدالهادی حائری.
۷۸. *تصحیح الاعتقاد*، شیخ مفید.
۷۹. *تعریفات*، میر سید شریف جرجانی.
۸۰. *تعلیقه وافی*، رفیع الدین نائینی.
۸۱. *تعلیقه وافی*، ابوالحسن شعرانی.
۸۲. *تفسیر جوامع الجامع*، طبرسی.
۸۳. *تفسیر روض الجنان*، ابوالفتوح رازی.
۸۴. *تفسیر صافی*، فیض کاشانی.
۸۵. *تفسیر القمی*، علی بن ابراهیم.
۸۶. *تفسیر الکاشف*، محمد جواد مغنیه.
۸۷. *التفسیر الکبیر*، فخررازی.

۸۸ . *تفسیر المراغی*، احمد مصطفی المراغی .

۸۹ . *تفسیر المنار*، رشید رضا .

۹۰ . *تفسیر نمونه*، ناصر مکارم شیرازی (زیر نظر) .

۹۱ . *تفکر نوین سیاسی اسلام*، حمید عنایت، ترجمه ابوطالب صابری .

۹۲ . *تلخیص المحصل*، خواجه نصیر الدین طوسی .

۹۳ . *تنبیه الأمه و تنزیه الملة*، میرزا حسین نائینی .

۹۴ . *التنقیح*، میرزاعلی غروی .

۹۵ . *التنقیح الرائع*، فاضل مقداد .

۹۶ . *تهذیب الاحکام*، شیخ طوسی .

۹۷ . *جامع احادیث الشیعه*، آیت الله بروجردی (زیر نظر) .

۹۸ . *جامع احکام القرآن*، قرطبی .

۹۹ . *جامع الرواة*، محمد بن علی اردبیلی .

۱۰۰ . *جامع الشتات*، میرزای قمی .

۱۰۱ . *جامع المدارك*، سید احمد خوانساری .

۱۰۲ . *جامع المقاصد*، محقق کرکی .

۱۰۳ . *جامعهٔ باز و دشمنانش*، کارل پوپر، ترجمه احمد آرام .

۱۰۴ . *جامعه شناسی*، تی . بی . باکومور، ترجمه سید حسن منصور .

۱۰۵ . *جامعه و تاریخ*، شهید مرتضی مطهری .

۱۰۶ . *جامعه وحکومت*، ر . م . مک آیور، ترجمه ابراهیم علی کنی .

۱۰۷ . *جمهوری*، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی .

۱۰۸ . *جوان مسلمان و دنیای متجدّد*، حسین نصر، ترجمه مرتضی اسعدی .

۱۰۹ . *جواهر الکلام*، محمد حسن نجفی .

۱۱۰ . *جهان بینی اسلامی*، مرتضی مطهری .

۱۱۱ . *جهان در عصر بعثت*، محمد جواد باهنر و اکبر هاشمی رفسنجانی .

۱۱۲ . *چهل حدیث*، امام خمینی قدس سره .

۱۱۳ . *حاشیه شرح تجرید قوشحی*، ملا احمد اردبیلی .

۱۱۴ . *حاشیهٔ المکاسب*، میرزا علی ایروانی .

۱۱۵ . *حاشیهٔ مکاسب*، محمد حسین اصفهانی .

۱۱۶ . *حاشیهٔ مکاسب*، محمد کاظم طباطبائی .

۱۱۷ . *حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیّت*، فررّو، ترجمه عباس آگاهی .

۱۱۸ . *حج در کلام و پیام امام خمینی قدس سره* .

۱۱۹ . *الحدائق الناضره*، شیخ یوسف بحرانی .

۱۲۰ . *حزب قاعدین*، ع . باقی .

۱۲۱ . *حقوق اساسی*، محمد علیخانی .

۱۲۲ . *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ابوالفضل قاضی .

۱۲۳ . *حقوق اقلیت ها*، عباسعلی عمید زنجانی .

۱۲۴ . *حکمت اصول سیاسی اسلام*، محمد تقی جعفری .

۱۲۵ . *حکمت و حکومت*، مهدی حائری .

۱۲۶ . *الحکم والدوله*، محمد مبارك .

۱۲۷ . *الحکومة الاسلامیة في احادیث الشیعة الامامیه*، رضا استادی .

۱۲۸ . *حکومت در اسلام*، سید محمد حسینی بهشتی .

