بسم الله الرحمن الرحیم

درآمدی بر

تحوّل نظریّهٔ دولت

در اسلام

احمد جهان‌بزرگی

جهان بزرگی، احمد، ۱۳۳۴.
درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام / احمد جهان‌بزرگی؛ [برای] پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ــ تهران : مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۳۰۸ ص .
ISBN : 964 - 7329 - 57 - 1 : ۱۷۰۰۰ ریال
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا .
عنوان دیگر : درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. اسلام و دولت. ۲. ولایت‌فقیه. ۳. مجتهدان و علما. ــ نظریه درباره ولایت‌فقیه. الف. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ب. عنوان. ج. عنوان: درآمدی بر تحول دولت در اسلام.
BP ۲۳۱ / ج ۹۸ د ۴ ۲۹۷ / ۴۸۳۲
کتابخانهٔ ملی ایران
محل نگهداری : ۱۹۷۸۶ ـ ۸۰ م

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

درآمدی بر
تحوّل نظریّهٔ دولت در اسلام

احمد جهان‌بزرگی

ویراستار: حسین دهنوی

ناشر: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی

(مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر)

امور فنّی وطرّاحی‌جلد: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر

چاپ اول: بهار ۱۳۸۱ ، شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

قیمت : ۱۷۰۰ تومان

شابک: ۱ ـ ۵۷ ـ ۷۳۲۹ ـ ۹۶۴ - ISBN : 964 - 7329 - 57 - 1

حقّ چاپ برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

عنوان | صفحه

پیشگفتار ۱۱

مقدّمه ۱۳

بخش یکم) زمینهٔ تاریخی نظریّهٔ دولت در سال‌های نخستین

فصل یکم) نقش نیروهای فکری ـ اجتماعی در تطوّر نظریّه دولت و ولایت ۲۱

انقلاب یا ارتجاع سیاسی ۲۱

تولّد و رشد علم دین ۲۲

صدور اندیشه با توجّه به شرایط اجتماعی ۲۸

حوزهٔ بحث دولت، ولایت و ولایت فقیه ۲۹

چکیده ۳۳

فصل دوم) بنیان‌گذاری عملی و نظری دولت و ولایت فقیه ۳۵

محمد مصطفی ﷺ رسول هدایت و نور ۳۵

مکتب علوی ۴۲
ولیّ‌فقیه اوّل مدائن ۴۴
ولیّ‌فقیه ثانی مدائن ۴۹
ولایت سلمان بر مدائن ۵۲
ولیّ‌فقیه کوفه ۵۸
قاری اصیل و فقیه مبارز ۶۵
فقیه مستشار ۷۰
مکتب علوی در سراشیب غربت ۷۱
نظارت بر مبارزه، تحوّلی در نظریّهٔ ولایت فقیه ۷۶
تحوّلاتی در نظریّهٔ ولایت و زعامت ۷۷
(خوارج ـ مرجئه ـ زیدیه ـ جبریه ـ تفویضیّه) ۷۹
چکیده ۹۵

بخش دوم) زمینهٔ تاریخی نظریّهٔ ولایت فقیه درسال‌های بعد

فصل یکم) نظریّهٔ ولایت از نیمهٔ دوم سدهٔ نخستین تا آغاز غیبت ۹۹
زیدبن علی فقیه قائم ۱۰۱
ولایت همه جانبه برای فقیه ۱۰۶
ابطال ولایت سلطان عرفی از طریق برهان خلف ۱۰۸
مکتب امامان موسوی ۱۱۳
اوضاع جامعهٔ اسلامی پس از امام عسکری علیه‌السلام ۱۱۸
چکیده ۱۲۱

فصل دوم) آغاز غیبت کبرا نقطهٔ عطف آغازین ۱۲۳
شیخ صدوق و کلینی..... ۱۲۴
فقیه، نایب امام علیه السلام در امارت با نصب عام..... ۱۳۱
شیخ طائفه شیعه ۱۳۴
فاصله زمانی تا زمان علامه و محقق حلّی ۱۴۴
شفّافیّت نظریّهٔ ولایت فقیه در نظریّه‌پردازی ابن ادریس ۱۴۷
نفی حاکمیّت رؤسا و پادشاهان عرفی..... ۱۴۹
فقیه منصوب امام یا مردم؟..... ۱۶۰
تحوّل اندیشهٔ دولت نزد اهل سنّت ۱۶۱
عصر صفویّه، نقطهٔ عطف تاریخی نظریّهٔ ولایت فقیهان بر جامعه ۱۶۴
نفی ولایت قجر ۱۷۱
ولایت فقیهان در فقه جواهری ۱۷۳
ولایت فقیه در پرتو مشروطهٔ مشروعه ۱۸۰
تبدیل نظام مشروطه به نظام ولایت فقیه..... ۱۸۳
مشروطه بدیل اضطراری ۱۸۸
مقایسهٔ دو اندیشه..... ۱۹۰
حقّ حاکمیّت (ولایت) ۱۹۱
بدیل اضطراری ۱۹۳
مجلس شورا..... ۱۹۷
قانون اساسی..... ۱۹۹
آزادی..... ۲۰۱
برابری و مساوات..... ۲۰۴
آیت اللّه عظما بروجردی و ولایت عامّ سیاسی ـ اجتماعی..... ۲۰۶

نظریّهٔ منتظری ۲۰۹
نظریّه‌پردازی با تقیّه‌گرایی شدید به وسیلهٔ آیت‌الله خویی ۲۲۱
۱ و ۲. ولایت در قضاوت و افتا ۲۲۳
۳. ولایت در اقامهٔ حدود ۲۲۳
۴. جهاد ۲۲۴
۵. ولایت تصرّف در اموال ۲۲۵
۶. امر به معروف و نهی از منکر ۲۲۶
ولایت فقیه در پرتو مردم سالاری دینی (نظریّه امام خمینی‌ره) ۲۲۶
اندیشهٔ سیاسی ۲۳۱
منشأ و غایت حکومت ۲۳۴
۱. عدالت ۲۳۴
۲. قانون و آزادی ۲۳۸
انواع حکومت‌ها ۲۴۳
ولایت فقیهان، گوهر اندیشهٔ امام ۲۵۲
أ. ادلّهٔ عقلی ۲۶۰
ب. ادلّهٔ نقلی ۲۶۲
نحوهٔ تحقّق نظام ولایت فقیه ۲۶۶
مشروعیّت و مبانی آن ۲۷۳
حدود اختیارات ولیّ فقیه ۲۷۷
۱. قانون الهی ۲۸۰
۲. قانون موضوعه ۲۸۱
۳. عدالت ۲۸۲
۴. امر به معروف و نهی از منکر ۲۸۲

۵. انتقاد، نظارت و نصیحت ۲۸۲
۶. مصلحت جامعه ۲۸۲
جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام ۲۸۳
آزادی و لیبرالیسم ۲۸۵
دین و سیاست ۲۹۱
چکیده ۲۹۷

کتابنامه ۳۰۱

پیشگفتار

جای خالی یک کتاب نسبتاً مفصّل، روشن و عاری از ابهام در زمینهٔ «تحول نظریّهٔ دولت در اسلام» دیرزمانی بود که به شدّت احساس می‌شد. هدف از این نوشتار پرکردن جای خالی در این زمینه بوده است. امّا همان‌طور که نویسندهٔ محترمِ نوشتار، جناب حجةالاسلام و المسلمین جهان بزرگی خود اذعان دارد پرکردن این خلأ نیاز به نوشتاری گسترده داشته و دارد؛ به همین خاطر کلمهٔ «درآمد» را به عنوان کتاب افزوده است تا خوانندگان توقّع یک پژوهش جامع و مانع را از این نوشتار نداشته باشند.

این کتاب مدّعی این است که سابقهٔ نظریّهٔ «دولت» در اسلام به آغازین روزهای فعالیت سیاسی پیامبر گرامی اسلام در شهر مدینه می‌رسد که پیامبرﷺ دولتی را مبتنی بر «ولایت فقه و عدالت» پایه‌گذاری نموده، جانشینان خود را «راویان احادیث و سنّت» (یعنی فقیه) نامیدند. امّا دست تقدیر سیاست تحولاتی را در نظریّهٔ دولت در طول تاریخ اسلام رقم زد که دسترسی به حقیقت را برای جویندگان آن نظریّه به طوری مشکل ساخت که برخی از آن‌ها «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند».

محققان گرامی در بخش‌های مختلف کتاب حاضر با تطوّر نظریّهٔ «دولت» و «ولایت» به ویژه «ولایت فقها» بر جامعه نزد مسلمانان آشنا خواهند شد:

در فصل نخست بخش اوّل به یک‌سری از مسائل مقدّماتی پرداخته شده که درک چگونگی تطوّر نظریّهٔ «دولت» و «ولایت» را آسان می‌سازد. در این فصل برای این‌که اثبات شود «ولایت فقها» از همان زمان پیامبر مطرح بوده است به بازنگری تاریخ «اجتهاد» و «فقاهت» در زمان پیامبر پرداخته شده و در کنار آن این مسأله به اثبات رسیده است که نظریّه‌های ارائه شده از سوی نظریّه پردازان مختلف در طول تاریخ پیوند محکم و نزدیکی با شرایط ویژهٔ سیاسی ـ اجتماعی عصر خود داشته است.

فصل دوم این بخش با بحث دربارهٔ نظرات پیامبر اکرم در مورد دولت و ولایت آغاز می‌شود. در این بخش نویسندهٔ محترم به این مسألهٔ مهم اشاره می‌کند که فقهای عصر ائمهٔ معصومین نه تنها خود را از عالم سیاست دور نگه نداشتند بلکه با اذن ائمهٔ معصومین ولایت فقها برجامعه را تحقق عملی

بخشیدند. ضمناً در پایان این بخش تحولات اوّلیه در نظریّهٔ ولایت و زعامت از طرف مهم‌ترین مکاتب غیر شیعی به بحث کشیده شده است.

فصل یکم از بخش دوم با مهم‌ترین استدلال‌های اساسی در مورد نظریّهٔ «ولایت» و «دولت» از طرف امام صادق و امام باقر علیهما السلام سروکار دارد. در این بخش اثبات شده است که امام صادق علیه السلام اعتقاد به ولایت سلاطین عرفی برجامعه را مردود شمرده و آن را مخالفت صریح با دستورات قرآنی و در حدّ شرک دانسته‌اند.

فصل دوم از بخش دوم مهم‌ترین بخش این نوشتار است که به نظریّه‌پردازی فقهای عصر غیبت در زمینهٔ «دولت»، «ولایت» و «ولایت فقیه» اختصاص داده شده است. این فصل با بحث از نظریّه‌های شیخ صدوق و کلینی آغاز می‌شود. در این فصل توجه ویژه‌ای به نظرات شیخ مفید، اوّلین فقیه اصولی تاریخ تشیّع، مبذول شده است که کوشش‌هایی را در خصوص چگونگی پیوند دین و سیاست به خرج داده و عبارات کلیدی او در این خصوص در تاریخ نظریّه‌پردازی راهنمای دیگر نظریّه‌پردازان بوده است. در این فصل مطالب گسترده‌ای از کارهای «ولایت‌شناسی» به بحث کشیده شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: نفی حاکمیت رؤسا و پادشاهان عرفی از طرف علامه حلّی، نظریّهٔ ولایت برجامعه برای کسانی که با زور و سلطه بر سر کار آمده باشند که تحولی است در نظریّهٔ اهل سنّت که تا به امروز نظریّهٔ غالب در جهان اهل سنّت است. نفی ولایت سلاطین قاجاریه به وسیلهٔ شیخ جعفر کاشف‌الغطاء و میرزا ابوالقاسم قمی، مقایسهٔ اندیشه دو نظریّه‌پرداز عصر مشروطیت، علامه نائینی و شیخ نوری، نظریّه‌پردازی همراه، با تقیّه گرایی شدید آیت‌اله سید ابوالقاسم خویی که فراز و نشیب‌های آن موجب استفاده‌های نابجای مخالفین نظریّهٔ ولایت فقیه و پیوند دین و سیاست گردیده است و بالأخره نظریّهٔ ولایت فقیه در پرتو مردم سالاری دینی که در جهت پیوند دادن جمهوریت و اسلامیت، حاکمیت مردم و حاکمیت خداوند از جانب امام خمینی رحمه الله انجام پذیرفت و احتمالاً به عنوان یک قضیهٔ مسلّط بر نظریّهٔ دولت و ولایت تا مدت‌های مدیدی همچنان باقی خواهد ماند. این نظریّه از زمان صدور توجه بسیاری از نظریّه‌پردازان جوان این رشته از مطالعات را به خود جلب کرده است.

گروه سیاست

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی

مقدّمه

موضوع این کتاب، تاریخ تطوّر نظریّهٔ دولت در اسلام، به ویژه نظریّهٔ ولایت فقیه است که به نظریّه‌های موجود در کتاب‌ها و اثرها که گاهی کاملاً جا افتاده‌اند اختصاص دارد و به اعمالی نیز می‌پردازد که ناظر بر بنیان‌گذاری، پایداری، تأکید و تأیید این نظریّه در زمان‌های گذشته بوده است؛ اعمالی که در نظریّه‌پردازی‌های امروز دربارهٔ دولت اسلامی و ولایت فقیه به تدریج جایشان را بازمی‌کنند. به هر حال، فهم درست نظریّه‌پردازی‌های امروزینِ دولتِ اسلامی، مستلزم آشنایی با سابقهٔ تاریخی نظریّهٔ ولایت فقیه است؛ به همین جهت در بخش نخست و بخش‌های بعدی، به بازنگری نظریّه‌ها و نظریّه‌پردازان شاخص در تاریخ نظریّهٔ دولت در اسلام و ولایت فقیه خواهیم پرداخت.

اندیشه‌های مربوط به ولایت فقیهان بر جامعه را تا تاریخ نخستین فعّالیّت سیاسی انبیای الهی می‌توان ردیابی کرد؛[1] امّا مقصود ما این نیست که این تطوّر را از آغاز آن بررسی کنیم؛ بلکه می‌خواهیم نظریّهٔ ولایت و دولت را در دوران معاصرِ تاریخ بشر، یعنی دوران ظهور و

---

۱. از امام نخستِ مکتب هدایت نقل شده است: «اِنَّ اَوْلَی النّاسِ بِالْاَنْبیاءِ اَعْلَمُهُمْ بِما جاؤوا بِهِ (نزدیک‌ترین افراد به پیامبران، داناترین ایشانند به آن‌چه پیامبران آورده‌اند)». *نهج‌البلاغه*، حکمت ۹۶، ص ۴۸۴.

رشد تفکّر سیاسی اسلام که نوزایشی در تفکّر بشر است، رسیدگی کنیم که از یک دیدگاه وسیع، تمام جنبه‌های آن بازتابی به دوران جدید دارند.

مباحث بخش نخست، از یک جنبهٔ دیگر نیز نو و معاصر به شمار می‌روند؛ زیرا این نظریّه و نظریّه‌پردازانی که در این‌جا مورد بحث قرار می‌گیرند، بیش‌تر آن‌هایی هستند که امروزه نیز همچنان مطرحند؛ اگرچه به این جنبه از زندگی آن‌ها کم توجّه شده است؛ برای مثال، افکار دانشورانی بزرگ چون سلمان فارسی، عبدالله‌بن عبّاس، عمّار یاسر، حذیفةبن یمان، شیخ مفید، ابن ادریس و شیخ کرکی هنوز سودمندند و از آن‌ها بسیار استفاده می‌شود؛ گرچه بیش‌تر آن‌ها نخستین بار در سده‌های آغازین دورهٔ اسلامی ساخته و پرداخته شده‌اند.

ما در این نوشتار، به چکیده‌هایی از تاریخ سیاسیِ زمینهٔ نظریّه‌پردازی نیز نیاز داریم؛ زیرا بسیاری از نظریّه‌ها در بسترهایی از تاریخ شکل گرفته و نشو و نما کرده‌اند که برای فهم آن‌ها باید ریشه‌های نخستین و زمینهٔ تاریخی نشو و نمایشان را بازشناسیم؛ به همین علّت در این دو بخش، با نظریّه‌ها و عملکردهایی روبه‌رو می‌شویم که در سراسر این نوشتار، توجّه ما را به خود جلب خواهند کرد.

هرچند بینش‌های گوناگونی دربارهٔ نظریّهٔ ولایت فقیه وجود دارد، در این کتاب، به همین تعریف ساده اکتفا می‌کنیم که «نظریّهٔ ولایت فقیه، نظریّهٔ پهنْ دامنه‌ای است که با مهم‌ترین قضایای مربوط به زندگیِ فرد و جامعه، به‌ویژه زندگی سیاسی سر و کار دارد».

این تعریف، آشکارا با تعاریف بعضی از نظریّه‌پردازان مغایرت دارد؛ زیرا در برخی تعاریف، ولایت فقیه فقط به یک رشته یا یک سری از رشته‌های مرتبط با زندگی فردی و اجتماعی اطلاق می‌شود که زمینه را برای حاکمیّت فقیه بر قسمت‌های محدودی از زندگی اجتماعی انسان‌ها فراهم می‌سازد.

تأکید ما در این نوشتار بر مهم‌ترین آثار و نظریّات «ولایتی»، یا بر نظریّاتی است که در این زمینه مهم تلقّی می‌شوند؛ به بیان دیگر، این کتاب بیش‌تر با اندیشه‌های بزرگی در دولت و

ولایت سر و کار دارد که بر زبان بزرگ مردانی موفّق جاری شده و نظام‌هایی فکری که به ولایت، از دید عمده و پهنْ دامنهٔ آن می‌نگرند؛ البتّه ارائهٔ تحوّل و تطوّر نظریّهٔ دولت و ولایت فقیه، کار سترگی است و آن‌چه در این نوشته ارائه خواهد شد، چیزی جز طرح تاریخی - موضوعی مفید و مختصر نیست؛ یعنی هدف این است که مبنایی تقریباً تاریخی و موضوعی در اختیار پژوهشگران قرار گیرد تا بتوانند بحث‌های مربوط را بر پایهٔ آن استوار سازند؛ به گونه‌ای که هنگام مطالعهٔ نظریّات ولایت فقیه که به نظریّه‌ها و نظریّه‌پردازان خاص اختصاص دارد، بر این نوشتار اتّکا کنند و مطالب را در زمینهٔ تاریخی و موضوعی خود قرار دهند. نمودار ارائه شده در صفحهٔ بعد، طرحی از جایگاه تاریخی هر یک از نظریّه‌پردازان است که توجّه به آن در طول بحث، خواننده را در فهم مطالب کمک خواهد کرد.

قرن یکم	قرن دوم	قرن سوم	قرن چهارم	قرن پنجم	قرن ششم	قرن هفتم	قرن هشتم	قرن نهم	قرن دهم	قرن یازدهم	قرن دوازدهم	قرن سیزدهم	قرن چهاردهم	قرن پانزدهم
ابی بن کعب ۳۲	حسن بصری ۱۱۰	یونس بن عبدالرحمن ۲۰۸	حسن بن علی اطروش ۳۰۴	ابوبکر باقلانی ۴۰۳	محمد غزالی ۵۰۵	محمد بن علی حکیمی	حسن بن یوسف حلاء حلی ۷۲۶	فاضل مقداد ۸۲۶	علی بن هلال جزائری ۹۰۰	بهاءالدین محمد عاملی شیخ بهائی ۱۰۳۱	محمدباقر اصفهانی ۱۱۰۳	وحید بهبهانی ۱۲۰۶	میرزای شیرازی ۱۳۱۲	مرتضی مطهری ۱۳۰۰
عبدالله بن مسعود ۳۲	حماد بن ابی سلیمان ۱۲۰	ابی نصر بن نطی ۲۲۱	محمد بن عثمان ۳۰۴	سید مرتضی ۴۰۶	فضل بن حسن طبرسی ۵۴۸	منتجب الدین رازی	ابن جماعه ۷۳۲	ابن فهد حلی ۸۴۱	سحقی علی شیخ ترکی ۹۳۰	میر محمد باقر داماد ۱۰۴۲	محمدباقر مجلسی ۱۱۱۱	سید مهدی بحرالعلوم ۱۲۱۲	شیخ فضل الله نوری ۱۳۲۷	سید محمدباقر صدر ۱۳۰۲
ابورافع	زید بن علی ۱۲۱	حسن بن محبوب ۲۲۴	حسین بن روح ۳۲۶	شیخ مفید ۴۱۳	ابوالفتوح رازی ۵۵۰	سید فخار موسوی ۶۳۰	فخرالمحققین محمد بن حسن حلی ۷۷۱	ابن طی ۸۵۵	زین الدین شهید ثانی ۹۶۶	صدرالدین شیرازی ۱۰۵۰	سید محمدباقر خراسانی ۱۲۲۸	جعفر کاشف الغطاء ۱۲۲۸	محمدکاظم خراسانی ۱۳۲۹	سید محمد بهشتی ۱۳۰۲
علی بن ابی رافع	واصل بن عطا ۱۳۱	حسین بن سعید ۲۵۰	علی بن محمد سیمری ۳۲۹	ابن سینا ۴۲۸	قطب الدین راوندی ۵۷۳	علی بن طاووس ۶۶۴	محمد بن محمد مکی شهید اول ۷۸۶	ابن ابی الجمهور ۹۰۰	حسین بن عبدالصمد ۹۸۴	محقق سبزواری ۱۰۹۰	محمد تقی مجلسی ۱۰۷۰	ابوالقاسم لنبی ۱۲۳۱	محمدکاظم یزدی ۱۳۳۷	روح الله موسوی خمینی ۱۳۱۰
سلمان فارسی ۳۵	حمران بن اعین ۱۳۰	علی بن مهزیار ۲۵۴	علی بن بابویه قمی ۳۲۹	سید مرتضی ۴۳۶	ابن حمزه طوسی ۵۸۵	جمال الدین بحرانی ۶۷۰	شیخ احمد مدس ارجیلی ۹۹۳					ملا احمد نراقی ۱۲۴۵	محمدحسین نائینی ۱۳۵۵	شیخ محمد اراکی ۱۳۱۵
عبدالله بن ابی رافع ۳۶	زرارة بن اعین	عثمان بن سعید ۲۵۷	محمد بن یعقوب کلینی ۳۲۹	ابوالصلاح حلبی ۴۴۷	ابن زهره حسینی ۵۸۵	صدالدین طبرسی ۶۷۵						محمد حسن جواهر ۱۲۵۸	عبدالکریم حائری ۱۳۵۵	سید شهاب الدین نجفی
حذیفة بن یمان ۳۶	جابر بن یزید جعفی ۱۲۸	عبدالعظیم حسنی	قاراتی ۳۲۹	سلار دیلمی ۴۴۸	ابن شهرآشوب ۵۸۸	خواجه نصیر طوسی ۶۷۲						سید جعفر کشفی ۱۲۶۶	ابوالحسن اصفهانی ۱۳۶۵	سید ابوالقاسم خوئی ۱۳۱۳
عمار بن یاسر ۳۷	معروف بن خربوذ ۱۴۱	فضل بن شاذان ۲۶۰	ابوالحسن اشعری ۳۳۰	ابوالحسن ماوردی ۴۵۰	ابن ادریس حلی ۵۹۸	محقق اول جعفر بن حسن حلی ۶۷۶						شیخ مرتضی انصاری ۱۲۸۱	سید حسن مدرس ۱۳۵۸	سید محمدرضا گلپایگانی ۱۳۱۴
عبدالله بن عباس ۷۵	یحیی بن سعید ۱۴۳	ابراهیم بن هاشم ۲۶۰	ابن ابی عقیل ۳۵۰	شیخ طوسی ۴۶۰		یحیی بن سعید حلی ۶۹۰							ابوالقاسم کاشانی ۱۳۸۱	سید علی حسینی خامنه‌ای معاصر
جابر بن عبدالله ۷۷	عبدالملک بن سلیمان ۱۴۵	ابراهیم بن سلیمان ۲۷۰	جعفر بن قولویه ۳۶۷	ابن براج عبدالعزیز حلبی ۴۸۱									محمدحسین کاشف الغطاء ۱۳۷۴	حسینعلی منتظری معاصر
محمد حنفیه ۸۱	ابوحمزه ثمالی ۱۵۰	علی بن حسن فضال ۲۷۷	ابن جنید اسکافی ۳۸۱										آقاحسین بروجردی ۱۳۸۱	
عبدالله بن عباس ۹۴		احمد بن محمد برقی ۲۸۰	محمد بن علی بن بابویه شیخ صدوق ۳۸۱											
عروة بن زبیر ۹۴														
سعید بن مسیب ۹۴														
سعید بن جبیر ۹۵														
کمیل بن زیاد														

• تکثّر اسامی در این جدول، فقط جهت آگاهی از طبقات نظریّه پردازان است.

•• سال‌های ذکر شده، سال وفات اندیشمند است.

بخش یکم

زمینهٔ تاریخی نظریّهٔ دولت در سال‌های نخستین

تاریخ آغاز نظریّهٔ ولایت فقیه را به آسانی نمی‌توان تعیین کرد. مسلمان‌ها از همان صدر اسلام با دو مسألهٔ اساسی، یکی غیبت پیامبر و عدم حضور ایشان در بسیاری از شهرها، و دیگری نیاز مبرم به احکام و دستورهای سیاسی و فردی روبه‌رو بوده‌اند؛ بنابراین به افرادی نیاز داشته‌اند که بتوانند دستورها را برای آن‌ها تبیین و در میان آن‌ها قضاوت کنند یا گاهی به امور سیاسی ــ اجتماعی آنان سر و سامان بخشند. این مسأله در دوران امامان معصوم علیهم‌السلام نیز وجود داشته که تعیین فقیهانی بنام را می‌طلبیده است.

نگارنده بنا ندارد که اندیشهٔ همهٔ دانشوران در تمام دوره‌ها یا اعمال متناظر آن‌ها بر ولایت فقیه را بررسی کند؛ اگرچه نمی‌خواهد تسلسل و توالی بحث را نیز نادیده انگارد و این نیز دلیل بر محدود بودن نظریّه‌پردازانِ «ولایت» به همین افراد نیست؛ بلکه برای آن است که در این نوشتار، گسترهٔ نظریّه‌پردازانِ محدودی برای بررسی برگزیده شده تا با صرف کم‌ترین وقت، به بهترین و کلیدی‌ترین نظریّات دست یابیم؛ در غیر این صورت، وقت زیادی صرف افکار و اعمالی خواهد شد که کم و بیش با نظریّهٔ ولایت فقیه ارتباط دارند. به هر روی، بعضی از دانشوران وابسته به بعضی دوران‌ها مانند سلمان فارسی خودشان را نظریّه‌پردازِ اختصاصی ولایت فقیه نمی‌دانستند و امروزه کم‌تر کسی به آن‌ها از دید نظریّه‌پرداز می‌نگرد. فقط از اوایل قرن دوم هجری نظریّه‌های مشخّصی دربارهٔ ولایت فقیه پدید آمد که آن‌ها را آشکارا

می‌توان نظریّهٔ ولایت فقیه شناخت، و این نوشتار بیش‌تر به چنین نظریّه‌هایی خواهد پرداخت و در این‌جا بحث را با بررسی نیروهای اجتماعی و فکری‌ای آغاز می‌کنیم که زمینهٔ این نظریّه‌پردازی‌ها را فراهم ساختند.

فصل یکم

نقش نیروهای فکری ـ اجتماعی در تطوّر نظریّه دولت و ولایت

تمام حوزه‌های فکری، به‌طور عمیق تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی‌شان شکل می‌گیرند. این امر، به ویژه دربارهٔ «ولایت فقیهان» بر جامعه نیز صادق است که نه تنها از همین زمینه برخاسته، بلکه همین زمینهٔ اجتماعی، موضوع بررسی بنیادین آن را تشکیل می‌دهد. در این‌جا برخی از مهم‌ترین مسائل مؤثّر بر نظریّه‌پردازی دربارهٔ «ولایتِ فقیه» را مطرح، و ضمن این بحث، مهم‌ترین چهره‌های تاریخی متقدّم نظریّهٔ ولایتِ فقیه را که در پردازش و تکامل آن، چه در نظر و چه در عمل مؤثّر بوده‌اند، معرّفی خواهیم کرد.

انقلاب یا ارتجاع سیاسی

یک رشته از حرکت‌های سیاسی را که به دنبال گردهمایی در مکان سرپوشیدهٔ «بنی ساعده» (یازدهم هجری) پدیدار شد و در سده‌های نخست ادامه داشت باید مهم‌ترین عامل در پیدایش نظریّهٔ ولایت فقیهان بر جامعه به شمار آورد. بیش‌تر مسلمانان در این دوره، با این اعتقاد که کتاب خدا برای بیان احکام کافی است،[1] به اهل بیت علیهم‌السلام توجّهی نکردند؛

---

۱. محمدبن اسماعیل‌البخاری: *الجامع الصّحیح*، ص ۱۹۶.

در صورتی که پیامبر گرامی، آن‌ها را دو عنصر جداناشدنی نامیده و به مسلمانان توصیه کرده بود که به هر دو تمسّک جویند تا نجات یابند.

تأثیر این حرکت‌های سیاسی بر بسیاری از اندیشه‌ها، بس سترگ بوده و پیامدهای منفی بسیار داشته است؛ بنابراین آن‌چه توجّه نخستین نظریّه‌پردازان «ولایت فقیهان» را به خود جلب کرد، پیامدهای منفی این دگرگونی‌ها و تأثیرها بود. این اندیشمندان، از انحرافات و بی‌سامانی ناشی از حرکت‌ها و جریان‌های پدید آمده به ویژه در شهر پیامبر، بسیار متأثّر شده بودند و آرزوی بازگرداندن «ولایت» «امارت» و حکومت به «صراط اصلی» مایهٔ وحدت همهٔ این اندیشمندان بود. برجستگانِ این دوره، خواستار بازگشت به دستور خدا و پیامبر اسلام بودند و در مقابلِ آنان افرادی این دگرگونی را امکان‌پذیر نمی‌دانستند و از آن‌چه پیامبر بر آن تأکید ورزیده بود، چشم پوشیدند. فقیهان و محدّثان بزرگ آن دوره که به «قاری» معروف شدند، درصدد ایجاد پایه‌های نو یک «نهاد» پایدار در جامعه‌ای شدند که بر اثر حرکت‌های ذکر شده، دستخوش آشوب گشته بود. توجّه به این نهاد هنوز هم یکی از نگرانی‌های عمدهٔ بسیاری از اندیشمندان و نظریّه‌پردازان گوناگونِ ولایت و ولایت فقیه است.

تولّد و رشد علم دین

منزل ارقم، خانهٔ امن مسلمانان در مکّه، و نخستین «مدرسهٔ» فقهی به شمار می‌رفت که همه روزه به طور پنهانی در آن گرد می‌آمدند و دانش زندگی و حقوق فردی و اجتماعی را از زبان پیامبر نور می‌شنیدند[1] و به آن‌ها عمل کرده، دیگران را نیز از افکار، رفتار و گفتار پیامبر آگاه می‌ساختند؛[2] امّا از همان آغاز، به ویژه پس از انتقال به مدینه، با تشکیل حکومت اسلامی و گسترش اسلام و دورماندن مسلمانانِ بسیاری از پیامبر و دستکاری در نقل‌قول‌ها یا

۱. محمدبن سعد: *الطّبقات الکبری*، الجزء الثالث، ص ۲۴۷.

۲. محمدبن جریر طبری: *تاریخ‌الطبری*، ج ۱، ص ۵۵۹.

اشتباهات غیرعمدی مسلمانان در بسیاری از مسائل دینی و گرفتن آن‌ها به نوعی «تفقّه» پرداختند و فرمان پیامبر نیز مبنی بر این‌که آن‌چه از من برای شما نقل می‌شود اگر با قرآن موافق بود، آن را برگیرید و اگر مخالف قرآن بود، آن را دور بیندازید: «و اِنّ الحدیث سیفشوا عنّی فاعرضوه علی القرآن فما لیس یوافق القرآن فلیس عنّی»،[1] باعث نوعی استنباط، به صورتی ابتدایی و آسان، میان افراد توانمند که به دادن فتوا می‌پرداختند، و نوعی مراجعه از طرف ناتوانان به آن‌ها شد؛ به همین جهت می‌گوییم: قدمت تفقّه و استنباط، اجتهاد و فتوا و اظهارنظر در امور دینی، به همان روزهای آغازین آشنایی مسلمانان با دستورهای قرآنی می‌رسد، و مسلمانان به این ادلّه و دلیل‌های دیگری چون «تعارض دو حکم» «مشکل درک الفاظ» و «عدم آگاهی از همهٔ احکام» ناچار شدند در دست‌یافتن به احکام و به کارگیری آن‌ها، به اجتهاد بپردازند.

هرگاه پیامبرﷺ حکمی را بیان می‌فرمود یا به سؤالی پاسخ می‌داد یا به چیزی امر می‌کرد، آن‌کس که در حضور ایشان بود، از آن آگاه می‌شد و آن‌ها که غایب بودند، از آن بی‌خبر می‌ماندند. گاهی افراد مدینه مطلبی را می‌شنیدند که اهل مکّه از آن بی‌خبر بودند. مکّی‌ها مطلبی را می‌دانستند که یمنی‌ها از آن بی‌اطلاع بودند و ...؛ چراکه هنگام بیان احکام و معارفِ الهی، حضور برخی از اصحاب و غیبت بعضی دیگر امری عادی بود که نتیجهٔ قهری و طبیعی چنین مسأله‌ای، رجوع مسلمانان به یک‌دیگر برای فهم احکام شرع و احادیث پیامبرﷺ می‌شد؛ افزون بر آن گاهی یک صحابی عین الفاظ حدیث را نقل می‌کرد و گاهی، حکمی را که از آن احادیث و آیات فهمیده بود، بیان می‌داشت. او در صورت اوّل، راوی و محدّث و در صورت دوم، مفتی و مجتهد بود؛[2] بنابراین، اجتهاد به معنای فهم حکم از عمومات و مطلقات و انضمام احادیث به یک‌دیگر و بحث از نسخ، تخصیص، تقیید، ... و استنباط از ظواهر و نصوصِ کتاب و سنّت، در آن زمان نیز هم در میان کسانی که به پیامبر دسترسی

---

۱. فضل‌بن شاذان نیشابوری: *الایضاح*، ص ۳۱۲.

۲. قول عمربن خطاب: «لایفتین احد فی‌المسجد و علیّ حاضر (تا علی در مسجد حاضر است، کسی فتوا ندهد» بر وجود مفتی‌های متعدّد دلالت می‌کند. (یوسف البحرانی: *الکشکول*، ج ۲، ص ۴۳)

داشتند و هم در بین آن‌ها که از ایشان دور بودند، وجود داشت.[۱]

مسائل دیگری نیز در زمان پیامبر رخ نمود که نشان‌دهندهٔ «اجتهاد» در زمان پیامبر و به‌وجود آمدن طبقه‌ای به‌نام فقیهان (قاریان) و امضای ایشان بود؛ به طور مثال روایت شده که وقتی رسول خداﷺ اصحاب خود را به بنی‌قریظه اعزام داشت، به آنان فرمود: نماز عصر را تا رسیدن به آن‌جا، به‌جای نیاورید. برخی از آنان، برای تعبّد به نص، نماز عصر را در وقت ادای آن به‌جای نیاوردند و فقط برای رسیدن به مقصد مذکور اهتمام داشتند؛ ولی برخی دیگر، از راه اجتهاد، چنین اعتقاد داشتند که غرض رسول خدا از آن فرمان، شتاب در رسیدن به بنی‌قریظه بوده است، نه نهی از نماز عصر در وقت خودش؛ بدین سبب، هم نماز عصر را در وقت ادا به‌جا آوردند و هم غرض رسول خداﷺ را عملی کردند.[۲]

این اجتهاد، در اصطلاح علمی به «اجتهاد تخریج ملاک در مقام تطبیق» موسوم است.[۳] چون پیامبر آن‌ها را توبیخ یا عملشان را مؤاخذه نکرد، آشکار می‌شود که اجتهادشان مشروعیّت داشته است. نمونه‌های دیگری نیز از طرق شیعه و اهل سنّت نقل شده است؛ به عنوان مثال، اجتهادِ عمر و عمّاربن‌یاسر که چگونگی تیمّم برای آنان مشخص نبود. عمَر چنین اعتقاد داشت که در فرض عدم دسترسی جنب به آب، نماز بر او واجب نیست؛ از این رو هنگام ابتلا به مسألهٔ مذکور لازم نیست نماز بخواند؛ ولی عمّار بن یاسر بر این بینش بود که تکلیف به نماز در فرض مذکور، برای جنب ثابت است؛ «زیرا نماز در هیچ حالی از مکلّف ساقط نمی‌شود»؛ بدین جهت، خود را بر خاک انداخت و در آن غلتید و نماز را با تیمّمِ خود ساخته به‌جای آورد.

شیخ *کلینی* در *فروع کافی* از امام صادقؑ روایت کرده است که فرمود: «انّ عمّاربن یاسر

---

۱. آغابزرگ الطهرانی: *تاریخ حصرالاجتهاد*، ص ۷۶؛ محمدحسین آل کاشف‌الغطاء: *اصل‌الشّیعة و اصولها*، ص ۷۷ و ۷۸.

۲. محمدبن علی الشوکانی: *ارشادالفحول*، ص ۲۵۶.

۳. محمد ابراهیم جنّاتی: *ادوار اجتهاد*، ص ۴۴.

اصابه جنابة فتمعک الدّابّه فقال به رسول‌الله: یا عمّار تمعک کما تتمعک الدّابّه (برای عمّاربن یاسر جنابت حاصل شد و همانند چارپا در خاک غلتید. پیامبر به او فرمود: در خاک غلتیدی، همان‌گونه که چارپا در خاک می‌غلتد)».[1]

کعب بن مالک که از نخستین یاران مسلمان و از حاضرشوندگان در «عقبهٔ اولا» و بیعت‌کنندگان با پیامبر در آن عقبه بود، می‌گوید: باگروهی از مشرکان مدینه به سوی مکّه روان شدیم. ما نمازخوان و در دین، فقیه بودیم. *براء ابن معرور* بزرگ و سرورمان نیز با ما خارج شد. چون از مدینه بیرون رفتیم، براء گفت: من نظر جدیدی پیدا کرده‌ام که نمی‌دانم با من در این اندیشه موافق خواهید بود یا نه؟ گفتیم: آن اندیشه چیست؟ گفت: من شایسته نمی‌دانم به کعبه پشت کنم؛ بلکه روی به آن نماز خواهم گزارد. من به او گفتم: آن‌چه از «فعل» پیامبر خدا نقل شده، خلاف این است که تو می‌اندیشی و ما هرگز برای موافقت با تو، با پیامبر مخالفت نخواهیم کرد. گفت: پس من به این اندیشهٔ خود رفتار می‌کنم، شما هم به حسب فهم و استنباط خویش عمل کنید. چون شام در رسید، براء رو به کعبه و ما به سوی شام (بیت‌المقدس) نماز گزاردیم. پس از فراغ، وی را بر این عمل سرزنش کردیم و چون به مکّه واردشدیم و به حضور پیامبر رسیدیم، براء قضیّه را به ایشان عرض کرد و پیامبر به او فرمود: «قد کُنتَ علی قبلةٍ لَوْ صَبَرْتَ عَلَیْها».[2]

همچنین زمانی که پیامبر معاذ را به یمن فرستاد، به او فرمود: «ای معاذ! در قضاوت کردن چه خواهی کرد؟» پاسخ داد: به کتاب خدا عمل می‌کنم. فرمود: «و اگر حکمی را در آن نیافتی؟» پاسخ داد: به سنّت پیامبر؛ فرمود: «اگر حکمی در مورد آن ندانستی؟» پاسخ داد: اَجْتَهِدُ، (اجتهاد خویش را به کار می‌برم)»؛ سپس پیامبر فرمود: «سپاس خدایی را که فرستادهٔ پیغمبرش را به آن‌چه دوست دارد، موفّق داشت».[3]

---

۱. محمدبن یعقوب الکلینی: *اصول الکافی*، ج ۳، ص ۶۲.

۲. محمود شهابی: *ادوار فقه*، ج ۱، ص ۴۶.