۱۲۹ . *حکومتی به دست مردم*، ادارهٔ مهاجرت و تابعیت آمریکا .

۱۳۰ . *حماسه حسینی*، مرتضی مطهری .

۱۳۱ . *حماسهٔ فتوا*، ویژه نامه جمهوری اسلامی اسفند ۱۳۷۰ .

۱۳۲ . *خاتمیت*، مرتضی مطهری .

۱۳۳ . *ختم نبوت*، مرتضی مطهری .

۱۳۴ . *خط امام*، احمد آذری قمی .

۱۳۵ . *خلاصه خاطرات همفر انگلیسی*، محمد باقر حسینی .

۱۳۶ . *الخلاف*، شیخ طوسی .

۱۳۷ . *الخمس*، مرتضی حائری .

۱۳۸ . *دائرة معارف القرن العشرین*، فرید وجدی.
۱۳۹ . *درآمدی برتاریخ تمدن*، ویل دورانت، ترجمه احمد بطحائی، خشایار دیهیمی.
۱۴۰ . *درآمدی بر حقوق*، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۱۴۱ . *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، سیدجواد طباطبائی.
۱۴۲ . *دراسات فی ولایة الفقیه*، حسینعلی منتظری.
۱۴۳ . *الدرالمنثور*، جلال الدین سیوطی.
۱۴۴ . *دعائم الاسلام*، قاضی نعمان.
۱۴۵ . *دموکراسی*، کارل کوهن، ترجمه فریبرز مجیدی.
۱۴۶ . *دولة الرسول فی المدینه*، محمّد ممدوح العربی.
۱۴۷ . *ده گفتار*، مرتضی مطهری.
۱۴۸ . *دیباچه بر رهبری*، ناصرالدین صاحب الزمانی.
۱۴۹ . *دین و دولت در ایران عهد قاجار*، حامد الگار.
۱۵۰ . *دین و سیاست در دورهٔ صفوی*، رسول جعفریان.
۱۵۱ . *ذخیرة المعاد*، محمد باقر سبزواری.
۱۵۲ . *الذریعه*، آقا بزرگ تهرانی.
۱۵۳ . *الذکری*، شهید اول.
۱۵۴ . *رجال*، نجاشی.
۱۵۵ . *رژیم های سیاسی*، موریس دوورژه، ترجمه ناصر صدر الحفاظی.
۱۵۶ . *الرسائل*، امام خمینی قدس سره.
۱۵۷ . *رسائل و مکتوبات شیخ فضل الله نوری*، محمد ترکمان.
۱۵۸ . *رسالة الاسلام*، نشریهٔ دارالتقریب الاسلامی.
۱۵۹ . *رسالة الامامة*، خواجه نصیر الدین طوسی.
۱۶۰ . *رسالة الولایة*، محمد رضا قمشه ای.
۱۶۱ . *رسالة الولایة*، میرزا احمد آشتیانی.
۱۶۲ . *رسالهٔ لاضرر*، امام خمینی قدس سره.

۱۶۳ . *روح القوانین*، منتسکیو، ترجمه علی اکبر مهتدی.

۱۶۴ . *روح توحید نفی عبودیت غیر خدا*، سیدعلی خامنه ای.

۱۶۵ . *روزنامه جمهوری اسلامی*.

۱۶۶ . *روزنامهٔ کیهان*.

۱۶۷ . *روضات الجنات*، محمدباقر خوانساری.

۱۶۸ . *روضة المتقین*، محمد تقی مجلسی.

۱۶۹ . *ریاض السالکین*، سید علیخان مدنی.

۱۷۰ . *ریاض العلماء*، عبدالله افندی.

۱۷۱ . *زادالمعاد*، محمد باقر مجلسی.

۱۷۲ . *زبدة البیان*، محقق اردبیلی.

۱۷۳ . *زمینهٔ جامعه شناسی*، اگ برن و نیم کوف، اقتباس آریان پور.

۱۷۴ . *زناشویی و اخلاق*، راسل.

۱۷۵ . *سؤال وجواب*، سید محمد کاظم یزدی.

۱۷۶ . *السرائر*، ابن ادریس.

۱۷۷ . *سرمایهٔ ایمان*، محقق لاهیجی.

۱۷۸ . *سرمایه سخن*، محمد ابراهیم آیتی.

۱۷۹ . *سفرنامه*، بنجامین.

۱۸۰ . *سفرنامه*، کمپفر.

۱۸۱ . *سفینة البحار*، شیخ عباس قمی.

۱۸۲ . *سلسله بحث های معارف قرآن*، محمد تقی مصباح یزدی.

۱۸۳ . *سلیمان باشکوه*، *آنتونی بریج*، ترجمهٔ محمد حسین آریا.

۱۸۴ . *سنن*، ابوداود.

۱۸۵ . *سنن*، احمد بن شعیب نسائی.

۱۸۶ . *سه سال در دربار ایران*، خاطرات دکتر فودریه، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، به کوشش همایون شهیدی.

۱۸۷ . *سیاست*، ارسطو، ترجمه حمید عنایت.

۱۸۸ . *سیاست، فلسفه، ایدئولوژی*، پی. اچ. پارتریج، ترجمه مرتضی اسعدی.

۱۸۹ . *سیاست به مثابهٔ علم*، ویلفرید روریش، ترجمهٔ صلاحی.

۱۹۰ . *سیاست مدنیة، فارابی*، ترجمه سیدجعفر سجّادی.

۱۹۱ . *السیاسة المدنیّة*، ابونصر فارابی.

۱۹۲ . *سیاست نامه*، خواجه نظام الملک.

۱۹۳ . *سیاست و حکومت در اروپا*، احمد نقیب زاده.

۱۹۴ . *سیرهٔ ابن هشام*، عبدالملک بن هشام.

۱۹۵ . *السیرة الحلبیّه*، علی بن برهان الدین حلبی.

۱۹۶ . *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، حمید عنایت.

۱۹۷ . *سیری درنهج البلاغه*، مرتضی مطهری.

۱۹۸ . *شرائع الاسلام*، محقق حلّی.

۱۹۹ . *شرح اشارات*، خواجه نصیرالدین طوسی.

۲۰۰ . *شرح اصول کافی*، ملا صالح مازندرانی.

۲۰۱ . *شرح تبصرة المتعلّمین*، آقا ضیاء عراقی.

۲۰۲ . *شرح تجرید*، قوشجی.

۲۰۳ . *شرح فصوص الحکم*، قاسانی.

۲۰۴ . *شرح فصوص الحکم*، قیصری.

۲۰۵ . *شرح نهج البلاغه*، ابن ابی الحدید.

۲۰۶ . *شرح نهج البلاغه*، ابن میثم بحرانی.

۲۰۷ . *شش مقاله*، مرتضی مطهری.

۲۰۸ . *الشفاء*، ابو علی سینا.

۲۰۹ . *الشموس الطالعه*، سید حسین درود آبادی.

۲۱۰ . *الشواهد الربوبیه*، صدرالمتألهین.

۲۱۱ . *شوری در اسلام*، رضا استادی.

۲۱۲. *شیخ اعظم انصاری و مسأله ولایت فقیه*، احمد آذری قمی.
۲۱۳. *شیعه در اسلام*، محمد حسین طباطبائی.
۲۱۴. *صحاح اللغه*، جوهری.
۲۱۵. *صحیفه سجادیه*، حضرت علی بن الحسین علیه السلام.
۲۱۶. *صحیفه نور*، امام خمینی قدس سره.
۲۱۷. *صراطهای مستقیم*، عبدالکریم سروش.
۲۱۸. *صلاة الجمعه*، مرتضی حائری.
۲۱۹. *صورت مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی*.
۲۲۰. *ضرورت وجود حکومت*، لطف الله صافی.
۲۲۱. *الطبقات الکبری*، ابن سعد.
۲۲۲. *عدّة الاصول*، محمد بن حسن طوسی.
۲۲۳. *العروة الوثقی*، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی.
۲۲۴. *علل گرایش به مادیگری*، مرتضی مطهری.
۲۲۵. *العناوین*، میرفتاح مراغی.
۲۲۶. *عوائد الایام*، ملااحمد نراقی.
۲۲۷. *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، شیخ صدوق.
۲۲۸. *غایة المرام*، بحرانی.
۲۲۹. *الغدیر*، عبدالحسین امینی.
۲۳۰. *غرر الحکم*، عبد الواحد آمدی.
۲۳۱. *غیاث الامم*، جوینی.
۲۳۲. *الغیبة*، شیخ طوسی.
۲۳۳. *الفتاوی الواضحه*، سیدمحمد باقر صدر.
۲۳۴. *فتح الباری*، ابن حجر.
۲۳۵. *فربه تر از ایدئولوژی*، عبدالکریم سروش.
۲۳۶. *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، ابن حزم.