۳. محمدرضا المظفر: *اصول الفقه*، ج۲، ص ۱۷۰؛ محمد بن علی الشوکانی: *ارشاد الفحول*، ص ۲۰۲؛ ابن قیّم

این مسائل نشان می‌دهد که تحقّق تفقّه در دورهٔ صدور و تشریع انجام پذیرفته است. طبق روایتی دیگر، یکی از اصحاب رسول خدا تعریف کرد که مرا در راهِ رفتن به سریّه‌ای، احتلام پیش آمد؛ امّا چون هوا سرد بود، از نابودی ترسیدم و به جای غسل، تیمّم و نماز را با جماعتی برگزار کردم. چون به نزد رسول خدا برگشتم و قضیّه را گفتم، حضرت فرمود «یا هذا أصلّیتَ باصحابک و انت جنب؟ (با اصحاب نماز گزاردی با وجود آن‌که جنب بودی؟)» گفتم: ای رسول خدا! سرما سخت بود و من بر خویشتن می‌ترسیدم. خواستم غسل کنم که یادم آمد خداوند فرموده بود: «لا تقتلوا انفسکم» پیامبر بخندید و دیگر چیزی نگفت؛[1] البتّه در زمان پیامبر، قرآن و سنّت در کانون توجّه تعلیم و تعلّم فقه قرار داشت و فقیهان کسانی بودند که قرآن مجید را قرائت کرده، آن را به دیگران می‌آموختند یا سنّت پیامبر را به خوبی فراگرفته، آن را در اختیار دیگران قرار می‌دادند. طبری در کتاب *تاریخ* خود در ذیل **قصّهٔ عمربن وهب جُمَحی** که با صفوان امیّه[2] عهد بسته بود از مکّه به مدینه رود و پیامبر را بکشد و پسر خود را که پس از جنگ بدر در دست مسلمانان اسیر بود، رها سازد، می‌گوید: چون به مدینه و به مسجد نزد پیغمبر رفت و پیامبرﷺ با خبر از غیب، باطن امر را آشکار ساخت و از قصد او خبر داد، به اسلام گروید و از سر صدق، شهادتین بر زبان راند و پیامبر به اصحاب فرمود: «فقّهوا اخاکم من دینه و اقرؤه و علّموه القرآن و احلقوا اسیره»؛[3] بنابراین در این زمان هنوز لفظ فقیه برای افراد دانای به احکام در میان مسلمانان مصطلح نبود؛ اگرچه پیامبر اکرم بارها آن‌ها را به این عنوان مفتخر کرده بود.[4] در عوض، چون قرائت قرآن رنگ بیش‌تری در میان مسلمانان

→

الجوزیّه: *اعلام الموقعین*، الجزء الاول، ص ۲۰۲؛ ابن سعد: *طبقات الکبری*، ج ۲، ص ۳۴۷. (این روایت در کتاب‌های شیعه زیاد مورد استقبال قرار نگرفته است.)

۱. ابوالفتوح رازی (شیعی): *تفسیر روح الجنان*، ج ۳، ص ۳۷۰.

۲. رییس مؤسسهٔ بخت آزمایی و قمارخانه‌های مکّه. (ابراهیم آیتی: *تاریخ پیامبر اسلام*، ص ۲۵)

۳. محمود شهابی: *ادوار فقه*، ج ۱، ص ۴۸۷.

۴. قالَ رسول‌اللّه: «أُنَبِّئُکُمْ بِالْفَقیه؟ قالُوا: بَلیٰ یا رَسُولَ‌اللّه. قالَ: مَنْ لَمْ یُقَنِّطِ النّاسَ مِنْ رَحْمَةِاللّه و لم یُؤْمِنْهُمْ مِنْ مَکْرِاللّه

←

داشت، به چنین افرادی «قاری» می‌گفتند و بدین عنوان معروف بودند؛ امّا در حقیقت همان اشخاص به منزلهٔ فقیهان زمان‌های بعد به شمار می‌آمدند؛ به عبارت دیگر، عنوان قاری در سیر تکاملی خود، در زمان‌های بعد به «فقیه» مبدّل شد؛[1] بنابراین می‌توان اذعان کرد که باب اجتهاد از راه منابع معتبر شرعی در این دوره برای قاریان و عالمانی که مجتهدان آن زمان به حساب می‌آمده‌اند، باز بوده است؛ البتّه نباید فراموش کرد که در زمان حضور پیامبرﷺ و بعدها برای شیعیان در زمان حضور امامان معصومعليهم‌السلام نیاز چندانی به استفادهٔ گسترده از اجتهاد و تفقّه نبوده است؛ زیرا اوّلاً پدیده‌ها و فروع جدید کم بوده و ثانیاً رسول خدا و امامانعليهم‌السلام در جامعهٔ اسلامی حضور داشته و در دسترس مستقیم مسلمانان و بعدها شیعیان بوده‌اند که بهترین راه شناختِ احکامِ شرعی در وقت نیاز به شمار می‌رفته و مردم کم و بیش به آن‌ها مراجعه می‌کرده و مسائل موردِ نیازِ خود را از آن‌ها می‌پرسیده‌اند.

همان‌طور که گذشت، نباید گفت در این دوره، اجتهاد یا به تعبیر دیگر، تفقّه اصلاً نبوده است یا مردم به فقیه و مجتهد نیاز نداشته‌اند؛ بلکه همان‌طور که پیش‌تر گفتیم و بعد هم در مورد آن سخن خواهیم راند، لزوم حضور فقیهان در هر زمان برای مراجعه به آنان امری لازم و اجتناب‌ناپذیر بوده است؛ حتّی در زمان پیامبر و امامان مکتب هدایت، افرادِ صاحبنظرِ دارای ملکهٔ اجتهاد (ردّ فرع بر اصل)، «مرجع» بسیاری از مسلمانان قرار می‌گرفتند و این وضع در زمان شخص پیامبر و پیش روی آن حضرت جریان داشت و پیامبرﷺ این امر (فتوادادن) را تقویت و تشویق می‌فرمود.[2] همین روند در زمان جانشینان آن حضرت نیز ادامه یافت و

→

وَ لَمْ يُؤْيِسْهُمْ مِنْ رَوْحِ اللهِ وَ لَمْ يَدَعِ الْقرآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إلىٰ ما سِواه (پیامبر فرمود: آیا به شما از فقیه خبر دهم؟ گفتند: آری. فرمود: فقیه کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید نکند و آن‌ها را از مجازات خدا ایمن نسازد و از رحمت الهی مأیوسشان نگرداند و به‌جای قرآن به چیز دیگر دل نبندند)». (علی‌بن ابراهیم احسائی: عوالی اللئالی، الجزء الرابع، ص ۶۰)

۱. محمود شهابی: *ادوار فقه*، ج ۱، ص ۴۷۸.

۲. «آیا مفتی نمی‌داند که واسطهٔ بین خدای تعالی و بندگان اوست؛ به همین جهت بین بهشت و جهنم قرار گرفته‌است؟». (محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۱۲۰)

فقیهانی همچون سلمان محمّدی، عمّاریاسر، ابوذر غفاری، ابورافع، ابیّ‌ابن کعب، حذیفه یمانی، ابودرداء، ابوسعید خدری، عبدالله‌بن عبّاس، قثم‌بن عبّاس و ... در بسیاری از مسائل، مرجع مسلمانان می‌شدند.

صدور اندیشه با توجّه به شرایط اجتماعی

سومین مسأله‌ای که دربارهٔ سیر تاریخی نظریّهٔ دولت و ولایت باید در نظر داشته باشیم، «نقش زمان و مکان» در چگونگی ارائه و عرضهٔ نظریّهٔ «ولایت» و «ولایت فقیه» است؛ زیرا یک اصل مسلّم تاریخی این است که همهٔ حوزه‌های اندیشه در طول تاریخ به طور عمیق، تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و نظامیِ زمانِ نظریّه‌پردازی، اندیشه‌وری و صدور اندیشه‌های سیاسی از طرف اندیشه‌پردازان سیاسی اعمّ از مذهبی و غیرمذهبی، و معصوم و غیرمعصوم بوده است ؛ به عبارت دیگر، صدور اندیشهٔ سیاسی با درگیری اندیشه‌وران با مسائل سیاسی - اجتماعی رابطهٔ مستقیم دارد و نظریّه‌پردازان ولایت در این مسأله مستثنا نیستند؛ زیرا با یک بررسی تاریخی درمی‌یابیم که هرگاه درگیری این اندیشمندان با مسائل سیاسی فراوان بوده، مباحث اندیشهٔ سیاسی گسترش یافته، و هرگاه به هر دلیل، این درگیری کم می‌شده، مباحث سیاسی و روند اندیشه‌پردازی سیاسی تقلیل می‌یافته یا فروکش می‌کرده است. این مهم با بررسی تاریخ بیست و سه سالهٔ فعّالیّت نبی‌اکرمﷺ و دویست و پنجاه سال فعّالیّت امامان‌معصومعليهم‌السلام به خوبی آشکار و این «فرضیّه» با تدقیق در تاریخ هزار و دویست سالهٔ فقیهان شیعه به یک اصل و قاعدهٔ ثابتِ موجود در تاریخ سیاسی شیعه تبدیل می‌شود. آیات سیزده سالهٔ فرود آمده در مکّه (آیات مکّی) بر پیامبر اسلام، غالباً مربوط به انذار و تبشیرند و برعکس، آیات مدنی بیش‌تر دربارهٔ

مسائل سیاسی ـ اجتماعی‌اند. روایات، احادیث و خطبه‌های باقیمانده از عصر امامِ نخستِ مکتب هدایت، بیش‌تر صبغهٔ سیاسی دارد. آثار امامِ دوم و سوم نیز نشان‌دهندهٔ همین مسأله است. برعکس آثار امام صادق و امام باقر علیهما السلام با برخورداری از مسائل حقوقی گسترده، صبغهٔ سیاسی کم‌تری (به معنای حکومتی) دارند؛ زیرا کم‌تر از امامان دیگر با مسائل سیاسیِ حکومتی درگیر بوده‌اند؛ گرچه از مسائل سیاسی نیز جدا نبوده‌اند. در مورد فقیهان نیز اگر به سوابق محقّق ثانی، کاشف‌الغطای بزرگ، ملّااحمد نراقی، میرزای قمی، شیخ فضل‌الله نوری، محمدحسین نائینی غروی و به ویژه حضرت امام خمینی رحمه الله نگاه بیفکنیم، می‌بینیم که به‌سبب درگیری با مسائل سیاسی، کم و بیش دربارهٔ «نظام سیاسی» یا بنیان‌های آن با صراحت اندیشه‌پردازی کرده‌اند و بر عکس، فقیهان دیگری چون شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب شرایع، شیخ طوسی، آیت‌الله بروجردی و دیگرانی که با مسائل سیاسی درگیری مستقیم نداشته‌اند ـ اگرچه به مسائل مربوط به نظام سیاسی عنایت داشته‌اند ـ بسیار محدود و در حدّ ضرورت به آن پرداخته‌اند

حوزهٔ بحث دولت، ولایت و ولایت فقیه

یکی از مسائلی که ذهن بعضی افراد را به خود مشغول کرده، این است که چرا فقیهان ما در کتاب‌های فقهی خود، فصل مستقل و منسجمی را به ولایت فقیه یا نظام سیاسی اسلام اختصاص نداده‌اند؟ می‌گوییم: بی‌گمان *نهج‌البلاغه* بزرگ‌ترین و منسجم‌ترین کتاب دربارهٔ آرای سیاسی شیعه در زمینهٔ حکمت نظری، عملی و حقوق اساسی مکتب اسلام است.[1] امام علی علیه السلام جوانی از فرزندان عرب مکّه که در میان اهل آن بزرگ شده و با هیچ حکیمی برخورد نکرده، سخنانش در حکمت نظری بالاتر از سخنان افلاطون و ارسطو قرار گرفته

۱. در پاسخ افرادی که می‌گویند: آرای سیاسی شیعه هنوز در مجموعه‌ای منسجم مدوّن نگشته، می‌پرسیم: آیا تاکنون در هیچ مکتبی سراغ دارید که کتابی به صورت منسجم و مدوّن، آرای مورد قبول مکتب را مطرح کرده باشد؟

است. با اهل حکمت عملی معاشرت نکرده؛ امّا از سقراط بالاتر رفته است.[۱] نهج‌البلاغه که سید رضی آن را در اوایل قرن پنجم هجری گردآورد، به حق بنیان مباحث مهمّ کلامی از جمله مباحث نبوّت، به‌ویژه امامت و ولایت را محکم‌تر کرد؛ بنابراین تا قرن پنجم، هیچ شکی در این مورد وجود نداشت که مسألهٔ امامت و سیاست، و ولایت و حاکمیّت مسأله‌ای کلامی ـ اصولی ـ عقلیِ قابل استدلال و اثبات است، نه یک مسألهٔ فرعیِ فقهیِ تقلیدی آن‌گونه که اندیشمندان اهل سنّت مانند محمد غزالی (۴۰۵ ـ ۵۰۵ هـ.ق) می‌پنداشتند و تبلیغ می‌کردند و افرادی چون سیف‌الدّین آمدی (متوفّای ۵۵۱ هـ.ق) در کتاب *غایة‌المرام فی علم‌الکلام*،[۲] و مؤلّف *المواقف* و شارح آن، میر سیّد شریف[۳] از آن‌ها تقلید کردند. ابوحامد می‌گفت:

> بحث امامت، یک بحث مهمّ و عقلی نیست؛ بلکه یکی از مسائل فقهی است. این مسأله تعصّب‌هایی را برانگیخته و اگر کسی از بحث امامت دوری کند، از فردی که در این بحث فرو رود، سالم‌تر است؛ حتّی اگر به حقیقت برسد تا چه رسد به این‌که خطا کند؛[۴]

بنابراین، اندیشمندان سیاسی شیعی به تبع بحث امامت در این قرون، بحث اثباتی ولایتِ نوّاب عام (فقیهان) را در پی مباحث امامت، جزو مباحث کلامی شمرده و تا آن‌جا که موقعیّت اجازه می‌داد، آن را در همین مباحث مطرح می‌کردند. به تبع این اندیشمندان، فلاسفهٔ اسلامی مانند ابوعلی سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ هـ. ق) و فارابی (۲۶۰ ـ ۳۳۹ هـ. ق) که فلسفه و حکمت را مکمّل مباحث کلامی می‌دانستند نیز مبحث امامت، ولایت و ولایت فقیه را به مثابه یک بحث عقلی اصولی پذیرفته، در کتاب‌های خود به اثبات آن می‌پرداختند.

ابوعلی‌سینا در کتاب *شفا* می‌نویسد:

---

۱. ابن ابی‌الحدید: *شرح نهج‌البلاغه*، ص ۱۴۶.

۲. سیف‌الدین الآمدی: *غایت‌المرام فی علم‌الکلام*، ص ۳۶۳.

۳. علی بن محمد الجرجانی: *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۳۴۴.

۴. محمدالغزالی: *الاقتصاد فی‌الاعتقاد*، ص ۲۳۴.

واجب است که سنّت‌گذار، اطاعت جانشین خود را واجب کند و تعیین جانشین، یا باید از طرف او باشد یا به اجماع اهل سابقه بر زمامداری کسی به طور علنی برای جمهور مردم ثابت کند که او دارای سیاست مستقل، عقل اصیل، اخلاق شریف مانند: شجاعت، عفّت و حسن‌تدبیر است و احکام شریعت را از همه بهتر می‌داند و عالم‌تر از او کسی نیست و اثبات این صفات برای شخص مورد نظر باید آشکارا باشد و جمهور مردم آن را بپذیرند و بر آن متّفق باشند و اگر اختلاف و تنازع بر اثر پیروی از هوا و هوس میان آن‌ها ایجاد شود و فرد دیگری را که استحقاق و لیاقت جانشینی را ندارد، برگزینند، به پروردگار کافر گشته‌اند ... و تعیین جانشین، با نصب بهتر است؛ زیرا در این‌صورت از اختلاف و نزاع دور خواهد بود.[۱]

فارابی نیز در *مدینهٔ فاضله* می‌نویسد:

رییس مدینهٔ فاضله، یا رییس اوّل است یا رییس ثانی، و رییس اوّل کسی است که به او وحی می‌شود؛ یعنی خداوند عزّوجلّ به‌وسیلهٔ عقل فعّال به او وحی می‌کند. او واضع قوانین است و حکم امور را بیان می‌کند (شرایع و قوانینی که این رییس و امثال او وضع کرده‌اند، گرفته و مقرّر می‌شود). او رییس اوّل مدینه است؛ امّا مدینه همیشه صاحب چنین رییسی نیست. رییس دومی که جانشین او می‌شود، باید بسیاری از صفات او را داشته باشد و قوانین، سنّت‌ها و روش‌های رییس اوّل را بداند و نگهبان آن‌ها باشد؛ پس باید چنان اندیشهٔ خوب و قوّهٔ استنباطی داشته باشد که بتواند احکام اموری را که در جریان حوادث و مرور زمان پیش می‌آید (امور و حوادثی که برای پیشوایان گذشته پیش آمد نکرده) به خوبی دریافته، استنباط کند و باید صلاح و مصلحت مدینه را بجوید و رعایت کند.[۲]

علّامه حلّی (متوفّای ۷۲۶ هـ. ق) که در فقه، استاد خواجه نصیرالدّین طوسی، و در فلسفه و

---

۱. حسین بن عبدالله [ابن سینا]: *الشّفاء* (الالهیّات)، ص ۴۵۳.

۲. ابونصر فارابی: *آراء اهل‌المدینة الفاضله*، ص ۱۲۷ ـ ۱۳۰. (در مباحث آینده، نظریّات فارابی را به گونه‌ای دیگر نیز مطرح خواهیم کرد.)

ریاضیات، شاگرد وی بوده است و یکی از پایه‌گذاران تشیّع در ایران محسوب می‌شود، در کتاب‌های خود به مناسبت‌های متعدّد، شؤون مختلف ولایت و امامت را در زمان غیبت، حقّ فقیهان شیعه دانسته است؛ امّا از این‌که فقیهان، بحث امامت و شرایط آن را از علم کلام به فقه منتقل ساخته‌اند، اظهار نگرانی می‌کند و می‌گوید:

> عادت فقیهان بر این جاری شده که امامت و شرایط آن را در این باب (قتال باغی) ذکر می‌کنند تا روشن شود که اطاعت چه کسی واجب، خروج بر چه کسی حرام و جنگ با چه کسی واجب است؛ ولی این مسأله از قبیل مسائل علم فقه نیست؛ بلکه از مسائل علم کلام است؛[1]

بنابراین، اصل مسألهٔ ولایت فقیه و اثبات آن، در اصل و اساس، فقهی نیست؛ همان طور که اثبات ولایت امامان معصوم چنین نیست تا فقیهان، فصل منسجمی را در کتاب‌های فقهی خود به آن اختصاص دهند؛ بلکه شؤون آن است که باید پرتوی بر مسائل فقهی بتاباند که فقیهان ما در ابواب مختلف فقهی، مانند امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت، حدود، جهاد، خمس، بیع، حجر، نکاح، طلاق، روزه، حج، نمازجمعه و ... موشکافی‌هایی در خور آن داشته‌اند؛ همان‌طور که در مورد حدود ولایت امام علیه السلام در فقه بحث کرده‌اند، نه اثبات آن.

اندیشمندان معاصر به‌طور عمده این دلیل را در مورد کلامی بودن بحث ولایت و ولایت فقیه ذکر کرده‌اند:

> هر مسأله‌ای که موضوع آن فعل‌الله باشد، کلامی است. در مورد اثبات ولایت فقیه نیز چون سؤال اساسی این است که آیا خداوند برای عصر غیبت دستوری صادر کرده است یا این‌که امّت را به حال خود رها کرده است؟ موضوع اثبات ولایت فقیه، مسأله‌ای کلامی می‌شود نه فقهی.[2]

---

۱. حسن بن یوسف حلّی: *تذکرة‌الفقهاء*، ج ۱، ص ۴۵۲.

۲. جوادی آملی: *سیری در مبانی ولایت فقیه*، ص ۵۰.

چکیده

در قسمت اوّل این فصل، بحث مختصری از تاریخ فقه و فقاهت را به میان کشیدیم که نشان دهیم قدمت تفقّه، استنباط، اجتهاد و فتوی و اظهارنظر در امور دینی از طرف مسلمانان به همان روزهای آغازین آشنایی مسلمانان با دستورات قرآنی می‌رسد و مسلمانان از همان دورانِ پیامبر مجبور شدند که برای دست‌یابی به احکام و به کارگیری آن‌ها به اجتهاد بپردازند. بنابراین نبایستی گفت که در آن دوره اجتهاد و یا به تعبیر دیگر تفقّه اصلاً نبوده است و یا مردم به فقیه و مجتهد نیاز نداشته‌اند در صورتی که دیدیم پیامبر هم بر تفقّه تأکید داشت و هم افراد را به اجتهاد و فتوی دادن تشویق می‌فرمود.

در قسمت دیگری از این فصل به تبیینِ «تأثیر زمان و مکان» در چگونگی صدور نظریّه روی آوردیم که ثابت کنیم صدور اندیشه سیاسی به شدت تحت تأثیر درگیری اندیشه‌وران با مسائل سیاسی ـ اجتماعی بوده است که هرگاه درگیری اندیشمندان با مسائل سیاسی زیاد بوده است مباحث اندیشه سیاسی گسترش داشته و هرگاه، به هر دلیل درگیری کم می‌شده پرداختن به مباحث سیاسی روند نزولی می‌یافته است.

در قسمت دیگری از این فصل به حوزه بحث دولت و ولایت فقیه پرداختیم که نشان دهیم حوزهٔ اثبات ولایت فقها برجامعه آن گونه که برخی می‌پندارند علم فقه نیست که گفته شود چرا

فقها در زمینه ولایت فقیه و دولت بحث مبسوطی در کتاب‌های فقهی خود نکرده‌اند. بلکه حوزهٔ بحث، علم کلام است که متکلمین در طول تاریخ بحث‌های مبسوطی در مورد اثبات ولایت و دولت در آن داشته‌اند.

این مسائل مروری بود بر مسائل مقدّماتی که خواننده این نوشتار را با برخی پیش‌زمینه‌های ذهنی مؤلف نوشتار آشنا می‌کند. در فصل دوم این بخش آغاز نظریّه‌ها و نظریّه‌پردازی‌های مختلف و تطوّر در این زمینه را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

فصل دوم

بنیان‌گذاری عملی و نظری دولت و ولایت فقیه

از این پس به بررسی بنیان‌گذاری عملی و نظریِ دولت، ولایت و به‌ویژه «ولایت فقیه» که یک مقولهٔ سیاسی مشخّص است، با تأکید بر آثار آغازگران این اندیشه می‌پردازیم.

محمد مصطفی ﷺ رسول هدایت و نور

او که به شکنندهٔ بت‌های نادانی شهرت یافت، هنگامی انقلاب خود را پایه‌گذاری کرد که نظام بین‌الملل، نظامی دو قطبی بود و مکّه، سرزمینی تقریباً فراموش شده میان این دو قطب و بر سر راه کاروان‌های تجاری شرق به غرب و برعکس قرار داشت. یکی از مهم‌ترین کارهای پیامبر، استحکام تداوم رهبری به وسیلهٔ «نخبگان دینی» بود؛ بنابراین «ولایت» و «ولایت فقیه» را نخستین بار او از جهت نظری و عملی پایه‌گذاشت؛ البتّه این چیزی نبود که پیامبر از پیش خود بدعت نهاده باشد، بلکه براساس دستورهای خداوند بود.[1]

---

۱. گروهی از بنی‌عامر (قبل از هجرت) با حضرت ملاقات و عرض کردند: ما در صورتی به تو ایمان می‌آوریم که پس ←

گفته‌های او در نخستین نظریّه‌های «ولایت» بسیار نفوذ داشت. محمدﷺ نیز همانند بسیاری از نظریّه‌پردازان معاصر، در این‌باره، معتقد بود که ولایتِ «عالِم به احادیث و روایات» که او آن‌ها را «فقیه» می‌نامید، باید بر جامعه تحقّق یابد؛ به همین سبب می‌فرمود:

ای مردم! جانشینان من کسانی هستند که پس از من احادیث و سنّت مرا بیان می‌کنند.[1] [که آن‌ها همان فقیهانند].

خداوند کسی را که نگه‌دارندهٔ چهل حدیث برای امّت من باشد، فقیه محشور گرداند.[2]

فقیهان، امانت‌داران پیامبرانند[3] و علما، وارث انبیایند که علم آن‌ها را به ارث می‌برند.[4]

پیامبر پس از ارائهٔ چنین نظریّه‌ای، از میان فقیهان، «نخبگان» آن‌ها، یعنی معصومانؑ را جانشینان خاصّ و فقیهان غیرمعصوم را جانشینان عام خود معرّفی فرمود؛[5] بنابراین می‌توان

→

از خود، خلافت را به ما واگذاری. حضرت فرمود: این کار مربوط به خدا است و من در آن اختیاری ندارم: «الامر الی‌الله یضعه حیث یشاء». (عبدالملک بن هشام: *السّیرةالنبویّه*، الجزء الاوّل، ص ۴۲۴)

۱. «... یا رسول‌الله من خلفائک؟ قال: الذین یأتون من بعدی و یروون حدیثی و سنّتی».

ای پیامبر خدا! جانشینان شما چه کسانی‌اند؟ فرمود: کسانی که بعد از من می‌آیند و گفتار و کردار و تقریر مرا باز می‌گویند. (محمدبن علی‌القمی [شیخ صدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ص ۵۹۱)

۲. من حفظ علی امّتی اربعین حدیثا ینفعون بها فی امر دینهم بعثه‌الله یوم القیامة فقیها عالماً. (محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۱۵۶)

۳. الفقهاء امناءالرّسل.

۴. انّ‌العلماء ورثةالانبیاء... انّ‌الانبیاء ورثوالعلم (محمدبن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۱، ص ۳۴)

تذکر: بعضی معتقدند: خبر ابی‌البختری که همان وهب‌بن وهب و فردی ضعیف و کذّاب است، معتبر نیست؛ لکن همین جملات با سند دیگر از امامؑ نقل شده که آن سند معتبر است؛ لذا به لحاظ اشتراک مفاد، ضعف سند برطرف می‌شود. این حدیث، صحیحهٔ قدّاح از امام ششمؑ است که ایشان از پیامبراکرمﷺ نقل فرموده‌اند و در *اصول کافی* ذکر شده است. (ر.ک: هدایت‌الله طالقانی: *مرجعیّت*، ص ۹۸)

۵. برای یافتن احادیث نصب خاص و نصب عام، به کتاب *الغدیر* تألیف عبدالحسین امینی مراجعه شود. علّامه برای اثبات جانشینی پیامبر با «انتصاب» و نه «انتخاب»، یازده کتاب تألیف کرده است.

قدمت نصب خاص و عام و به عبارت دیگر، نوّاب خاص و عام را به عصر پیامبر بزرگوار اسلام رساند. بخشی از اندیشه‌های پیامبر در مورد خلافت و ولایت را باید واکنشی در برابر واپسگرایی جاهلی قریش و قبیله گرایی و ملّی‌گرایی *اوس* و *خزرج* به شمار آورد که محمدﷺ آن را علّت عمدهٔ انحراف و واپسگرایی می‌انگاشت. او از هرج و مرجی که ممکن بود در جامعهٔ اسلامی رواج یابد، بسیار نگران بود و به آن دسته از کسانی که می‌خواستند بانی ارتجاع باشند، انتقاد می‌کرد. پیامبر دیدگاهِ سیاسی‌اش را که بر «ولایت» مبتنی بود، برای مقابله با آن‌چه که خود آن را «سلطنت» می‌دانست، ساخته و پرداخته بود و می‌فرمود:

فقیهان، امین پیامبران هستند تا زمانی که وارد دستگاه سلطنتی نشده باشند.[1]

او با نظریّات مطرح شده در قرآن هم‌آواز و تحت تأثیر آن‌ها بود و به همین جهت تصوّر می‌کرد که بازگشت به دوران جاهلیّت در میان امّت امکان‌پذیر است: و ما محمدٌ الا رسول قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم (محمدﷺ کسی نیست جز پیامبر که به تحقیق پیامبرانی قبل از وی بوده‌اند. آیا اگر بمیرد یا کشته شود، شما به راه پیشینیان خود باز خواهید گشت؟)[2] و هوای نفس و عصبیّت موجود در جامعهٔ عربی آن روز، این امر را امکان‌پذیر می‌ساخت. دیگر آن‌که پیامبر از اعلام مستقیم نوعی نظام نظریِ کارآمد که دستور خداوند بود و برای شکل‌گیری بخش مهمّی از نظریّه ولایت فقیه کفایت می‌کرد، خوف داشت و ابا می‌کرد.

پیامبر «خلافت» یا آن‌چه را که پس از آن، «ولایت» خواند برای مبارزه با نظریّه‌های منفی و هرج و مرج طلب و نظریّه‌های سلطنت و پادشاهی که به نظر وی در آینده جامعهٔ اسلامی را دربرمی‌گرفت، ساخت و پرداخت. خودِ اصطلاح «خلافت»، این نکته را آشکار می‌سازد که

---

۱. «الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی‌الدنیا. قیل: یا رسول‌الله و ما دخولهم فی‌الدنیا؟ قال: اتّباع السّلطان فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی ادیانکم» (فقیهان امین پیامبرانند تا زمانی که داخل در دنیا نشده‌اند. گفته شد: ای پیامبر خدا! داخل شدن در دنیا یعنی چه؟ فرمود: پیروی از سلطان؛ پس هنگامی که چنین شد ،برای حفظ دینتان از آنان بپرهیزید). (محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*،ج ۲، ص ۳۶)

۲. آل عمران (۳): ۱۴۴.

پیامبر در پی آن بود «ولایتِ» بعد از خود را با «خلافت» تطبیق دهد؛ یعنی «ولایت همان جانشینی در تمام شؤون نبوّت باشد.[1] این نظریّهٔ نوپدید که به نظر او سرانجام به نظر مسلّط تبدیل خواهد شد، باید به ایستایی اجتماع خاتمه داده، به پویایی آن بپردازد؛ گرچه در کنار آن باید در پی تبیین قوانین مترقّی زندگی اجتماعی نیز بود. همین تأکید پیامبر بر دگرگونی اجتماعیِ گذشته، علاقه‌اش را به اصلاح اجتماعی نشان می‌دهد؛ نابسامانی‌هایی را که جامعهٔ ارتجاعی بشر آن روز پدید آورده بود. او در پی یک دگرگونی انقلابی بود؛ زیرا احساس می‌کرد که تکامل طبیعی جامعه نمی‌تواند پاسخگوی نیاز اجتماعی بشر باشد؛ پس اصلاحات نباید فقط در پرتو یک فراگرد انقلابی شکل می‌گرفت.

این قضیه، ما را به رهیافت اساسی پیامبر، یعنی نظریّهٔ اصالتِ «علم الهی» می‌کشاند. طبق این نظریّه، سه نوع علم در مقایسه با علوم دیگر اصالت بیش‌تری دارند که می‌توانند جهان را در سراسر تاریخ به سرنوشت درستی هدایت کنند: «آیهٔ محکمه» «فریضهٔ عادله» و «سنّهٔ قائمه». آیهٔ محکمه به اصول و عقاید اشاره دارد؛ زیرا براهین آن، آیات محکمات جهان و قرآنِ کریم است و ادلّهٔ مبدأ و معاد در قرآن به لفظ آیه و آیات بسیار ذکر شده و فریضهٔ عادله، اشاره به علم اخلاق است که خودش از لشکر عقل و بدنش از لشکر جهل است و بر انسان، فریضه (واجب) است که لشکر عقل را دارا و از لشکر جهل تهی باشد و عدالت آن، کنایه از حدّ وسط بین افراط و تفریط است. سنّهٔ قائمه به احکام شریعت یعنی مسائل حلال و حرام اشاره دارد و انحصار علوم الهی به این سه قسم، آشکار است. مرحوم ملاصدرا و مجلسی همین تفاسیر را عیناً یا با اختلاف در عموم و خصوص، از جملهٔ اقوال و وجوه شمرده‌اند؛[2]

بنابراین بدیهی است که پیامبر در نظریّهٔ ولایت بر عوامل فکری تأکید داشت. او بر این

---

۱. روح الله الموسوی الخمینی [امام]: **ولایت فقیه**، ص ۷۰.

۲. محمدبن یعقوب الکلینی: *اصول الکافی*، ج ۱، ص ۳۷؛ صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی [ملاصدرا]: *شرح اصول کافی*، ص ۲۷.

رأی بود که نابسامانی فکری و قرائت‌های نابجا با توجیه وجود صراط‌های مستقیم، علّت نابسامانی اجتماعی است؛ به همین سبب اعتقاد داشت که یک صراط مستقیم بیش‌تر وجود ندارد و آن «سفینهٔ ولایت» است. به باور پیامبر، نابسامانی‌های ناشی از نظام‌های فکری پیشین در عصر جاهلیّت، همچنان در دوران بعدی ادامه خواهد یافت و فقط زمانی اغتشاش‌های اجتماعی متوقّف خواهد شد که علم قرآن و سنّت، بر جهان نظارت تام پیدا کند؛ امّا از آن‌جا که این امر به یک فراگرد تکاملی موکول است، به تداوم علم، تعلیم و تعلّم نیاز دارد؛ پس ولایتِ «عالِم» و برتر از آن «اعلم» را، در فرا رسیدن جامعهٔ صالح تسریع می‌کند، و از این رهگذر به جامعهٔ بشر سامان می‌بخشد؛ به همین جهت می‌فرمود:

کسی که در راه کسب علم گام بردارد، خداوند راهی به بهشت را برای او می‌گشاید... .[1]

تا این‌جا به مواضع پیامبر که برای تحوّل جامعه، اهمّیّت شایانی داشته است، برخوردیم؛ امّا جنبه‌های گوناگون دیگری از گفته‌های ایشان نیز باقی می‌ماند که سزاوار است به آن‌ها توجّه کنیم؛ زیرا این جنبه‌ها در نظریّهٔ «ولایت فقیه» نقش عمده‌ای دارند؛ برای مثال، نظریّهٔ ولایت بر «حسب و نسب»[2] و «اجماع اهل حلّ و عقد»[3] تأکید ندارد؛ بلکه پدیدهٔ پهنْ دامنه‌تر و بزرگ‌تری چون «اهل بیت» بودن و «روایت سنّت و احادیث» را در نظر می‌گیرد. او همچنین استدلال می‌کرد که باید هم به «وحی» و هم به «عقل» توجّه داشت. آن‌چه برای نظریّهٔ «ولایت» در دوران بعد به ویژه «ولایت فقیه» بسی اهمّیّت داشته، تأکید پیامبر بر فقه و فقاهت؛ یعنی همان عنصر پیوند دهنده میان عناصر گوناگونِ سازندهٔ حکومت و جامعه است. او همچنین برای نقش «تبّری» در جامعه، اهمّیّت شایانی قائل بود. پیامبر، برای این فکر که ویژگی اساسی

---

۱. محمدبن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۱، ص ۳۴.

۲. «ای مردم!... همهٔ شما از آدم هستید و آدم از خاک بود. عرب، هیچ نوع برتری بر عجم ندارد؛ مگر به واسطهٔ تقوا». (محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*، ج ۷۶، ص ۳۵۰)

۳. «کل دم و مال و مأثرة کان فی الجاهلیّة فانّه موضوع تحت قدمی» (هر خون و مال و مراسم و عقاد و وسایل افتخار در جاهلیّت را زیر پا له کردم). (محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*، ج ۲۱، ص ۱۳۲)

«ولیّ فقیه» جامعه باید ستیزه‌گری با «سلاطین جور» و «عدم تبعیّت از ایشان» باشد، ارجی خاص قائل شد.

باید گفت: پیامبر در لسان جامعه‌شناسیِ سیاسی، نخبه‌گرا بود. او بر این اعتقاد بود که ولایت فقیهان باید سرانجام به نیرویی مسلّط بر جامعه تبدیل شود؛ زیرا فقط آن‌ها توانایی منحصر به فردی دارند که قوانین و دستورهای خداوند را تفسیر کنند و اصلاحات را ارائه دهند؛ چراکه هدفشان حلّ مسائل درون نظام اجتماعی است. پیامبر نخبه بودن را در علم و اعلم‌بودن خلاصه می‌کرد؛ بنابراین می‌فرمود:

> اگر زمام امر ملّتی به شخصی واگذار شود که در بین آن ملّت، عالم‌تر از او وجود داشته باشد، وضع آن ملّت همیشه رو به انحطاط و سقوط می‌رود تا زمانی که مردم، از آن راهِ رفته بازگردند، و زمام امر را به دست داناترین خود بسپارند.[1]

و این شرط حتّی در انتخاب کارگزاران، فرمانداران و مقامات پایین‌تر از مقام رهبری نیز باید مراعات شود؛ به طور مثال برای انتخاب فرماندار اگر امر بین عالم و جاهل دائر شود، عالم مقدّم است و اگر بین عالم و اعلم باشد، قطعاً باید اعلم را مقدّم داشت که در غیر این‌صورت خیانت است.[2] پیامبر اگرچه می‌توانست دانشمندان دیگری را که علمِ صنعت، تاریخ، هیأت، طب، معماری و ... دارند، جانشین خود و حاکم بر مردم کند، فقط به «الاهیّات» تکیه کرد؛[3] بنابراین وی در بنیان‌گذاری ولایتِ فقیه پیشگام بود. گرچه در سال‌های بعد،

---

۱. «ما ولّت امّة امرها رجلاً قط و فیهم اعلم منه الا لم یزل امرهم یذهب سفالاً حتّی یرجعوا ماترکوا». (محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*: ج ۱۰، ص ۱۴۳)

۲. «من تقدّم علی قوم من‌المسلمین و هو یریٰ انّ فیهم من هو افضل منه فقد خان‌الله و رسوله والمسلمین». (عبدالحسین احمدالامینی النجفی: *الغدیر*، ج ۸، ص ۲۹۱)

۳. «من‌استعمل عاملاً من‌المسلمین و هو یعلم انّ فیهم اولی بذلک منه واعلم بکتاب الله و سنّة نبیّه فقد خان‌الله و رسوله و جمیع‌المسلمین» (کسی که کاری از مسلمانان را به عهده گیرد، در صورتی که می‌داند فرد مناسب‌تری برای موضوع وجود دارد که به کتاب خدا و سنّت پیامبر داناتر است، به درستی که به خدا و رسول و همهٔ مسلمانان ←

بسیاری از اندیشمندان مکتبِ هدایت، دربارهٔ آن نظریّه‌هایی توضیحی ارائه کردند، برخی از نظریّه‌پردازان، مسألهٔ خلافت در لسان حضرت را بر امامان معصوم علیهم‌السلام حمل کرده‌اند که این مسأله رد شده است؛ زیرا پیامبر می‌دانست که جانشینان معصومش سرانجام به ۱۲ نفر اختصاص خواهند داشت و جامعه از حضور واپسین آن‌ها محروم خواهد شد.

از طرف دیگر، مسلّماً پیامبر هیچگاه راضی نمی‌شد امّتش بدون سرپرستِ عالِم یا اعلم به حیات خود ادامه دهد؛ زیرا خود می‌دانست که وضع امّتش رو به سقوط و انحطاط خواهد رفت؛ بنابراین، هیچ دلیلی نداریم که در این گفتار، جانشینان خود در جامعه را به پیشوایان معصوم محدود کرده باشد.

برخی دیگر، خلیفهٔ رسول خدا بودنِ فقیهان را فقط در مقولهٔ نقل حدیث و مسأله گویی محدود کرده‌اند که این نیز اشتباه است و امام خمینی رحمه‌الله از آن دست نظریّه‌پردازانِ ولایت فقیه است که این فکر را رد می‌کند. به عقیدهٔ او، جای شگفتی است که هیچ‌کس از جملات پیامبر، یعنی «علی خلیفتی» یا «الائمّة خلفائی»، به تنهایی مسأله گویی و نقل حدیث را استنباط نمی‌کند و به آن‌ها برای خلافت و حکومت امامان استدلال می‌شود:

> لکن در [این] جمله [به] «خلفایی...» که رسیده‌اند، توقّف نموده‌اند و این نیست مگر به‌واسطهٔ آن‌که گمان کرده‌اند خلافت رسول‌الله محدود به حدّ خاصّی یا مخصوص به اشخاص خاصّی است و چون ائمّه علیهم‌السلام هر یک خلیفه هستند، نمی‌شود پس از ائمّه، علما، فرمانروا و حاکم و خلیفه باشند و باید اسلام بی‌سرپرست و احکام اسلام تعطیل باشد و حدود و ثغور اسلام دستخوش اعداء دین باشد و آن همه کجروی رایج شود که اسلام از آن بری است.[1]

→

خیانت کرده است). (عبدالحسین احمدالامینی النجفی: *الغدیر*، ج ۸، ص ۲۹۱؛ احمدبن الحسین‌البیهقی: *السنن‌الکبری*، ج ۱۰، ص ۱۱۸)

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: **ولایت فقیه**، ص ۷۰.

مکتب علوی

گروه شیعیان در مدینهٔ پیامبر (یازده هجری)، به وسیلهٔ علی‌بن‌ابی‌طالب پایه گذاری شد. در لسان پیامبر در نهادینه ساختن «ولایت» بیش‌تر بر نقش تعیین کنندهٔ امام علی‌ﷺ تأکید شد تا کارهای مذهبیِ فردی. او در ایجاد «ولایت فقیهان» در جامعهٔ اسلامی که بعد از سال‌ها جایگزین یک جامعهٔ کفر زده و بت زده شده بود، نقش مؤثّری داشت. امام علی‌ﷺ در نگارش نخستین کتاب‌های روش زندگی در زمان پیامبر که بعدها به جفر، جامعه یا کتاب علی شهرت یافت و تمام نیازمندی‌های مردم از پایه‌های نظام سیاسی گرفته تا حکم دیه و تاوان یک خراش در آن بیان شده بود، دست داشت. او پس از گردآوری کتابِ خدا، کتابی برای همسرش، دختر پیامبر، تألیف فرمود که نزد فرزندانش به *مصحف فاطمه* شهرت یافت. این کتاب در بردارندهٔ امثال، حکمت‌ها، سخنان پندآموز، تاریخ، روایات و دیگر ابواب نادری بود که موجب تسلیت خاطر فاطمهٔ ۱۸ ساله در سوگ پدر شد.[1] امام همچنین کتابی در باب آیات، تألیف فرمود و آن را *صحیفه* نامید که بخاری و مسلِم از آن نام می‌برند و در *صحیح* خود از آن نقل قول می‌کنند؛ چنان‌که احمدبن حنبل نیز در *مسند* از آن روایت می‌کند.[2] در این دوره، پاره‌ای از یاران امام علی‌ﷺ از ایشان پیروی کرده، در زمان حضرت کتاب‌هایی، مانند *جاثلیق* (سلمان فارسی)، *وصایای پیامبر* (ابوذر غفاری)، *کتاب ابورافع* (ابورافع غلام پیامبر)، *کتاب علی‌بن ابی رافع*، *زکات چار پایان* (ربیعة بن سمیع)، *لمعه* (عبدالله بن حرّ فارسی) تألیف کردند.[3]

امام علی‌ﷺ را باید وارث امین و به حقّ سنّت پیامبر دانست. او در حالی که درست پس از رحلت پیامبراسلام، از ریاست مسلمانان دور ماند، پایگاه بیش از پیش محکمی از نظر علم و

---

۱. محمدبن یعقوب الکلینی: *اصول الکافی*، ج ۱، ص ۱۸۵ ـ۱۸۸.