۲۳۷. *فصول منتزعه*، فارابی.

۲۳۸. *فقه الزکاة*، یوسف قرضاوی.

۲۳۹. *الفقه علی المذاهب الاربعه*، عبدالرحمن جزیری.

۲۴۰. *فقه القرآن*، محمد یزدی.

۲۴۱. *فلسفة التوحید والولایة*، محمد جواد مغنیه.

۲۴۲. *فلسفهٔ حقوق*، ناصر کاتوزیان.

۲۴۳. *فلسفة السیاسة عند الغزالی*.

۲۴۴. *فلسفه سیاست*، اشپنگلر، ترجمه هدایت الله فروهر.

۲۴۵. *فلسفهٔ سیاسی، ویراستهٔ آنتونی کوئینتن*، ترجمه مرتضی اسعدی.

۲۴۶. *فلسفهٔ سیاسی چیست*، لئواشتراوس، ترجمهٔ فرهنگ رجائی.

۲۴۷. *فلسفه هگل*، وت ستیس، ترجمه حمید عنایت.

۲۴۸. *الفوائد الرضویه*، شیخ عباس قمی.

۲۴۹. *الفوائد والقواعد*، محمدبن مکی عاملی (شهید اول).

۲۵۰. *قاعدة اللطف*، سید محسن خرازی.

۲۵۱. *قاموس الرّجال*، محمد تقی شوشتری.

۲۵۲. *قاموس المحیط*، فیروز آبادی.

۲۵۳. *قانون مدنی*.

۲۵۴. *قدرت*، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری.

۲۵۵. *قدرت فرّانسانی یا شرّ شیطانی*، استیون لوکس، ترجمه فرهنگ رجائی.

۲۵۶. *قرار داد اجتماعی*، ژان ژاك روسو، ترجمه عبدالحسین زیرك زاده.

۲۵۷. *قرار داد رژی*، احمد کربلائی.

۲۵۸. *القضاء الاسلامی*، ملا حسینقلی همدانی.

۲۵۹. *القضاء والشهادات*، شیخ انصاری.

۲۶۰. *قواعد*، علاّمه حلّی.

۲۶۱. *کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی*، شومپتر، ترجمه حسن منصور.

۲۶۲ . *کاربرد نظریهٔ سیاسی*، جان پلامناتس .

۲۶۳ . *کافی*، محمد بن یعقوب کلینی .

۲۶۴ . *الکافی فی الفقه*، ابوالصلاح حلبی .

۲۶۵ . *الکامل*، ابن اثیر .

۲۶۶ . *کتاب البیع*، امام خمینی قدس سره .

۲۶۷ . *کتاب الخمس*، مرتضی انصاری .

۲۶۸ . *کتاب الزکاة*، حسینعلی منتظری .

۲۶۹ . *کتاب القضاء*، میرزا حبیب الله رشتی .

۲۷۰ . *کتاب القضاء*، میرزا حسن آشتیانی .

۲۷۱ . *کتاب سلیم بن قیس* .

۲۷۲ . *الکرام البرره*، آقا بزرگ تهرانی .

۲۷۳ . *الکشاف*، زمخشری .

۲۷۴ . *کشف الغطاء*، جعفر کاشف الغطاء .

۲۷۵ . *کشف اللثام*، فاضل هندی .

۲۷۶ . *کفایة الاحکام*، سبزواری .

۲۷۷ . *کفایة الاصول*، محمد کاظم خراسانی .

۲۷۸ . *کنز العمال*، علی متقی هندی .

۲۷۹ . *گزارشات وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطیت*، احمد بشیری .

۲۸۰ . *گوهر مراد*، محقق لاهیجی .

۲۸۱ . *لؤلؤ البحرین*، یوسف بحرانی .

۲۸۲ . *لباب المنقول فی اسباب النزول*، جلال الدین سیوطی .

۲۸۳ . *لذات فلسفه*، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خویی .

۲۸۴ . *لسان العرب*، ابن منظور .

۲۸۵ . *لغت نامهٔ دهخدا* .

۲۸۶ . *لمحة فقهیة تمهیدیه*، سیدمحمد باقر صدر .