۲. ر.ک: احمدبن حنبل: مسند، الجزء الاول، ص ۱۱۰.

۳. حسن صدر: *شیعه و پایه‌گذاری علوم اسلامی*؛ احمدبن علی‌النجاشی: *رجال النجاشی*.

قضاوت در میان مسلمانان پیدا کرد و مرجع علمی بسیاری از افراد عصر خود شد. او برای مشروعیّتِ ولایتِ پس از پیامبر و عدم مشروعیّت خلافت غصب شده تلاش فراوانی نمود و در این زمینه، آثاری بر جای گذاشت که در تحکیم نظریّهٔ ولایت، نقش به‌سزایی را ایفا کرد.

امام علی‌علیه‌السلام از جهت سیاسی یک انقلابی بود، ولی در عمل، برای حفظ اسلام، با حاکمانِ پس از پیامبر روش مدار را در پیش گرفت که امروزه به محافظه کاری تعبیر می‌شود. او مانند هر سیاستمدار خبره، از بروز نابسامانی سیاسی ـ اجتماعی در میان مسلمانان بیزار و هراسان بود. آرا و آثار او نشان‌دهندهٔ خوفش از انحراف سیاسی ـ اجتماعی جامعهٔ اسلامی آن روز و به تبع آن، منحرف شدن جامعهٔ مسلمانان آینده از مسیرِ اصلیِ ترسیم شده به وسیلهٔ پیامبر، یعنی «مسیر ولایت» بود. رأی او این بود که اگر رهبر جامعهٔ اسلامی، به احکام الهی، اعلم یعنی فقیه نباشد، حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال و بدین‌وسیله مردم را گمراه کرده، خود نیز گمراه خواهد شد.[1] او درحالی‌که مدّعیان خلافت پیامبر، حکومت فاضل بر مفضول را حق می‌پنداشتند، مانند همهٔ اندیشمندانِ مکتب هدایت، چنین عقیده‌ای نداشت و استدلال می‌کرد که من به جانشینی پیامبر، سزاوارتر هستم و در این زمینه بر علم به کتاب الهی، سنّت پیامبر و «افقه بودن» تأکید می‌کرد،[2] نه بر آگاهی از فنون صنعت، شهرسازی، پزشکی، تاریخ و ... که

---

۱. «و قد علمتم انه لاینبغی ان یکون الوالی علی‌الفروج والدّماء والمغانم والاحکام... الجاهل فیضلهم بجهله» (همانا دانستید سزاوار نیست ولایت بر فروج و خون‌ها و احکام به یک فرد جاهل سپرده شود، زیرا جاهل با جهلش مردم را گمراه خواهد کرد). (*نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۱۳۱، ص ۱۸۸)

۲. «ایهاالناس انّ احقّ‌النّاس بهذاالامر اقواهم علیه و اعلمهم بامرالله فیه» (ای مردم به درستی که محق‌ترین مردم به این امر (حکومت) قوی‌ترین مردم و عالم‌ترین آن‌ها به دستورهای خداوند در امر حکومت است.) پس از رحلت پیامبر اسلام و روی کار آمدن ابوبکر، عدّه‌ای درصدد برآمدند که از حضرت امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام برای او بیعت بگیرند که حضرت شدیداً امتناع ورزید و می‌فرمود: «أنا اولی برسول‌الله حیاً و میتاً... و اعرفکم بالکتاب والسنة افقهکم فی‌الدین و اعلمکم بعواقب الامور و اذربکم لساناً و ابثکم جناناً» (من نزدیک‌ترین افراد به رسول خدا بوده‌ام؛ چه در حیات و چه در ممات... و من عارف‌ترین شما به کتاب خدا و سنّت پیامبر و فقیه‌ترین شما در دین و عالم‌ترین شما به عواقب امور هستم). (احمدبن علی‌الطبرسی: *الاحتجاج*، ص ۱۸۲)

امروزه بسیاری از افراد بر آن پای می‌فشارند.

با تحوّل نظریّهٔ «خلافت» در میان بیش‌تر مسلمانان پس از پیامبر، علاقهٔ امام علی‌ﷺ به انتظام مسائل «ولایت» موقعیّت مسلّط پیدا کرد. او در سخنرانی‌ها و خطبه‌هایی که ایراد می‌کرد و بعدها در کتاب‌های مختلف منتشر شد، مفهوم مشخّصی را برای ولایت تعیین نمود و در همان زمان، سعی وافری در به آزمون کشیدن آن داشت. یکی از راه‌های آزمون، اجازهٔ ورود بسیاری از پیروان فقیهش در دستگاه حکومتی و ولایت آن‌ها بر امور جامعه بود؛ زیرا امام علی‌ﷺ فقط به تعیین و تبیین موضوع مشخّص «ولایت عالمان» بر جامعه قانع نبود؛ بلکه می‌خواست از طریق تحقّق عینی آن، فایدهٔ چنین موضوعی را نیز اثبات کند. او برای تحقّق این امر، موضوعِ ولایت دادن به فقیهان عصر خود در دستگاه حکومتی را انتخاب کرد؛ البتّه این مسأله بعد از یک دوره مبارزهٔ منفی با حکومت وقت (دوران ابوبکر) انجام پذیرفت که برای مردم مشخّص شود وارد شدن فقیهان در کار ولایتِ جامعه در دولت وقت، بالاستقلال است و جنبهٔ تأیید حکومت را ندارد.

ولیّ فقیه اوّل مدائن

حذیفةبن یمان، فقیه متبحّری بود که در زمان پیامبر برای مردم فتوا می‌داد؛[1] ولی خدمت او در مکتب علوی در نخستین سال‌های پس از رحلت پیامبر، تأثیری بود که بر روی مسلمانان به‌ویژه پیروان مکتب داشت؛ پیروانی که خود، نظریّه‌پردازان برجسته‌ای بودند یا شدند که عمّار و ابن عبّاس و سلمان، مهم‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌روند؛ امّا تأثیر حذیفه به این افراد یا دههٔ ۵۰ و ۶۰ از قرن اوّل هجری محدود نبود؛ بلکه تأثیر اعمال و نظریات او تا سال‌های متمادی بر نظریّه‌پردازان مکتب علوی مشهود است. نقش حذیفه به چند دلیل عمده، در

---

۱. «عن‌النّبی: حذیفةبن‌الیمان من اصفیاءالرحمن و ابصرکم بالحلال والحرام» (حذیفه از برگزیدگان خداوند رحمان و بیناترین شما به حلال و حرام است). (السیّد علی خان الشیرازی: *الدّرجات الرّفیعة*، ص ۲۸۴)

پیشرفت و شناسایی ولایت به ویژه ولایت فقیه در مکتب علوی مهم بود. نخست آن‌که حذیفه مدافعات و جانبداری‌های فراوانی از حضرت علی‌ؑ داشت. ربیعهٔ سعدی می‌گوید:

روزی نزد حذیفه رفتم و گفتم ما وقتی از بزرگی‌ها و فضیلت‌های علی گفت‌وگو می‌کنیم، اهل بصره ما را به افراط دربارهٔ علی متّهم می‌کنند. آیا در این زمینه حدیثی به خاطر داری؟ حذیفه پاسخ داد: از کدام محاسن علی می‌پرسی؟ سوگند به خدایی که جانم در دست اوست، اگر تمام اعمال نیک یاران پیامبر تا روز رستاخیز در یک کفهٔ ترازو و اعمال «علی» در کفهٔ دیگر نهاده شود، کفهٔ اعمال علی سنگینی خواهد کرد. ربیعه از این بیانات شگفت‌زده شد و گفت: این سخن باورکردنی نیست! حذیفه گفت: چگونه این سخن باورکردنی نیست؟ ابوبکر، عمر و حذیفه و همهٔ یاران پیامبر در جنگ خندق کجا بودند آن هنگام که «عمروبن عبدود» مبارز طلبید و همه از ترس سر به پایین افکندند و در این هنگام، فقط علی به جنگ «عمروبن عبدود» رفت و او را به قتل رساند؟ این عمل علی در آن روز، از همهٔ اعمال نیک یاران پیامبر تا روز رستاخیز برتر است؛[1]

بنابراین، او حقّ حضرت را در مقام یک رهبر سیاسی راستین به رسمیّت می‌شناخت که دیگران با همهٔ بی‌لیاقتی خویش، جایگاه حضرت را غصب کرده بودند.

حذیفه در زمان عثمان (سال ۳۶) در مدائن بود. خبر رسید که عثمان کشته شده است و مردم با علی‌ؑ بیعت کرده‌اند. حذیفه گفت: مرا به مسجد ببرید و اعلان نماز جماعت کنید. پس از آن‌که مردم اجتماع کردند، بر فراز منبر نشست و پس از ستایش خدا و درود بر پیامبر گفت:

مردم! مسلمانان با علی بیعت کرده‌اند. اینک پرهیزگار باشید و از علی یاری و پشتیبانی کنید؛ زیرا از روز نخست حق با او بود و او پس از پیامبر تا روز رستاخیز بهترین مردم است.

سپس دست راست را بر دست چپ زد و گفت:

خدایا شاهد باش که من با علی بیعت کردم. سپاس خدا را که تا امروز مرا باقی گذاشت.

---

۱. محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*، ج ۲۰، ص ۱۲۳.

سپس به فرزندانش توصیه کرد که در رکاب علی علیه‌السلام باشند.[۱]

دوم آن‌که در جایگاه یک فقیه شیعی، تشیّعِ خود را همه جا بی‌پرده اظهار می‌کرد و با مخالفان هرگز سر سازش نداشت. وی با وجود آن‌که از طرف عثمان حاکم مدائن بود، از فساد و خلافکاری‌های عثمان و دار و دسته‌اش ناراضی بود و حکومت عثمان را حکومت جور و فسق می‌دانست. هنگام محاصرهٔ خانهٔ عثمان در مدینه، افراد قبیلهٔ حذیفه برای دیدار او از مدینه به مدائن آمده بودند تا از وی بخواهند میان عثمان و انقلابیان وساطت کند که او این پیشنهاد را رد کرد و گفت: از نزد شخصی آمده‌اید که دوست دارم هر چه تیر در ترکش دارم، در قلب او بنشانم!... عثمان سرانجام به دست انقلابیان کشته شد و وقتی خبر قتل او به حذیفه رسید، گفت:

او گناه‌کار و فاجر به خانهٔ گور شتافت.[۲]

سوم آن‌که حذیفه را شاید بتوان نخستین «فقیه» یا به قول حضرت علی علیه‌السلام «آشنا به حدود الهی[۳]» دانست که منصبی را از طرف حاکم جور پذیرفت؛ امّا هیچگاه از دستورهای حکومت مرکزی پیروی نکرد و مانند همهٔ فقیهان هم‌عصر یا لاحق، خود را از جانب امام راستین منصوب می‌دانست. او سازشکاری با امیران و فرمانروایان ظالم را دوست نداشت و می‌گفت:

از موارد فتنه بپرهیزید. مقصودم سازشکاری با امیران و زمامداران وقت و خوش‌آمدگویی بیجا به آنان است. مبادا پیش امیر یا والی شهر بروید و سخنان دروغ او را تصدیق کنید و او را با صفتی که دارا نیست بستایید![۴]

---

۱. السیّد علی خان الشیرازی: *الدّرجات الرّفیعه*، ص ۲۸۷؛ محمدتقی تستری: *قاموس الرجال*، ج ۳، ص ۹۶.

۲. جعفر سبحانی: *شخصیّت‌های اسلامی شیعه*، ج ۲، ص ۲۶۹.

۳. «حذیفه منافقان را می‌شناسد و اسامی آنان را می‌داند و اگر از حدود الهی از او بپرسید، خواهید دید به این مسائل دانا و آگاه است». (محمدباقر المجلسی، *بحارالانوار*، ج ۲۰، ص ۱۲۳)

۴. احمدبن عبدالله الاصبهانی: *حلیةالاولیاء*، ج ۱، ص ۲۷۷.

آن روز که اهل «مدائن» دسته دسته به استقبال فرماندار جدید که به شهر آنان روانه شده بود می‌شتافتند، با مردی روبه‌رو شدند که سوار بر الاغی به سوی شهر می‌رفت. مردم از کنار او بی‌اعتنا گذشتند و به گروهی رسیدند و از آنان سراغ فرماندار را گرفتند. آنان گفتند فرماندار همان مرد الاغ‌سوار بود که از برابر شما گذشت. مردم به سرعت برگشتند تا خود را به او برسانند. هنگامی که به وی رسیدند، دیدند فرماندار جدید، دو پا را از یک طرف الاغ آویزان کرده قرص نانی در یک دست و استخوان کم گوشتی در دست دیگر دارد و مشغول خوردن آن است.[1] حذیفه به سوی شهر رهسپار شد و مردم برگرد او حلقه زده، همراه وی روانه شدند. فرماندار، فرمان را بر ایشان خواند و مردم از وی پرسیدند که چه خدمتی می‌توانند برایش انجام دهند؟ او پاسخ داد:

جز غذای خودم و علوفهٔ این الاغ که کاه است، چیز دیگری از شما انتظار ندارم.[2]

چهارم این‌که با همهٔ این مسائل، از هیچ‌گونه فداکاری در پیشبرد اهداف اسلامی دریغ نداشت و هرگاه می‌دید که یکی از کنش‌های عمر در راه پیشبرد مسائل اسلامی است، در آن کار شرکت می‌کرد؛ مثلاً در جنگ بزرگ نهاوند که ارتش اسلام با سپاه ۱۵۰ هزار نفری ایران مواجه بود، خلیفهٔ وقت (عمر) نعمان‌بن مقرّن را به فرماندهی سپاه برگزید و حذیفه را نیز طی نامه‌ای به فرماندهی سپاهی از کوفه منصوب کرد و دستور داد که به نعمان بپیوندند. در ضمن دستور داد که اگر نعمان‌بن مقرّن کشته شد، پرچم فرماندهی را حذیفه به دوش کشد و اگر او نیز کشته شد، نعیم‌بن مقرّن جانشین او شود. دو سپاه به هم رسیدند و آمادهٔ پیکار شدند. نعمان خطاب به ارتش اسلام گفت: اگر من کشته شدم، فرماندهٔ سپاه، حذیفه بن یمان خواهد بود و اگر او نیز کشته شد، فرماندهی سپاه را حریربن عبدالله به‌عهده خواهد گرفت؛ سپس گفت: من سه

۱.احمدبن علی الخطیب البغدادی: *تاریخ بغداد*، ج ۱، ص ۱۶۲؛ احمدبن عبدالله الاصبهانی: *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲. علی بن محمد [ابن الاثیر]: *اسدالغابة فی‌معرفة الصحابه*، ج ۱، ص ۳۹۲.

تکبیر می‌گویم و با هر تکبیر پرچم را تکان می‌دهم. با تکبیر اوّل کارهای خود را انجام دهید: وضو بسازید. بند کفش‌ها را ببندید و شمشیرها را آماده کنید. با تکبیر دوم، آماده حمله شوید و با تکبیر سوم، حمله کنید که من نیز حمله خواهم کرد. نعمان‌بن مقرّن فرماندهٔ نیروهای اسلام در گرماگرم جنگ کشته شد. در این هنگام، برادرش نعیم که در کنار او بود، فوراً پرچم را گرفت و به دست فرمانده جدید، حذیفه داد. حذیفه با کمال شجاعت پرچم را تحویل گرفت و بی‌درنگ، پرچم فرماندهی را به جهت احترام به‌دست نعیم برادر نعمان سپرد و مجدداً سرگرم جنگ شد. سرانجام جنگ با شکست و هزیمت قطعی بی‌نظیر سپاه ایران و پیروزی مسلمانان خاتمه یافت.[1]

حذیفه یکی از فرماندارانی بود که حضرت او را در سمت خود ابقا کرد. امیر مؤمنان علیه السلام ضمن نامه‌ای به او نوشت: من تو را در سمت خود ابقا کردم و جمع‌آوری خراج و جزیهٔ اهل ذمّه را بر عهده‌ات گذاشتم. اینک افراد مورد اعتماد، دیندار و امین را به همکاری برگزین و از یاری آنان در ادارهٔ امور بهره‌جوی. این کار موجب سرافرازی تو و رهبرت و مایهٔ ذلّت دشمن است.... نامهٔ دیگری فرستاده‌ام که آن را بر مردم بخوان و از کوچک و بزرگ برای ما بیعت بگیر. حذیفه پس از قرائت نامه، بر فراز منبر قرار گرفت و خطبهٔ پرشور و مهیّجی را ایراد کرد و در آن گفت: سپاس خدای را که حق را زنده کرد و باطل را از بین برد. عدل را آورد و ستم را درهم کوبید و ستمگران را خوار ساخت. مردم! خدا زمام امور شما را به دست امیر مؤمنان راستین سپرده است.[2]

حذیفة بن یمان با اجازهٔ امامِ زمان خود یعنی علی علیه السلام یک‌بار از جانب عمر و یک‌بار نیز ظاهراً از طرف عثمان، ولایت مدائن را پذیرفت؛ اما همان‌طور که خواستِ مولایش بود،

---

۱. ابن الکثیر الدمشقی: *البدایة و النّهایة*، ج ۷، ص ۱۱؛ ابن الحسن البلاذری: *فتوح البلدان*، ص ۵۱۸، حذیفه را فاتح همدان، ری و دینوز می‌دانند. (علی بن محمد [ابن الاثیر]: *اسد الغابة*، ج ۱، ص ۳۹۱)

۲. «این‌ها گفته‌های مرد فقیهی بود که به گفتهٔ بسیاری از افراد صاحب سرّ رسول خدا بود و پیامبر اسامی منافقان را به او گفته بود». (علی بن محمد [ابن الاثیر]: *اسد الغابة*، ج ۱، ص ۳۹۱ و ۳۹۲)

دستورهای اصیل اسلامی را رعایت می‌کرد و زیر بار دستور حکومت مرکزی نمی‌رفت؛ به طوری که در زمان حکومت عمر، مورد غضب قرار گرفت و از ولایت خلع و سلمان فارسی به جای وی گمارده شد. سلمان از طرف عمر مأموریّت یافت که بعضی از مسائل گذشتهٔ حذیفه را به عمر گزارش کند؛ ولی سلمان از این کار طفره می‌رفت.

ولیّ فقیه ثانی مدائن

در این‌جا باید به خدمات یکی از قدیم‌ترین اعضای مکتب علوی، سلمان فارسی بپردازیم. سلمان پیرمرد نود سالهٔ برده‌ای بود که قبل از هجرت پیامبراسلام، به مدینه آورده شد. او پس از بعثت، به سرعت راهش را به سوی یک نقش مؤثّر و مرکزی در میان مسلمانان باز کرد؛ به گونه‌ای که از «اهل بیت» گردید. اهمّیّت سلمان فقط به سبب شیخوخت و دنیادیدگی او نیست؛ بلکه اهمّیّت او برای نظریّهٔ «ولایت فقیه» از چندین سرچشمه آب می‌خورد: ۱. او در میان مسلمانان، هم رتبهٔ معصوم بود. ۲. وی در میان شیعیان، فقیه‌ترین آن‌ها بود. ۳. با پذیرفتن ولایت مدائن از طرف عمر که او را سلطان عادل نمی‌دانست، در جهت‌گیری نظریِ «ولایت فقیه» در زمان قصورِ ید (حاکمیّت بالقوّه) امام معصوم علیه السلام تعیین‌کننده بود. ۴. او به همراه حذیفه و دیگران در اثبات نیاز به اجازهٔ امام معصوم علیه السلام در اشغال مناصب حکومتی نقشی اساسی داشت.

فضل‌بن شاذان نیشابوری به او لقب «افقه‌النّاس» می‌دهد[1] و علی علیه السلام او را «لقمان حکیم» مسلمانان می‌داند.[2] او با تمام ویژگی‌های بی‌نظیر و یگانه‌اش، زبانزد تاریخ است. سلمان را «محدّث» نامیدند؛ زیرا امامش به او حدیث می‌گفت و اسرار خود را به او آموزش می‌داد.[3] او

---

۱. محمود شهابی: *ادوار فقه*، ج ۱، ص ۴۶.

۲. محمدباقر المجلسی: *حیوة‌القلوب*، ص ۶۲۶.

۳. همان، ص ۶۴۸.

در طول دوران زندگانی‌اش مراتب علمی فراوانی را طی کرد و به درجه‌ای رسید که امامانِ مکتب هدایت در مورد او می‌فرمودند:

او علم اوّل و علم آخر را می‌داند. دریایی پایان‌ناپذیر و از ما اهل‌بیت است.[۱]

شیخوخت، زهد، علم، فقه و دانش پهنْ دامنهٔ سلمان، هیچگاه موجب این نشد که از سیاست و فعّالیّت اجتماعی برکنار مانده، در گوشه‌ای بنشیند. او همیشه در صحنه بود و با وجود شرکت در بسیاری از جنگ‌های زمان پیامبر و بعد از آن،[۲] به نام یک مرد جنگی و مبارز، ضرب‌المثل نشد. سلمان در کنار فقه، مبارزه را نیز چاشنی حرکت‌های خویش ساخته بود. او چون حکومت ابوبکر و عمر را «جور» می‌دانست، با آن‌ها بیعت نکرد و به همراه عدّه‌ای از دوستان نزدیک حضرت علی‌علیه‌السلام بر عملی انقلابی مصمّم شد. آن‌ها تصمیم گرفتند که وقتی ابوبکر بالای منبر می‌رود، او را از منبر پایین بیاورند؛ امّا قبل از این تصمیم با علی‌علیه‌السلام مشورت کردند و حضرت آن‌ها را از این کار بازداشت.[۳] فعّالیّت سلمان به این مسائل ختم نشد و در دو سال و اندی همزمان با دولت ابوبکر، بیش‌ترین فعّالیّت او به اندرز خواصّ و عوام اختصاص داشت. روزی که امیرمؤمنان علی‌علیه‌السلام از روی اکراه با ابوبکر بیعت کرد، سلمان را با شأن و منزلت و فضلی که داشت، گرفتند و گفتند: بیعت کن. گفت: من براساس عهد پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله با امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام بیعت کردم «کردی و نکردی و نیکونکردی و حق امیر ببردی».[۴] عملی که شما انجام دادید، پیروی از سنّت گذشتگان [اهل جاهلیّت] بود. درست طابق‌النعل بالنعل از آنان تبعیّت کردید و در پیروی از سنّت پیامبرتان به خطا رفتید و این آیه را تلاوت کرد:

---

۱. جعفربن محمدالطوسی: *اختیار معرفةالرّجال*، ص ۱۲ و ۱۶ و ۱۸؛ ابن ابی‌الحدید: *شرح نهج‌البلاغه*، ج ۱۸، ص ۳۶.

۲. احمدبن علی‌الخطیب البغدادی: *تاریخ بغداد*، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۱.

۳. احمدبن علی‌الطبرسی: *الاحتجاج*، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. سلمان این قسمت از کلام خود را به فارسی ادا کرده است.

هر که پیمان را بشکند، به زیان خود شکسته است و هر که بدان بیعت که با خدا بسته وفا کند، او را پاداشی ارزشمند دهد.[۱]

چند صباحی از این مسائل نگذشته بود که سلمان مجبور به بیعت با ابوبکر شد؛ ولی در این عمل نیز از مبارزه دست نکشید و دست چپ خود را پیش برد و گفت دست راست من از زمان رسول خدا در بیعت با علی است و با آن دست به جز علی‌ؑ با فرد دیگری بیعت نمی‌کنم و ابوبکر رضایت می‌دهد که سلمان همان‌گونه که می‌خواهد بیعت کند.[۲]

سلمان روزی با هدف اثبات این‌که «ولایت» باید با فقه، یعنی علم به مسائل دینی توأم باشد، با ابوبکر احتجاج کرد و در برابر او به استدلال پرداخت. او نادانی ابوبکر را مورد تأکید قرار داده، بر قضیه «ولایت» علی‌بن ابی‌طالب پای فشرد و در برابر ابوبکر این مسأله را پیش کشید که ولایتِ تو، به استناد چیست؟ وقتی با مسائلی روبه‌رو شوی که بدان آشنایی نداری و وقتی از تو دربارهٔ اموری که چیزی از آن نمی‌دانی بپرسند، به چه کسی پناه می‌جویی و به چه بهانه و عذری، خودت را بر کسی که از تو داناتر و به پیامبر نزدیک‌تر است و تأویل کتاب خدا را بهتر می‌داند و سنّت پیامبر را بهتر می‌شناسد، برتری می‌دهی؟[۳] سلمان نه تنها عقیده اصلی‌اش را با زبان باز می‌تابد که با عمل نیز بر آن تأکید می‌کند. او با یاران انگشت شمار حضرت، همواره برای قیام و انقلاب آماده بود. روزی گروهی از مهاجران و انصار نزد امام علی‌ؑ آمدند و به خدا سوگند یاد کردند که تو شایسته‌ترین مردم و نزدیک‌ترین فرد به پیامبرﷺ هستی؛ بدین جهت می‌خواهیم با تو بیعت کنیم و جانمان را فدا سازیم. حضرت علی‌ؑ به آنان گفت: اگر راست می‌گویید فردا در حالی‌که موی سر خود را تراشیده‌اید، نزد من بیایید. روز بعد، فقط سلمان، مقداد و ابوذر با موی تراشیده نزد وی آمدند و دیگران موی

---

۱. حیدربن علی‌الحسینی الآملی: *الکشکول*، ص ۸۴ و ۸۵.

۲. همان.

۳. احمدبن علی‌الطبرسی: *الاحتجاج*، ج ۱، ص ۱۹۲؛ محمد جواد مغنیّه: *مع علماء النجف الاشرف*، ص ۱۷.

خود را نتراشیده بودند. بار دیگر، عدّه‌ای سوگند یاد کردند که می‌خواهند بیعت کنند و مجدداً قرار شد روز بعد با موی تراشیده بیایند که روز بعد نیز کسی بر آن سه تن افزوده نشد؛[1] تلاش سلمان این بود که در زندگی خود پس از پیامبر، در دوران خلافت ابوبکر، عمر و عثمان، جریان امامت و ولایت را تقویت کند. فقیه مدائن در دورانِ خلافتِ عمر، هم در جنگ‌های مسلمانان حضور مشخّصی می‌یابد و هم در ایجاد یک حکومت مبتنی بر عدالت در مدائن (پایتخت ساسانیان) می‌کوشد؛ در صورتی که می‌داند پذیرفتن و شرکت در هر دو، خلاف دستور اسلام است.[2]

ولایت سلمان بر مدائن

تصرّف مدائن از سوی اعراب مسلمان به رهبری سلمان و نقش کلیدی وی در سقوط آن، زمینه‌ای شد که بعدها تحت حاکمیّت سلمان درآید.

تاریخ‌نویسان می‌گویند: سلمان در فتح مدائن، فرمانده مسلمانان بود و مسلمانان او را دعوت‌کننده ایرانیان قرار دادند. او ایرانیان را با این سخنان دعوت کرد که اصل من از شما است و دلم به حالتان می‌سوزد؛ پس شما را به سه چیز می‌خوانم که به صلاح شما است: این‌که مسلمان شوید و برادران ما باشید تا در حقوق با هم یک‌سان باشیم و تکالیف شما همانند ما باشد وگرنه جزیه بدهید؛ در غیر این‌صورت با شما می‌جنگیم که خدا جنایتکاران را دوست ندارد. هنگامی که روز سوم شد، پاسخی از جانب ایرانیان به مسلمانان نرسید و به جنگ

---

۱. جعفربن محمدالطوسی: *اختیار معرفة الرجال*، ص ۸.

۲. علی علیه‌السلام: «لایخرج المسلم فی‌الجهاد مع من لایؤمن علی‌الحکم و لاینفذ فی‌الفی. امرالله عزوجل فانّه ان مات فی ذلک المکان کان معیناً لعدونا فی حبس حقّنا والاشاطة بدمائنا و میتته میتة جاهلیةً (هیچ فرد مسلمانی در تحت حکومت کسی که در حکمش مأمون نیست به جهاد نمی‌رود؛ مگر آن‌که در حبس حقّ ما و ریختن خون ما شرکت کرده است و اگر بمیرد به مردن اهل جاهلیت مرده است)». (محمدبن الحسن الحر العاملی: *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۴)

پرداختند. هنگامی که مسلمانان، قصرهای متعدّدی را به تسخیر خود درآوردند، عدّه‌ای از ایرانیان در کاخ سفید مدائن گردآمدند. در این قصر، سرداران چابک و نیرومندی جای داشتند که به اتّفاق سوگند یادکرده بودند تا واپسین نفرشان قصر را تسلیم نسازند. سعد بن ابی وقّاص از این امر آگاه شد. نزد سلمان رفت و از او خواست تا آنان را به تسلیم وادارد. سلمان به آنان گفت: فرستاده‌ای از جانب اعراب است که برای نصیحت نزدشان آمده و ادامه داد که انسان تا زمانی با جان و مالش می‌جنگد که رهایی یابد؛ در حالی که او برای آن‌ها نجاتی نمی‌بیند؛ زیرا کسرا در مقابل ارتش عرب، عقب‌نشینی کرد و فراری شد و بر کاخش دست یافتند و سربازی از او در مدائن باقی نماند؛ بنابراین شایسته است که آن‌ها خود را با دست خویش به هلاکت نیندازند و قصر را تسلیم کنند تا امان یابند. ایرانیان که بعد از پادشاهانشان خواهان زندگی نبودند، از این سخن سلمان خشمگین شدند و به سویش تیرانداختند. گویند سلمان فقط اشاره می‌کرد و تیرها از کنار او پراکنده می‌شدند تا جایی که بینندگان از دیدن آن حیران شده، به سویش شتافتند و پرسیدند تو کیستی؟ گفت من روزبه، یکی از دهقان‌های ایران هستم. این سرزمین و دیگر سرزمین‌ها را به طور کامل گشتم و به راهبان خدمت کردم تا صفات محمّدﷺ پیامبر عرب را شنیدم. به نزدش شتافتم و او را مردی نیکو اخلاق، درستکار، پاکدامن و شریف یافتم که گرامی‌ام داشت و اکرامم کرد. ایرانیان گفتند: پادشاهشان رفته و دخترش را نزد آنان به امانت گذاشته است و شرط تسلیم شدنشان این است که به دختر امان دهند. پس از برآورده شدن خواسته‌هایشان، دروازهٔ قصر راگشودند و از آن خارج و به اتّفاق سلمان و سعد، روانه چادرشان شدند. سعد شروع به گریستن کرد و گفت: خدایا! اسلام را عزیز بدار... و این آیه را خواند: «و تلک الایام نداولها بین النّاس»؛[1] البتّه سلمان در مقام یک فقیه دانا و توانا می‌دانست که نباید از طرف حکومت جور، مأموریتی یا منصبی را بپذیرد؛ امّا

---

۱. محمدبن جریر الطبری: *تاریخ الطبری*، ج ۲، ص ۴۶۳؛ ابن اثیر: *الکامل فی التاریخ*، ج ۲، ص ۳۵۹؛ حسین مجیب مصری: *سلمان فارسی در ترازوی ادب و تحقیق*، ص ۷۷ ـ ۷۹.

چون معتقد به اجازه از طرف امام معصوم بود، با مراجعه به حضرت علی‌علیه‌السلام نایب خاصّ «امام زمانِ» خود، حاکمیتش را مشروعیّت بخشید و به یک «تکلیف» تن داد. *ابن شهر آشوب* در *مناقب* می‌نویسد:

> وقتی عمر، سلمان را حاکم مدائن کرد، سلمان پیش از آن‌که در مورد این امر با علی‌علیه‌السلام مشورت کند و از او اجازه بگیرد، اعلام موافقت ننمود یعنی سلمان با اجازهٔ علی‌علیه‌السلام پذیرفت که حاکم مدائن شود.[1]

ذکر این نکته لازم است که وظایف والی درآن دوره، به کارهای اداری و سیاسی محدود نمی‌شد؛ بلکه به غیر از این دو کار می‌بایست به مسائل دینی مانند فتوا دادن و آموزش احکام نیز می‌پرداخت؛ خصوصاً زمانی که والی، فردی مانند سلمان بود که نزد پیامبر از علم لبریز و سرشار گشته بود.

در مورد این‌که عمر واقعاً با چه هدفی سلمان را برای ولایت مدائن منصوب کرد *ابن شهر آشوب* بهترین تحلیل را ارائه کرده است. او می‌گوید: هدف عمر از این انتصاب این بود که سلمان مرتکب اشتباهی شود تا آن را دستاویزی برای کوبیدن او قرار دهد؛ امّا سلمان پیش از اجازه گرفتن از امیرمؤمنان علی‌علیه‌السلام آن را نپذیرفت. برای تأیید این تحلیل، دو قرینه وجود دارد: ۱. در یک مورد، ایراد نابه‌جایی بر سلمان گرفت و آن این‌که چرا نان جوین می‌خورد. در پناه دیوار می‌خوابد. بر الاغ سوار می‌شود. برای کمک، بار می‌برد یا حصیر می‌بافد و سلمان به او جواب دندان‌شکنی داد[2] ۲. او بارها به سلمان فشار آورده بود که اشتباهات حذیفه را گزارش کند.

این حرکتِ سلمان زمینه‌ای شد که بعدها بسیاری از فقیهان و دانشمندان شیعی بپذیرند که می‌توان از طرف یک حکومت «غیرحق» اموری را تصدّی کرد و همان‌طور که سلمان خود را

---

۱. سید علی خان شیرازی: *الدّرجات الرّفیعه*، ص ۲۱۵.

۲. همان.

از جانب امام معصومعليه‌السلام منصوب می‌دانست، آن‌ها نیز خود را از جانب امام زمانعليه‌السلام منصوب بدانند.

به هر حال، ولایت سلمان بر مدائن از سال ۱۷ هجری شروع شد و تا آخر عمر وی، یعنی حدود ۱۷ یا ۱۸ سال بعد ادامه داشت؛ یعنی ولایت او بر مدائن در دوران حکومت عمر و عثمان بوده است. ولایت سلمان بر مدائن بایستی با شیوه‌ای بسیار ظریف انجام می‌پذیرفت؛ زیرا او وارث یک شاهنشاهی چندین صد ساله در آن‌جا بود. روش او در حکومت به‌سان یک ولیّ فقیه عادل حق بود که می‌خواست شیوهٔ حکومتی اصیلی را در اسلام ناب به نمایش گذارد. او حاکم سی‌هزار نفر از مسلمانان بود و ماهانه پنج هزار درهم حقوق داشت؛ ولی برگ خرما می‌بافت و می‌گفت:

> این برگ‌ها را یک درهم می‌خرم و بر روی آن‌ها کار می‌کنم؛ آن‌گاه به سه درهم می‌فروشم که در نتیجه یک درهم سرمایه می‌شود. یک درهم را به همسرم و درهم دیگر را صدقه می‌دهم.[1]

ولیّ فقیه مدائن، خانه نداشت. از دسترنج خود زنبیل می‌بافت و با درآمد آن گذران می‌کرد. دریافتی خود از بیت‌المال را هم به مردم می‌بخشید. او در مُنتهای سادگی و بی‌پیرایگی در میان مردم آمد و شد می‌کرد. روزی مردی از دیاری دیگر به مدائن آمد و باری از علف با خود داشت و چون سلمان لباس ساده پوشیده بود، آن مرد به سلمان گفت: این بار را برای من حمل کن. سلمان بار را برداشت و روانه شد. در مسیر، مردمی که سلمان را می‌شناختند، به او سلام می‌دادند و می‌گفتند: اجازه بده ما بار را ببریم. آن مرد از احترام و سلام مردم شگفت‌زده شده و از آنان سبب را پرسید. گفتند: او سلمان امیر مدائن است. آن مرد عذرخواست؛ امّا سلمان بار او را تا خانه‌اش حمل کرد.[2]

---

۱. حسین مجیب مصری: *سلمان فارسی در ترازوی ادب و تحقیق*، ص ۱۰۵.

۲. محمدبن سعد واقدی: *طبقات*، ص ۷۶.

سلمان روزی مردم فقیر و کارگران و صنعتگران را فراخواند و گفت: ای فقیران مدائن و صنعتگران! شما را برای امر مهمّی فراخوانده‌ام. بدانید که اسلام، ذخیرهٔ مال و این‌که مزد کارگر تمام داده نشود را حرام کرده است... . ای صنعتگران! شما را دعوت کردم که بگویم من با شما هستم. درِ خانهٔ من همواره بر روی شما گشوده است. از اهل هر حرفهٔ فنّی می‌خواهم که بزرگ خود را برگزینند تا هر وقت مسأله‌ای با مظلمه‌ای پیش آمد، به بزرگ آن حرفه مراجعه کنند. خداوند دوست دارد انسان از دسترنج خود ارتزاق کند. تمام دریافتی من از بیت‌المال را که پنج هزار درهم است، برای فقیران صرف می‌کنم و خود سبد می‌بافم و از ثمرهٔ کارم استفاده می‌کنم. صدای مردم از هر سوی بلند شد که شگفت است ای امیر! چنین چیزی را تا به حال نشنیده بودیم. سلمان گفت: این اسلام حقیقی است.[1]

سلمان در ظاهر از جانب عمر حاکم مدائن شده بود؛ امّا همواره با وی درگیری‌های علنی و غیرعلنی داشت. روزی در حضور جمعی از مسلمانان با عمر به مجادله پرداخت و از او پرسید: از قماش رسیده از شام، برای هر یک از مسلمانان یک لباس سهم داده شده است. تو چگونه دو لباس گرفته‌ای؟ لباس دیگر را از کجا به‌دست آورده‌ای؟ عمر پسرش عبدالله را احضار کرد و او اظهار داشت که لباس سهمیهٔ خودش را به پدرش داده است.[2] روزی دیگر، عمر از سلمان پرسید که من پادشاهم یا خلیفه؟ سلمان بی‌درنگ پاسخ داد: اگر درهمی از مال مسلمانان را خلاف حقّ و قانون به مصرف برسانی، پادشاهی وگرنه خلیفه؛[3] این در حالی است که سلمان کارهای خلاف حقّ عمربن خطاب را شاهد بود و می‌دید که مثلاً سالانه، به عایشه و حفصه، همسران پیامبرﷺ که اوّلی دختر ابوبکر و دومی دختر خودش بود، ده‌هزار درهم می‌داد؛ امّا خمس اهل بیتعليهم‌السلام را منع کرده بود.

---

۱. محمدجواد مغنیه: *مع علماء نجف الاشرف*، ص ۱۸ و ۱۹.

۲. همان، ص ۱۷.

۳. خلیل کمره‌ای: *فتاوی صحابی کبیر سلمان فارسی*، ص ۱۹۵.

جان کلام یا اصول نظریّات سلمان را به این صورت می‌توان خلاصه کرد:

۱. سلمان معتقد به حضور فعّال در صحنهٔ سیاسی ـ اجتماعی جامعهٔ نوپای اسلامی بود.

۲. او حکومت ابوبکر و عمر بر جامعهٔ اسلامی را دولت حق نمی‌دانست و معتقد بود که حقّ حکومت و جانشینی پیامبر، از آنِ علی‌ﷺ است و حکومت آن دو را یک حکومت سلطنتی قلمداد می‌کرد.

۳. یکی از معیارهای «کشف» حاکم حق نزد سلمان، «اعلمیّت» به تأویل قرآن کریم و سنّت رسول خدا بود.

۴. او که یک فقیه صاحب فتوا بود، به قیام و برگرداندن جریان حق به راه اصلی‌اش اعتقاد داشت.

یکی از مهم‌ترین آثار سیاسی سلمان، نامهٔ او در پاسخ به نامهٔ عمربن خطاب است. از متن نامه عمر به روشنی پیداست که روش حکومتداری سلمان، مورد رضایت او نبوده است. عمر در نامه‌ای عتاب‌آمیز به سلمان، وی را از این شیوه برحذر می‌دارد؛ امّا سلمان در جوابیه‌ای که برای عمر می‌نویسد،[1] مسائلی را باز می‌گوید که چکیدهٔ آن‌ها چنین است:

۱. سلمان فرمان حکومت و ولایت بر مدائن را در ظاهر از عمر گرفته بود؛ ولی خود را منصوب و مأذون از جانب حضرت علی‌ﷺ می‌دانست: «به این منطقه نیامده‌ام؛ مگر به راهنماییِ راهنمایی عالم».

۲. سلمان منصوب حکومت مرکزی بود؛ امّا براساس دستورها و احکام حقّ شیعی و براساس نظریّات خود که برگرفته از نظریّات «امام زمانش»، حضرت علی‌ﷺ بود، حکومت می‌کرد: «[من] در میان آنان، براساس شیوه و مشی او رفتار می‌کنم و سیرهٔ او را انجام می‌دهم».

۳. سلمان در این نامه با عمر طوری رفتار کرده که گویی او را غاصب منصب حکومت می‌داند

---

۱. احمدبن علی‌الطبرسی: *الاحتجاج*، ص ۳۱۷؛ حسین‌النوری الطبرسی: *نفس‌الرحمان فی فضائل سلمان*، ص ۱۳۳؛ حسین مجیب‌المصری: *سلمان فارسی در ترازوی ادب و تحقیق*، ص ۹۲.

و در این مورد، هم به او اعتراض و هم او را نصیحت می‌کند: «اگر این امّت خوف داشتند و به سخن رسول خدا توجّه و از او تبعیّت و به حق عمل می‌کردند، تو را امیرالمؤمنین نمی‌خواندند ... . به طولانی شدن عفو خداوند و تداوم آن در به تأخیر افتادن عقوبت مغرور مباش و بدان که به زودی عواقب ستم را در دنیا و آخرت درمی‌یابی».

۴. از اعمال سلمان چنین استنباط می‌شود که یک فقیه می‌تواند منصبی را از طرف حاکمان جور بپذیرد؛ در صورتی که خلاف دستورهای خداوند انجام نگیرد.

۵. متن نامه و زهد سلمان نشان‌دهندهٔ این است که او هرگز زیربار دستورهای مخالف فرمان خداوند نمی‌رود: «من برای اطاعت از تو در پیگیری کار حذیفه، از فرمان الهی سرپیچی نخواهم کرد».

ولیّ فقیه کوفه

عمّار از نخستین شاگردان مدرسه فقهی «ارقم» و یکی از اندیشمندان عمدهٔ وابسته به مکتب علوی بود. او در نخستین روزهای سال یکم هجری از طرف پیامبر به لقب «فقیه» مفتخر شد. پس از آن‌که پیامبر اکرم، مکّه را به قصد مدینه ترک کرد، دیری نپایید که عمّار پس از تحمّل شکنجه‌های مکّه به مدینه رسید. یاران از او پرسیدند: به چه سبب تو نجات یافتی و پدر و مادرت در زیر شکنجه کشته شدند؟ عمّار گفت: این حکم خداوندی است که ابراهیم را از آتش نجات داد و یحیی و زکریا را به کشتن امتحان کرد. حضرت رسول‌اکرمﷺ فرمود: ای عمّار! تو از بزرگان و فقیهان و دانایانی ... . ای عمّار! به سبب علم، به فضیلت رسیده‌ای؛ پس برای آن‌که فضیلت تو فراوان شود، عملت را زیاد گردان.[1]

عمّار که در زمان پیامبر برای مردم فتوا می‌داد،[2] بنابر عقیدهٔ امام‌علیؑ مؤمنی بود که

---

۱. محمدباقر المجلسی: *حیوة‌القلوب*، ص ۶۲۸-۶۳۱.

۲. هاشم معروف الحسینی: *تاریخ فقه مذهب جعفری*، ص ۱۱۵.

استخوانش پر از ایمان شده بود. فراموش‌کاری بود که چون به یادش می‌آوردند، زود متذکّر می‌شد. پیامبر در موردش فرمود: عمّار میان دو امر اختیاری، آن را برمی‌گزیند که برایش دشوارتر است. از ویژگی‌هایش همین بس که جزو هفت نفری بود که محبّت اهل‌بیت را در دل داشت. از چهار نفری بود که بهشت به او اشتیاق داشت. جزو کسانی بود که دین خدا را بعد از پیامبر تغییر ندادند. برای روزیِ اهل زمین، به برکت آن‌ها باران می‌بارید و اجابت‌کنندهٔ دعوت حضرت علی‌علیه‌السلام در یاوری‌اش بودند. او از کسانی بود که آیاتِ ذیل دربارهٔ آن‌ها نازل شد: «و از مردم کسانی هستند که از جان خود در راه رضای خدا در می‌گذرند و خدا دوستدار چنین بندگانی است»،[1] «مگر آنان‌که ایمان آورده، عمل صالح انجام دهند؛ پس پاداش آن‌ها دائمی خواهد بود»،[2] «به حقیقت، کسانی که ایمان آوردند و عمل نیکو انجام دادند، منزلگاهی پرنعمت در بهشت ابدی یابند».[3]

دیری نپایید که عمّار در گرفتن منصب از طرف حکومت «جور» به دو یار دیرین خود حذیفه و سلمان پیوست و آن‌ها توانستند مناطق تحت امر خود را به کانون طرفداری از «ولایت» تبدیل کنند؛ همان‌طور که از سال ۱۱ هجری، ستارهٔ اقبال آن کم فروغ شده بود. عمّار با وجود افول نظریّهٔ ولایتِ «معصومان»، در نظریّهٔ «ولایت فقیهان» جای استوار و مشخّصی را یافت.

عمّار در دهه‌های آغازین پس از رحلت پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله تحت نظارت امام زمانش و با اذن او کارهایی را انجام داد که به زایش «ولایت فقیه» (صورت دیگری از «ولایت معصوم‌علیه‌السلام») انجامید. نخستین عمل عمّار در زمینهٔ اثبات «ولایت فقیهان»، پذیرفتن ولایت بر کوفه از طرف عمر بود.[4] به بیان ساده باید گفت که در عقیدهٔ عمّار با بسیاری از فقیهان بعدی، در مورد

---

۱. بقره (۲): ۲۰۷.

۲. تین (۹۵): ۶.

۳. کهف (۱۸): ۱۰۷.

۴. عمر به مردم کوفه نامه‌ای به این مضمون نوشت: «امّا بعد. عمّار یاسر را به عنوان امارت و پسر مسعود را به سمت ←

پذیرفتن «منصب» از طرف حاکمان جور، وجوه مشترک بسیاری وجود دارد. به رأی او، «ولایت فقیهان» بر جامعه باید با اذن امام معصومﷺ باشد. ولایت از طرف حاکم جور را باید پذیرفت؛ ولی به دستورهای او ـ اگر مخالف دستورهای خداوند باشد ـ نباید عمل کرد. او هر کنشی را در مورد علی‌بن ابی‌طالب با واکنش شدید جواب می‌گفت. فردی به‌نام مطّرف تعریف می‌کند که روزی وارد کوفه شدم و در دکان مردی کوفی نشستم. در آن جا مرد دیگری در کنار صاحب دکان و مرد خیّاطی مشغول دوختن لباسی از پوست سمور یا پوست روباه بود... . گفتم: آیا ندیدی که علی چنین و چنان کرد؟ ناگهان مردی که در کنار دکاندار نشسته بود، گفت: ای فاسق! مقصود تو امیر مؤمنان است؟ صاحب دکان گفت: ای ابایقظان از گفتهٔ میهمان من مرنج، و من متوجّه شدم که این مرد عمّار است.[1] رفتار و سیاست‌های دیگر عمّار در کوفه باعث گرایش بسیاری از کوفیان به تشیّع گردید. با این همه او که استاد تقیّه بود، هیچگاه کاری نمی‌کرد که در جمع مسلمانان پراکندگی به وجود آید. او در خطبه‌های نماز جمعه که اقامهٔ آن وظیفهٔ فقیهِ عادلِ حاکم بر جامعه است، سورهٔ «یس» را می‌خواند.[2] عمّار در دورانی می‌زیست که دربارهٔ حکومت وقت، نظر مساعدی نداشت و رأی موافقی را ابراز نکرده بود و در ضمن نمی‌خواست چیزی بگوید که با استقرار امنیّت و نظم روز مخالف باشد؛ بدین جهت به جای ایراد خطبه، قرآن می‌خواند. عمّار، فقیه منصوبِ عمر بر کوفه، مانند دو یار دیگرش حذیفه و سلمان بسیار ساده می‌زیست و در تصمیم‌گیری بسیار قاطع بود. او در اِعمال حکومت بر جامعه، هیچگاه چونان فرمانروایان طاغی رفتار نمی‌کرد. بسیار متواضع بود؛ امّا از اِعمال حق

→

معلّم و وزیر شما گماشتم. پسر مسعود را امین بیت‌المال و خزانه‌دار شما قراردادم. این دو مرد از برگزیدگان اصحاب محمدﷺ و از رجال بدر هستند. به دستور این دو شخصیّت عمل، اوامر آن‌ها را اطاعت و به آن‌ها اقتدا کنید». (محمدبن سعد: *الطبقات الکبری*، الجزء الثالث، ص ۲۵۵)

۱. محمدبن سعد: *الطبقات الکبری*، الجزء الثالث، ص ۲۵۵.

۲. همان.

نیز نمی‌گذشت. او روزی معادل یک درهم علوفه از فردی خرید و ریسمانی را که علوفه به آن بسته بود، از فروشنده خواست؛ ولی فروشنده ریسمان را نداد. عمّار ریسمان را کشید و به دو قسمت تقسیم کرد؛ آن‌گاه علوفه را با همان ریسمان بست و در حالی‌که والی کوفه بود، بستهٔ علوفه را روی دوش گذاشت و به طرف منزلش رهسپار شد.

در جنگی که اهل بصره به فرماندهی فردی از آل عطارد با یکی از قبایل داشتند، اهل کوفه نیز به سرکردگی عمّار به آن‌ها ملحق شدند. مأمور اعزامی از آمدن عمّار به آن‌جا ناراحت شد و از این جهت که می‌دانست عمّار با آمدن به میدان جنگ، در غنیمت‌های احتمالی شریک خواهد شد، مقدم او را با کراهت خاطر پذیرفت و با کمال جسارت به وی گفت: ای گوش بریده! آمده‌ای تا شریک غنیمت‌های ما شوی؟ عمّار که ولایت بر عراق را برعهده داشت، از شنیدن این بیان خنده‌ای کرد و گفت:

تو به بهترین گوش من توهین کردی.[۱]

عمّار با وجود اخلاق، خضوع و تواضعی که داشت، مردی با عزم و قاطع و در عین حال با ابهت و هیبت و مُطاع و محبوب بود و هیچ‌یک از حوادث دوران سایر فرمانروایان کوفه در دوران حکومت او رخ نداد و بر دامن تقوای او گردی ننشست؛ زیرا مردی عاقل و پرهیزکار بود و در حدود احکام توقّف می‌کرد و چیزی بر آن نمی‌افزود. روزی از او مطلبی پرسیده شد. عمّار از سؤال کننده پرسید: آیا چنین مسأله‌ای عملاً واقع شده است؟ پاسخ داد: نه. عمّار گفت: هر وقت چنین مسأله‌ای واقع شد، آن را حل خواهیم کرد.[۲]

به هر حال، عمر حاکمیّت عمّار بر کوفه را برنتابید و به بهانهٔ این‌که مأموران را زود عزل می‌کرده است، او را برکنار نمود. عمّار پس از انفصال از فرمانروایی کوفه به مدینه رفت. عمر از او پرسید: آیا از این‌که تو را عزل کردیم، رنجیده خاطر شدی؟ عمّار با صراحت و صلابت

---

۱. محمدبن سعد: *الطبقات الکبری*، الجزء الثالث، ص ۲۵۵.

۲. همان.

تمام گفت: حقیقت این است که هم از نصبت بدم آمد و هم از عزلت.[۱]

روزی که شورای شش نفری عمر، به خلافت عثمان راضی شدند، عمّار معتقد بود که ندای مرگ اسلام را باید سر داد؛ زیرا خوبی رخت بربست و بدی پدیدار گشت.[۲] او مانند یک فقیه کوشا، در تمام دوران خلافت عثمان، حکومت وی را ناحق می‌دانست و اعمال ناشایسته او را یادآور می‌شد.

زمانی که عمّار و دیگران بر فرمانروایان عثمان خرده می‌گرفتند، صدای اعتراض به گوش عثمان رسید و با خشم و نگرانی از خانه بیرون آمده، روی منبر رفت و گفته‌ها و اعتراضات معترضان را طیّ نطقی رد کرد و گفت: بردباری و سعه‌صدر من موجب شده که مردم بر من اعتراض کنند و جرأت یابند تا چنان اعتراضاتی را آشکارا بیان نمایند و اگر من مانند عمر که مادون من بود، شدّت عمل به خرج می‌دادم، حسّ اطاعت و انقیاد مردم فزونی می‌گرفت و از سر و صدا و اعتراض خودداری می‌کردند؛ ولی از آن‌جا که مردی بردبار هستم، مردم جَری و جسور شده‌اند! آن‌چه کرده‌ام جزئی از حقوق مسلّم خودم بوده و اگر بخواهم صلاحیّتی را که دارم به کار برم و از حقوقی که دارم استفاده کنم، وجوه بیت‌المال را بیش‌تر از این مصرف خواهم کرد و مانعی نخواهد داشت... و بینی جمعی را با اقدامات بعدی خود به خاک خواهم مالید! هنوز عثمان از منبر پایین نیامده بود که صدای علی‌علیه‌السلام بلند شد و گفت: در آن صورت جلوِ تو گرفته خواهد شد؛ سپس عمّار به سخن درآمد و گفت: به خدا سوگند! من نخستین کسی خواهم بود که بینی‌اش به خاک مالیده شود.[۳]

روزی دیگر عثمان در مسجد عصبانی شد؛ ولی به علی چیزی نگفت؛ امّا به عمّار دشنام داد و عمّار نیز عصبانی شد و به عثمان حمله و از کارهای او به شدّت انتقاد کرد؛ آن‌گاه عثمان

---

۱. محمدبن سعد: *الطبقات الکبری*، الجزء الثالث، ص ۲۵۵.

۲. علی‌اکبر جلایی‌فر: *یاران با وفای علی‌علیه‌السلام*، ص ۱۰۷.

۳. صدرالدین شرف‌الدین: *عمّار یاسر*، ص ۱۵۵.

بیش‌تر برآشفت و مجدداً او را به حضور طلبید؛ ولی عمّار امتناع کرد؛ بدین جهت او را با اکراه و اجبار نزد عثمان بردند و در آن‌جا بین دو طرف مشاجره درگرفت. عمّار به محض خروج از خانهٔ عثمان، راه مسجد را پیش گرفت و وارد مسجد شد. مردم دور او حلقه زده، با او به گفت‌وگو مشغول شدند. عمّار شروع به سخنرانی کرد و مخاطراتی که از طغیان مردم در برابر عملیّات ناروای عثمان پیش آمده بود، مورد بحث قرار داد و همهٔ کارهای ناروای او را برای مردم تشریح کرد. عثمان با اطلاع از این امر، دسته‌ای از عمّال خود را مأمور کرد تا مردم را از گِرد عمّار برانند و متفرّق کنند.

زمانی دیگر، عدّه‌ای از صحابه که زبیر، طلحه و مقداد نیز جزو آن‌ها بودند، جلسه‌ای تشکیل داده، به رایزنی پرداختند و در نتیجه، به اتّفاق تصمیم گرفتند نامه‌ای به عثمان نوشته، پس از تشریح انحرافات و کارهای ناروای وی، از او بخواهند که توبه و از خلافت استعفا کند. نوشته‌ای با همین مفاد نوشته شد و ۱۰ نفر پشت سر عمّار به راه افتادند تا نامه را به وی تسلیم کنند؛ ولی در طول راه، هر یک به کوچه‌ای رفته، عمّار نامه را به تنهایی نزد عثمان برد و به او تسلیم کرد. عثمان نامه را گرفت و خواند و پس از مطالعه گفت: آیا تو این نامه را نوشته‌ای؟ بلی، من نوشته‌ام. آیا تو تنها نوشته‌ای؟ من تنها نبودم؛ بلکه افراد دیگری نیز همراه من بودند؛ ولی آن‌ها از ترس تو پراکنده شدند. نام آن‌ها را به من بگو. هیچ‌وقت نام آن‌ها را نخواهم گفت. چرا تو به تنهایی چنین اقدامی کردی در حالی‌که دیگران می‌ترسیدند؟ در این هنگام، مروان گفت: ای خلیفه! تا کی در برابر این بندهٔ سیاه صبر می‌کنی؟! همین مرد مردم را به تو جری ساخته است. اگر او را بکشی، کسانی را که پشت سر تو بوده‌اند، مرعوب خواهی کرد و سایر متمرّدان از کشته شدن او عبرت خواهند گرفت! عثمان پس از شنیدن حرف‌های مروان، امر کرد عمّار را بزنند. غلامان عثمان عمّار را زدند و شخص عثمان نیز در زدن وی شرکت کرد. به‌قدری او را زدند که به فتق مبتلا شد و غش کرد؛ سپس او را از زمین بلند کرده، همان‌طور که فضولات را در کوچه می‌اندازند، او را در کوچه انداختند! پس از وقوع این قضیّه، امّ‌سلمه از سروصدا آگاه شد. نزد عمّار آمد و چون او را در حال اغما دید، دستور داد

او را به خانهٔ خودش ببرند. جمعیّت، عمّار مدهوش را روی دست گرفته، به خانهٔ امّ‌سلمه بردند. عمّار در آن‌جا در حال اغما افتاد؛ به طوری‌که نماز ظهر و عصر و مغرب از او فوت شد. همین‌که به‌هوش آمد، مشاهده کرد که امّ‌المؤمنین‌ها (امّ‌سلمه، عایشه، حفصه) و دیگران دور او حلقه زده‌اند؛ آن‌گاه خدای را سپاس گفت و به یاد نماز افتاد. وضو گرفت و نماز خواند و بعد از نماز، فتنهٔ ابوجهل به یادش آمد و گفت: این نخستین باری نیست که در راه خدا معذّب می‌شوم و مرا شکنجه می‌دهند.[1]

سرانجام فعّالیّت بی‌دریغ عمّار باعث روی‌آوردن مردم به علی‌بن ابی‌طالب‌ؑ شد. او معتقد بود که اگر دشمن به ضرب شمشیر، مسلمانان را تا نخلستان هجر (تا آن سر دنیا) براند، علی‌ؑ و پیروانش بر حق، و دشمنان بر باطلند».[2] عثمان دربارهٔ او می‌گفت: وای بر من از دست این کنیزک‌زاده! من او را خوب می‌شناختم. عمّار، فقیه تحلیل‌گر خوبی نیز بود. زمانی که عایشه پس از جنگ جمل از وی تعریف کرد و گفت: به خدا از روزی که خود را شناخته‌ای، جز سخن حق بر زبان نرانده‌ای، عمّار گفت: سپاس خداوندی را سزا است که کلمهٔ حقی را به نفع من بر زبان تو جاری ساخت.

اعمال عمّار به‌سبب اصالت و سرشار از بینش بودن، امروزه بسیار مورد توجّه قرار می‌گیرد. او یک نظریّه‌پرداز «ولایت» است؛ گرچه ممکن است برخی این برداشت را نپذیرند؛ امّا واقعیت امر همین است و می‌توان چندین دلیل بر آن اقامه کرد: ۱. او به اثبات ولایت حضرت امیرؑ نظر قطعی دارد تا ولایت دیگران. ۲. آن‌که ما بیش‌تر از اعمال او، برای تبیین نظریّه‌اش استفاده می‌کنیم. ۳. سخنان بسیار کمی از او بر جای مانده است؛ البتّه این مسائل، هیچ‌کدام به این مسأله ضرر نمی‌رساند؛ چرا که اوّلاً، او فقیه بود. ثانیاً، ولایت او در زمان

---

۱. علّامه عسکری قسمتی از این داستان را در قضیهٔ دیگری نقل می‌کند. (مرتضی عسکری: *نقش عایشه در تاریخ اسلام*، ج ۱، ص ۱۹۷؛ قاضی نورالله شوشتری: *مجالس‌المؤمنین*، ص ۲۰۹)

۲. قاضی نورالله شوشتری: *مجالس المؤمنین*، ص ۲۱۶.

کوتاهیِ دست امام زمانش بود. ثالثاً، ولایت را از طرف حاکم جور پذیرفته بود و رابعاً، براساس دستورهای امام زمانش علیه السلام حکومت می‌کرد.

قاری اصیل و فقیه مبارز

تفسیر کتاب‌های مقدّس به ویژه قرائت کتاب خدا تاریخی طولانی دارد؛ امّا سابقهٔ قرائت واپسین کتاب نازل شدهٔ الهی را باید در کار ابیّ بن کعب جست. فعّالیّت پسر کعب بیش‌تر به «قرائت» اختصاص داشته است که امام صادق علیه السلام فرمود:

ما کتاب خدا را به قرائت ابیّ بن کعب می‌خوانیم؛[1]

امّا اخلاص او به اهل بیت و پیروی از آنان، تفقّه در دین، تفسیر آیات قرآن، قضاوت در میان مسلمانان و مبارزه با انحراف ولایت از جایگاه اصلی‌اش از ویژگی‌های دیگر او است.

پیامبر دربارهٔ موقعیت او فرمود:

قاری امّت من، ابیّ‌بن‌کعب است [و به او فرمود:] خداوند مرا امر کرد که بر تو قرائت کنم.[2]

بسیاری از محققان، او را از بزرگان صاحب فتوا می‌دانند که در زمان صحابه فتوا می‌داد.[3] روزی بین عمر، خلیفهٔ دوم و عبّاس‌بن عبدالمطّلب در مورد خانه‌ای که عباس در جنب مسجدی داشت، اختلافی پدید آمد. قضاوت را نزد ابیّ‌بن‌کعب بردند. وی پس از بررسی موضوع به نفع عبّاس‌بن عبدالمطّلب حکم صادر کرد.[4]

او زمانی در برابر این پرسش پیامبر که کدام آیه را در قرآن عظیم‌تر می‌دانی؟ گفت: «الله لا

---

۱. محمد علی عالمی: *پیامبر و یاران*، ص ۱۷۳؛ السیّد علی خان الشیرازی: *الدّرجات الرّفیعه*، ص ۳۲۴.

۲. السیّد علی خان الشیرازی: *الدّرجات الرّفیعه*، ص ۳۲۴؛ سید محسن الامین: *اعیان الشّیعه*، الجزء الاول، ص ۴۳۲.

۳. قاضی نورالله شوشتری: *مجالس المؤمنین*، ص ۲۳۲.

۴. محمود شهابی: *ادوار فقه*، ج ۱، ص ۴۸۳.

الله لا هو الحی القیوم». پیامبر دست مبارکش را بر سینه‌اش گذاشت و فرمود:

لَیَهْنَکَ الْعِلْمُ فَوَ الّذی نَفْسی بِیَدِهِ اِنّ لَهٰا لِلسانا و شَفَتَیْنِ تَقَدَّسَ الْمَلِکُ عندَ ساقَ العرشِ.[1]

«ابیّ‌بن کعب» که قرائت، تفسیر و قضاوت را بدون مبارزه برای حق، کافی نمی‌دانست، هرگز از در آشتی با طرفداران «اهل حلّ و عقد» در نیامد. او پس از آن‌که خلافت ابوبکر حتمی شد، روزی در مسجد پیامبر با صدایی که اهل مسجد می‌شنیدند، گفت: ای مردم! آگاه باشید که اهل این پیمان نابود شدند. به خدا سوگند من بر آنان تأسف نمی‌خورم. تأسف من بر مردمی است که به متابعت ایشان گمراه می‌شوند. به او گفته شد: ای یار پیامبر! آنان که این پیمان را بسته‌اند، کیانند و بر چه پیمان بسته‌اند؟ پاسخ داد: اینان گروهی هستند که با هم پیمان بستند هیچ‌یک از اهل بیت پیامبر نباید از او ارث ببرد و جانشین وی بشود؛ ولی اگر من تا روز جمعه زنده بمانم، در میان ایشان به‌پا خواهم خاست و کار آنان را برای مردم روشن خواهم کرد.[2]

در همان زمان، او و ۱۱ نفر از یاران پیامبر اسلام پیمان بستند که با هم نزد ابوبکر رفته، او را استیضاح کنند.[3] به دنبال این تصمیم، هنگامی که ابوبکر در مسجد پیامبر بر فراز منبر نشسته بود، این عدّه وارد شدند و طیّ سخنرانی‌های مستدل و مهیّج، به ابوبکر اعتراض و خلافت او را غیرقانونی اعلام کردند و از او خواستند از خلافت کناره‌گیری نموده، آن را به علی علیه‌السلام واگذارد. یکی از ۱۲ نفر، ابیّ‌بن کعب بود. هنگامی که نوبت سخن به او رسید، رشتهٔ سخن را به دست گرفت و در برابر هزاران نفر از مسلمانان، حقّ خلافت را از آن علی دانسته، چنین گفت:

---

۱. محمد علی عالمی: *پیامبر و یاران*، ص ۱۷۲؛ محمود شهابی: *ادوار فقه*، ج ۱، ص ۴۸۳.

۲. هاشم معروف الحسینی: *تاریخ فقه مذهب جعفری*، ص ۱۱۶.

۳. این عدّه عبارت بودند از: خالدبن سعید عاص، سلمان، ابوذر غفاری، مقداد بن اسود، عمّار یاسر، بریدهٔ اسلمی، ابوالهیثم بن تیهان، سهل بن حنیف، خزیمة‌بن ثابت، ابیّ‌بن کعب، ابو ایّوب انصاری و عثمان‌بن حنیف.

ابوبکر! حقّی را که خدا به دیگری داده، انکار مکن و نخستین کسی مباش که با فرمایش پیامبرﷺ در مورد جانشین و برگزیدهٔ او مخالفت می‌کند و دست از گمراهی بکش و حق را به صاحبش واگذار تا اعمالت تباه نشود. از عاقبت گناهی که مرتکب شده‌ای بترس و در پیشگاه الهی توبه کن و منصبی را که به تو نمی‌رسد، به خود اختصاص مده تا آثار شوم عمل ناروایت گریبان‌گیرت نشود! متوجّه باش که به زودی آن‌چه داری، از دست تو بیرون رفته، در پیشگاه الهی بازپرسی خواهی شد...[1]

وی به این مقدار اکتفا نکرد؛ بلکه در اجتماع بزرگ دیگری نیز که روز اوّل ماه رمضان با شرکت انبوهی از مهاجران و انصار تشکیل شده بود، پس از خطبهٔ ابوبکر او را مورد انتقاد قرار داد و مردم را به واسطهٔ سستی و کوتاهی در پشتیبانی از امیرمؤمنانؑ به شدّت توبیخ کرد. ابیّ‌بن کعب در سخنرانی خود گفت: ای گروه مهاجران که خشنودی خدا را پیوسته در نظر می‌گیرید و مورد ستایش خدا در قرآن قرار گرفتید. ای گروه انصار که با پیامبر همکاری کردید و در پرتو این خدمات، خدا شما را در قرآن ستود. آیا دستور پیامبرﷺ را فراموش کردید یا خود را به فراموشکاری زدید؟ آیا وصیت پیامبرﷺ را دستخوش تبدیل و تغییر قرار دادید یا از اجرای آن عاجز و زبون گشتید؟ آیا نمی‌دانید که پیامبرﷺ فرمود: کسی‌که من مولای اویم، علی مولای او است. هر کس که من نبیّ او هستم، علی امیر او است. یاعلی! نسبت تو به من بسان نسبت هارون به موسی‌است؛ جز آن‌که بعد از من پیامبری نخواهد بود و فرمود که بعد از من، پیروی از تو بر مسلمانان واجب است. پیامبر توصیه فرمود که با خاندان او به نیکی رفتار کنید و شما باید از آنان پیروی کنید، نه آنان از شما و آن‌ها پیشرو شما باشند نه شما پیشرو آنان. آنان را پیشوا و امیر قرار دهید و بر آن‌ها امارت و تفوّق پیدا نکنید. آیا نمی‌دانید که پیامبرﷺ فرمود: خاندان من وسیلهٔ هدایت و راهنمایان الهی هستند؟ آیا نمی‌دانید که پیامبرﷺ به علیؑ فرمود: تو هدایت‌کنندهٔ گمراهانی و نیز فرمود: علی

---

۱. احمدبن علی الطبرسی: *الاحتجاج*، الجزء الاول، ص ۱۰۲.

زنده کنندهٔ روش من، معلّم امّت من و دارای حجّت و برهان من و بهترین کسی است که بعد از من در میان مسلمانان خواهد بود و علی سرور خاندان من، محبوب‌ترین مردم نزد من و پیروی از او، پیروی از من است؟ پیامبر اکرم هیچ‌کس را بر علی فرمانده قرار نداد؛ ولی همیشه در غیاب خود او را امیر شما قرار می‌داد. آیا نمی‌دانید که منزل پیامبرﷺ و علیؑ چه در سفر و چه در حضر همیشه یکی بود و آن دو، یک روح در دو پیکر بودند؟ آیا نمی‌دانید که پیامبر فرمود: هر وقت در میان شما نبودم و علی را در میان شما جانشین خود قرار دادم، شخصی را به جای خود گمارده‌ام که عیناً مثل خود من است؟ سخنرانی ابیّ چنان کوبنده بود که عبدالرّحمن‌بن عوف و ابوعبیده جرّاح، دو تن از بازیگران صحنهٔ خلافت در برابر انتقادهای کوبندهٔ او تحمّل خود را از دست داده زبان به بدگویی گشودند و او را احمق و دیوانه خواندند؛ ولی ابیّ بدون این‌که روحیهٔ خود را از دست بدهد، رشتهٔ سخن را از نو به دست گرفت و پاسخ آنان را داد و مطالب دیگری را در مورد حقّانیت علی مطرح کرد.[1]

قیس‌بن عباده می‌گوید: وارد مدینه شدم تا با یاران پیامبرﷺ، خصوصاً ابیّ ملاقات کنم. در مسجد پیامبر در صف اوّل به نماز ایستادم. پس از نماز، مردی را دیدم که نماز خود را تمام و بیان حدیث را آغاز کرد. گردن‌ها به سوی او کشیده شد تا بیانات او را بشنوند. او سه بار گفت: سران این امّت گمراه شدند و آخرتشان تباه شد؛ ولی من دلم به حال آن‌ها نمی‌سوزد؛ بلکه به حال مسلمانان می‌سوزد که به دست آنان گمراه شدند.

در زمان عثمان، گروهی از مسلمانان مبارز و آزاده و در رأس آن‌ها یاران بزرگ پیامبرﷺ اَعمال ضدّ اسلامی خلیفه و هواداران او را مورد انتقاد قرار داده، به شدّت در برابر این انحراف مقاومت می‌کردند و در این زمینه، به آیهٔ ۳۵ سورهٔ توبه استناد جسته، خلیفه و یاران او را مصداق آن معرّفی می‌نمودند؛ آن‌جا که خدا می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بسیاری از کشیشان و راهبان، اموال مردم را به ناحق

---

۱. احمدبن علی الطبرسی: *الاحتجاج*، الجزء الاول، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۷.

می‌خورند و مردم را از راه خدا باز می‌دارند و کسانی را که طلا و نقره گنجینه و ذخیره می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به عذاب دردناک بشارت ده؛ روزی که آن طلا و نقره در آتش دوزخ گداخته می‌شود و پیشانی و پشت و پهلوی آن‌ها را با آن داغ می‌کنند و فرشتگان به آنان می‌گویند: این است نتیجهٔ زر و سیمی که اندوختید. اکنون بچشید عذاب سیم و زری را که ذخیره می‌کردید.[1]

عثمان و طرفداران او در برابر این منطق دندان‌شکن، به دست و پا افتادند تا خود را به وسیله‌ای تبرئه کنند؛ از این رو ادّعا کردند که ذیل آیه (سرزنش کسانی که طلا و نقره را به صورت گنج درمی‌آورند)، مربوط به اهل کتاب یا طبقهٔ احبار و رهبان است و ارتباطی با مسلمانان ندارد؛ ولی از آن‌جا که ظاهر آیه با این معنا سازگار نبود، زیرا ذیل آیه در جملهٔ «والّذین یکنزون الذّهب و الفضّه...» به واسطهٔ «واو عاطفه» به قسمت قبلی آیه عطف شده، احتمال این‌که این مضمون فقط به اهل کتاب مربوط باشد، از بین رفته و حاکی از این است که حرمت این کار به اهل کتاب اختصاص ندارد؛ بلکه به همهٔ مردم مربوط است؛ خواه مسلمان باشند و خواه اهل کتاب. خلیفه و همفکران او برای این‌که مضمون آیه را به اهل کتاب اختصاص دهند و این جمله را صفت «اهل کتاب» قرار دهند، ادّعا کردند که آیه از روز نخست بدون واو عاطفه نازل شده و جملهٔ «الّذین یکنزون الذّهب و الفضّه...» صفت احبار و رهبان است، نه یک جملهٔ مستقل تا شامل مسلمانان نیز باشد. پیداست که این عمل، نوعی دست بردن در قرآن به‌شمار می‌رفت و اگر به موقع از آن جلوگیری نمی‌شد، باب دخل و تصرّف در قرآن مجید بازگشته ،هرکس برای رسیدن به مقاصد نامشروع خود به فکر تحریف قرآن می‌افتاد. ابیّ‌بن‌کعب از این موضوع سخت ناراحت شد و با خشم و عصبانیت فوق‌العاده‌ای به عثمان هشدار داده، گفت: «واو» را در آیه سر جای خود بگذار وگرنه، شمشیر خود را بر دوش می‌نهم و قیام می‌کنم.[2] عثمان ناگزیر تسلیم شد و با قرائت آیه با «واو» موافقت کرد. او هرگز با ابوبکر

---

۱. توبه(۹): ۳۵.

۲. جلال‌الدین السیوطی: *الدّر المنثور*، ص ۲۳۲؛ مهدی پیشوایی: *شخصیت‌های اسلامی شیعه*، ص ۳۳ و ۳۴.

بیعت نکرد و شورای به اصطلاح سقیفه را همواره بی‌ارزش می‌دانست.

فقیه مستشار

ابن‌عبّاس که در زمان پیامبر نور ﷺ حداکثر ۱۵ ساله بود،[۱] پس از رحلت پیامبر، مرید و شاگرد علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام گردیده،[۲] در رکاب حضرت همیشه با مخالفان مجاهده کرد و به اندازه‌ای به خاندان اهل بیت علاقه‌مند بود که محدّث قمی می‌گوید:

وی در فراق امام علی و دو فرزندش امام حسن و امام حسین: و ستم‌هایی که بر آن‌ها وارد شد به‌ویژه رویداد عاشورا چندان گریست که نابینا شد.[۳] او از فقیهان بزرگ اصحاب پیامبر و از باهوش‌ترین آن‌ها و در تفسیر قرآن و نقل حدیث، سرآمد بود و هر کجا رحل اقامت می‌افکند، بسیاری از او درس می‌گرفتند. وی تا هنگام مرگ، مرجع فتوا بود و از فقیهان صدر اسلام محسوب می‌شد.[۴]

ابن عبّاس (سوم قبل از هجرت تا ۷۵ هجری) در دوران خلفای اوّل و ثانی منصب حکومتی مهمّی نداشت که آن‌هم شاید به‌سبب کمی سنّ و سال بود؛ امّا هیچ‌گاه از سیاست دور نبود و در زمان عمر، با آن بیست و اندی سال بیش‌تر نداشت، در مجلس پیرمردان قریش حاضر می‌شد و مورد مشورت قرار می‌گرفت و در بسیاری از مواقع، رأی او بر آرای دیگران مقدّم می‌گردید.[۵] او حتّی در زمان عثمان با وجود آن‌که عثمان، کسی غیر از رجال خانوادهٔ خود یعنی بنی‌امیّه را به منصب‌های مهم نمی‌گماشت، به ابن عبّاس منصب مهمّی را واگذاشت؛ امّا این فقیه تیزهوش، عثمان را رها نکرد و هرگاه مورد مشورت قرار می‌گرفت، به عثمان کمک می‌نمود.

---

۱. علی‌بن‌محمد [ابن‌الاثیر]: *اسدالغابة فی معرفة الصّحابه*، ص ۱۹۳.

۲. الحسن‌بن یوسف [علّامه حلّی]: *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، ص ۱۹۰.

۳. ابن‌عبّاس: سفینه، ج ۲، مادّهٔ عبس.

۴. قاضی نورالله شوشتری: *مجالس المؤمنین*، ص ۱۸۳.

۵. علی‌بن‌محمد [ابن‌الاثیر]: *اسدالغابة فی معرفة الصّحابه*، ص ۱۹۳ و ۱۹۴.

در دورهٔ خلافت حضرت علی‌علیه‌السلام نبوغ سیاسی وی به خوبی جلوه گر شد، به طوری‌که در این عصر، در همهٔ منصب‌های حکومتی و ارتشی و داوری‌های سیاسی در صف مقدّم و از پیشروان حکومت اسلامی بود.

مکتب علوی در سراشیب غربت

مکتب علوی در دههٔ ۴۰ هـ. ق بر اثر شهادت امام‌علی‌علیه‌السلام و پراکنده شدن شیعیان و سکوت بسیاری از فقیهانِ جامعه، در سراشیب غربت افتاد؛ امّا هیچ‌گاه این مکتب از میان نرفت؛ چنان‌که تا به امروز نیز همچنان نیروی مهمّی در جامعهٔ جهانی به شمار می‌رود. در آن زمان، چهره‌های سرشناسی چون کمیل بن زیاد، سعید بن جبیر و سعیدبن مسیّب در پرتو دانش امامان معصوم به نظریّه‌پرداز تبدیل شدند و علم آن‌ها در پرتو علوم امامان معصومِ این دوره، رشد یافت. به اعتراف بعضی، کلمات و مواعظ حسنین‌علیهماالسلام بسیار زیاد است؛ امّا دست‌کم در متونی که به دست ما رسیده است (جز مواردی نادر) دیده نمی‌شود که چیزی در مسائل فقه و معارف دین از آن دو بزرگوار پرسیده باشند و نقل شده باشد؛[1] اگرچه آنان در میان مردم زندگی می‌کردند و با آنان نشست و برخاست داشتند و امّت اسلامی هم موقعیّت و جایگاه آن دو را کاملاً می‌دانست. حضرت علی‌علیه‌السلام در مورد چنین دوره‌هایی می‌فرماید:

> گروهی بلند آوازه، و گروهی دیگر به فراموشی سپرده شدند. ما از آن گروهی بودیم که نام و آوازهٔ آنان به فراموشی سپرده شد و آتششان خاموش گردید، نه اسمی از ما باقی ماند و نه شهرتی و به‌طور کلّی از بین رفتیم. روزگار گذشت و سالیان سال با همهٔ فراز و نشیب‌ها سپری شد. بسیاری از کسانی که قضایا را می‌دانستند، مردند و بسیاری از کسانی که چیزی نمی‌دانستند، بزرگ شدند.[2]

---

۱. علّامه مطهّری معتقد است که از امام حسین‌علیه‌السلام در تمام مدّت امامت ایشان، چیزی که به صورت حدیث نقل شده است، ظاهراً از پنج ـ شش جمله تجاوز نمی‌کند. (مرتضی مطهّری: *سیری در سیرهٔ ائمهٔ اطهار*، ص ۱۳۸)

۲. ابن‌ابی‌الحدید: *شرح نهج‌البلاغه*، الجزءالعشرون، ص ۲۹۹.

با همهٔ این‌ها، بعضی بر این عقیده‌اند که فقیهان و عالمان چندی احکام شرعی را از امام‌حسن علیه‌السلام فراگرفتند.

در این عصر، چون بنی‌امیّه بر سرنوشت مسلمانان مسلّط شدند، برای محو اهل‌بیت از صحنهٔ زندگی دینی و سیاسی مردم، به هر حیله‌ای دست زدند. علی علیه‌السلام خلیفه مسلمانان را مدّت ۵۸ سال بر فراز منبرها لعن کردند. گروهی از عالمان را با پول و تهدید و تطمیع به طرف خود جذب یا آن‌ها را بی‌تفاوت کردند و به قتل رساندند یا تحت کنترل شدید درآوردند. از جمله فقیهان و فاضلان بزرگ و مبارزی که در طیّ این دوره به شهادت رسیدند، عبارت بودند از: سعیدبن جبیر، رشیدالهجری، جریرةالعبدی، میثم تمّار، کمیل بن زیاد و حجربن عدی که از قهرمانان فتح نهاوند بود.[1] در اثر همین فشارها بسیاری از فقیهان شیعه نظیر سعیدبن مسیّب و قاسم‌بن محمّد مجبور شدند تشیّع خود را از باب تقیّه مخفی کنند و از افرادی چون ابوهریره حدیث نقل کنند.[2] در این دوره، اگر مردم می‌خواستند چیزی را برای یک‌دیگر نقل کنند که بر خلاف سیاستِ حکومت یا در فضیلت امام علی علیه‌السلام بود تا صددرصد مطمئن نمی‌شدند موضوع را فاش نمی‌کند، نمی‌گفتند.[3] در همین دوره، بیش‌تر شیعیان خالص و هستهٔ مرکزی معتقدان به ولایت، دار فانی را وداع گفته و از نظر کمّی، کاهش یافته بودند و بیش‌تر مردم در وضع ناامیدکننده‌ای بودند و توانایی تشخیص و تمایز مکتب ولایت از سلطنت و غیر را نداشتند؛ البتّه از زمان براندازی حکومت اسلامی حسن بن علی علیهما‌السلام امامان مکتب هدایت همواره برای برگرداندن حکومت به مجرای اصلی‌اش لحظه‌ای آرام نداشتند و مبارزهٔ خاصّی را دنبال می‌کردند. با زیرپاگذاشته شدن شروط صلح از سوی معاویه و جانشینی یزید، حسین‌بن علی علیهما‌السلام از همان نخستین لحظات، بر قبضهٔ شمشیر مبارزه دست فشرد و حرکت

---

۱. قاضی نورالله شوشتری: *مجالس المؤمنین*، ص ۲۴۲ و ۳۰۶ و ۳۱۰.