۲۸۷. *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، قلقشندی.
۲۸۸. *ماکیاولی*، کوئنتین اسکینر، ترجمه عزت الله فولادوند.
۲۸۹. *مبانی تکملة المنهاج*، سید ابوالقاسم خوئی.
۲۹۰. *مبانی جامعه شناسی*، بروس کوئن، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل.
۲۹۱. *المبسوط*، شیخ طوسی.
۲۹۲. *مثنوی*، جلال الدین رومی.
۲۹۳. *المجتمع الاسلامی*، ابوزهره.
۲۹۴. *مجلهٔ حوزه*.
۲۹۵. *مجلهٔ رسالة الثقلین*.
۲۹۶. *مجلّه زیتون*.
۲۹۷. *مجلهٔ کیان*.
۲۹۸. *مجلهٔ نور علم*.
۲۹۹. *مجمع البحرین*، طریحی.
۳۰۰. *مجمع البیان*، طبرسی.
۳۰۱. *مجمع الفائدة والبرهان*، محقق اردبیلی.
۳۰۲. *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی قدس سره*.
۳۰۳. *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*، محمد محیط طباطبائی.
۳۰۴. *مجموعه رسائل حسن البنّاء*.
۳۰۵. *مجموعه رسائل*، محقق کرکی.
۳۰۶. *مجموعه کامل قوانین و مقررات اراضی*.
۳۰۷. *مجموعه نظرات شورای نگهبان*، حسین مهرپور.
۳۰۸. *المحاسن*، برقی.
۳۰۹. *محاضرات فی فقه الامامیه*، سید هادی میلانی.
۳۱۰. *المحجة البیضاء*، فیض کاشانی.
۳۱۱. *مدارا و مدیریت*، عبدالکریم سروش.

۳۱۲. *مدارك الاحكام*، محمد بن علی موسی.
۳۱۳. *مدرس در پنج دورهٔ تقنینیه مجلس شورای ملی*، به کوشش محمد ترکمان.
۳۱۴. *مدیریت و رهبری در اسلام*، مرتضی مطهری.
۳۱۵. *مرآة العقول*، محمد باقر مجلسی.
۳۱۶. *المراسم*، سلار.
۳۱۷. *مرجعیت و روحانیت*، جمعی از نویسندگان.
۳۱۸. *مروج الذهب*، مسعودی.
۳۱۹. *مسألة ولایة الفقیه فی کلام الشیخ الانصاری*، سید حسن طاهری.
۳۲۰. *مسالک الافهام*، شهید ثانی.
۳۲۱. *مستدرك الوسائل*، میرزا حسین نوری.
۳۲۲. *مستقبل الثقافه*، طه حسین.
۳۲۳. *مستمسک العروة الوثقی*، سید محسن حکیم.
۳۲۴. *مستند الشیعه*، محقق نراقی.
۳۲۵. *مستند العروة*، تقریرات آیة الله سید ابوالقاسم خوئی.
۳۲۶. *مسند*، احمد بن حنبل.
۳۲۷. *مصادر نهج البلاغه واسانیده*، عبدالزهراء الخطیب.
۳۲۸. *مصباح الشریعه*، منسوب به امام صادق علیه السلام.
۳۲۹. *مصباح الفقیه*، حاج آقا رضاهمدانی.
۳۳۰. *مصباح الهدی*، محمد تقی آملی.
۳۳۱. *معالم الحکومة الاسلامیة*، جعفر سبحانی.
۳۳۲. *معالم القربه*، ابن الاخوه.
۳۳۳. *معانی الاخبار*، شیخ صدوق.
۳۳۴. *المعتبر فی شرح المختصر*، محقق حلی.
۳۳۵. *المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه*، محمد دشتی و کاظم محمدی.
۳۳۶. *معجم مقاییس اللغه*، احمد بن فارس.

۳۳۷. *مغازی*، واقدی.

۳۳۸. *المغنی*، ابن قدامه.

۳۳۹. *مفاتیح الاصول*، سید محمد مجاهد.

۳۴۰. *مفاتیح الشرائع*، فیض کاشانی.

۳۴۱. *مفاتیح الغیب*، صدرالمتألهین.

۳۴۲. *مفاهیم اساسی جامعه شناسی*، ماکس وبر، ترجمه احمد صدارتی.

۳۴۳. *مفتاح الکرامه*، محمد جواد الحسینی.

۳۴۴. *مفردات*، راغب اصفهانی.

۳۴۵. *مقدمهٔ ابن خلدون*.

۳۴۶. *مقدمهٔ شرح جمل العلم والعمل*، کاظم مدیر شانه چی.