۲. مرتضی مطهّری: *سیری در سیرهٔ ائمهٔ اطهار*، ص ۱۴۱.

۳. همان.

بنیادین عاشورایی را پایه گذاری کرد که بر مبارزات شیعی اثری تاریخی و جاودانه گذاشت. فلسفه و چرایی این حرکت به وسیلهٔ خاندان او در مدّت اسارت تشریح شد. او حتّی برای این‌که معلوم کند حکومت معاویه و فرزندش یزید که بزرگ شدهٔ دامن مسیحیان بود، حکومت باطلی است، جلوِ برخی از کاروان‌هایی را که برای بیت‌المال شام مال حمل می‌کردند، می‌گرفت و آن را میان بینوایان تقسیم می‌کرد.[۱]

امام در این زمان، همواره حقّ حکومت عالمان دینی را به آن‌ها گوشزد می‌کرد. او در بیان این‌که منصب حکومت و قیام جهت برپایی آن، حقّ عالمان است و دیگران این حق را از آنان ربوده‌اند، خطاب به عالمان الهی (فقیهان)، ضمن نهی آنان از «عافیت طلبی» می‌فرمود:

> خداوند، علمای یهود را بدان جهت مورد نکوهش قرار داد که به خاطر دلخوشی زیاد به آن‌چه از مال دنیا داشتند و از ترس آن‌که به سختی بیفتند که از آن پرهیز داشتند، ستمکاری و زشتکاری آشکار جبّاران را مشاهده می‌کردند؛ امّا از نهی آن‌ها ابا می‌نمودند؛ در صورتی که خداوند می‌فرماید: از مردم نترسید و از من بترسید ... .[۲]

سپس آن‌ها را به برپایی حکومت حق تحریک و تحریض نموده، می‌فرماید:

> ای گروه مشهور به علم و نامور به خوبی و معروف به خیرخواهی و ای کسانی که نزد مردم بزرگ هستید... آیا همهٔ این‌ها بدین جهت نیست که مردم به شما امید دارند که به حقّ خدا قیام کنید؟ پس اگر از قیام به حق کوتاهی کردید، به حقّ امامان بی‌اعتنایی و در حقّ ضعیفان جامعه کوتاهی کرده‌اید ... .[۳]

حضرت بعد از این مطلب دوباره به نکوهش عالمان دین که وظیفهٔ تشکیل حکومت را برعهدهٔ آن‌ها می‌داند، می‌پردازد و می‌گوید:

---

۱. محمدرضا حکیمی: *امام در عینیّت جامعه*، ص ۱۹.

۲. حسن بن علی الحرّانی: *تحف العقول*، ص ۲۴۱.

۳. همان.

شما نه مالی در این راه خرج کرده‌اید و نه جانی را در راه خدا به مخاطره افکنده‌اید و نه برای رضای خدا با عشیره‌ای درافتاده‌اید؛ امّا به درگاه خدا آرزوی بهشت، همجواری رسولان و امان از عذاب او را دارید. من می‌ترسم که خداوند از شما انتقام کشد؛ زیرا به مقامی از کرامت و بزرگی رسیده‌اید که به سبب آن بر دیگران برتری یافته‌اید؛ امّا شما به اندازهٔ ارج و مقامتان عمل نمی‌کنید و به مسامحه و سازش با ظالمان، خود را آسوده می‌دارید؛[1]

بنابراین، امام علیه السلام معتقد است که همهٔ مردم در جامعه از نظر وظیفه یک‌سان نیستند؛ بلکه نخبگان جامعه وظیفه‌ای مضاعف و در نتیجه عقوبتی مضاعف دارند:

مصیبت بر شما از همهٔ مردم بزرگ‌تر است؛ زیرا در حفظ مقام بلند علمی دانشمندان و عالمان، مغلوب دیگران شده‌اید.[2]

امام سپس با گفتن جمله‌ای، حقّ حکومت را از آنِ عالمان الهی دانسته، آنان را نیز کسانی معرّفی می‌کند که ما امروز «فقیه»شان می‌شناسیم:

بدانید که مجاری امور به دست عالمان الهی است که امین حلال و حرام خداوند هستند؛ در صورتی که این مقام از شما گرفته شده است؛ چون از حق دور شده‌اید و با وجود دلیل روشن دربارهٔ سیرهٔ پیامبر با یک‌دیگر اختلاف دارید.

و

اگر در راه خدا تحمّل کنید، زمام امور خداوند به شما برمی‌گردد تا از طرف شما اجرا شود و شما مرجع کار مردم باشید؛ ولی شما خودتان عمّال ستم را در مقام خود جای دادید و امور خدا را به دست آن‌ها سپردید تا شبهه ایجاد کنند و در شهوت دلخواه خود پیش روند.[3]

---

۱. حسن بن علی الحرّانی: *العقول*، ص ۲۴۱.

۲. همان

۳. همان.

پس از شهادت امام‌حسین‌علیه‌السلام قضاوت نمایندگان مدینه که در شام با یزید ملاقات کرده بودند، مبنی بر این‌که یزید مردی شرابخوار و سگباز و فاسق است، شورشی را در بین مردم مدینه پدید آورد. سپاهیان شام مدینه را سه روز قتل عام کردند و از هیچ زشتکاری بازنایستادند. مردان دیندار و شب‌زنده‌دار را کشته، حرمت‌ها را دریده و به زنان و دختران مدینه نیز رحم نکردند. فرماندهٔ آنان در پایان این فجایع، باقیماندهٔ مردم شهر را گردآورد و آنان را میان کشته شدن یا پذیرفتن بردگی بدون قید و شرط یزید مخیّر ساخت. تنی چند شروط را نپذیرفتند و کشته شدند و دیگران با وی بیعت کردند.[1]

جانشین یزید، حجّاج بن یوسف، مکّه را محاصره کرد (۷۳ هـ. ق) و با پرتاب سنگ منجنیق، «کعبه» و شهر مکّه را ویران ساخت. حاکم آن‌جا را کشته، جسد وی را بر دار نمود. وی ضمن توهین به قبر پیامبر و مسجد او، بر گردن گروهی از صحابه چون جابربن عبدالله انصاری، انس بن مالک، سهل ساعدی، و جمع دیگری را به قصد خوارکردن آن‌ها و به بهانهٔ شرکت در قتل عثمان مهر نهاد. در سال ۸۰ هجری، پس از شکست عبدالرّحمن‌بن محمّد اشعث در قیام برضدّ حجّاج بن یوسف و کمک مردم کوفه و بصره به وی، حجّاج گروهی از دوستان علی‌علیه‌السلام را که کمیل نیز از جملهٔ آن‌ها بود، کشت.[2]

کمیل در این دوران، شخصیت برجستهٔ گروه علویان بود. او هوادار عمدهٔ رهیافتی نظری بود که بر زمینهٔ کارهای امامان مکتبِ هدایت، به‌ویژه نخستین امام، در مدینه شکل گرفته بود. او در طائفهٔ نخبگان غیرمعصوم، واسط میان انتقال نظریّهٔ ولایت فقیه از بزرگمردان مکتب هدایت به اندیشمندان بعدی بود. کمیل، از طریق آموزش‌های امام‌علی‌علیه‌السلام دیگران را هدایت می‌کرد و در نگه‌داشتن نظریّهٔ «ولایت فقیهان» بر جامعه، نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا نمود. او حدیثی را برای دیگران نقل کرد که در زنده نگه‌داشتن «نظریّه» تا سال‌ها بعد بسیار مؤثّر بود.

---

۱. سیدجعفر شهیدی: *تاریخ تحلیلی اسلام*، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۸۳-۱۸۶.

کمیل به‌سبب مقام فقاهتی‌اش نیز اهمّیّت دارد.

وی برای آن‌که جایگاه «عالمان دینی» را در جامعه مشخّص کند، سخنی را از امام علی‌ؑ برای «مجاهد» نقل می‌کند و می‌گوید:

> حضرت آن‌ها (فقیهان) را «خلیفهٔ خدا» در زمین می‌نامد؛ علمایی الهی که زمین از وجود آن‌ها خالی نخواهد بود. آنان در میان مردم ظاهر یا ترسان و مستورند و دستورهای خداوند را به مردم می‌رسانند. عددشان قلیل و منزلتشان عظیم، بدنشان در دنیا و روحشان در محلّ اعلی است. آن‌ها دعوت‌کنندگان به دین خدا هستند.[1]

نظارت بر مبارزه، تحوّلی در نظریّهٔ ولایت فقیه

امام سجّادؑ عقیده داشت: هر کس از روی تعصّب هم که شده در دفاع از حقّ رهبران الهی از اهل بیت پیامبر قیام کند، بر مردم واجب است وی را یاری دهند؛ امّا اجازهٔ قیام به مختار را مستقیماً صادر نفرمود؛ بلکه قیام او را تحت نظارت فقیه اهل بیت قرار داد. این فقیه کسی جز محمّد بن حنفیّه عموی امام سجادؑ نبود[2] و این مسأله، تحوّلی در مسألهٔ ولایت فقیهان در جامعه بود که ولایت آن‌ها بر مبارزهٔ را نیز تثبیت می‌نمود.

قبل از قیام مختار، عدّه‌ای که قصد کمک به وی را داشتند، عازم مدینه شدند. وقتی به ملاقات محمّد حنفیّه رفتند و محمّد آن‌ها را پذیرفت، در گفت‌وگوی مختصری گفتند: مختار نزد ما آمده و مدّعی است که از طرف شما مأموریت دارد و ما را به کتاب خدا و سنّت پیامبرﷺ و خونخواهی اهل‌بیت دعوت کرده است و ما هم بر این قرار با او بیعت کرده‌ایم. اگر بفرمایید از او اطاعت کنیم، چنین خواهیم کرد و اگر نهی کنید، از او کناره می‌گیریم. محمّد حنفیّه ضمن سخنانی گفت: مصیبت ما دربارهٔ حسینؑ همان است که شما گفتید؛ امّا درباب خونخواهی از خون ما، برخیزید دسته جمعی خدمت امامِ من و شما علی بن‌الحسینؑ برویم

---

۱. *نهج‌البلاغه*، حکمت ۱۴۷، ص ۴۹۵.

۲. محمد، علم و ورع و شجاعت بسیار داشت. (قاضی نورالله شوشتری: *مجالس‌المؤمنین*، ص ۲۷۵)

و از او کسب تکلیف کنیم؛ سپس آن جمع با محمّد حنفیّه به خدمت امام رسیدند. محمّد علّت آمدن آن گروه را عرض کرد و کسب تکلیف نمود. امام سجّادؑ در جواب فرمود:

> ای عمو! اگر برده‌ای زنگی به حمایت از ما اهل بیت برخیزد، بر مردم واجب است او را یاری دهند و من در این امر به تو ولایت می‌دهم؛ پس به آن‌چه صلاح می‌دانی، در این زمینه اقدام کن.[1]

قیام مختار از آن پس آغاز شد (٦٦ هـ. ق) و افرادی چون ابراهیم، پسر مالک اشتر نیز با او همراه شدند. در کوفه بیش از ۲۰۰ نفر از عاملان فاجعهٔ کربلا دستگیر و همگی به دستور مختار اعدام شدند. بعضی نقل می‌کنند که مختار تا سه هزار نفر را نابود کرد. به هر حال مختار در سال (٦٧ هـ. ق) به‌سبب خیانت مردم کوفه، به دست سربازان مصعب بن زبیر کشته شد. وی با این همه، باز هم مورد تأیید شیعیان، به‌ویژه امام زمانش، حضرت سجادؑ بود. امام می‌فرمود:

> مختار را دشنام ندهید؛ زیرا او کشندگان ما را به قتل رساند. طالب خون ما شد. ازدواج مجرّدهای ما را فراهم کرد و یک دهم اموال را میان ما تقسیم نمود.[2]

تحوّلاتی در نظریّه ولایت و زعامت

همان‌طور که دیدیم، مفهوم «ولایت انتصابی» یکی از اندیشه‌های بنیادین مکتب سیاسی هدایت به شمار می‌آید؛ امّا نخستین جرقه‌های انتخاب در مقابل انتصاب، اجتهاد در مقابل نص و سلطنت به جای ولایتِ حق، در مکان سرپوشیدهٔ بنی‌ساعده که بزرگان مهاجر و انصار، منهای بنی‌هاشم و اهل بیت پیامبر جمع شده بودند، زده شد. به رغم سفارش پیامبر مبنی بر این‌که ولایت پس از او باید بر عهدهٔ برگزیدگانی از خاندانش باشد که خدا معین فرموده، سه نظریّه دربارهٔ حکومت بر جامعه ارائه شد:

---

۱. محمدباقرالمجلسی: *بحارالانوار*، ج ۴۵، ص ۳٦۵.

۲. همان، ص ۳۴۳؛ محمدبن‌الحسن الطوسی: *اختیار معرفة الرّجال*، ص ۱۲۵.

نظریّه اوّل : اسلام در شهر مکّه و میان مکّی‌ها آشکار شد. پیامبر از مردم مکّه بود و افرادی که خویشاوندان پیامبر هستند و مکّی‌ها پیش از مدنی‌ها این دین را پذیرفتند؛ پس زمامدار مسلمانان باید از مهاجران باشد.

نظریّه دوم: مکّه دعوت پیامبر را نپذیرفت و با او به مقابله و دشمنی برخاست. هرقدر توانست او را آزار داد تا ناگزیر مکّه را ترک گفت و نزد ما یثربی‌ها آمد. این مدنی‌ها بودند که او را یاری کردند و اسلام را رونق دادند؛ پس زمامدار مسلمانان باید از انصار برگزیده شود.

نظریّه سوم: از مکّی‌ها امیری و از مهاجران امیری (حکومت شورایی)

نظریّه چهارم: حکومت شورایی وحدت مسلمانان را به هم خواهد زد؛ پس امیر از ما و وزیر از انصار. پیامبر فرمود: «الائمة من قریش».

سرانجام در آن روز، واپسین نظریّه بر جامعه غالب شد و نظریّه «ولایت انتصابی» و «ولایت اعلم و افقه» را در عمل متروک اعلام کرد. در مقابل این نظریّه، نظریّهٔ دیگری (شیعه) وجود داشت که معتقد بود: تعیین معیارهای رهبری سیاسی را خداوند بر عهدهٔ مردم نگذاشته است که مردم به میل خود جانشین پیامبر را تعیین کنند؛ بلکه این کار را پیامبر در روز غدیرخم انجام داده است.

به هر حال، انتخاب انجام پذیرفت و نقطه عطفی در تاریخ «دولت اسلامی» گردید. نخستین سنگ بنای حکومت جدید را «ابوبکر» گذاشت که بنا به اعتقاد سلمان فارسی، چیزی جز سلطنت نوع جدید نبود که به‌نام «خلافت» بر اریکه قدرت تکیه زده بود. دورهٔ خلفای سه‌گانه با فراز و نشیب‌هایش در سال ۴۰ هجری به پایان رسید و حکومت اسلامی، با مشخّصات جانشین منصوب معصوم از طرف پیامبر تحقّق یافت؛ امّا چند صباحی طول نکشید که با افول دولت امام علی‌ؑ و حکومت پس از وی (فرزندش حسن‌ؑ) رهبری حکومت به دست خاندان اموی افتاد که نوع سلطنت دیگری را بیش‌تر با مشخّصه نژادی بر جامعه حاکم کردند. از این پس در جامعه اسلامی بینش‌های سیاسی چندی به وجود آمد که عمده‌ترین آن‌ها از این قرار است:

أ. خوارج : نیروی محرّکهٔ خوارج یک پرسش به ظاهر ساده بود: آیا علی‌بن ابی‌طالب با پذیرفتن حکمیّت در نبرد صفّین کافر شده است یا خیر؟ این پرسش و پاسخ‌های آن نتایجی را به بار آورد که نخستین زمینه‌های یک تفکّرسیاسی محدود در جامعهٔ مسلمانان، پس از تفکّر «خلافت» را پایه گذاری کرد. خوارج پس از پذیرش حکمیّت از طرف امام علی‌ﷺ در جنگ صفّین، آن راگناه کبیره پنداشتند؛ در حالی که همین گروه، یک روز پیش از آن، این حکمیّت را بر او تحمیل کرده بودند. آن‌ها به این دلیل که داوری انسان‌ها به جای داوری و حکم الهی قرار داده شده، مرتکب آن را «کافر» پنداشتند. اصول نظریّه‌های خوارج که از حدّ یک گروه فشار سیاسی پیش‌تر نرفتند، چنین است:

۱. مرتکب گناه کبیره کافر است؛ ولی اگر توبه کند، توبه او پذیرفته می‌شود. وگرنه بر مسلمانان تکلیف است او را بکشند.

۲. خلافت منحصر به قریشیان نیست و هر مسلمان آزاده و برده‌ای، شایستگی احراز آن را دارد و بردهٔ حبشی در این امر با دیگران برابر است؛ بنابراین، احادیثی راکه از پیامبر روایت شده که خلافت منحصر در قریشیان است، تأیید نمی‌کردند.

۳. خلیفهٔ برگزیده شده در هیچ شرایطی حق ندارد از خلافت شانه خالی کند و فقط امّت حق دارد او را برکنار سازد و اگر از راه راست منحرف شد یا تغییر و تبدیلی داد، او را بکشند. آنان حضرت علی‌ﷺ را به این دلیل که لفظ امیرالمؤمنین را از خود حذف کرده بود، واجب‌القتل می‌دانستند.

۴. خلافت از ضروریّاتی نیست که امّت از آن ناگزیر باشد؛ بلکه اگر شرایط لازم در اشخاص وجود پیدا کند، می‌توان از آن بی‌نیاز بود.

۵. اموال و اعراض خوارج، هرچند به سبب ارتکاب جنایت یا سرقتی حد بر آن‌ها واجب شده باشد، دارای حرمت است.

۶. خوارج بعدها به این مطلب اعتقاد یافتند که هرکس بر سیره و عقیده ایشان نباشد، کافر و از دین خارج است؛ بنابراین بر کفر وی فتوا داده، به همین‌سبب با همهٔ حکومت‌های دوران

خود درگیر و سرانجام منقرض شدند.

۷. خوارج، امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی‌دانستند و معتقد بودند که در وقت ضرورت باید عملاً دست به کار شده، برای اِعمال این واجب، قیام با شمشیر لازم است.

۸. تقیّه از نظر خوارج مردود است و اهل تقیّه، گذشته از کفر، مرتکب نفاق نیز هستند. ادلّه‌ای را که برای قیام خوارج تاکنون از طرف مفسّران تاریخ مطرح شده، می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

أ. خوارج عرب‌هایی از قبیلهٔ تمیم و حنیفه و ربیعه بودند که در زمان جاهلیّت موقعیّت مهمّی داشتند. آن‌ها اسلام را به سبب مبانی مردمی و آزادگی آن پذیرفتند و در این فکر بودند که بر مجد و عظمت گذشته خود بیفزایند؛ امّا در کار خود شکست خورده، اشرافیّت مکّه و مدینه، خلافت پیامبر را به خود اختصاص دادند.

ب. سختگیری خوارج در دین، نتیجهٔ ناآگاهی آن‌ها از مبادی اسلامی بوده است؛ زیرا اینان با تکیه بر افکار سادهٔ خویش، دین را بر حسب فهم و اجتهاد خود تفسیر کرده، فقط خود را مسلمان می‌دانستند و دیگران را از اسلام بی‌بهره می‌پنداشتند.

عقاید خوارج براساس فرقه‌های مختلف آن‌ها متفاوت شده است. یکی از مشکلات خوارج این بود که برداشت‌های سطحی خود را برداشت‌های درستی می‌دانستند و استنباط‌های شخصی زیادی میان آن‌ها پدیدار می‌شد؛ حتّی در مورد آیات شریفه قرآن و اجتهادِ مسائل فرعی سریع اظهارنظر و فتوا صادر می‌کردند و به‌دنبال این استنباط‌های بی‌پایه و اساس، یک‌دیگر را تکفیر کرده، از هم جدا می‌دانستند. حاکمان و فرماندهانی که جنگ با آن‌ها را بر عهده می‌گرفتند، با این حالت آن‌ها آشنا بودند و برای تضعیف و ایجاد تفرقه میانشان از آن بهره‌برداری می‌کردند و آن‌ها را از همین راه، شکست می‌دادند و عملاً به سبب اختلافات و کشمکش‌هایی که در میدان‌های رزم، میان آن‌ها روی می‌داد، با شکست‌های پیاپی، کار آنان پایان یافت.

خوارج همواره به ظواهر قرآن تمسّک می‌جستند و از بُعدی که افکار و گرایش‌های آن‌ها را منعکس می‌کرد، به آن می‌نگریستند و روش روشن استدلال را که بیانگر حقیقت بود و از نصوص قرآن و سیرهٔ پیامبرﷺ مایه می‌گرفت، نپذیرفتند و همهٔ مسلمانان را به‌سبب این که با آن‌ها همگام و هم‌آواز نبودند، کافر خواندند و فقط به دلیل ظواهر برخی آیات، اهل معصیت را تکفیر کردند؛ به طور مثال، یکی از آیاتی که به آن تمسّک می‌کردند، آیه‌ای مربوط به حج بود که می‌فرماید:

> و بر مردم است که برای خدا، آهنگ خانهٔ او کنند؛ آن‌هایی که توانایی رفتن به سوی آن را دارند و کسی که کفر ورزد؛ پس خداوند از همهٔ جهانیان بی‌نیاز است.[1]

خوارج کفر در این آیه را که مترتّب بر ترک حج و یکی از معاصی است، به معنای خروج از دین گرفتند و با قیاس گناهان دیگر با آن، به این نتیجه رسیدند که مرتکب هر گناه کبیره‌ای کافر است.[2]

ب. مُرجِئَه: یکی از نخستین فرقه‌هایی که در مقابل خوارج پا به عرصهٔ وجود نهاد، این گروه بود. آن‌ها واژهٔ مرجئه (از کلمهٔ «ارجاء») را از آیه ۱۰۶ سورهٔ توبه گرفتند که می‌فرماید:

> و افراد دیگری به ارادهٔ خداوند امیدوار هستند که آن‌ها را مجازات کند یا توبهٔ آن‌ها را بپذیرد که خدا دانای حکیم است.

آن‌ها کارشان را با آشکار کردن این قضیه آغاز کردند که فسق و گناه، هرچند کبیره باشد، به ایمان ضرر نمی‌رساند؛ پس مرتکب گناه کبیره مؤمن است، نه کافر. شاید بتوان گفت که

---

۱. آل عمران (۳): ۹۷.

۲. در مورد خوارج ر.ک:

* محمد ابوزهره: *تاریخ المذاهب الاسلامیّه*، ص ۵۶.
* محمد مهدی شمس‌الدین: *نظام حکومت و مدیریت در اسلام*، ص ۷۶.
* هاشم معروف الحسینی: *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ص ۴۹ ـ ۷۳.

نخستین پایه گذاران این تفکّر، عمروعاص و معاویه بودند که ادّعا می‌کردند خدای تعالی همهٔ گناهان را می‌بخشد. مرجئه، اساس عقیدهٔ خود را بر این قرار دادند که فرد از نظر عقیده و ایمان، قلباً مؤمن است و با توجّه به ایمان قلبی، مانعی ندارد انسان فاسد باشد و ایمان، کفّارهٔ عمل بد است؛ بنابراین، قضاوت دربارهٔ کردار و رفتار افراد را باید به خدا ارجاع داد و آن را تا روز رستاخیز جهت قضاوت الهی به «تأخیر» انداخت.

عمده تفکّر مرجئه را می‌توان در مسائل ذیل خلاصه کرد:

۱. با توجّه به این‌که مرتکب گناه کبیره کافر نیست، اطاعت از امام، حتّی در صورت جائر و گناهکار بودن نیز جایز است.

۲. در تحقّق ایمان، فقط اعتقاد به خدا و پیامبر شرط است؛ هرچند انسان به زبان اظهار کفر کند و بتان را بپرستد و در سرزمین اسلام، یهودیت و نصرانیّت را پیشه سازد. وی در این حالت از اولیای خدا و از اهل بهشت است.

۳. مسلمان هرکاری کند، باز مسلمان است و توبه او قبول می‌شود و بهشت بر او حرام نیست و چون ایمان، امری شخصی است، در صورت تکرار گناه، هرگونه سرنوشت وی در گرو خدای رحمان است.

۴. مسلمان راستین کسی است که از جنگ‌های خوارج و شیعه، خود را بر کنار نگاه دارد.

۵. مرجئه با تمسّک به این حدیث که خدا این دین را به‌وسیلهٔ مرد فاجری هم تأیید می‌کند، حاکمیّت فاجران را جهت اصلاح امور عمومی و جلوگیری از فتنه توجیه می‌کردند.

۶. آن‌ها ضمن تمسّک به «تساهل»، خشونت را محکوم می‌کردند و از هرگونه قیام و سخت‌گیری بیزاری می‌جستند.

۷. آن‌ها با قبول یک حدیث مجعول از پیامبر، همکاری با حاکمان جائر را توجیه می‌کردند: «نماز را پشت سر هر نیکوکار و بدکاری به جا آورید».

عقاید پیشین، همان‌طور که مورد قبول فرقه‌های اسلامی نیست، مورد قبول امامیّه نیز نمی‌باشد؛ زیرا مرجئه، گناهکاران را مشمول هیچ حکمی از احکام الهی قرار نمی‌دادند و

برخی از آن‌ها ادّعا می‌کردند که گنهکاران در بهشت متنعّمند؛ در حالی که شیعیان اتّفاق‌نظر دارند گناهکاران فاسق، و به سبب گناهانشان در عذاب خواهند بود. از امام رضاعليه‌السلام روایت شده است که پیامبر فرمودند:

> دو دسته از امّت من در آخرت نصیبی ندارند: یکی مرجئه و دیگری قدریّه.[1]

از زیدبن علی بن الحسینعليه‌السلام نیز نقل شده که گفته است:

> خداوند مرجئه را لعنت کند که عفو خداوند را وسیلهٔ طمع در تبهکاری و فساد قرار دادند.[2]

این مذهب یا به‌وسیلهٔ خود امویان پایه‌گذاری شد یا مورد توجّه آن‌ها قرار گرفت و آن را همراه با جبرگرایی، مذهب رسمی خود قرار دادند و در رواج آن بسیار کوشیدند.

ج. **زیدیّه** : همان‌طور که می‌دانیم، زیدبن علی بنیادی‌ترین برنامهٔ بازگشت به اسلام از طریق عملیات مسلحانه را اعلام کرد. رهیافت او همان رهیافت پدر، برادر و برادرزادهٔ بزرگوارش بود. او ضمن پروراندن رهیافتش کوشید تا از روش‌های کسانی که راه افراط و تفریط را می‌پیمودند، فاصله بگیرد؛ امّا رهروان راه زید که به زیدیّه معروف شدند و خود را شیعه می‌دانستند، درصدد برآمدند تا با توجّه به نظریّه‌های دیگر، در نظریّه زید دربارهٔ حکومت و حاکمیّت تجدیدنظر کنند. آن‌ها در آغاز معتقد شدند که:

۱. رهبر سیاسی باید از فرزندان علی‌بن ابی‌طالب باشد.

۲. پیامبر به ویژگی‌های خلیفهٔ بعد از خود تصریح کرده است، نه بر نام او.

---

۱. محمدبن علی الکراجکی: *کنزالفوائد*، ص ۵۱.

۲. در مورد مرجئه ر.ک:

* هاشم معروف الحسینی: *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ص ۱۴۴ ـ ۱۵۴؛ ابن ابی الحدید: *شرح نهج‌البلاغه*، ص ۳۲۵؛ علی بن احمد [ابن حزم]: *الملل و الاهواء و النحل*، ص ۲۰۴؛ عبدالجبّارین احمد [قاضی عبدالجبار]: *شرح اصول الخمسه*، ص ۱۳۷؛ رسول جعفریان: *مرجئه تاریخ و اندیشه*؛ احمد امین: *پرتو اسلام*، ص ۳۲۵.

۳. امام و رهبر سیاسی باید عالِم در علم دین باشد.

۴. رهبر سیاسی باید در جنگ و دفاع توانا باشد؛ پس هرکس که زاهد، شجاع و سخی باشد و قیام مسلحانه و دعوی امامت کند، امام و اطاعت او واجب است.

۵. تفاوتی نمی‌کند که رهبر سیاسی از نسل امام حسن علیه السلام باشد یا از نسل امام حسین علیه السلام.

۶. اگر دو نفر جامع شرایط امامت در دو ناحیه خروج کنند، هر دو امام واجب‌الاطاعه هستند.

به هر حال، زیدیّه نیز مانند هر مکتب فکری دیگری به گروه‌های مختلفی تقسیم گردیدند و بعضی از آن‌ها در آرای نخستین رهبران مکتب تجدیدنظر کردند و به برخی از مسائل ذیل معتقد شدند:

۱. به لعن خلفای سه گانه قائل نبوده، امامت مفضول را با وجود فاضل جایز می‌دانستند.

۲. از نظر فقهی بیش‌تر آن‌ها پیرو فقه ابوحنیفه شدند.

۳. در اصولِ اعتقادی و مسائل کلامی، به معتزله گرایش پیدا کردند.[1]

د. جبریّه: شاید بتوان گفت از قدیم‌ترین مکتب‌های سیاسی اسلام پس از خوارج و مرجئه، مکتب جبریّه است. نخستین مباحث این مکتب و مکتب مقابل آن که به «قدریّه» یا «مفوّضه» معروف شدند، ظاهراً بعد از جنگ صفین آغاز شد. در آن زمان، شخصی از امام علی علیه السلام پرسید: ما به ارادهٔ خود به این جنگ رفتیم یا بدان مجبور بودیم؟ پرسش و پاسخ‌هایی که افراد مختلف به آن دادند، نتایجی را به بار آورد که نخستین زمینه‌های دو تفکّر سیاسی یعنی جبر و تفویض را در جامعهٔ مسلمانان پس از تفکّر «خلافت» پایه گذاری کرد.

نظریّه‌پردازان این مکتب بر این عقیده بودند که بندگان خدا، به انجام دادن هیچ فعلی قادر نیستند؛ بلکه مجبور به سرنوشتی هستند که خداوند برای هریک از آن‌ها تعیین کرده است. اعمال انسانی، همچون ریزش برگ درختان و جاری شدن آب، ارادی نیست؛ بلکه مجازی

---

۱. ر.ک: حسین کریمان: *سیره و قیام زیدبن علی*، ص ۳۶۹ ـ ۳۸۰؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل کلمهٔ «زید»؛ هاشم معروف الحسینی: *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ص ۹۳.

است. آن‌ها در اثبات این رأی، به آیاتی از قرآن نیز تمسّک و آن‌ها را مطابق با مکتب خویش تأویل می‌کردند. تاریخ در رأس جبریّه از جهم‌بن صفوان نام برده که معتقد بوده است: این افعال به ما بستگی ندارد و ما به منزلهٔ ظروفی برای آن‌ها هستیم. اگر خداوند آن‌ها را در ما ایجاد کند، موجود خواهند شد و در غیراین‌صورت، وجود پیدا نخواهند کرد.

افکار این فرقه را بعدها اشاعره ادامه دادند که هر دو، مورد استفاده و حمایت حکومت‌های وقت قرار گرفتند؛ زیرا بهترین اندیشه‌ای که می‌توانست آن‌ها را یاری دهد، همین نظریّه‌ها بود.[1]

هـ. **تفویضیّه**: نخستین کسی که در مسائل جبریّه شبهه کرد مَعْبَدبن عبدالله جُهنی بود. آن‌ها از یک طرف پذیرفتند که تعلّق اراده خداوند به افعال انسان با اختیارش سازش ندارد و از طرف دیگر، روی مسألهٔ اختیاری بودن افعال پافشاری کردند و نتیجه این شد که تعلّق ارادهٔ خدا را به افعال اختیاری به کلّی انکار کردند و برای آن‌ها آفریدگار دیگری یعنی «انسان» قائل شده، قلمرو خالقیّت خداوند را غیر آن دانستند. امام علی‌ؑ دربارهٔ آن‌ها فرمود:

> بیچاره قدری‌ها، خواستند خدا را به عدالت وصف کنند، او را از قدرت و سلطنتش بیرون کردند.[2]

این بحث همان‌گونه که مطرح شد، از زمان حضرت علی‌ؑ آغاز گشت و بعدها به تشکیل گروه معتزله انجامید. زمانی فردی به‌نام *عبایه* از علی‌بن ابی‌طالب‌ؑ پرسید: معنای قدرت و استطاعت چیست؟ حضرت فرمود: آیا تو با خدا مالک قدرت هستی یا تنها؟ عبایه ساکت شد. فرمود: ای عبایه بگو! عرض کرد: ای امیرمؤمنان چه بگویم؟ فرمود: بگو مالک قدرت شدی به واسطهٔ خدایی که مالک آن است و اگر به تو قدرت دهد، از عطای او است و اگر از تو بگیرد،

---

۱. ر.ک: سید محمدحسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۱، ص ۹۶؛ علی‌بن احمد [ابن حزم]: *الملل و الاهواء و النحل*، ص ۲۲؛ ابوزهره: *تاریخ المذاهب الاسلامیّه*، ص ۱۰۶.

۲. سید محمد حسین الطباطبایی: *المیزان*، ج ۱، ص ۹۶ ـ ۱۰۰.

از امتحان و بلای او است و او است مالک آن‌چه به تو داده و توانا بر آن‌چه تو را بر آن قدرت داده است.[1] این است نظر شیعیان در مورد آن‌چه مربوط به «جبر» می‌شود.

و. *معتزله:* حسن بصری (۲۱ - ۱۱۰ هـ. ق) و شاگردانش به ویژه واصل‌بن عطا در تحوّل انواع مبانی نظریّه دولت که اساساً به بحث درمورد اختیار و جبر می‌پرداختند، جایگاه ویژه‌ای یافتند. به گفتهٔ حسن بصری، مرتکبان گناه کبیره مؤمن بودند؛ امّا مؤمن فاسق؛ ولی به نظر واصل، مسلمان فاسق، نه کافر بود و نه مؤمن. براساس این اختلاف‌نظر، واصل از مجلس درس استاد جدا شده، با عدّه‌ای از همفکران خود به گوشهٔ دیگری از مسجد رفت و به توضیح آرای خود پرداخت. حسن بصری در واکنش به او گفت: اِعْتَزَل عنّا واصل؛ یعنی واصل از ما کناره گیری کرد؛ به همین سبب، این گروه از آن پس به معتزله معروف شدند.

معتزله از زمان حضور در صحنهٔ اجتماع، پرچمدار اصل آزادی و اختیار مطلق انسان شدند و بر این اصل، اصول دیگری را پایه گذاشتند که برخی از آن‌ها به مباحث اعتقادی و عبادی تعلّق داشت و عدّه‌ای دیگر، به مباحث عملی و سیاسی ارتباط پیدا کردند. عمده‌ترین مباحث مبنایی معتزله، چنین است:

۱. ذات خداوند تکثّرپذیر نیست.

۲. خداوند، عادل است و ظالم نیست.

۳. خداوند به بندگانش وعده و پاداش طاعات، و وعید کیفر معصیت را داده است و همان‌طورکه وعدهٔ پاداش مطیعان تخلّف‌بردار نیست، وعید مجازات معصیت‌کاران نیز تخلّف نمی‌پذیرد و آمرزش هرگز بدون توبه صورت نمی‌گیرد.

۴. فاسق، مؤمن است و نه کافر. فسق حالتی بین کفر و ایمان (منزلهٔ بین منزلتین) است.

۵. امر به معروف و نهی از منکر، مشروط به وجود امام نیست و وظیفهٔ عموم مسلمانان است؛ مگر امور مهمّی مانند اقامهٔ حدود شرعی، حفظ مرزهای کشور اسلامی و سایر کارهای

---

۱. سید محمد حسین الطباطبایی: *المیزان*، ج ۱، ص ۹۶ - ۱۰۰.

حکومتی که اجرای آن‌ها بر عهده امامان و متصدّیان امور مسلمانان است.

۶. انسان، آزاد و مختار است، نه مجبور؛ یعنی آفریننده افعال خویش است و خداوند دراین‌باره هیچ رأی و نظری ندارد.

۷. به جای آوردن کار خوب و ترک کار زشت ـ هرچند دربارهٔ آن‌ها نص شرعی وارد نشده باشد ـ امکان‌پذیر است.

۸. عقل، پاره‌ای از مسائل را مستقلاً (بدون نیاز به راهنمایی قبلی شرع) درک می‌کند.

۹. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدّم است.

۱۰. قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد؛

بنابراین، نخستین کسانی که عقل‌گرایی محض رادر تاریخ اسلام پایه گذاشتند، معتزله بودند. *جاحظ* اندیشمند معروف آن‌ها می‌گوید: حکم قاطع را ذهن صادر و روش درست را فقط عقل اتّخاذ می‌کند. معتزله، در آغاز فرقه‌ای دینی محسوب می‌شدند؛ ولی به‌تدریج وارد صحنهٔ اندیشه سیاسی و سیاست شدند. نظریّه‌پردازان معتزله در ساحت سیاسی رهبری کسی را که با رأی ملّت انتخاب شود، برای جانشینی پیامبر پیشنهاد می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند که رهبران بعد از رسول‌اکرمﷺ به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و علی بودند؛ سپس افرادی که متخلّق به اخلاق آنان و پیرو روش آنان بوده، با رأی مردم برگزیده شده باشند.

آن‌ها در برتری یکی از خلفای راشدین بر دیگری، دچار اختلاف آرا شدند. متقدّمان معتزله به‌جز واصل، می‌گویند: خلیفهٔ برتر بعد از رسول خدا به همان ترتیبی است که پیش‌تر ذکر شد؛ امّا واصل، علی را بر عثمان ترجیح می‌داد؛ به این لحاظ، او را شیعی نامیده‌اند. ابوعلی جبائی از اندیشمندان معتزله می‌گوید: انتخاب امام با کم‌تر از پنج نفر درست نیست. ابن‌حزم اظهار می‌دارد که مستند قول جبائی در این مسأله همان است که عمربن خطاب در شورا انجام داد. عمر امر را به شش نفر واگذاشت و دستور داد که در بین خود، یک نفر را برگزینند؛ بنابراین، اختیار فقط با پنج نفر بود. ابوعلی جبائی و پسرش ابوهاشم، اتّفاق‌نظر دارند که اگر مردم دو نفر را برای رهبری انتخاب کنند، هرکدام که اوّل انتخاب شده باشد،

اولویّت خواهد داشت؛ امّا اگر هر دو نفر در آنِ واحد انتخاب شده باشند، با هم اختلاف نظر دارند.

معتزله که در اواخر دوره امویان ظهور کردند، دورهٔ شکوفاییشان را در زمان عبّاسیان گذراندند؛ البتّه یکی از ادلّهٔ مورد توجّه قرار گرفتن معتزله این بود که در زمان عبّاسیان، سیل آرا و نظریّات بیگانگان به عالم اسلام سرازیر شد و شرک و الحاد در میان مسلمانان شیوع پیدا کرد؛ به همین جهت، دستگاه خلافت عبّاسی برای حفظ موقعیّت سیاسی خود، چاره را در این دید که از معتزله حمایت کند؛ زیرا آنان در نظر عبّاسیان برای مخالفان مذهب اسلام، حربه‌ای قوی بودند و خطر آنان برایشان از شیعیان کم‌تر بود؛ البتّه این حمایت در زمان مأمون به اوج خود رسید و معتزله را مقرّب دستگاه خلافت قرار داد و مسؤولیّت‌های حسّاس به آنان واگذار شد. پس از درگذشت مأمون، وزیر او احمدبن ابی داود پیرو این مکتب شد و مردم را مجبور کرد که به خلق قرآن اعتراف کنند. عبّاسیان در زمان معتصم و واثق، در فشار به مردم برای پذیرفتن عقاید اعتزال تا آن‌جا پیش رفتند که عکس‌العمل مردم در مقابل آن‌ها را باعث شد و فعّالیّت معتزله به شکست انجامید. دو علّت دیگر نیز برای افول معتزله شمرده شده که عبارتند از:

۱. مخالفت محدّثان و فقیهان که عقاید و روش معتزله را در دفاع از دین نمی‌پذیرفتند؛ بنابراین تا توانستند در کتاب‌های خود به آن‌ها حمله کردند و در مقابل، معتزله نیز با آن‌ها به مخالفت برخاستند و آن‌ها را عوام نامیدند.

۲. در میان معتزله، افرادی منحرف و افراطی پیدا شدند که افکار مسموم خویش را در لابلای تعلیمات این مدرسه پروراندند و با مسلمانان به مخالفت پرداختند. برخی بر این اعتقاد بوده‌اند که یهودیان آن‌ها را برای تباه ساختن عقاید مسلمانان اجیر کرده بودند.[1]

---

۱. ر. ک: سید محمد حسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۱، ص ۹۶ ـ ۱۰۰؛ اسعد شیخ الاسلامی: **تحقیقی در مسائل**
←

ز. *اشاعره*: معتزله که خود مکتبی برخاسته از عقاید مخالف خوارج و جبریّه بود، به مدّت دو قرن، معارض مهمّی نداشت؛ جز «اهل حدیث» و «اهل السّنّة» که ظاهرگرایانی متعبّد و متعصّب محسوب می‌شدند. رؤسای اهل حدیث، افرادی مانند مالک بن انس و احمدبن حنبل بودند که اوّلاً، بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند. ثانیاً، امامت را جزء اصول دین نمی‌دانستند و می‌گفتند: بر پیامبر و خدا لازم نیست که دربارهٔ رهبری امّت بعد از پیامبر، دستوری به امّت بدهد و این مردم هستند که باید برای خودشان رهبر انتخاب کنند؛ بنابراین، امامت برای آن‌ها یک مسأله فرعی نظیر سایر فروعات فقهی بود. ثالثاً، آن‌ها حکومت افراد فاسق و شارب‌الخمری را که به زور بر مردم مسلّط شده باشند، مشروع و واجب‌الاطاعه می‌دانستند.[1]

در اوایل قرن چهارم، شخصیّتی بارز و اندیشمند به‌نام ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری (۳۴۰ هـ. ق) که از شاگردان قاضی عبدالجبّار معتزلی بود و در آن صاحب‌نظر شده بود، از این مکتب روی‌گردان شد و به مذهب اهل حدیث و اهل سنّت گروید. اشعری که از نوادگان ابوموسی اشعری بود، برخلاف قدمای اهل حدیث، مانند احمدبن حنبل، بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنّت بر مدّعای خود دلیل آورد. در این زمان، چون معتزله، جامعهٔ مسلمانان را به‌سبب تکیهٔ بیش از حد بر مسائل عقلی و فلسفی به ستوه آورده بودند، مکتب اشعری مورد استقبال عموم قرار گرفت و عقل را در مسائل شرعی

→

کلامی؛ مرتضی مطهری: *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۲، ص ۳۰ ـ ۵۳؛ هاشم معروف الحسینی: *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ص ۱۵۴ ـ ۱۸۴؛ محمود فاضل: *معتزله*؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی: *تاریخ معتزله*؛ الشهرستانی: *الملل و النحل*، ص ۳۷ و ۳۸؛ محمد ابو زهره: *تاریخ المذاهب الاسلامیّه*: ص ۱۱۸؛ عبدالرحمن بدوی: *مذاهب الاسلامیین*، الجزء الاول، ص ۷۳؛ محمدبن محمدبن النعمان [الشیخ مفید]: *اوائل المقالات*، ص ۴.

۱. محمدبن الحسین الفقراء [قاضی ابی یعلی]: *الاحکام السّلطانیه*، ص ۲۰.

و مذهبی نارسا دانست. بعد از ابوالحسن اشعری شخصیّت‌های بارز دیگری، چون ابوبکر باقلانی، معاصر شیخ مفید، جوینی، استادِ محمد غزالی، محمد غزالی (۵۰۵ هـ. ق) و فخررازی پایه‌های این مکتب را مستحکم کردند.

بسیاری از اندیشمندان کوشیده‌اند تا اصول بنیادین و برخی نظریّات سیاسی اشاعره را مورد بازشناسی قرار دهند. این اصول عبارتند از:

۱. عدم وحدت صفات با ذات خداوند

۲. عمومیّت اراده و قضا و قدر الهی در همهٔ حوادث

۳. شرور مانند خیرات، از جانب خدا است.

۴. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او

۵. حسن و قبح افعال، ذاتی نیست؛ بلکه شرعی است؛ همچنین عدل، شرعی است نه عقلی.

۶. عقل، شرع باطن نیست و نمی‌تواند حقایق دینی را دریابد.

۷. انسان، آفریننده عمل خود نیست؛ اکتساب‌کننده آن است.

۸. خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود.

۹. فاسق، مؤمن است.

۱۰. آمرزش بنده‌ای از سوی خداوند بدون توبه هیچ اشکالی ندارد؛ چنان‌که مؤدّب ساختن مؤمن بلااشکال است.

۱۱. عالم، حادث زمانی است.

۱۲. افعال خداوند، بر غایت و غرضی نیست.

۱۳. تکلیف ما لایطاق بلامانع است.

متوکّل، خلیفه عباسی و ترکان سلجوقی در پیروزی مذهب اهل سنّت، نقش اساسی داشتند. مهم‌ترین قسمت عقاید اشاعره که بازتابی بر عقاید و افعال سیاسی داشت، مسألهٔ عدل و حسن و قبح بود. آن‌ها می‌گفتند: حقّ و عدالت، فاقد واقعیّت و رسمیّت مستقل هستند و تبعید محض حکمفرما است. آن‌ها حسن و قبح عقلی را انکار و مفهوم عدالت را چنان بی‌خاصیّت

کردند که قابلیّت یافت بر هر عمل ظالمانه و جائرانه‌ای انطباق یابد؛ بنابراین ملاک قضاوت، واقعیّت موجود گردید و نه مفهومی برتر و متعالی‌تر.

به نظر اشاعره، عقل به هیچ‌وجه نمی‌تواند راهنما باشد و قوانین و مقرّرات اسلامی، فاقد روح و معنا است و باید به ظواهر آن بسنده کرد و با تغییر ظاهر، شکل هر چیز عوض می‌شود؛ پس حقّ و عدالت و مصلحت، امری واقعی نبوده، نسبی و وهمی است.

این نوع برداشت‌های اشاعره بسیار با طبع حاکمان وقت جامعهٔ اسلامی موافق شد و با مستند کردن ستمکاری‌ها و خلافکاری‌های خود به دین، هر آن‌چه را می‌خواستند انجام می‌دادند و از دین برای توجیه اعمال خود استفاده می‌کردند. در زمان متوکّل، با این‌که مردی فاسق، شریر و ستمگر بود، بسیاری از مردم به او علاقه‌مند شدند. او محبوبیّتی پیدا کرد و اشعاری در مدحش سروده شد؛ مبنی بر این‌که دین خدا را یاری و از سنّت پیامبر حمایت کرد؛ از همین زمان به بعد، همهٔ مسلمانان غیرشیعه را اهل سنّت و جماعت خواندند.

اشاعره در زمینهٔ سیاسی نیز عقاید خاصّی داشتند که می‌توان آن‌ها را در آرای ابوبکر باقلانی بازیافت. او در مورد «رهبر سیاسی» یا «امام» می‌گوید:

امامت فقط با نص یا انتخاب باید صورت پذیرد. نص، باطل است و دلیل ابطال آن این است که اگر پیغمبرﷺ امامی را تعیین کرد و اطاعت او را بر مردم فرض نمود و به آن‌ها گفت: این شخص، جانشین من است و بعد از من امام است، به دستورهای وی گوش فرا دارید و او را فرمان برید، ناگزیر باید این گفته در حضور صحابه یا جمهور آنان یا با حضور یک یا دو نفر و یا کسی که خبر دادن او موجب علم قطعی نیست، باشد. هرگاه این مطلب را اعلام و اظهار کرد و گفتار وی اشاعه پیدا نمود، واجب است این مسأله همچون سایر مسائل دینی، مانند نماز، حج و روزه و دیگر عباداتی که در مشروعیّت و فرض بودن آن‌ها، در بین مردم اختلافاتی وجود ندارد، منقول گردد. با توجّه به این‌که فرض امامت از فرایض عامّه است که برای هرکسی لازم می‌باشد و در عین حال موضوع نص، امری بزرگ و حائز اهمّیّت فراوان است، نباید از مردم پوشیده می‌ماند؛ کما این‌که تمام مردم از موضوع گماردن زیدبن حارثه، اسامةبن زید،

عبدالله‌بن رواحه، عمروبن العاص، ابوموسی اشعری و عمروبن حزم و دیگر امیران و قاضیان، به امر امارت و قضاوت، اطلاع داشتند تا آن‌جا که این مسائل بر کسی پوشیده نماند.

باقلانی پس از ابطال مسأله نص، به اثبات طریقه انتخاب می‌پردازد و می‌گوید: امام به وسیله و با آرای مسلمانانی انتخاب خواهد شد که اهل حلّ و عقد و مورد اعتماد مردم باشند.

او و پیروانش عقیده دارند که امامت، با یک نفر از اهل حلّ و عقد منعقد و کامل خواهد شد؛ در صورتی که شخص مورد بحث، جامع جمیع صفات امامت باشد؛ زیرا برای برگزیدن امام، عدّه‌ای محدود و معلوم تعیین نشده‌اند.

باقلانی با این مطلب که عقد خلافت از شؤون فضلای امّت مسلمان در هر عصری از اعصار باشد، مخالف است. او می‌گوید: خداوند بر ما فرض کرده است که امام را انتخاب و پس از انتخاب، دستورهای او را اطاعت کنیم و اجتماع سایر اهل حلّ و عقد در دیگر شهرهای مسلمانان و بیعت آنان با فردی واحد، تعذّر و امتناع دارد و خداوند هم انسان را مکلّف به انجام فعل محال و ممتنع نمی‌سازد؛ کما این‌که مردمان گذشته در مورد انتخاب خلفای راشدین، حضور جمیع اهل حلّ و عقد را در تمام بلاد اسلام و حتّی در مدینه مراعات نکردند، و روی قیاس با عمل عمر در شورا، حضور عدّه‌ای معیّن و حتّی چهار نفر یا به‌جز عاقد و معقود، شرط نشده است.

باقلانی معتقد است که مردم نمی‌توانند عقد امامت را فسخ کنند؛ مگر این‌که دلیلی پیش آید که موجب خلع امامت گردد. او می‌گوید هرگاه گفته شود: چرا باید کسی بتواند فردی را انتخاب کند، ولی نتواند او را خلع و عقد را فسخ نماید؟ می‌گوییم: این موضوع در شریعت نظایر زیادی دارد؛ از جمله، کسی که دختر خود را به ازدواج دیگری درآورد؛ نمی‌تواند او را طلاق دهد، یا در معاملات، کسی که مالی را می‌فروشد، نمی‌تواند بعد از فروش، آن را به تصرّف خود درآورد و به عبارت دیگر، معامله را فسخ کند.

باقلانی به این سؤال که هرگاه جماعاتی از اهل حلّ و عقد به عدّه‌ای امام در شهرهای مختلف رأی دادند و همه آن‌ها برای احراز مقام امامت، صالح و شایسته بودند، شما درباره

آن‌ها چگونه قضاوت می‌کنید و کدام یک از آنان برای امامت، اولویّت دارند؟ چنین پاسخ می‌دهد: هرگاه چنین اتّفاقی بیفتد، به کیفیّت انعقاد عقود رسیدگی می‌کنیم و در آن می‌نگریم تا معلوم شود انتخاب کدام یک از آن‌ها بر دیگران سبقت دارد. در این صورت، کسی که اوّل انتخاب شده بود، تأیید می‌گردد و به دیگران گفته خواهد شد استعفا کنند. اگر بر این تصمیم صحّه گذاشتند، فبها، وگرنه با آن‌ها جنگ خواهد شد. هرگاه تقدّم و تأخّر آن‌ها معلوم شد و هریک ادّعا کردند که بر دیگری سبقت دارند، کلّیّه عقود مذکور باطل می‌شود و برای انتخاب یکی از آنان یا از سایر مردم، انتخاب مجدّد به‌عمل می‌آید. اگر به‌این تصمیم تن در ندادند، مردم با آن‌ها خواهند جنگید و چنان‌چه مردم، فرد دیگری غیر از آنان را انتخاب کردند، شخص منتخب باید با سایر مدّعیان امامت بجنگد و آن‌ها را تحت اطاعت خویش درآورد.

هرگاه مردم دریافتند که همه آنان در یک لحظه انتخاب شده‌اند، تمام آن عقود، باطل و انتخاب یکی از آن‌ها و یا از غیر آنان مجدّداً به‌عمل می‌آید. نظیر این موضوع در شریعت، عبارت از عقد یک زن از طرف چند ولی برای چند مرد است؛ در این صورت، باید به مردی داده شود که عقد او بر دیگر عقود سبقت داشته است. چنان‌چه دانستن این امر اشکال داشت و شوهرها به منازعه پرداختند و در عین حال، شهود هم وجود نداشت یا تمام اولیا، عقد را در یک وقت انجام داده بودند، کلّیّه عقود باطل می‌شود.

صفات امام: قاضی ابوبکر باقلانی برای امام، این شروط را قائل است:

اوّل. امام باید قریشی‌الاصل باشد.

دوم. امام از لحاظ علم و اطلاع باید به‌منزله کسی باشد که برای قضاوت صلاحیّت داشته باشد.

سوم. امام باید کاملاً به امور جنگی و تدبیر تنظیم ارتش، بستن مرزها، حفظ شوکت اسلام، نگهداری ملّت، راه انتقام از ظالم و سایر مصالح مملکت آگاه و بصیر باشد.

چهارم. امام نباید در موقع اقامه حدود و گردن‌زدن طاغیان، دارای رقّت قلب و یا سهل‌انگار باشد؛ زیرا وجود این احوال، با اجرای احکام مربوط به حدود، منافات دارد.

پنجم. امام باید از لحاظ علم و سایر صفات پسندیده، بر دیگران برتری داشته باشد؛ مگر این‌که در انتخاب بزرگ‌تر، مانعی به وجود آید که در این صورت با وجود فاضل، گماردن مفضول روا است؛ امّا لازم نیست که امام معصوم یا عالم به غیب یا باهوش و دلبرترین فرد ملّت باشد و نیز ضرورت ندارد که فقط از قبیله بنی‌هاشم که یکی از قبایل قریش است، انتخاب شود.

موجبات خلع امام: به نظر باقلانی، اموری چند، موجب خلع امام می‌شود. او می‌گوید: هرگاه امام کافر شود و نه خود نماز گزارد و نه مردم را به نماز خواندن دعوت کند و ظالم باشد و حقوق مردم را تضییع کند و اجرای احکام را به تعویق بیندازد، باید از مقام امامت خلع شود.

باقلانی در جای دیگری در کتاب *التّمهید* برای احراز مقام امامت شروط دیگری را لازم می‌داند و می‌گوید: هرگاه امام برای همیشه دیوانه باشد و قوّه تشخیص و تمییز او از بین برود و از اعاده سلامت وی یأس حاصل گردد و کر و یا لال باشد و فرسوده و خیلی پیر به‌نظر برسد یا دچار عارضه‌ای شود که بدین وسیله مصالح مسلمانان به خطر افتد، خلع امام و انتخاب فرد دیگری واجب است؛ زیرا انتخاب امام به‌منظور انجام امور مذکور بوده است.

باقلانی می‌افزاید: هرگاه امام، برای مدتی در دست دشمن اسیر گردد، به نحوی که امیدی به آزادی وی نباشد، در این صورت نیز تعویض او واجب است؛ اما اگر در زمان امامت وی، فرد فاضل‌تری پیدا شود، این امر موجب خلع او نخواهد شد.[1]

---

۱. محمدبن طیب [باقلانی]: *التّمهید*، ص ۱۷۸ ـ ۱۸۷؛ سید جعفر سجادی: *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۱، ص ۲۰۴؛ مرتضی مطهری: *علوم اسلامی*، ج ۲، ص ۵۴؛ محمد مسجد جامعی: *زمینه‌های تفکّرسیاسی در قلمرو تشیّع و تسنّن*، ج ۱، ص ۲۳۱ و ۲۳۲؛ اسعد شیخ الاسلامی: *تحقیقی در مسائل کلامی*، ص ۱۴۵ ـ ۱۴۷.

چکیده

این فصل را به شروع بحث اصلی نوشتار که آغاز نظریّه‌پردازی و تحوّل نظریّه دولت و ولایت فقیه نزد مسلمانان است اختصاص دادیم. در این فصل بحثمان را با دیدگاه پیامبر در مورد ولایت فقها بر جامعه آغاز کردیم و اثبات نمودیم که پیامبر در زمینه دولت معتقد بود که حاکمیت در چنین دولتی اختصاص به فرد یا افرادی دارد که علم به احکام داشته باشند نه آن‌که حسب و نسب آن‌ها و یا منتخب اهل حل و عقد بودن آن‌ها دخالتی در بالفعل شدن حاکمیت آن‌ها داشته باشد و ثابت نمودیم که پیامبر اکرم بر فقاهت تأکید فراوانی داشته و معتقد بودند که ولایت «عالم» و برتر از آن «اعلم» فرا رسیدن جامعهٔ صالح را تسریع می‌کند و از این رهگذر به جامعهٔ بشری سامان می‌بخشد. پیامبر در این رابطه دوگونه نصب داشتند یکی نصب با مشخصات (نصب عام) و دیگری نصب با اسم و کنیه (نصب خاص)، که در نصب عامِ خود فقها را جانشین خود قرار دادند و در نصب خاص، فقهای معصوم را جانشین بلافصل خود قرار دادند.

نظرات پیامبرﷺ که تأثیر عمیقی در بینش و منش علی‌بن‌ابیطالبؑ گذاشته بود آن حضرت را مدافع ولایت الهی و دولت فقیه قرار داد و در حالی که مدعیان خلافت پیامبر حکومت مفضول بر فاضل را حق می‌پنداشتند، چنین عقیده‌ای نداشت و استدلال می‌کرد که

من سزاوارتر به جانشینی پیامبر هستم و در این زمینه بر علم به کتاب الهی و سنت پیامبر و «افقه» بودن تأکید می‌فرمود.

سپس برای اثبات پویایی فعالیت امام و یارانش در بازگرداندن ولایت به مسیر اصلی‌اش اعمال ولایت توسط سه تن از فقهای عصر حضرت را شاهد مثال آوردیم و در این زمینه ثابت کردیم که:

۱. فقها در صدر اسلام به هیچ وجه خود را از سیاست دور نگه نداشته و همواره در صحنه سیاست جامعه حضور فعال داشته‌اند.

۲. فقها در آن زمان به هیچ وجه دیانت را از سیاست جدا نمی‌دانستند.

۳. فقهای عصر امام علی‌ؑ معتقد بودند که با اذن امام زمان خویش می‌توانند بر جامعه اعمال ولایت کنند حتی اگر اعمال حاکمیت به ظاهر از جانب یک حاکم غاصب باشد. امّا باید دستورات اسلام ناب را بر جامعه حاکم کنند.

تحوّل عمده در نظریّه دولت و ولایت در نخستین سال‌های سدهٔ اوّل در سالن سرپوشیدهٔ بنی ساعده بوجود آمد و «ولایتِ منصوص» را متروک نمود و نظریّه «امیر از مهاجرین و وزیر از انصار» که با انتخاب اهل حل و عقد برجامعه حاکم می‌شوند راگفتمان غالب جامعه نمود که این مسأله نقطه عطفی در تاریخ «دولت اسلامی» گردید. اوّلین سنگ بنای دولت با نظریّه جدید را «ابوبکر» گذاشت که بنا به اعتقاد یاران اصیل پیامبر چیزی جز سلطنت نوع جدید نبود که به نام «خلافت» بر اریکه قدرت تکیه زده بود. به هر حال دورهٔ خلفای ثلاثه با فراز و نشیب‌هایش در سال ۴۰ هجری به پایان رسید و دولت اسلامی با مشخصات جانشین منصوبِ معصوم از طرف پیامبر تحقق یافت. امّا چند صباحی طول نکشید که زعامت جامعهٔ اسلامی به دست خاندان اموی افتاد که نوع سلطنت دیگری را بیش‌تر با مشخصه نژادی برجامعه حاکم کردند. از آن پس در جامعه اسلامی بینش‌های سیاسی چندی بوجود آمد که هر کدام از آن‌ها نوید تحوّلی در نظریّه دولت در اسلام را در صدر برنامه‌های خود داشتند که از جملهٔ آن‌ها می‌تواند به «خوارج»، «مرجئه»، «زیدیه»، «معتزله» و «اشاعره» اشاره نمود.

بخش دوم

زمینهٔ تاریخی نظریّهٔ ولایت فقیه درسال‌های بعد

فصل یکم

نظریّهٔ ولایت از نیمهٔ دوم سدهٔ نخستین تا آغاز غیبت

نیمهٔ دوم سدهٔ نخست و نیمهٔ اوّل سدهٔ دوم را باید سال‌های بالندگی نظریّهٔ ولایت، به ویژه ولایت فقیه قلمداد کرد. در این سال‌ها صادق‌ها[1] نظریّه‌های عمده‌ای را دربارهٔ ولایت فقیهان بر جامعه ارائه کردند که بازتاب عدم اعتقاد آن‌ها به «حکومت‌های عرفی» و تثبیت «حکومت فقیه» است. در این زمان، صادق‌های پدر و پسر، نخستین دانشگاه (آکادمی) فقه، معارف و علوم تجربی را پایه گذاری کردند که در پرتو آن، شاگردان برجستهٔ دانشگاه در سراسر کشور (کوفه، مدینه و بصره) پراکنده شدند و مقام‌های مهمّی را در بسیاری از گروه‌های عمدهٔ فقه و کلام به‌دست آوردند. این شاگردان آثاری از خود منتشر کردند که بیش‌تر نوشته‌هایی در زمینهٔ نظریّهٔ شیعی بود؛ برای نمونه، در سدهٔ دوم هجری، هشام و مؤمن‌الطاق رساله‌هایی در امامت منتشر ساختند.[2] این رساله‌ها روشن‌ترین نوشته‌هایی بود که تا آن زمان دربارهٔ دیدگاه ولایت نوشته شده بود. آن‌ها در این رساله‌ها استدلال کرده بودند که ولایت، ساختاری است که برای بقای جامعه و تعالی انسان‌ها ضرورت دارد؛ به دیگر سخن

---

۱. جعفربن محمدالصادق (۸۳ـ۱۴۸ هـ.ق) ـ محمدبن علی‌الباقر (۵۷ ـ۱۱۴ هـ.ق).

۲.السید حسن الصدر: *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، ص ۳۵۸ و ۳۶۱.

آن‌ها از جهت اعتقادی از ولایت فقیه پشتیبانی کردند.

امام صادق‌علیه‌السلام در فاصلهٔ زمانی انتقال قدرت از بنی‌امیّه به بنی‌عبّاس، مدینه را که مهبط وحی بود، مرکز دانشگاه و مسجد پیامبر را محل دانشگاه خویش برگزید. تعداد شاگردان دانشگاه امام‌علیه‌السلام چهار هزار نفر بودند. امام‌علیه‌السلام شاگردان خود را به دسته‌های گوناگون تقسیم کرده بود و به هر دسته‌ای درس مخصوصی می‌داد. فقه، جغرافیا، حساب، شیمی، فیزیک و ... از جمله رشته‌های تخصصی این دانشگاه به شمار می‌رفتند. آن‌چه از امام باقر گرفته تا امام علی و پیامبر خاتم، مانند احادیث نبی، خطبه‌های وصی، صحیفهٔ فاطمه، رسائل حسن، آموزش حسین، صحیفهٔ سجادیّه و کشف علوم باقری بر جای مانده بود، همه در دانشگاه امام جعفرعلیه‌السلام متمرکز شد و سرانجام شش هزار و ششصد کتاب، حاصل فعّالیّت چهار هزار شاگرد نخبهٔ مکتب صادقَین‌علیهماالسلام بود که کتاب‌های فقهی آن‌ها به *چهارصد اصول* معروف بودند.

عصر صادق‌هاعلیهماالسلام یک عصر منحصر به فرد و زمان جریان‌های مختلف و گستردهٔ سیاسی و فکری بود که تقریباً اکثر قریب به اتّفاق آن‌ها اسلام را تهدید می‌کرد. تصوّف، طبیعت‌گرایی و استنباط بر اساس رأی و قیاس، از عمده مسائل این زمان هستند. در آن زمان فقیهانی پیدا شدند که فقه را براساس رأی و قیاس و غیره به‌وجود آوردند که اختلاف افکار میان مسلمانان را به اوج خود می‌رساند. از همهٔ این‌ها بالاتر، جلسات فقهی بود که مردم دسته دسته می‌آمدند و مسأله‌های خود را مطرح کرده، پاسخ می‌گرفتند؛ بنابراین در این زمان، رسماً طبقه‌ای به وجود آمد که «فقیهان» نامیده می‌شدند. مدینه یکی از مراکزی بود که امام صادق‌علیه‌السلام و افرادی مثل ابوحنیفه در آن‌جا مستقر بودند. بصره مرکز دیگری بود. در آن زمان که اندلس فتح شد، مراکزی هم به تدریج در آن نواحی تشکیل شد و در هر شهری، یک فقیه وجود داشت که در مسائل نظری نظر می‌داد. در این دوره، طبقه‌ای نیز به نام متکلّمین به‌وجود آمد. متکلّمین دربارهٔ اصول و عقاید و مسائل اصولی مانند خدا، صفات او، قدیم یا حادث بودنش، نبوّت و حقیقت وحی، شیطان، قضا و قدر بحث می‌کردند. جریان دیگر، متحجّران متصوّفه بودند که حقیقت اسلام را براساس یافته‌های خود تأویل و تفسیر می‌کردند. امام‌صادق‌علیه‌السلام با همهٔ این‌ها

مواجه بوده و برخورد کرده است. امام در باب احادیث می‌فرمود: سخنان این‌ها اساس ندارد. احادیث صحیح آن است که ما از پدرانمان و از پیامبر روایت می‌کنیم.[۱]

در باب مسائل فقهی نیز مکتب صادق‌ها علیهم السلام از قوی‌ترین و نیرومندترین مکتب‌های فقهی آن زمان بوده است. تمام فقیهان بزرگ اهل تسنّن یا بلاواسطه و یا با واسطه، شاگردان این پدر و پسر در طول نیم قرن بوده و نزد آن‌ها شاگردی کرده‌اند.[۲] امام جعفر علیه السلام در این دوره از فعّالیّت جهت تشکیل حکومت نیز غافل نبود و فعالیت‌های متعددی را در این زمینه انجام داده، به قول علّامه مطهری، مبارزهٔ مخفی می‌کرد. قضیهٔ سدیر صیرفی که امام علیه السلام گلّه‌ای از گوسفندان را به او نشان داد و فرمود: اگر به تعداد این‌ها پیرو داشتم، قیام می‌کردم[۳] یا پاسخ امام علیه السلام به فرد خراسانی که ترسید به دستور امام علیه السلام به داخل تنور برود که «آگاه باش تا وقتی پنج نفر از ما پشتیبانی نکنند، خروج نخواهیم کرد»، نشانه‌هایی بر فعّالیّت امام علیه السلام در مورد قیام و انقلاب، و اهمّیّت مقبولیّت مردمی قیام نزد ایشان‌است؛ امّا همین صادق‌ها که همواره در اندیشهٔ قیام و انقلاب بر ضدّ حکومت غاصب بودند، هیچ‌گاه قیام‌های انحرافی مانند قیام *محمدبن عبدالله محض* را که «داعیهٔ مهدویّت» داشت، تأیید نکردند.[۴] در صورتی که قیام *زیدبن علی* را که داعیهٔ بازگرداندن حکومت و ولایت به خاندان وحی را داشت، چون صادق می‌دانستند، مورد تأیید قرار دادند تا به مردم بفهمانند که هم موافق قیام و انقلاب هستند و هم می‌دانند که اکنون موقع قیام برضدّ حکومت وقت نیست.

زیدبن علی فقیه قائم

زید در دامان پدری بزرگ شد که در سازماندهی «حزب شیعه» «حزب پیامبر» یا به عبارت

---

۱. مرتضی مطهری: *سیری در سیرهٔ ائمّه‌اطهار*، ص ۱۴۵ـ۱۴۷.

۲. یوسف البحرانی: *الکشکول*، الجزءالثانی، ص ۴۳.

۳. محمدحسین الفیض الکاشانی: *الوافی*، الجزءالخامس، ص ۷۲۸.

۴. ابی‌الفرج الاصفهانی: *مقاتل الطّالبین*، ص ۲۰۶.

دیگر «حزب‌الله» از باب ضرورت، به شاخهٔ نظامی آن نیز اهمّیّت می‌داد؛ زیرا می‌دانست و آگاه بود که در چنین موقعیّتی، «ناآگاهی مردم» و قدرت «حکومت مروانی» به او اجازهٔ آشکار کردن فعّالیّت را نمی‌دهد؛ پس برای زنده نگاه داشتن مکتب، دو شاخهٔ سیاسی و نظامی حزب را با دو سازماندهی جداگانه باید در نظر می‌گرفت. وی با توجّه به مسیر آیندهٔ فرهنگ اسلام و حراست موضع حق از طریق انتقال فرهنگ حق و حفظ فرهنگ سیاسی، فرزندی را پرورش داد که خطّ رهبری حزب را دنبال کند، و او فرزندش محمد بود؛ امّا توجّه به تربیت فرزند دیگر خویش (زید) را نیز از یاد نبُرد که در مقام یک فقیه، پرچمدارِ انقلابِ خونینی دیگر، زیرنظر امام خود باشد تا تبلور عاشورا کاستن نگیرد. شیخ مفید برای تأکید در مورد حقّانیّت زید در مورد او می‌گوید:

> زیدبن علی‌بن الحسین پس از امام محمدباقرعلیه‌السلام از دیگر برادران خود بهتر و از همگی برتر بود. او عابد، پرهیزکار، فقیه، سخی و شجاع بود و با شمشیر خروج کرد. امر به معروف و نهی از منکر نمود و خون حسین را طلبید. او را «حلیف القرآن» می‌گفتند؛ یعنی کسی که پیوسته مشغول قرائت قرآن مجید است.[1]

امامان مکتب هدایت، جسته و گریخته برای تأیید حرکت‌های نظامی بر ضدّ حکومت‌های جائر وقت، زید را تأیید می‌کردند. برادرزاده‌اش جعفربن محمدالصادق‌علیه‌السلام ضمن تجلیل از زید می‌گفت:

> او برای دنیا و آخرت ما نافع بود. به خدا سوگند او شهید از دنیا رفت؛ مانند شهیدانی که در خدمت حضرت رسول و علی و حسن و حسین ـ صلوات‌الله علیهم ـ شهید گشتند.[2]

جملهٔ اخیر، نشان دهندهٔ اجازهٔ زید از «رهبر مکتب» بوده است. آن‌ها برای تحکیم پشتیبانی خود از زید، از بنیان‌گذار مکتب (پیامبر) مدرک ارائه می‌کردند که به «امام سوم»

---

۱. عباس قمی: *منتهی‌الآمال*، ج ۲، ص ۵۵.

۲. عبدالحسین احمدالامینی النجفی: *الغدیر*، ج ۳، ص ۶۹ و ۷۰.

گفته بود:

از صلب تو مردی به دنیا می‌آید که او را زید نامند. او و یارانش در روز قیامت، از فراز سر و گردن مردم بگذرند و بی‌حساب وارد بهشت شوند.[۱]

برادرش محمدبن‌علی‌الباقرؑ که خود مرزبان بزرگ موضع فکری و فرهنگی حزب شیعه بود، در آن روزگار به اهمّیّت حرکت زید توجّه تام داشت و در مورد او می‌گفت: خدایا! زید را پشتیبان محکمی برای من قرار بده و روزی، هنگامی که زید بر او وارد شد، این آیه را تلاوت کرد: «یا ایّهاالّذین آمنوا کونوا قوّامین بالقسط شهداءلله» [نساء/۱۳۵] و ادامه داد: انت والله یا زید من اهل ذلک.[۲]

در سال ۱۲۰ هـ.ق، یعنی در سال ششم رهبری امام‌صادقؑ واقعه‌ای رخ داد. در آن سال، زیدبن علی‌بن‌الحسین به قصد قیام و نهضت بر ضدّ دستگاه بنی‌امیّه وارد کوفه شد. او برای موفّقیّت کار خویش و حفاظت جان خود و یارانش و خنثاساختن توطئه‌های عمّال حکومت برای درهم شکستن نهضت، مخفیانه و با احتیاط وارد کوفه شد. زید مدّت پنج ماه در کوفه و بصره مردم را به قیام و بیعت با خود دعوت می‌کرد و مردم گروه گروه به محل سکونت وی می‌رفتند و با او بیعت می‌کردند و دست وی را برای عنوان کمک و پشتیبانی او می‌فشردند. او در هنگام بیعت، هدف خود را چنین بیان می‌کرد:

من شما را به کتاب خدا و سنّت رسول خدا دعوت می‌کنم که به آن عمل و با ستمگران نبرد و از ستمدیدگان دفاع کنیم. حقوق از دست رفته خویش را بازیابیم. ثروت مسلمانان را با عدالت و تساوی بین آنان تقسیم و از حریم مقدّس خاندان پیامبر دفاع کنیم.

در مدت کوتاهی، تعداد این گروه به پانزده هزار نفر فقط از کوفیان و نهایتاً به ده‌ها هزار نفر از مسلمانان بلاد مختلف افزایش یافت. ابوحنیفه نیز در این راه باکمک مالی خود زید را

---

۱. عبدالحسین احمد الامینی النجفی: *الغدیر*، ج ۳، ص ۶۹ و ۷۰.

۲. همان.

یاری داد؛ امّا مردم کوفه زید را در مهم‌ترین لحظات تنها گذاشتند و از آن چند ده‌هزار نفری که با او بیعت کردند، فقط ۲۱۸ نفر اطراف او را گرفتند. او می‌گفت:

سبحان‌الله، فَأَيْنَ النَّاسُ.[۱]

وی در روز جمعه سال ۱۲۱ هـ.ق در ۴۲ سالگی در یک رویارویی شجاعانه با لشکریان شام در کوفه به شهادت رسید. زیدبن علی در زهد، عبادت، شجاعت و سخاوت معروف بود. او را به‌سبب مقام علمی‌اش، «عالم آل محمدﷺ» یا «فقیه اهل بیت» می‌نامیدند. امام صادقؑ دربارهٔ او فرمود: خدا زید را رحمت کند. او عالمی درست‌گفتار بود. ابوحنیفه از محضر درس او استفادهٔ شایانی برد و شاید به‌جهت همین علاقهٔ شاگرد و استادی بود که وی را در کمک مالی به زید ترغیب کرد.[۲]

جعفربن محمدؑ گاه برای عمویش زید، رکاب زین اسب را می‌گرفت تا سوار شود و بعد از سوار شدن لباس او را روی زین پهن می‌کرد. مشاهیر اهل سنّت مانند ابن‌حجر، ذهبی، ابن تیمیّه، هیثمی و ابن‌شبه در تجلیل از مقام وی می‌گویند:

او از بزرگانِ عالمان و فاضلان اهل بیت در علم و فقه بود.[۳]

او در علم فقه، کلام، حدیث و ... کتاب‌هایی تألیف کرد که تعداد آن‌ها بیش از ۱۰ رساله است. زید معتقد بود که با شهادت علی‌بن ابی‌طالب، حسن‌بن علی و حسین‌بن علیؑ قوانین و احکام الهی عملاً تعطیل شده است. هر حکمی که به نفع رژیم و دولت وقت است، اجرا و هرچه مخالف منافع شخصی آنان است، کنار گذاشته می‌شود. قوانین و احکام اسلام به صورت بی‌روح و به نحو تشریفات درمیان مردم به چشم می‌خورد و منشأ تمام این نابسامانی‌ها و هرج و مرج‌ها را حکومت «ستمگر» بنی‌امیّه می‌دانست. امویان حتّی جریان

---

۱. ابی‌الفرج الاصفهانی: *مقاتل‌الطّالبین*، ص ۱۲۷-۱۵۱.

۲. ابوالفضل رضوی اردکانی: *شخصیّت و قیام زیدبن علی*، ص ۱۶۵.

۳. همان، ص ۴۱.

ظاهراً غیرنظامی محمدبن‌علی‌ؑ و فرزندش جعفربن محمدؑ را نیز تحمّل نمی‌کردند و به‌سبب بیان احکام فقهی و مسائل جزئی عبادی، آن‌ها را تحت فشار قرار می‌دادند. زید پس از آن‌که فهمید بعضی از نظریّه‌پردازان «امویّه» مقام خلیفهٔ اموی را بالاتر از رسول خداﷺ قرار داده‌اند، برآشفت و سوگند یاد کرد که اگر یاوری جز فرزندش نداشته باشد، بر ضدّ آن‌ها قیام خواهد کرد. او علل دیگر قیام خود را خونخواهی حسین‌بن‌علی‌ؑ و شهدای اهل بیت، حملهٔ امویان به مدینه، به آتش کشیده شدن خانهٔ کعبه، امر به معروف و نهی از منکر و برگرداندن حکومت به مجرای اصلی خودش (هدف همهٔ امامان مکتب هدایت و رهبران شیعه در طول تاریخ) ذکر می‌کرد[1].

شهادت زید بهانه‌ای بود که امام‌صادقؑ به بسیاری از شاگردان خود و بعضی از انقلابیانِ علوی که سعی داشتند به هر شکلی پای امام را مستقیماً در جریان نظامی وارد کنند، بفهماند که چرا در بُعد نظامی مانند زید و دیگران عمل نمی‌کند؛ بنابراین، حضرت، ضمن تأیید قیام زید، مرحلهٔ کادرسازی را برای زنده‌نگه‌داشتن جهان‌بینی، عقیده، تفکّرات فلسفی، سیاسی و ... قوّت بخشید و بین سال‌های ۱۱۴-۱۴۸ هـ. ق حوزه‌ای برای تعلیم و پرورش دانشمندانی بزرگ تأسیس کرد؛ بنابراین، دانشگاه امام صادقؑ به یک پایگاه مقاومت و مبارزه تبدیل شد که هم در بُعد اندیشه و هم در بُعد سیاسی با حکومت وقت به مبارزه برخاست. امام صادقؑ به شیعیان خود فرمان داد که به حاکمان ستمگر پناه نبرید و از داد و ستد و همکاری با آنان خودداری کنید؛ یعنی پس از یک‌سری مبارزهٔ مخفی و مبارزهٔ مثبت و قیام مسلّحانه، یک دوره مبارزهٔ منفی را نیز آغاز و اعلام کرد:

> هر مؤمنی که به قاضی یا سلطان ستمگر شکایت برد و به غیر از حکم خدا دربارهٔ او دادرسی شود، در این گناه با او شریک است[2]... [حتّی] کسی که فقط اسم خود را در

---

۱. ابوالفضل رضوی اردکانی: *شخصیت و قیام زیدبن‌علی*، ص ۱۱۸ و ۲۵۷.

۲. محمدبن علی‌الصدوق: *من لا یحضره الفقیه*، الجزء الثالث، ص ۳.

دیوان جبّاران از فرزندان «فلان‌کس» سیاه کند، خداوند او را در قیامت به حالت سرگردانی محشور می‌کند[۱]... آن‌ها را در بنای مسجد هم یاری نکنید[۲]... کسی که بقای حکومت آن‌ها را دوست بدارد، از آن‌ها محسوب می‌شود و جایگاهش آتش خواهد بود[۳]... [بدانید] مشارکت در اعمال آن‌ها و کمک به آن‌ها و به دنبال تقاضاها و درخواست‌های آنان رفتن، همپایهٔ کفر است[۴]... چیزی از دنیای آن‌ها به شما نمی‌رسد؛ مگر آن‌که به همان اندازه دینتان را به باد می‌دهد؛[۵]

بنابراین چون امام، حاضر به مصالحه نبود، خلیفهٔ وقت (منصور عباسی) دچار وحشت شد و تمام نیروی خود را برای درهم‌کوبیدن و نابود کردن امام علیه السلام و دانشگاهش بسیج کرد. امام نیز آرام ننشست و با تأیید قیام‌های برحقّ زمان، به مقابله با حکومت پرداخت.

درهمان زمان برای برخی یک سؤال مهم مطرح بود که با توجّه به این مطالب، پس به چه کسی باید مراجعه کرد؟

پاسخ را باید در مطالب بعدی جُست.

ولایت همه جانبه برای فقیه

در دوران امام صادق علیه السلام مقبولهٔ عمربن حنظله به برنامه‌ای برای گسترش نظریّه ولایت فقیه تبدیل شد. پاسخ به ابن حنظله نکاتی را آشکار ساخت:

۱. ولایت فقیهان نه تنها در فتوا، بلکه به مسائلی نیز که با ادارهٔ جامعه و قضاوت مربوط می‌شود، سر و کار پیدا می‌کند.

---

۱. محمدبن الحسن الحرالعاملی: *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۱۳۵.

۲. همان، ص ۱۳۰.

۳. همان، ص ۱۳۲.

۴. همان، ص ۱۳۸.

۵. همان، ص ۱۲۹.

۲. نظام ولایت فقیه، مشروعیّت خود را از امام معصوم علیه السلام می‌گیرد و منصوب یا مقرّر از جانب امام معصوم است.

۳. مردم در مسائل قضایی و سیاسی حقّ مراجعه به غیر را ندارند و باید به فقیهان روی آورده، در مسائل سیاسی ـ اجتماعی، آن‌ها را برای تصدّی انتخاب کنند؛ بنابراین، عدّه‌ای از فقیهان و محدّثان از مقبولهٔ عمر بن حنظله و امثال آن، ولایت مطلقه (ولایت عامه یا ولایت همه جانبه) را استنباط می‌کنند[1] که خالی از وجه نیست؛ زیرا کسی که صاحب حکم باشد، بسیاری از مسائل اجتماعی ـ سیاسی و اقتصادی و فرهنگی تحت نظر وی قرار می‌گیرد. عدّه‌ای از این حدیث، ولایت در فصل خصومت را استنباط می‌کنند که ما نشان می‌دهیم امامان مکتب جعفری علیهم السلام به ولایت فقیهان در همهٔ زمینه‌ها معتقد بوده‌اند؛ اگرچه به روایت مذکور تمسّک نکنیم.