۳۴۷. *المقنعه*، شیخ مفید.

۳۴۸. *مکاتیب الرسول*، احمدی میانجی.

۳۴۹. *مکارم الاخلاق*، طبرسی.

۳۵۰. *المکاسب*، مرتضی انصاری.

۳۵۱. *المکاسب المحرمه*، امام خمینی قدس سره.

۳۵۲. *المکاسب والبیع*، تقی آملی.

۳۵۳. *من توجیهات الامام*، شیخ محمود شلتوت.

۳۵۴. *من لایحضره الفقیه*، شیخ صدوق.

۳۵۵. *المنتظم*، عبدالرّحمن الجوزی.

۳۵۶. *منتقی الجمان*، حسن العاملی.

۳۵۷. *المنهاج*، نووی.

۳۵۸. *منهاج الصالحین*، سیدابوالقاسم خوئی.

۳۵۹. *منهج الرّشاد*، شیخ جعفر شوشتری.

۳۶۰. *موسوعة کلمات الامام الحسین*ﷺ، محمد شریفی و دیگران.

۳۶۱. *المواقف فی علم الکلام*، قاضی عضد الدین ایجی.

۳۶۲. *موقف ابن سینا تجاه النبوّة*، عبدالله جوادی آملی.
۳۶۳. *المهذّب*، قاضی ابن براج.
۳۶۴. *المهذب البارع*، ابن فهد.
۳۶۵. *المیزان*، محمد حسین طباطبائی.
۳۶۶. *النجات*، ابوعلی سینا.
۳۶۷. *نجوم السّماء*، میرزا محمد مهدی کشمیری.
۳۶۸. *نشریه صبح*.
۳۶۹. *نظام الحکم فی الاسلام*، محمد یوسف موسی.
۳۷۰. *نظام الحکم والادارة فی الاسلام*، باقر شریف القرشی.
۳۷۱. *نظام حقوق زن در اسلام*، مرتضی مطهری.
۳۷۲. *نظریه های دولت در فقه شیعه*، محسن کدیور.
۳۷۳. *نفس المهموم*، شیخ عباس قمی.
۳۷۴. *نقد النصوص*، عبدالرحمن جامی.
۳۷۵. *نقش کلیسا در ممالک اسلامی*، دکتر مصطفی خالدی، ترجمه مصطفی زمانی.
۳۷۶. *نورالثقلین*، الحویزی.
۳۷۷. *نهایه*، ابن اثیر.
۳۷۸. *نهایه*، شیخ طوسی.
۳۷۹. *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح فیض الاسلام.
۳۸۰. *نهج البلاغه*، سید رضی (گردآورنده).
۳۸۱. *نهضت امام خمینی*، سید حمید روحانی.
۳۸۲. *نهضت های اسلامی در صد رساله اخیر*، مرتضی مطهری.
۳۸۳. *نیچریه یا مادی گری*، سید جمال الدین اسد آبادی.
۳۸۴. *الوافی*، فیض کاشانی.
۳۸۵. *وحی و نبوت*، مرتضی مطهری.
۳۸۶. *ورشکستگی لیبرالیسم*، قرضاوی.

۳۸۷. *وسائل الشیعه*، شیخ حر عاملی.
۳۸۸. *ولاءها و ولایتها*، مرتضی مطهری.
۳۸۹. *ولایة الامر فی عصر الغیبة*، سید کاظم حائری.
۳۹۰. *ولایت فقیه*، امام خمینی، قدس سره.
۳۹۱. *ولایة الفقیه فی مدرسة شیخنا الاعظم العلامه الانصاری*، ناصر مکارم شیرازی.
۳۹۲. *ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام*، احمد آذری قمی.
۳۹۳. *ولایت فقیه حکومت صالحان*، صالحی نجف آبادی.
۳۹۴. *ولایت فقیه وحکومت در اسلام*، سید محمد حسین حسینی طهرانی.
۳۹۵. *ولایت و زعامت*، محمد حسین طباطبائی.
۳۹۶. *ولایة ولی المعصوم*، محمد مؤمن.
۳۹۷. *الهدایة إلی من له الولایة*، احمد صابری همدانی.
۳۹۸. *هزار و یک نکته*، حسن حسن زاده آملی.
۳۹۹. *هفت مسأله چرا صدا در آورد*، علی پناه اشتهاردی.
۴۰۰. *هکذا عرفتهم*، جعفر الخلیلی.