مقبوله: عمربن حنظله که شهید ثانی و علّامه مامقانی او را مردی جلیل‌القدر و کثیرالرّوایه و مورد اطمینان دانسته‌اند، می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: اگر دربین دو نفر از شیعیان در مورد قرض و میراثی اختلاف پیدا شود و به سلطان یا قاضی وقت مراجعه کنند، آیا این رجوع حلال است؟امام فرمود: کسی که قضاوت خود را به آن‌ها ارجاع دهد؛ چه در مسألهٔ حقّی باشد یا باطل، به درستی که به «طاغوت» مراجعه کرده است و اگر آن‌چه را آن‌ها برای او قضاوت نموده‌اند، بگیرد، به طور حرام گرفته است؛ اگرچه حق ثابت او باشد؛ زیرا آن را به حکم طاغوت یعنی کسی که خداوند دستور داده از او رویگردان باشد، گرفته است. خداوند می‌فرماید: تصمیم می‌گیرند قضاوت خود را نزد طاغوت ببرند؛ در صورتی که دستور دارند از طاغوت رویگردان باشند.

---

۱. شهید در دروس، دائرهٔ قضاء را بسیار پهنْ دامنه مطرح می‌کند که بسیاری از مسائل اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد و می‌گوید: قضاء ولایت شرعی بر حکم در مصالح عموم مردم از طرف امام علیه السلام است. (محمدبن مکی‌العاملی: *الدروس الشرعیّه*، الجزء الثانی، ص ٦٥)

ابن حنظله می‌گوید: پرسیدم: پس چه کند؟ حضرت فرمود: تحقیق کند و ببیند چه کسی از شما، حدیث ما را روایت و در حلال و حرام ما مطالعه می‌کند و احکام ما را می‌شناسد؛ پس باید به حکم او راضی شود. به درستی که من او را بر شما حاکم قرار دادم؛ پس اگر بنا بر دستورهای ما برای شما حکمی صادر کرد و افرادی از او نپذیرفتند، بدانند که حکم خدا را تضعیف و ما را رد کرده‌اند و کسی که ما را رد می‌کند، مثل این است که خدا را رد کرده است که این در حدّ شرک به خداوند است.[۱]

ابطال ولایت سلطان عرفی از طریق برهان خلف

امامان مکتب جعفری در تثبیت فقیهان که ولیّ جامعه‌اند، همهٔ مناصب حسّاس جامعه را منحصراً حقّ آن‌ها می‌دانند و با توجّه به آن‌ها درمی‌یابیم امامان معصوم منصبی را برای سلاطین عرفی یا افراد دیگر باقی نمی‌گذارند که شبهه‌ای ایجاد کند. در ذیل به چند منصب حسّاس جامعه که انحصاراً در اختیار فقیهان قرارمی‌گیرد، اشاره می‌کنیم:

۱. *ولایت در پذیرش*: مردم در برابر دعوت فقیه، موظّف به قبول و اجابت هستند و باید گوش به فرمان دعوت و حکم او باشند؛ حتّی جهت اجرای حدود باید خود را در اختیار او قرار دهند که این مطلب، ولایت در پذیرش فقیه را افاده می‌کند. یکی از محقّقان می‌گوید:

> اگر قبول و اجابت دعوت فقیه بر مردم واجب نباشد، وجوب دعوت وانذار برای فقیهان که در آیهٔ نفر[۲] مطرح شده، لغو و بی‌اثر خواهد بود.[۳]

همان‌طور که ذکر شد، امام صادق علیه السلام معتقد است: که اگر فقیهی طبق دستور و نظرات آرای امامان مکتب هدایت حکم داد و طرفین دعوی از او نپذیرفتند، حکم خدا را سبک

---

۱. محمدبن‌الحسن الحر العاملی: *وسائل‌الشیعه*، الجزء الثامن عشر، ص ۹۹.

۲. آیهٔ ۱۲۲ توبه که در آن می‌فرماید: «چرا از هر جامعه، گروهی برای فراگیری فقه حرکت نمی‌کنند؟...»

۳. عباسعلی عمید زنجانی: *فقه سیاسی*، ج ۱، ص ۳۶۹.

شمرده و امامان را رد کرده‌اند و آن‌که امامان را رد کند، خدا را رد کرده است و این در حدّ شرک به خدا است.[۱]

۲. ولایت در فتوا: کسی که بدون علم و هدایت از جانب پروردگار برای مردم فتوا دهد، ملائکهٔ رحمت و ملائکهٔ عذاب او را لعنت می‌کنند و تبعات و خسارت‌های وارد شده بر کسی که به فتوای او عمل کرده، به خود مفتی نیز وارد می‌شود.[۲] این سخن امام باقر علیه السلام کمابیش سخن همهٔ امامان مکتب هدایت، به ویژه امام صادق علیه السلام است؛ زیرا عقیده دارد که هر فتوا دهنده‌ای ضامن است[۳] و فتوای بدون آگاهی، نابودی است؛[۴] بنابراین هیچ‌کس حقّ صدور فتوا را ندارد؛ مگر آن‌که با روح واقعی مکتب هدایت آشنا و به دستورهای آن واقف باشد و درست به همین دلیل است که حضرت به *ابان بن تغلب* که از بزرگ فقیهان مکتب هدایت است، می‌فرماید:

> در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ به‌درستی که من دوست دارم مثل تو را در بین شیعیان خود ببینم.[۵]

در مقابل، امام افرادی را که با عدم علم و توجّه به روح مکتب با «رأی» و «قیاس» به دادن فتوا می‌پرداختند، مورد سرزنش قرار داده، آن‌ها را از این کار منع می‌کردند.[۶]

۳. ولایت در قضاوت: فصل خصومت و رسیدگی به ظلّمات و شکایات و صدور حکم برای حلّ و فصل دعاوی از اهداف کلّی و اصیل دعوت انبیا و از خصایص امامت است؛ به همین سبب شریعت اسلام، این‌گونه اختیارات قضایی را شایسته هر کسی ندانسته و تصدّی

---

۱. مقبولهٔ عمربن حنظله.

۲. محمدبن الحسن الحرالعاملی: *وسائل الشیعه*: ج ۱۲، ص ۹.

۳. محمدبن یعقوب الکلینی: *الفروع‌الکافی*: الجزء السابع، ص ۴۰۹.

۴. محمدبن‌الحسن الحرالعاملی: *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۱۰.

۵. حسین‌النّوری الطبرسی: *المستدرک الوسائل*، ج ۱۷، ص ۳۱۵.

۶. محمدبن یعقوب الکلینی: *اصول الکافی*، الجزء الاوّل، صص ۴۳ ـ ۴۸.

آن را مشروط به شرایط خاص کرده است و قضاوت و حکم صادر نمودن کسانی را که فاقد صلاحیّت لازم بوده‌اند، مردود و اطاعت از آن را برخلاف ایمان تلقّی نموده است و کسانی را که چنین اعتقاد و اطاعتی دارند ولی معتقدند مؤمن هستند به استهزا می‌گیرد و می‌گوید:

> بعضی گمان می‌کنند ایمان آورده‌اند؛ در صورتی که چنین نیست؛ زیرا برای رفع خصومت تصمیم می‌گیرند به طاغوت مراجعه کنند؛ در حالی که دستور دارند از طاغوت رویگردان باشند و به او کفر ورزند.[۱]

امام جعفر بن محمدعليه‌السلام در این مورد می‌فرماید: تحقیق کنید و مردی را بیابید که از مسائل ما آگاه باشد و او را در میان خود حَکَم قرار دهید. من او را قاضی قرار دادم پس برای أخذ حکم به او مراجعه کنید.[۲]

۴. *ولایت در اجرای حدود*: اجرای عدالت و تنفیذ احکام الهی و دوام و پایداری دستورهای اسلام، مستلزم اجرای حدود و قوانین کیفری و مجازات مجرمان است. اسلام در بسیاری از موارد، اقامهٔ حدود الهی را به عموم مردم دستور داده است؛ امّا مسؤولیّت تنفیذ احکام الهی و حدود کیفری و مجازات مجرمان را جز از آگاهان به حدود الهی نمی‌خواهد. *حفص* فرزند *غیاث* از امام صادقعليه‌السلام می‌پرسد: که اقامهٔ حدود در حیطهٔ وظایف و اختیارات چه کسی است: مسؤول قوّهٔ اجراییّه (سلطان) یا کسی که حکم را صادر می‌کند (قاضی)؟ امام می‌فرماید:

> اقامهٔ حدود به دست کسی است که حکم صادر می‌نماید.[۳]

امامعليه‌السلام از قول پیامبر الهی می‌فرماید:

> به درستی که خداوند برای هر چیزی حدّی قرار داده و برای کسی که از آن حد تجاوز کند

---

۱. نساء، (۴): ۶۰.

۲. محمدبن‌الحسن الحرالعاملی: *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۴.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۳۳۸.

نیز حدّی معیّن کرده است.[۱]

۵. ولایت تصرّف (*در امور مربوط به جان و مال مردم*): ولایت تصرّف عبارت از سلطهٔ تصرّف درخصوص نفوس و اموال دیگران است؛ به همان‌گونه که شخص بر نفس و مال خود ولایت دارد؛ یعنی می‌تواند به هر شکل و نحوی که بخواهد در آن تصرّف کند؛ اعم از تصرّفات خارجی، مانند آن‌که «ولی»، «مولّی‌علیه» را طبق مصلحت، تحت عمل جراحی پزشک قرار دهد یا او را با خود به سفر ببرد و امثال آن یا در نفس او تصرّفات اعتباری کند؛ مانند آن‌که زنی را به ازدواج او درآورد یا زن او را طلاق دهد یا در اموال «مولّی علیه» تصرّفاتی اعم از تصرّفات خارجی یا اعتباری انجام دهد؛ مانند آن‌که اموال او را طبق مصلحت، از جایی به جایی یا از شهری به شهر دیگری انتقال دهد یا آن‌که به فروش برساند یا به اجاره دهد یا تعویض کند؛ البتّه برخی فقیهان، این نوع ولایت را مخصوص شخص معصوم دانسته و در ثبوت آن برای فقیه تردید کرده‌اند؛ در صورتی که از روایت محمدبن اسماعیل استنباط می‌شود امام جوادعليه‌السلام آن را برای فقیهان جایز دانسته است؛ آن‌جا که نقل می‌کند: مردی از یاران ما از دنیا رفت و وصیت نکرد. امر او را به قاضی منصوب از طرف خلیفه ارجاع دادند. قاضی، *عبدالحمید بن سالم* (یکی از فقیهان شیعه)[۲] را قیّم اموال او قرارداد؛ در حالی که آن مرد (میّت) ورثهٔ خردسال و متاع و کنیزانی داشت. عبدالحمید بن سالم متاع او را فروخت؛ امّا وقتی می‌خواست به فروش کنیزان اقدام کند، ترسید؛ زیرا آن مرد میّت، او (عبدالحمید) را وصی خود قرار نداده بود؛ بلکه از طرف قاضی نصب شده بود و کنیزان، ناموس وی بودند. محمدبن اسماعیل ادامه می‌دهد که داستان را برای امام جوادعليه‌السلام بیان کردم. حضرت فرمود:

---

۱. محمدبن‌الحسن الحرالعاملی: *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۳۱۰.

۲. علی القهپانی: *مجمع الرجال*، الجزء الرابع، ص ۶۸.

اگر قیّم، فردی مثل تو یا عبدالحمید باشد، مانعی ندارد.[۱]

به طور مسلّم، این نوع ولایت از اختیارات حکومت و لازمهٔ کشورداری و ایفای وظایف کلّی دولت است که یکی از مظاهر آن بسیج اجباری نیروها در زمان جنگ و تهدیدهای نظامی است. نمونهٔ دیگر آن را می‌توان در مسألهٔ مالیات‌ها بررسی کرد؛ البتّه مفهوم این مطلب آن نیست که حکومت می‌تواند هر طور که می‌خواهد در مال و جان مردم تصرّف کند؛ بلکه این نوع ولایت، یک اقتدار شأنی و تقدیری است که اعمال آن منوط به مصلحت است؛ زیرا حکومت به مقتضای مصلحت باید توانایی آن را داشته باشد که مردم را به کاری یا به پرداخت بخشی از اموال خود وادارد.

ع. *ولایت زعامت (رهبری سیاسی)*: منظور از این نوع ولایت، ولایت فقیه منهای حکومت غیراسلامی موجود است؛ یعنی نقش فقیه در اصل تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت امام عصر(عجل اللّه تعالی فرجه الشریف) باید موضوع سخن واقع شود.

امام‌صادق‌علیه‌السلام معتقد است:

> اگر کسی بدون علم و بصیرت وارد کاری شود و بخواهد عمل کند، افسادش بیش از اصلاحش خواهد بود.[۲]
>
> ... اگر کسی مردم را به سوی خود دعوت کند و داعیهٔ رهبری و زعامت آن‌ها را داشته باشد؛ در حالی که بین آن مردم افراد داناتر از او حضور داشته باشند، گمراه کننده و بدعت‌گذار و کافر خواهد بود[۳]... به‌ویژه آن‌که مردم را به‌زور سرنیزه (شمشیر)

---

۱. محمدبن یعقوب الکلینی: *الفروع الکافی*، الجزء الخامس، ص ۲۰۹.

* توضیح: بعضی از اندیشمندان در فقیه بودن این دو نفر تردید و آن‌ها را مؤمنان عادل قلمداد کرده‌اند. (علی‌الصافی الگلپایگانی: *الدّلالة الی من له الولایة*، ص ۱۳۷). ما از همین استدلال هم استفاده می‌کنیم که اگر امامان معصوم ولایت در تصرّف را برای عدول مؤمنان جایز دانسته‌اند، به طریق اولا آن را برای فقیهان جایز می‌دانند.

۲. محمدبن یعقوب الکلینی: *اصول الکافی*، الجزءالاوّل، ص ۳۵.

۳. محمدبن الحسن الحرالعاملی: *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۵۶۴.

به‌سوی‌خود جذب نماید.[۱]

۷. ولایت در امور حسبیّه: واژهٔ «حسبه» به معنی اجر و ثواب به‌کار می‌رود و امور حسبیّه را از آن جهت حسبیّه گویند که شخص، آن‌ها را برای ثواب انجام می‌دهد.

امور حسبیّه به اصطلاح، عبارت است از کارهای اجتماعی ضروری که مطلوب بودن آن‌ها از دیدگاه شرع قطعی است و با انجام یک یا چند نفر، از دوش دیگران برداشته می‌شود. معنای ولایت فقیه در امور حسبیّه آن است که وی در انجام این امور بر دیگران اولویّت دارد و کسی حقّ مزاحمت برای او را ندارد؛ به عبارت دیگر، حقّ انجام این امور ـ مادام که فقیه حضور دارد ـ با اوست و در صورت عدم تصدّی فقیه یا عدم حضور او، این مسؤولیت‌ها برعهدهٔ افراد با ایمان و با تقوا است. در مواردی از امور حسبیّه که انجام عملی موجب تصرّف در حقوق و اموال دیگران است یا الزام و اجبار دیگران را متضمّن می‌شود؛ تصدّی آن برای غیر فقیه جایز نیست؛ به طور مثال: جهاد برای اسلام، دفاع از حریم اسلام، امر به معروف و نهی از منکر، نگهداری گم شده اعم از انسان و غیرانسان، نگهداری اموال قاصران، نگهداری اموال غایبان، نجات افراد از نابودی، کفن و دفن مردگان، کمک به مستمندان و ...؛ البتّه آن دسته از امور حسبیّه که تصرّف در اموال و نفوس و الزام و قهری را ایجاب نمی‌کند و شرع اسلام برای تصدّی آن، شخص یا عنوان خاصّی را منظور ننموده است، در شرایطی که دسترسی به فقیه نیست، برعهدهٔ همهٔ مسلمانان است و افراد با ایمان و عادل یا موثّق، ولایت و تصدّی آن را برعهده می‌گیرند.

مکتب امامان موسوی

موسی‌بن جعفر علیه‌السلام معروف به *کاظم* رهبری شیعیان را در زمان سه خلیفهٔ عبّاسی: منصور، هادی و هارون (۱۵۸-۱۸۳ هـ. ق) برعهده داشت. در این زمان، جریان نظامی شیعه همچنان

---

۱. محمدبن الحسن الحر العاملی: *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۲۹.

به فعّالیّت خود ادامه می‌داد و در این راستا، تأییداتی هم از «رهبرِ» زمان دریافت می‌کرد که بعضی از آن‌ها به‌دست آمده است. او در برخورد با حسین بن علی بن مثلّث، معروف به «قتیل فخ» به وی توصیه کرده بود که ضربه را محکم فرود آورد؛ زیرا این گروه فاسقند. به ایمان تظاهر می‌کنند و شرک خود را پنهان می‌دارند؛ البتّه کشته شدن وی را نیز گوشزد نموده، می‌فرمود:

پاداش شهیدان را برای تو و یارانت از خدا می‌خواهم.[۱]

غیر از او بسیاری از سادات که معمولاً از عالمان شجاع، پرهیزکار و حق طلب اهل بیت پیامبر بودند و با امامان نسبت نزدیک داشتند نیز شهید شدند. این بزرگان برای دفاع در مقابل ستم و نشر منشور عدالت و حاکمیّت قانون الهی برجامعه به پامی‌خاستند. در دورهٔ اقتدار هارون، امام هفتم به نوعی حرکت عاشورایی می‌اندیشید؛ چون هارون نیز به نحوی نقطهٔ اوج انحراف در دستگاه رهبری جامعه اسلامی بود. نشر فقه، اخلاق، تفسیر و کلام تا حدودی عملی شده و قیام‌های غیرمستقیم امامان قبلی از طریق فقیهان و سادات نیز پدید آمده بود. اکنون باید قصرهای بلندی راکه در سواحل دجله به نام خلافت اسلامی در فساد و بی‌خبری و تعدّی و خونریزی غرق بودند، به وسیلهٔ دیگری تکان داد و متزلزل ساخت. امام به خاندان و بازماندگان شهیدان رسیدگی می‌کرد و از گردآوری و حفظ آنان و جهت دادن به بقایای آنان غفلت نداشت و سخت در کمین دستگاه هارونی بود و همین مسأله باعث تحریکاتی بر ضدّ امام نزد هارون شده بود. نوشته‌اند که خلیفهٔ عبّاسی به امام می‌گفت: آیا مرا از خروج خویش در ایمنی قرار می‌دهی؟ و نیز نوشته‌اند که هارون دربارهٔ امام موسی‌بن جعفر علیه‌السلام می‌گفت:

می‌ترسم فتنه‌ای برپا کند که خون‌ها ریخته شود؛[۲]

---

۱. محمدجواد فضل‌الله: *تحلیلی از زندگی امام رضا* علیه‌السلام، ص ۱۵۲.

۲. محمدرضا حکیمی: *امام در عینیت جامعه*، ص ۵۹.

بنابراین حدود ۱۴ سال ایشان را در زندان نگه داشت و سرانجام با زهر مسموم کرد. امّا امام برای سرپرستی شیعیان اندیشیده و یکی از فقیهان و محدّثان خود به‌نام *علی‌بن یقطین*[۱] را با نفوذ در دستگاه حکومتی به سرپرستی آنان گمارده بود و به او می‌فرمود: یک چیز را تضمین کن تا سه چیز را برای تو تضمین کنم. علی پرسید: آن‌ها کدامند؟ امام فرمود: سه چیزی را که برای تو تضمین می‌کنم، این‌ها هستند: ۱. هرگز با شمشیر کشته نشوی ۲. هرگز تهیدست نگردی ۳. هیچ‌گاه زندانی نشوی؛ امّا آن‌چه تو باید تضمین کنی، این است که هر وقت شیعه‌ای از شیعیان ما به تو مراجعه کرد، هر کار و نیازی که داشت، انجام دهی و برای او عزّت و احترام قائل شوی. پسر یقطین قبول کرد و امام نیز شرایط پیشین را تضمین فرمود. علی به طور سرّی، خمس اموال خود را به حضور پیشوای هفتم می‌فرستاد و گاهی در موقعیّت‌های خطرناک برای آن حضرت اموالی را حواله می‌کرد که بالغ بر صد تا سیصد هزار درهم می‌شد. ابن یقطین یک‌مرتبه دربارهٔ ادامهٔ همکاری با بنی‌عباس از پیشوای هفتم کسب تکلیف کرد. امام فرمود: اگر ناگزیری این کار را انجام بدهی، مواظب اموال شیعیان باش. علی فرمان امام را پذیرفت و روی همین اصل، مالیات دولتی رابرحسب ظاهر از شیعیان می‌گرفت؛ ولی مخفیانه به آنان برمی‌گرداند.[۲]

شرایط دوران فرزند امام کاظم (علی‌بن موسی علیهما السلام) تقریباً شبیه زمان امام چهارم بود؛ امّا امام، مبارزه و حرکت را ترک نکرد؛ بلکه صورت حرکت را تغییر داد؛ یعنی نمی‌توانست و مناسب نبود، تجربه شناخته شدهٔ پدر را به عین و با همان شکل تکرار کند تا دشمن در برابر موضع شناخته شدهٔ امام قرار گیرد؛ چنان‌که امام زین‌العابدین نیز شخصاً به تکرار تجربهٔ عاشورا دست نزد و به استوار ساختن مواضع دیگری پرداخت؛ امّا در این زمان، علویان به قیام‌های خویش مشغول بودند و شخصیّت امام پشتوانهٔ آنان بود و گاه به سفارش او، از

---

۱. علی‌القهپانی: *مجمع الرجال*، الجزءالرابع، ص ۲۴۱.

۲. محمدباقرالمجلسی: *بحارالانوار*، ج ۴۸، ص ۱۵۸؛ علی‌القهپانی: *مجمع‌الرجال*، الجزء الرابع، ص ۲۳۷.

ریخته‌شدن خون آن قیام‌کنندگان جلوگیری می‌شد.[۱] از سوی دیگر، امام به نشر بیش‌تر فرهنگ اسلامی در شعبه‌های مختلف آن به صورت‌هایی که زمان او اقتضا می‌کرد، به ویژه با توجّه به گذشته‌هایی نزدیک دست می‌زد؛ یعنی بحث‌های شاگردان امام ششمعليه‌السلام دربارهٔ لزوم رهبر عادل معصوم (در سطح نظری) و درگیری‌های چندین سالهٔ امام‌هفتمعليه‌السلام در مقام پیشوای برحق و طلب‌کنندهٔ حقوق اجتماعی (در سطح عملی)، همه انظار را متوجّه باقیماندهٔ این مکتب و یادگار این بزرگان می‌کرد. شاخهٔ نظامی نیز در این دوران با قیام ساداتی دیگر سازماندهی و با تکیه بر شخصیّت و موقعیّت امام، مشغول اقدامات خویش بود؛ از جمله محمّدبن ابراهیم طباطبا که با کمک علی‌بن عبدالله از نواده‌های امام زین‌العابدینعليه‌السلام (۱۹۹ هـ.ق) در کوفه بر ضدّ حکومت خروج کرد و بر منبر کوفه به مردم قول داد که در میان مردم به قانونِ کتاب و سنّت عمل کند و جانب امر به معروف و نهی از منکر را فرونگذارد. از امام باقرعليه‌السلام در مورد او چنین نقل شده است:

> در سال ۱۹۹ هـ. ق مردی از ما اهل بیت، بر منبر کوفه خطبه می‌خواند که خداوند به وجود او بر ملائکه مباهات می‌کند.[۲]

یکی دیگر از سادات بزرگ، محمّد فرزند امام صادقعليه‌السلام معروف به **دیباج** بود که در مدینه سر به شورش برداشته، با جماعتی از سادات علوی به جانب مکّه روان و آماده جنگ با سپاه خلیفه شد. مأمون در این زمان در برابر جریان «مکتب امامان» چنان بیچاره شد که مجبور گشت مهم‌ترین شخصیّت مخالف را به مرکز قدرت خویش دعوت کند و بالا دست خود بنشاند؛ امّا علی‌بن موسیعليه‌السلام در دستگاه حکومت نیز دست از مبارزهٔ سیاسی ـ عقیدتی برنداشت به‌طوری‌که به دست خلیفهٔ عباسی به شهادت رسید.

پس از شهادت هشتمین امام مکتب، به علل پیشین و ترس شدید حکومت از علویان،

---

۱. محمد جواد فضل‌الله: *تحلیلی از زندگی امام رضا*، ص ۱۴۷.

۲. عباس قمی: *تتمة‌المنتهی*، ص ۲۶۴.

کنترل امامان مکتب هدایت و فقیهان شدیدتر شد و سه امام بعدی که به ابن‌الرضا معروف شده بودند، همهٔ عمر خود را به صورت‌های گوناگون تحت نظر دستگاه خلافت یا در زندان گذراندند و فقیهان آن‌ها یا در تبعید به‌سر برده یا زندگی مخفی داشتند و یا به شهادت رسیدند. معروف است که امام جماعت حرمین (مکّه و مدینه) به متوکّل عبّاسی نوشت:

> اگر تو را به مکّه و مدینه حاجتی هست، علی‌بن محمّد (هادی) را از این دیار بیرون بر که بیش‌تر این ناحیه را مطیع و منقاد خود گردانیده است.[1]

امام دهم پس از آن، ۲۰ سال در سامرا به صورت زندانی و تحت نظر به سر برد و یاران فقیهش را یا زندانی یا شهید کردند و یا به مهاجرت و فرار واداشتند که عبدالعظیم حسنی از آن جمله بود. وی در ری در خانه مردی از شیعیان مخفی شد[2] و تعقیب او نه به سبب زاهد بودن و حدیث گفتن، بلکه به علّت فرهنگ سیاسی بوده است. از این پس، حرکت‌های مسلّحانهٔ جریان نظامی علویان شدیدتر شده، نهضت‌های متعدّدی به وسیلهٔ فقیهان یا تحت نظر آن‌ها، در اطراف و اکناف به وقوع پیوست و برای آن‌که خود را نهضت اصیل و «مؤیّد» جلوه دهند، همان شعار زید (ما به رضای آل‌محمدﷺ دعوت می‌کنیم) را در دعوت خود تکرار می‌کردند. امام صادقؑ دربارهٔ این شعار فرموده بود:

> خدا عمویم زید را رحمت کند. اگر پیروز می‌شد، به وعدهٔ خویش وفا می‌کرد. همانا وی مردم را به رضای آل محمدﷺ دعوت می‌کرد و منظور از رضا، من بودم؛[3]

بنابراین می‌توانیم بگوییم که امامان از دور و نزدیک، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، طرفداران خود را به جنبش مسلّحانه برضدّ دولت‌های بنی‌عبّاس وا می‌داشتند و در انقلاب‌ها شرکت می‌کردند؛ ولی با دوراندیشی و بینش، مسائل و اسناد را مخفی نگه داشته، هیچ‌گونه

---

۱. عباس قمی: *منتهی‌الامال*، ص ۴۲۴.

۲. محمدرضا حکیمی: *امام در عینیت جامعه*، ص ۸۹.

۳. ابوالفضل رضوی اردکانی: *شخصیّت و قیام زیدبن‌علی*، ص ۱۲۹.

ردّپایی را برای حکومت به جای نمی‌گذاشتند که از جملهٔ این قیام‌ها می‌توان به قیام محمّدبن قاسم در طالقان (۲۱۹ هـ. ق)، یحیی‌بن عمر در کوفه (۲۵۰ هـ. ق)، حسن بن زید در طبرستان (۲۵۰ هـ. ق) حسن‌بن علی حسنی معروف به *اطروش* در طبرستان (۳۰۱ هـ. ق) و ... اشاره کرد که در بعضی از کتاب‌ها، این قیام‌ها را تا ۱۸ مورد برشمرده‌اند؛[1] البتّه دلیلی در دست نداریم که همهٔ این قیام‌ها مورد تأیید «امام زمانِ» اهل بیت علیهم السلام بوده است؛ امّا نمی‌توان همهٔ آن‌ها را هم به‌دلیل نبود مدرک، خارج از دایرهٔ تأیید امامان دانست یا آن‌ها را زیدی مذهب قلمداد کرد. با کمی تأمّل می‌توان دریافت که *اطروش* با آن سوابق درخشان علمی و فقهی بعید است که بدون اذن و تأییدکاری انجام داده باشد.[2]

اوضاع جامعهٔ اسلامی پس از امام عسکری علیه السلام

خلفای عبّاسی، بنابر عادت، هرگاه فرصت مناسبی جهت از بین بردن امامان مکتب هدایت می‌یافتند، فوراً آن‌ها را با زهر از پای درمی‌آوردند و این را امام عسکری علیه السلام می‌دانست؛ به همین‌سبب در صدد شناساندن جانشین خود در میان شیعیان و نوّاب خاصّ حضرت به آن‌ها بود و در همان نخستین سال‌های تولّد امام مهدی، او را به یاران و نزدیکانش معرّفی کرد و فرمود:

> بدانید که شما پس از این روز، او را نخواهید دید تا عمرش تمام گردد و کامل شود؛ بنابراین آن‌چه را عثمان‌بن سعید می‌گوید، بپذیرید و فرمان او را اطاعت کنید که او جانشین امام شماست و کار به دست اوست.[3]

پس از شهادت امام عسکری علیه السلام معتصم، عدّه‌ای را به خانهٔ امام فرستاد تا هرکه و هرچه را در آن‌جاست، توقیف کنند؛ حتّی یکی از کنیزان حضرت را که احتمال حمل در او دیده

---

۱. محمدرسول دریایی: *امام‌هادی و نهضت علویان*، ص ۲۱۸ ـ ۲۲۴.

۲. عبدالحسین امینی نجفی: *شهیدان راه فضیلت*، ص ۲۳.

۳. محمد بن الحسن الحر العاملی: *اثبات الهداة*، ص ۵۱۱.

می‌شد، چندی نزد شخصی تحت نظر قرار دادند تا به اشتباه خود پی بردند و به طور موقت از یافتن مأیوس شدند؛ امّا همواره در پی پیدا کردن نشانی از فرزند حسن بن علی‌علیه‌السلام بودند.[۱]

در طول سال‌های غیبت صغرا، چهار فقیه بزرگ به نیابت از امام‌علیه‌السلام نقش رهبری امّت را ایفا کردند؛ یعنی پس از عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان و پس از او، حسین بن روح و علی بن محمد سمیری قرار داشتند. علی بن محمد سه سال در این سمت بود تا وفاتش نزدیک شد؛ بنابراین، حضرت خاطر نشان ساخت که پس از وفات او، دورهٔ غیبت صغرا به پایان می‌رسد و او خود می‌دانست که در زمان عدم دسترسی به امام معصوم‌علیه‌السلام چه باید کرد؛ زیرا چندی پیش از آن، طیّ نامه‌ای که از اسحاق بن یعقوب برای امام آورده بود، امام قضیهٔ رجوع بعد از خود و تکلیف «رهبران» امّت را با پیچیدگی خاصّی، یعنی «نصب با برشمردن مشخّصات» که نظریّه‌پردازان مکتب، بعدها آن را «نصب عام» نامیدند، مشخّص کرده بود. حضرت طی دستخطی در جواب اسحاق بن یعقوب که پرسیده بود در زمان عدم دسترسی به شما به چه کسانی رجوع کنیم؟ فرموده بود:

> و امّا در هر واقعه‌ای که برای شما پیش آید، به راویان احادیث مراجعه کنید؛ به‌درستی‌که آن‌ها حجّت من بر شما و من حجّت خدا بر ایشان هستم.[۲]

---

۱. محمدبن علی بن بابویه قمی [شیخ صدوق]: *کمال‌الدّین و تمام النّعمه*، ج ۲، ص ۱۵۲.

۲. محمدبن الحسن الحر العاملی: *وسائل الشیعه*، ج ٦، ص ۳۳۵.

چکیده

از نیمه دوم سدهٔ نخستین که اوّلین دانشگاه فقه، معارف و علوم تجربی به وسیلهٔ صادقین علیهما السلام پایه گذاری شد تا کنون نظریّهٔ امام صادق علیه السلام در مورد ولایت فقها بر جامعه و نصب آن حضرت نظریّهٔ مسلّط در میان نظریّه‌های دولت در فقه و کلام شیعی بوده است. در آن زمان نظریّه «زیدیّه» معارض عمده این نظریّه محسوب می‌شد و برخی احتمال می‌دادند که جانشین آن گردد امّا این چنین نشد و امروزه نظریّهٔ امام صادق علیه السلام در مورد ولایت فقها بر جامعه هنوز اهمیت ویژه خود را حفظ کرده است.

در این بخش نظریّه امام صادق علیه السلام در مورد ولایت فقها را مورد بررسی قرار دادیم و اثبات کردیم که علاوه بر نصب فقها از جانب امام معصوم علیه السلام برای ولایت و نه قضاوتِ به تنهایی که از مقبولهٔ عمربن حنظله به دست می‌آید، امام در مقاطع مختلف ولایت سلاطین عرفی بر جامعه را نفی نموده است که این مسأله را از طریق برهان خلف مورد استناد قرار دادیم زیرا برهان خلف می‌گوید هرگاه دو چیز مخالف یکدیگر بودند چیزی را برای یکی از آن‌ها ثابت کردیم از دیگری نفی می‌شود. بنابراین وقتی ثابت کردیم ولایت در پذیرش، فتوی، قضا، اجرای حدود، زعامت سیاسی، تصرف در اموال و نفوس که همگی در ادارهٔ جامعه نقش اساسی دارند مخصوص افراد عالم به احکام الهی است، شک و تردیدی باقی

نمی‌ماند که سلاطین عرفی هیچ جایگاهی برای ادارهٔ جامعه از نظر امام صادق‌علیه‌السلام ندارند.

کوششش فقها برای ادارهٔ جامعه شیعیان در غیاب امام معصوم‌علیه‌السلام در زمان امام موسی کاظم‌علیه‌السلام توسط فقهایی همچون علی بن یقطین ادامه یافت. امّا امامان معصوم که همواره درصدد بازگرداندن ولایت به جایگاه اصلی خویش بودند فعالیت انقلابی خود را به گونه‌ای مختلف انجام می‌دادند. بحث‌های شاگردان امام ششم‌علیه‌السلام دربارهٔ لزوم رهبر عالم معصوم (در سطح نظری) و درگیری‌های چندین ساله امام هفتم‌علیه‌السلام به عنوان پیشوای بر حق و طلب کننده حقوق اجتماعی همهٔ انظار را متوجه او کرده بود. شهادت امام هفتم و امام هشتم و تحت‌نظر بودن ائمه دیگر کار را برای جامعهٔ شیعیان بسیار سخت و طاقت فرسا نمود. به طوری که دسترسی شیعیان به ائمه معصومین تقریباً غیرممکن می‌نمود و به همین خاطر در این دوران و دوران غیبت صغری نیاز شیعیان به فقهای مأذون از جانب ائمه معصومین بیش‌تر از هر دورهٔ دیگری بود که ائمه معصومین با دوگونه «نصب» فقهای مورد نظر خود را به مردم معرفی نمودند، یکی نصب خاص و دیگری نصب عام. در زمان نصب خاص ائمه معصومین افرادی را با اسم و کنیه به مردم معرفی می‌کردند و در زمان نصب عام مشخصات کسانی که باید مورد رجوع قرار بگیرند را در اختیار آن‌ها قرار می‌دادند که جامعه بدون سرپرست و رهبر رها نشود.

فصل دوم

آغاز غیبت کبرا نقطهٔ عطف آغازین

نیروی محرّکه نظریّهٔ ولایت فقیهان در این زمان، یک پرسش به ظاهر ساده است: با توجّه به عدم دسترسی به امام‌معصوم‌علیه‌السلام، تکلیف چیست؟ به عبارت دیگر با توجّه به غیبت امام‌معصوم‌علیه‌السلام ولایت از آن چه کسی خواهد بود؟ اگر غیبت طولانی شد، به چه کسانی باید مراجعه و دستورها را از آن‌ها اخذ کرد؟ تکلیف قضاوت، اجرای حدود، فتوا و زعامت چه می‌شود؟

پی‌آمد کوشش برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها نتیجهٔ مطلوب و پرثمری داشته است؛ یعنی اجماع فقیهان متقدّم به گونه‌ای نمایان، کاشف از این مسأله بوده که «راویان احادیث»، جانشینان امام‌معصوم‌علیه‌السلام در همهٔ زمینه‌هایی هستند که به صورت مستدل ثابت شود که تولّی در آن‌ها جایز یا واجب است. برای آن‌که دربارهٔ راویان احادیث، فهم درستی داشته باشیم، باید ارتباط آن‌ها را با احادیث امامان به طور مختصر بازشناسی کنیم. آن‌چه می‌دانیم، این است که فقه از دامن حدیث برآمد و رشد کرد. فقیهان در آغاز، احادیث را عرضه و بر پایهٔ آن، قوانین و مقررات را ارائه می‌کردند. کتاب‌های فقهیِ این عدّه، عبارت بود از مجموعهٔ روایات و احادیثی که دربارهٔ عبادات و معاملات و حلال و حرام و غیر آن از زبان پیامبر و امامان

معصوم علیهم السلام صادر شده بود؛ امّا هیچ‌کدام از این مجموعه‌ها به طور گسترده به تمام احکام و مسائل فقهی مورد ابتلا نپرداخته بودند و یا به‌طور کامل به ما نرسیده است.

به طور کلّی از دوران پیامبر تا پایان قرن پنجم هجری، سه شیوهٔ عمده در بیان مسائل فقهی از سوی فقیهان شیعه به چشم می‌خورد که نخستین آن‌ها، تکامل یافتهٔ همان روش پیش گفته است؛ بدین صورت که احکام را در قالب الفاظ روایات با ذکر تمام اسناد آن بیان می‌کردند. چهرهٔ بارز این شیوهٔ تکامل یافته، شیخ *کلینی* مؤلف کتاب *کافی* است. دومین شیوه در این زمینه، بیان احکام با استفاده از الفاظ روایات، امّا با حذف اسناد آن‌ها است که نخستین‌بار به وسیلهٔ *علی بن بابویه قمی* پدر شیخ صدوق و مؤلّف کتاب *شرایع* به کار گرفته شد و تا زمان شیخ طوسی که کتاب *نهایهٔ* خود را نگاشت، ادامه پیدا کرد؛ امّا شیخ طوسی بعداز *نهایه* با نگارش *مبسوط*، سومین شیوه یعنی بیان احکام در قالب عبارات شخصی مجتهد را بنیان نهاد. با توجّه به این رهیافت به آن‌هایی که شیخ صدوق و کلینی را عالِمی اَخباری می‌شناسند، باید بگوییم که با تأمّل بیش‌تری به تفسیر و تحلیل بپردازند.

شیخ صدوق و کلینی

در مورد نظریّهٔ ولایت فقیهان نزد این دو فقیه باید بگوییم که با غور و بررسی در فتاوای این دو بزرگوار که در قالب نقل احادیث صادر می‌کرده‌اند، درمی‌یابیم که آن‌ها در مسائل مربوط به «ولایت»، در آغاز به نفی ولایت افراد نااهل به ویژه سلاطین و رؤسای عرفی پرداخته؛ سپس ولایت صاحب حق را اثبات می‌کنند که البتّه در این راستا، ذکر دو مطلب لازم است.

۱. این دو عالم بزرگوار در کتاب‌های خود، احادیث را با اسناد آن‌ها نقل کرده‌اند؛ امّا چون در این‌جا فقط فتاوای آن‌ها مدّنظر ما است روایات ذکر شده از آن‌ها را بدون ذکر سلسله سند می‌آوریم تا آرای این دو فقیه مبرّز در مسائل مختلف برای خواننده روشن‌تر شود.

۲. عبارات فتاوا (احادیث نقل شده) در لسان صدوق و کلینی در بعضی از لغات و کلمات با

یک‌دیگر متفاوت است؛ امّا معنا و مفهوم آن چندان تفاوتی با یک‌دیگر ندارند.

در ذیل به دیدگاه‌های آن‌ها در قالب ولایت‌های چندگانه کلیدی در سیاست و ادارهٔ اجتماع به ویژه نفی سلاطین و رؤسای عرفی می‌پردازیم.

۱. نهی از پذیرش ولایت سلاطین و رؤسای عرفی

أ. از همنشینی با گناهکاران و یاری سلاطین جور بپرهیزید.[۱]

ب. به‌درستی‌که یاری‌کنندگان ستمکاران در روز قیامت در خیمه‌ای از آتش خواهند ماند تا خداوند در میان عابدان به قضاوت بپردازد.[۲]

ج. زمانی‌که روز قیامت فرا می‌رسد، ندا کننده‌ای ندا می‌دهد که ستمکاران (سلاطین جور) و یاوران آن‌ها کجایند؛ آن‌هایی که در دوات آن‌ها مرکّب می‌ریختند یا کیسهٔ آن‌ها را گره زده، محکم می‌کردند یا قلمی را اگرچه یک بار برای آن‌ها در جوهردانی زدند. خداوند او را با سلاطین جور محشور خواهد فرمود.[۳]

د. کسی که شلاّقی را در میان انگشتان سلطانی قرار دهد، خداوند در روز قیامت آن شلّاق را به صورت مار عظیم‌الجثه‌ای از آتش که طولش هفتاد زراع باشد، بر او در جهنّم مسلّط می‌گرداند و این چه بد جایگاهی خواهد بود.[۴]

هـ. به درستی‌که چیزی از دنیای ستمکاران نصیب یاوران و عمّال آن‌ها نخواهد شد؛ مگر آن‌که چیزی همانند آن را از دینشان خواهد گرفت.[۵]

و. پرهیزکار باشید و دینتان را با پرهیزکاری حفظ کنید و آن‌را به وسیلهٔ تقیّه و استغنای

---

۱. محمدبن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۸، ص ۱۶.

۲. همان، ج ۵، ص ۱۰۷.

۳. محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *ثواب الاعمال*، ص ۲۶۰.

۴. محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۷.

۵. محمد بن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۵، ص ۱۰۷.

الهی تقویت کنید. کسی که برای فرد قدرتمند یا کسی که با دینش مخالف است، خضوع کند؛ برای این‌که حل مسائل دنیایی‌اش را در دست او می‌داند، خداوند او را ضعیف گردانیده، دشمن می‌دارد و او را به خودش وامی‌گذارد. و اگر به چیزی از دنیای او غلبه یابد، خداوند برکت را از آن خواهد کاست و اگر با آن مال، حجّی به جا آورد یا بنده‌ای آزاد سازد یا کار نیکی انجام دهد، اجری برای او نخواهد بود.[۱]

۲. ولایت در قضاوت

أ. اگر مؤمنی، مؤمن دیگری را وادارد تا قضاوت و رفع خصومتش را به قاضی یا سلطان جائری ارجاع دهد و آن‌ها به حکم دیگری غیر از حکم الهی قضاوت کنند، آن فرد وادار کننده، در گناهِ انجام پذیرفته شریک است.[۲]

ب. فردی که بین او و برادرش ستیزی در حقّ و حقوقی ایجاد شود و او را دعوت کند تا رفع خصومت را به فردی از برادران دینی‌اش ارجاع دهد؛ امّا او نپذیرد و اراده کند که قضاوت را به ایشان (حاکمان جائر وقت) ارجاع دهد، به منزلهٔ کسی است که خداوند عزّوجلّ در مورد او می‌فرماید:

> آیا نمی‌بینی افرادی را که گمان می‌کنند به آن‌چه بر تو و بر پیشینیان فرو فرستاده شده است، ایمان آورده‌اند [در صورتی‌که چنین نیست] زیرا اراده می‌کنند که قضاوت [=حاکمیّت] را به طاغوت بسپارند؛ در حالی‌که دستور دارند از طاغوت رویگردان باشند.[۳]

ج. بپرهیزید از این‌که برخی از شما برخی دیگر را برای قضاوت به محاکم اهل جور بخوانند؛ بلکه تحقیق کنید و فردی را از میان خودتان بیابید که چیزی از مسائل ما را می‌داند و

---

۱. محمدبن‌یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۵، ص ۱۰۵؛ محمدبن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *ثواب الاعمال*، ص ۲۴۶.

۲. همان، ص ۴۱۱؛ محمدبن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۴.

۳. همان.

او را میان خود قاضی قرار دهید. به‌درستی‌که من او را بر شما قاضی قرار دادم؛ پس قضاوت را به او بسپارید.[۱]

د. قاضی‌ها به چهار دسته تقسیم می‌شوند که جایگاه سه دسته از آن‌ها در آتش است و فقط یک دسته از آنان در بهشت خواهند بود. فردی که به جور قضاوت می‌کند و می‌داند که کارش ستم است، پس جای او در آتش است. فردی که به جور قضاوت می‌کند و نمی‌داند کارش ستم است، جای او نیز در آتش است و فردی که به حق قضاوت می‌کند؛ امّا آگاهی لازم برای قضاوت را ندارد، جای او هم در آتش است و فردی که به حق قضاوت می‌کند و آگاهی لازم برای قضاوت را نیز دارد: جایگاهش در بهشت خواهد بود.[۲]

هـ. تحقیق کنید و فردی از خودتان (شیعیان) را بیابید که راوی حدیث ما باشد. در حلال و حرام ما تحقیق می‌کند و احکام و دستورهای ما را می‌شناسند؛ پس به حکم و دستور او راضی شوید. به درستی‌که من او را بر شما حاکم قرار دادم. پس هرگاه دستوری را براساس دستورهای ما صادر کرد و از او نپذیرفتید، همانا دستور خدا را سبک شمرده و حرف ما را رد کرده‌اید. کسی که حرف ما را رد کند، حرف خدا را رد کرده است و این در حدّ شرک به خدا است.[۳]

۳. ولایت در اجرای حدود

أ. اقامهٔ حدود از بارش چهل شبانه روز برتر است.[۴]

---

۱. محمدبن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۷، ص ۴۱۲؛ محمدبن علی‌بن بابویه [الشیخ الصدوق]: من‌لایحضره *الفقیه*، ج ۳، ص ۲.

۲. همان، ص ۴۰۷؛ همان، ج ۳، ص ۴.

۳. همان، ص ۴۱۲؛ همان، ص ۸.

۴. محمد بن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۷، ص ۱۷۴.

ب. کسی که حدّی از حدود خدا را عاطل و باطل کند، به‌درستی‌که با خدا دشمنی ورزیده و کسی که خواستش این باشد، با خدا به مخالفت برخاسته است.[۱]

ج. اقامهٔ حدود بر عهدهٔ کسی است که حکم صادر می‌کند.[۲]

۴. ولایت در جهاد

أ. هیچ مسلمانی حقّ رفتن به جهاد با کسی که بر دستورهای خداوند امین نیست و حقّ تصرف در غنیمت و خراج به او داده نشده، ندارد. خداوند عزّوجلّ فرموده است که اگر چنین شخصی در صحنهٔ چنین جنگی بمیرد، یاور دشمنان امامان معصوم علیهم‌السلام در حبس حقّ آن‌ها و به ناحق ریخته شدن خون آن‌ها است و مرگش مرگ جاهلیّت است.[۳]

ب. فردی به امام صادق علیه‌السلام گفت: من در خواب از شما پرسیدم: آیا جنگ در رکاب فردی غیر از امامی که طاعتش واجب شمرده شده، مانند خوردن گوشت مرده، خون و خوک حرام است؟ شما فرمودید: بله. آیا همین‌گونه است؟ حضرت فرمود: همین‌طور است، همین‌طور است.[۴]

ج. جهاد به همراه امام عادل واجب است و کسی که در قبال مالش کشته شود، شهید محسوب می‌شود.[۵]

۵. ولایت در فتوا

أ. کسی که با ناآگاهی از دستورهای خداوند برای مردم فتوا صادر کند، لعنت ملائکهٔ

---

۱. محمد بن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۷، ص ۱۸۷؛ محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۲۲.

۲. محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۷۲.

۳. همو: *علل الشّرایع*، ج ۲، ص ۴۶۴؛ همو: *الخصال*، ص ۶۲۵.

۴. محمد بن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۵، ص ۲۳.

۵. محمدبن علی‌بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۳۲؛ همو: *الخصال*، ص ۶۰۷.

رحمت و ملائکهٔ عذاب بر او خواهد بود و گناه کسی که به فتوای او عمل می‌کند، برای او نوشته خواهد شد.[۱]

ب. تو را از دو خصلت پرهیز می‌دهم که در آن‌ها نابودی است. ۱. بپرهیز از این‌که به وسیلهٔ یک عقیدهٔ باطل به خدا معتقد شوی. ۲. بپرهیز از این‌که بدون علم و آگاهی برای مردم فتوا دهی.[۲]

ج . از دو خصلت بپرهیز که در آن نابودی است: این‌که براساس رأی و نظر خودت برای مردم فتوا صادر کنی یا به آن‌چه از آن آگاهی نداری، معتقد شوی [۳]

د . خداوند زبان را به عذابی دچار می‌کند که عضو دیگری را به آن عذاب نمی‌کند. زبان می‌گوید: خدایا! مرا به عذابی دچار کردی که چیز دیگری را به آن عذاب نکرده‌ای. چرا؟ به او گفته می‌شود: از تو کلمه‌ای صادر می‌شود و به شرق و غرب عالم می‌رسد که بر اثر آن، خون ناحقّی ریخته و مال محترمی غارت و پایمال می‌شود و ناموس محترمی هتک می‌گردد. به عزّتم سوگند تو را به عذابی دچار خواهم کرد که هیچ عضو دیگری را به آن عذاب نکرده‌ام.[۴]

هـ . خداوند که فرموده است: «عدّه‌ای از مردم در [زمان‌های گذشته] خاخام‌ها و کشیشان را به جای خدا ارباب خود گرفتند»، مقصودش این نیست که برای رضای خاطر آن‌ها روزه گرفتند یا نماز به‌جا آوردند؛ بلکه حرامی را که آن‌ها حلال کرده بودند و حلالی را که حرام کرده بودند، پذیرفتند و از آن‌ها پیروی کردند.[۵]

---

۱. محمد بن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۷، ص ۴۰۹؛ محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۵۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۲؛ همو: *الخصال*، ص ۵۲.

۳. همان؛ همان.

۴. محمد بن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۲، ص ۱۱۵؛ علی بن بابویه القمی [پدر شیخ صدوق]: *الامامه و التبصره*، ص ۱۷۶.

۵. همان، ج ۱، ص ۵۳؛ محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۲۰۸.

و. از دستورها، برخی حلال بودن آن‌ها و برخی حرام بودنشان روشن است و برخی میان حلال و حرام مشکوک و مشتبه هستند؛ پس کسی که شبهات را ترک کند، از محرمات پرهیز نموده و کسی که شبهات را انجام دهد، مرتکب حرام‌ها شده و به‌سبب چیزی که نمی‌داند، نابود می‌شود.[۱]

۶. زکات

أ. آن‌چه را بنی‌امیّه از شما می‌گیرند، از طرف شما در حسابتان پذیرفته می‌شود؛ ولی تا جایی که می‌توانید به آن‌ها چیزی ندهید. به‌درستی‌که چیزی از مال باقی نمی‌ماند به این صورت که دوبار تزکیه شود.[۲]

ب. از امام دربارهٔ زکات فطره پرسیدم که باید به چه کسی داده شود؟ فرمود: باید به «امام» داده شود. به او عرض کردم: آیا این خبر را به اصحاب بدهم؟! فرمود: بله.[۳]

۷. خمس

أ. بر کسی حلال نیست که از خمس، چیزی بخرد؛ مگر این‌که حقّ ما را به ما برساند.[۴]

ب. پرسیده شد: فردی که حاکمان جور از او زکات مال و خمس غنیمت یا خمس چیزی را که از معادن استخراج می‌کند، می‌گیرند آیا جزو زکات و خمسش محسوب می‌شود؟ فرمود: بله.[۵]

---

۱. محمد بن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۱، ص ۶۸؛ محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۱۰.

۲. همان، ج ۳، ص ۵۴۳.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۷۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۴۵.

۵. محمد بن علی بن بابویه [الشیخ الصدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، ص ۴۳.

ج. در مورد «اعلموا انّما غنتم من شیء فانّ لله خمسه و للرّسول و لذی القربی» به امام عرض کردم: آن‌چه متعلّق به خداوند است به چه کسی داده می‌شود؟ فرمود: به رسول خدا داده می‌شود و آن‌چه مال رسول الله است، از آنِ امام است.[۱]

د. انفالی که به وسیلهٔ نیروی نظامی گرفته نشده باشد یا قومی آن‌را صلح کنند یا به دست خودشان ببخشند و کلّیّهٔ زمین‌های ویران شده و درّه‌ها از آنِ رسول خدا است و پس از رسول خدا، از امام است و در هر جایی که خواست، آن را صرف می‌کند.[۲]

فقیه، نایب امام علیه السلام در امارت با نصب عام

شیخ مفید[۳] (۴۱۳ هـ. ق) طلایه‌دار صفوف مقدّم نظریّه‌پردازان نیابت فقیه از امام معصوم علیه السلام در آغاز سه سدهٔ نخستین دورهٔ غیبت کبرا بوده که کوشیده است به جای محدّث بودن، رهیافتی استنباطی در زمینهٔ ولایت فقیه به‌دست دهد؛ البتّه نظریّهٔ نیابت فقیه، ریشه در احادیث امامان معصوم دارد، که فقیهان را نوّاب عام در غیاب خویش مطرح کرده‌اند. مفید، در مطالبی که از اصول نظریّهٔ ولایت فقیه آورده است، آشکارا حکومت بر جامعه را از «سلاطین عرفی» نفی کرده، آن را از آنِ فقیهان جامع‌الشّرایط می‌داند:

۱. هنگامی‌که سلطان عادل برای ولایت در آن‌چه ذکر کردم (در این ابواب) وجود نداشت،

---

۱. محمدبن یعقوب الکلینی: *الکافی*، ج ۱، ص ۵۴۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۳۹.

۳. شاگرد اسکافی (۳۸۱ هـ.ق) بود که آرای او را جرح و تعدیل کرده، فقه و اصول را صورتی دیگر بخشید و کتابی مختصر که مشتمل بر تمام مباحث اصول بود، نوشت. شیخ مکتبی تأسیس کرد که بزرگانی چون سیّد مرتضی، شیخ محمد حسن طوسی، سلّار دیلمی و ابوالفتح کراجکی از حوزه درسش برخاستند. وی با هر فرقه‌ای دربارهٔ عقایدشان مناظره می‌نمود. از فقرا بسیار دستگیری می‌کرد. گویند عضدالدّوله دیملی برای ملاقات او به خانه‌اش می‌رفت و هنگامی که مریض می‌شد از وی عیادت می‌کرد. مفید بالغ بر دویست جلد کتاب در تمام فنون اسلام تصنیف نموده است.

بر فقیهان اهل حقّ عادلِ صاحب رأی و عقل و فضل است که ولایت آن‌چه را بر عهدهٔ سلطان عادل است، بر عهده گیرند.[۱]

۲. هرکس برای ولایت چه از نظر علم به احکام و چه از نظر اموری که ادارهٔ امور مردم به آن بستگی دارد (مدیریت و تدبیر) عاجز باشد، تصدّی این منصب بر او حرام و اگر پذیرفت، گناهکار است؛ زیرا از جانب کسی که ولایت از آن اوست مأذون نیست و هر عملی انجام دهد، مورد مؤاخذه و حسابرسی و هر جنایتی مرتکب شود، مورد بازخواست قرار می‌گیرد.[۲]

۳. هرکس از اهل حق، از طرف ظالم، به امارت و حکومت بر مردم منصوب شود، در ظاهر از طرف او منصوب شده، امّا (باید این‌گونه تصوّر کند که) در حقیقت از جانب صاحب‌الامر و با اجازه و تجویز او امیر است، نه از طرف آن ظالم سلطه‌گر گمراه که نافرمان است؛ بنابراین در حدّ امکان باید حد را بر فجّار و اهل ضلال و اهل گناه از غیر شیعه نیز اجرا کند. این خود از بزرگ‌ترین جهادها است.[۳]

سلطان عادل در لسان شیخ مفید، امام معصوم علیه السلام است، نه سلطان یا رییس عرفی زمان؛ زیرا به قول او، ولایت جز به علم و فقاهت جواز نمی‌گیرد. نکته دیگر این‌که شیخ مفید به ولایت مطلقه فقیه معتقد است؛ زیرا می‌گوید: آن‌چه را بر عهدهٔ سلطان عادل است بر عهده گیرند، و ما آن‌چه را بر عهده امام معصوم علیه السلام می‌دانیم، ولایت نه گانه‌ای است که معمولاً در کتاب‌های مربوط به ولایت فقیه مذکور است.[۴]

---

۱. محمدبن محمدبن النعمان [شیخ مفید]: *المقنعه*، ص ۶۷۵.

۲. همان، ص ۸۱۲.

۳. همان.

۴. در مورد لفظ مطلقه در «ولایت مطلقه فقیه» بعضی از نویسندگان به مغالطه می‌پردازند و آن را با استبداد یکی می‌پندارند؛ در صورتی‌که چنین نیست. قائل به ولایت مطلقه بودن یعنی قائل شدن به ولایت نه گانه برای فقیه که برای امامان معصوم علیهم السلام نیز ثابت شده است؛ البتّه اگرچه خالی از اختلاف نیست. ولایت‌های مذکور عبارتند از: ولایت در پذیرش، ولایت در فتوا، ولایت در اطاعت (موضوعات)، ولایت در قضاوت، ولایت در اجرای حدود، ←

سوم این‌که شیخ، تسلّط سلاطین و رؤسا را بر «سیاست داخلی و خارجی» که از امور عرفیّه هستند غصبی و آن را حرام می‌داند؛ بنابراین اگر سیاست عرفی در زمان شیخ و شاگردانش حتّی در عهد صفویه در دست سلاطین، خلفا و غیره بوده است، این دلیل نمی‌شده که شیخ مفید و دیگران به آن راضی بوده‌اند.

مورد چهارم این‌که شیخ با به کار بردن لفظ «امیر» که به رییس دولت اختصاص داشته و هر سه قوّه را شامل می‌گشته، پذیرش منصب را محدود به مسألهٔ قضاوت یا امور حسبیّه نکرده است؛ بلکه مسألهٔ جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، گرفتن مالیات و تصدّی بسیاری از مناصب را نیز برای فقیه جایز شمرده است.

مورد پنجم این‌که شیخ، اعمال فردی که این منصب را ـ با توجّه به این‌که از عالمان دینی نیست ـ اشغال کند، به غصب و جنایت تعبیر کرده و این مسأله قابل تأمّل است که کارهای او جنایت است، نه یک کار عادی عرفی.

ششم این‌که مفید در زمانی می‌زیست که سلاطین شیعهٔ آل‌بویه حدود ۵۰ سال بر قسمتی از جهان اسلام حاکم بودند و به ویژه مقرّ خلافت عبّاسیان را تحت سلطهٔ خویش داشتند و عضدالدّوله دیلمی پادشاه معروف و مقتدر آل بویه برای زیارت شیخ مفید به خانه‌اش می‌رفت و هرگاه بیمار می‌شد از او عیادت می‌کرد.[1]

نکته آخر این‌که ادلّه‌ای در دست است که شاگردان شیخ، سیدرضی و برادرش سید

→

ولایت در امور حسبیّه، ولایت در تصرّف (اموال و نفوس)، ولایت در زعامت (سیاسی)، ولایت در اذن و نظارت. قائل شدن به ولایات مذکور، به معنای پذیرش استبداد نیست؛ زیرا اگر بخواهیم به طور مختصر مطلب را بازگوییم، می‌گوییم: در مکتب سیاسی هدایت، قانون الهی، امر به معروف و نهی از منکر، اصل مشورت، حقّ انتقاد برای مردم و ملکهٔ عدالت و در امامان معصوم علیهم‌السلام، عصمت، جلوگیر استبداد هستند. در مورد ولایت‌های نه گانه رجوع کنید به: محمد مهدی موسوی خلخالی: *حاکمیّت در اسلام* و عباسعلی عمید زنجانی: *فقه سیاسی*، ج ۲، ص ۳۶۷ـ۳۷۶.

۱. الحافظ الذهبی: *العبر*، الجزء الثانی، ص ۲۲۵؛ محمدبن احمد الذهبی: *تاریخ الاسلام*، ص ۳۳۲.

مرتضی علم‌الهدی که به قول علامهٔ حلّی رکن امامیّه و معلّم ایشان بوده است، حکم استنباطی معلّم و استاد خود در مورد «پذیرش منصب از طرف ظالم» را پذیرفته و هر دو نفر، یکی پس از دیگری به مدت ۳۳ سال، ریاست حجّاج و حرمین و نقابت اشراف و بزرگان و منصب رییس قاضیان (قاضی القضاة) را از طرف *القادر بالله* (خلیفهٔ عباسی) و *بهاءالدّوله دیلمی* (فرزند عضدالدّوله) پذیرفتند؛[1] البتّه این سه نفر در این زمینه استثنا نبودند؛ بلکه قاضی عبدالعزیز حلبی که شاگرد سیّد مرتضی بوده و از طرف شیخ طوسی، مدت ۲۰ سال در طرابلس قاضی بوده نیز این قضیه را پذیرفته بود که اگر سلطان جائر یکی از مسلمانان را جانشین خود قرار داد و اقامهٔ حدود را به او واگذاشت، او می‌تواند آن را اقامه کند؛ ولی باید معتقد باشد که از طرف امام عادل علیه السلام منصوب است و به اذن او عمل می‌کند نه به اذن سلطان جائر.[2]

شیخ طائفه شیعه (۴۶۰ هـ.ق)

هنوز چند صباحی از فضای مناسب سیاسی برای شیعیان عصر شیخ مفید (۳۷۰ هـ.ق) که به‌دلیل تسلّط بوئیان شیعی مذهب بر دستگاه خلافت بنی عبّاس ایجاد شده بود، نگذشته بود که خلیفهٔ عبّاسی، القائم بامرالله، پنهانی طغرل بیگ، حکمران سلجوقی را که سنّی متعصّبی بود، تشویق به اشغال بغداد و جلوگیری از نضج قدرت *ارسلان بساسیری* حاکم شیعی بغداد کرد. طغرل بیگ در سال ۴۴۷ هـ.ق وارد بغداد شد و خلیفه را نجات داد. بساسیری فرار کرد و سلسلهٔ آل بویه در بغداد به کلّی منقرض شد.

از آن روز، سختگیری بر شیعیان فزونی گرفت. شیعیان از گفتن حیّ علی خیرالعمل در اذان ممنوع شدند. تمام شعارها و کتیبه‌هایی را که شیعیان بر دیوارها و دروازه‌های کَرْخ نوشته

---

۱. حسن بن یوسف حلّی: *رجال العلّامة الحلّی*، ص ۹۴؛ محمدعلی مدرس: *ریحانةالادب*، ج ۴، ص ۱۸۴.

۲. عبدالعزیزبن برّاج الطرابلسی: *المهذّب*، ص ۳۴۲.

بودند، محو کردند. رییس بزّازهای کرخ (محلهٔ شیعیان) را به جرم غلو در تشیّع به قتل رساندند و بر در مغازه‌اش به دار آویختند. شیخ طوسی نیز پنهان و خانه‌اش غارت شد. کتاب‌های وی را چندین بار جلوِ مسجد نصر در ملأ عام آتش زدند؛[1] افزون‌بر این‌ها، محاکمهٔ شیخ طوسی در مورد مطلبی که در کتابش ذکر و چهار نفر را لعنت کرده بود، همگی نشان‌دهندهٔ این است که شیخ نمی‌توانست در کتاب‌هایش به طور مستقیم و به صراحتِ شیخ مفید «ولایت فقیه» را اثبات کند ؛ بنابراین با بیانی غیرمستقیم، ولایت‌های متعدّدی را برای فقیه اثبات می‌کند که با تعمّق می‌توان به آن‌ها دست یافت؛ البتّه این تعمّق را محقّق ثانی، شیخ عبدالعالی کرکی (وفات ۹۴۰ هـ.ق) نخستین ولیّ فقیه مبسوط الید تاریخ شیعه که به کتاب‌های پیشینیان دسترسی داشت، در نظر و عمل انجام داد و می‌گوید:

> یاران ما (فقیهان و دانشمندان امامیه) اتّفاق کرده‌اند براین‌که فقیه عادل شیعه که جامع شرایط فتوا باشد؛ فقیهی که از او در احکام شرعی به مجتهد تعبیر می‌شود، نایب امامان هدایت علیهم السلام در حال غیبت در تمام آن‌چه که قابلیت نیابت را داشته باشد است؛ البتّه عدّه‌ای از اصحاب، کشتن و جاری‌کردن حد را استثنا کرده‌اند.[2]

می‌توان اذعان کرد که این نظریّه عبارتی کلیدی در مسألهٔ ولایت فقیه و پلی میان ولایت امام معصوم بر جامعه و ولایت فقیه است. پلی میان فقه و کلام، و واسطی میان این‌است که کتاب‌های کلامی در اثبات امامت راکتاب‌های اثبات ولایت فقیه بدانیم؛ به عبارت دیگر، این عبارت کمک می‌کند که ما کلّیّهٔ رسائل و کتاب‌های کلامی مربوط به امامت و ولایت‌های آن را که تا زمان محقّق ثانی و حتّی تا امروز به رشتهٔ تحریر درآمده، کتاب اثبات ولایت فقیه بدانیم؛ البتّه این واقعیّت را هم نمی‌توان انکار کرد که شرایط تقیّه در عصر این فقیهان به قدری شدید بوده است که وقتی شیخ طوسی در کتاب *مصباح‌المجتهد*، چهار نفر را لعنت می‌کند،

۱.علی دوانی: *سیری در زندگی شیخ طوسی*، ص ۱۶.

۲. علی بن‌الحسین الکرکی: *رسائل المحقّق الکرکی*، ص ۱۴۲.

به دربار خلیفهٔ عبّاسی احضار می‌شود و در بازجویی، ضمن تقیّه، چنین اظهار می‌کند:

مقصود از اوّل، قابیل، از دوم، عاقرِ ناقهٔ صالح، از سوم، قاتل حضرت یحیی علیه السلام و از چهارم عبدالرّحمان بن ملجم مرادی است؛[1]

پس چگونه می‌تواند در اثبات حاکمیّت فقیه کتابی مستقل بنگارد و در آن سلطان جور را به محاکمه بکشاند؛ البتّه بیش‌تر فقیهان ما در کتاب‌های فقهی خود با استفاده از «برهان خُلف» ولایت سلاطین و رؤسای عرفی بر جامعه را رد و راه استقصا و به عبارتی، استقرای ولایت فقیهان بر شؤون اجتماعی را برای طالبان بازکرده‌اند.

به هرحال، دانشمندان فرقه‌های مختلف، شیخ طوسی را پیشوای مجتهدان و رییس فقیهان شیعه و شیخ الطائفه می‌دانند. او در تمام فنون و علوم اسلامی از فقه و اصول و تفسیر گرفته تا حدیث و رجال و کلام و ادب کتاب نوشته و کتاب مهمّی به‌نام *عدة الاصول* تصنیف نموده است. به گفتهٔ وحید بهبهانی در *تعلیقه* بیش از سیصد نفر از مجتهدان شیعه و سنّی جزو شاگردان او بوده‌اند که علوم خود را از شیخ گرفته‌اند. شیخ در فقه نیز کتاب‌های *تهذیب الاحکام*، *نهایه*، *مبسوط* و *خلاف* را تألیف کرده است.

مطلبی راکه در بررسی آرای شیخ طوسی، در مورد ولایت فقیهان بر جامعه، باید در نظر بگیریم، این است که وقتی شأنی از شؤون امام علیه السلام را مطرح می‌کند، به دو دلیل نظری به ولایت فقیهان در همان شأن بر جامعه نیز دارد:

۱. شیخ با توجّه به شرایط «تقیّه» شدید در آن دوره که شرحش گذشت، برای معیّن کردن متصدّی ولایتِ شأنی از شؤون جامعه، از الفاظ مختلفی مانند «سلطان»، «سلطان از جانب خدا»، «ناظر در امر مسلمانان»، «امام»، «امام مسلمانان» و «والی» استفاده می‌کند تا بفهماند مقصود از حاکم در این‌جا امام معصوم علیه السلام نیست؛ بلکه سلطان حق و ولیّ مأذون (یعنی فقیه) نیز می‌تواند چنین ولایتی را بر جامعه داشته باشد.

---

۱. محمدعلی مدرس: *ریحانة الادب*، ج ۳، ص ۳۲۸؛ قاضی نورالله شوشتری: *مجالس‌المؤمنین*، ج ۱، ص ۴۸۱.

۲. او در جایی که پذیرش ولایت سلاطین جور در عصر غیبت از سوی فقیهان را بحث و بررسی می‌کند، با عباراتی مشخّص می‌کند که کس دیگری جز فقیه جامع‌الشّرایط حقّ اقامهٔ حدود را ندارد؛ امّا وقتی به توضیح و تشریح مسائل مربوط به «حدود» می‌پردازد، در آن‌جا به هیچ وجه متعرّض لفظ فقیه نمی‌شود؛ بلکه مکرراً از لفظ امام استفاده می‌کند و به این صورت و به‌طور غیرمستقیم می‌فهماند که جانشین امام معصوم‌علیه‌السلام در این مسائل، فقط فقیه آگاه به حدود و احکام است.

۳. وی حتّی در اموری مانند قصاص، دیه و مجازاتِ شاهد دروغگو که ولایت در آن‌ها فقط از قاضی است، از قاضی با عناوین «امام» و «ناظر امور مسلمانان» نام می‌برد تا بفهماند فردی که برای قضاوت نصب می‌شود ولایت‌های دیگری نیز دارد.

شیخ طوسی در کتاب‌های خود به ویژه *نهایه*، مهم‌ترین ارکان جامعه یعنی فتوا، جهاد، قضاوت، اقامهٔ حدود و... را حقّ فقیهان دانسته، قبول ولایت از جانب سلطان جائر را برای آنان جایز می‌شمرد که در ذیل به بررسی برخی از آن‌ها می‌پردازیم.

۱. ولایت در قضاوت

شیخ در مورد قضاوت و صدور احکام به‌طور کلّی می‌گوید:

> صدور حکم میان مردم و قضاوت میان کسانی که با یک‌دیگر اختلاف پیدا کرده‌اند، جایز نیست؛ مگر از طرف کسی که از طرف سلطان، اجازه داشته باشد. چنین کارهایی بدون تردید از طرف سلاطین حق (امامان معصوم‌علیهم‌السلام) به فقیهان شیعه واگذار شده است؛ آن‌هم زمانی که خودشان امکان انجام چنین کاری را ندارند.[1]

در این‌جا با کمی تأمّل درمی‌یابیم که شیخ طوسی با مقدّم داشتن لفظ «صدور حکم» از قضاوت، چنین می‌فهمانده است که صدور حکم، از مسألهٔ قضاوت عام‌تر است و شامل

---

۱. محمدبن حسن الطوسی و جعفر بن الحسن الحلّی: *النهایه و نکتها*، ج ۲، ص ۱۷.

هرگونه حکم در جامعه می‌باشد.

شیخ طوسی در همان حال که قضاوت را برای فقیه صاحب شرایط اثبات می‌کند، رجوع به قاضیان منصوب از طرف سلطان جائر را منع کرده، آن‌را گناه می‌شمرد. او می‌گوید:

> کسی که دیگری را برای رفع خصومت به سوی فقیهی از فقیهان اهل حق دعوت کند و او نپذیرد و او را به سوی قاضی منصوب از طرف ستمگران بخواند، به درستی که از حق تجاوز کرده و مرتکب گناه شده است.[۱]

طوسی همان فتاوای شیخ مفید در مورد جواز گرفتن مقام ولایتِ سلاطین ستمگر از سوی فقیهان را تکرار کرده، می‌گوید:

> کسی که از طرف ستمگری، حکمی در اقامهٔ حدود یا تنفیذ حکم ولایتی را بگیرد، باید معتقد باشد که این ولایت از جانب سلطان حق به او داده شده است؛ بنابراین باید آن‌چه را که براساس دستورهای شریعت حقّ است، برپا دارد و اگر بتواند قوانین و احکام و حدودی را بر مخالفان اعمال کند، باید چنین کاری را انجام دهد؛ زیرا این از بزرگ‌ترین جهادها است.[۲]

این فقیه ایرانی و رییس و مؤسس حوزهٔ نجف، رهیافت جدیدتری در مقایسه با شیخ مفید ارائه می‌کند و آن این است که اگر فردی از طرف سلطان ستمگری بر قوم و ملّتی تسلّط یافت و اقامهٔ حدود هم برعهدهٔ او گذاشته شد، ضمن این‌که بر او جایز است حدود را به طور تمام و کمال بر جامعه حاکم کند، در عین حال باید معتقد باشد که این ولایت را از طرف سلطان حق دارد، نه از جانب سلطان ستمگر:

> بر شیعیان نیز واجب است که هم از او اطاعت کنند و هم او را یاری کنند و در این زمینه، از حدود حق هم تجاوز نکنند؛ زیرا این تجاوز در شریعت اسلام از جانب خداوند پذیرفته نیست.[۳]

---

۱. محمدبن حسن الطوسی و جعفربن الحسن الحلّی: *النهایه و نکتها*، ج ۲، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۱۷.

همان‌طور که بسیاری از فقیهان اسلام معتقدند: این اطاعت و اعانت تا آن‌جا است که فقیه حاکم، از حدود الهی تجاوز نکرده باشد، شیخ طوسی نیز همین اعتقاد را بروز داده، می‌گوید:

پس اگر در اقامهٔ حدود بخواهد از چیزی که خداوند آن‌را حق قرار داده، تجاوز کند، اقامهٔ آن قوانین و دستورها جایز نیست و هیچ‌کس از شیعیان نیز حقّ یاری او را ندارد.[۱]

۲. ولایت در اقامهٔ حدود

شیخ طوسی، مسألهٔ اقامهٔ حدود را فقط حقّ امام معصومﷺ و فرد مأذون از جانب وی می‌داند و می‌گوید:

اقامهٔ حدود برای کسی جایز نیست، مگر سلطانی که از طرف خدای تعالی یا کسی که امام او را برای اقامهٔ حدود نصب کرده باشد و غیر از این دو، اقامهٔ حدود برای هیچ کسی در هیچ حالی جایز نیست.[۲]

۳. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر چنان که شرایطی دارد، دارای مراتبی نیز هست که عبارتند از: مراحلِ قلب، زبان و دست که مرحلهٔ آخر، جز با اجازهٔ حاکم شرع نمی‌تواند به وسیلهٔ مؤمنان انجام پذیرد. شیخ در این مورد می‌گوید:

گاه امر به معروف با دست و به صورت تأدیب انجام می‌پذیرد تا مردم مجبور شوند به آن معروف عمل کنند یا امر به معروف به ایجاد جراحت یا قتل نفس منتهی می‌شود که مسلّماً این گونه ضرب و تأدیب کردن‌ها فقط با اجازهٔ سلطان وقت که برای ریاست منصوب شده، واجب می‌شود؛ بنابراین وقتی از طرف سلطان اجازه وجود نداشته باشد، باید به انواع دیگرِ امر به معروف و نهی از منکر اکتفا کرد.[۳]

---

۱. محمدبن حسن الطوسی و جعفربن الحسن الحلّی: *النهایه و نکتها*، ج ۲، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۱۵.

باید توجّه داشت که شیخ لفظ سلطان را در این‌جا به این دلیل برای فقیه و امام علیه السلام به کار می‌برد که فقیه و امام مورد نظر برای تنفیذ این عمل، حتماً باید سلطهٔ سیاسی داشته باشند.

۴. ولایت در جهاد

شیخ با برشمردن شرایط وجوب جهاد برای مکلّف، ولایت در جهاد پس از امام را مخصوص فردی می‌داند که امام او را برای اقامهٔ امور مسلمانان نصب کرده باشد. طوسی معتقد است: جهاد بر کسی واجب می‌شود که این شرایط برای او وجود داشته باشد:

۱. حضور امام عادل، یعنی کسی که جنگ و جهاد جز با امر او جایز نباشد و ظاهراً جهاد با غیر او تجویز نمی‌شود یا کسی که «امام» او را برای اقامهٔ امور مسلمانان نصب نموده باشد، حاضر باشد و مردم را برای جهاد دعوت کند که در این صورت بر پا داشتن جنگ و جهاد بر مردم واجب است.

۲. جهاد همراه با امام ستمگر یا فردی که امام معصوم نباشد، خطا است و کسی که چنین کاری را انجام دهد، گناهکار است. اگر به هدف برسند، پاداشی برای او نیست و اگر به هدف نرسند، گناهکار است؛ مگر آن‌که مسلمانان درگیر امری شوند که ترس از بین رفتن کیان و حریم جامعه به وسیلهٔ دشمن باشد یا حتّی قومی از مسلمانان مورد حمله قرار گیرد. در این هنگام، جهاد با دشمن در دفاع از مسلمانان واجب می‌شود؛ البتّه نه به قصد جهاد، بلکه برای دفاع از خود، دفاع از قلمرو اسلام و مؤمنان، بدون قصد جهاد و همراه با امام ستمگر و همچنین نه برای جهاد با دشمنان (همراه با امام ستمگر) که آن‌ها را به اسلام دعوت کند.[1]

شیخ طوسی پس از اعلام نظر در مورد مسائل مهمّ پیشین، دربارهٔ مسائل دیگری که بر عهدهٔ رهبر مسلمانان است نیز مطالب ذیل را اذعان می‌دارد:

---

۱. محمدبن حسن الطوسی و جعفربن الحسن الحلّی: *النهایه و نکتها*، ج ۲، ص ۴ و ۵.

۱. دیه

کسی که آب جوشی را بر انسانی بریزد، به طوری‌که موهایش بریزد و دیگر هرگز نروید، پرداخت دیه کامل بر عهداش خواهد بود و اگر بروید و مانند گذشته شود، جریمهٔ آن را براساس رأی «امام» می‌پردازد.[۱]

۲. قصاص

کسی که ارادهٔ قصاص داشته باشد، نمی‌تواند خودش مستقیماً به قصاص بپردازد؛ بلکه قصاص را ناظر در امور مسلمانان برای او انجام می‌دهد یا به او اجازه می‌دهد که آن را اجرا کند، پس اگر اجازه داد، قصاص به وسیلهٔ خودش جایز است.[۲]

۳. اجرای حدّ شرب خمر

کسی که خمر بنوشد؛ در حالی‌که آن را حلال می‌داند، خونش هدر است و بر امام واجب است او را توبه دهد؛ پس اگر توبه کرد، زائد بر او حدّ نوشیدن شراب را اجرا می‌کند و اگر توبه نکرد، او را به قتل می‌رساند.[۳]

۴. پرداخت نفقه

زمانی‌که مردی نفقهٔ همسر خود را نپردازد و لباس برای او تهیه نکند؛ در حالی‌که توانایی پرداخت و تهیه آن‌ها را دارد، امام او را ملزم می‌کند که میان خرجی یا طلاقِ همسرش یکی را برگزیند.[۴]

---

۱. محمدبن حسن الطوسی و جعفربن الحسن الحلّی: *النهایّه و نکتها*، ج ۲، ص ۴۲۸.

۲. محمد بن الحسن الطوسی: *النهایّه*، ص ۷۷۸.

۳. همان، ص ۷۱۱.

۴. همان، ص ۴۷۵.

۵. کلاهبرداری

اگر زنی با مردی ازدواج کند با این شرط که او سالم است؛ امّا پس از ازدواج، آشکار شود که «خصی» بوده، بر امام است که او را تعزیر کند تا دیگر مانند این کار را انجام ندهد.[۱]

۶. طلاق

اگر مردی زنش را طلاق دهد؛ در حالی که عقلش به وسیلهٔ جنون و مسکرات زائل شده ...، طلاقش واقع نشده است؛ پس اگر در این شرایط به اجرای طلاق نیاز داشته باشد (غیر از حالت مستی) ولیّ او طلاق را از جانب او اجرا می‌کند؛ امّا اگر ولی نداشته باشد، امام یا کسی که از طرف امام منصوب است، طلاق را جاری می‌کند.[۲]

۷. لعان

زمانی‌که لعان واقع شده، امام یا کسی که امام او را نصب کرده است، پشت به قبله نشسته، مرد را پیش روی خود و زن را در سمت راستش، به حالت ایستاده و نه نشسته، قرار می‌دهد... . حاکم به مرد می‌گوید: تقوای الهی را پیشه کن و بدان که لعنت خداوند شدید و عقاب او دردآور است. اگر مرد از قولش برگشت، حدّ افترا زننده را که هشتاد ضربه است بر او جاری می‌کند و زنش را به او باز می‌گرداند.[۳]

۸. غیبت شوهر

هنگامی که مردی از چشم همسرش پنهان شود؛ به طوری که خبری هم از او نرسد، اختیار با زن است که صبر کند؛ ولی اگر نخواست صبر کند و امام را از ماجرا آگاه کرد، بر عهدهٔ امام

---

۱. محمدبن حسن الطوسی: *النهایه*، ص ۴۸۷.

۲. همان، ص ۵۰۹.

۳. همان، ص ۵۲۰.

است که ولیّ آن مرد را به پرداخت نفقه زن، ملزم کند ...؛ همچنین بر عهدهٔ امام است که افرادی را برای خبرگیری از آن مرد بفرستد و در این صورت زن چهار سال باید صبر کند.[۱]

۹. میراث

أ. هنگامی که مردی فوت کند و همسری از او باقی بماند و غیر از او، هیچ فرد نزدیک و دوری از خویشاوندان وجود نداشته باشند، براساس نص صریح قرآن سهم الارث آن زن یک چهارم است و سه چهارم آن به امام می‌رسد.[۲]

ب . زمانی که مردی فوت کند و همسری مسلمان از او باقی بماند و وارثِ مسلمان دیگری نداشته باشد و وارثان کافری نیز از او باقی باشند، یک چهارم آن چه را به جای گذاشته، به زوجه‌اش می‌رسد و باقی آن برای امام مسلمانان است.[۳]

ج . اگر فردی بمیرد و وارثی برای او شناسایی نشود و ولایت هم به کسی نداده باشد، میراث او برای امام است و او قسم سوم از اقسام موالی است و آن میراث کسی است که وارثی ندارد و ارثش مختص به امام است؛ زیرا از انفال است.[۴]

۱۰. احتکار

هنگامی که مردم از نظر غذا در مضیقه باشند و غذا جز نزد فردی که آن را احتکار کرده است، پیدا نشود، بر سلطان است که او را به فروش آن مجبور کند.[۵]

---

۱. محمدبن حسن الطوسی: *النهایه*، ص ۵۳۸.

۲. همان، ص ۶۴۲.

۳. همان، ص ۶۶۴.

۴. همان، ص ۶۷۱.

۵. همان، ص ۳۷۴.

۱۱. گمشده

هرگاه فرد مسلمانی گمشده‌ای را بیابد، او آزاد است و نه عبد، و سزاوار است خبر آن را به سلطان اسلام برساند تا از بیت‌المال برای او خرجی مقرّر کند و اگر چنین سلطانی پیدا نمی‌شود که خرجی او را بدهد، از مسلمانان کمک بگیرد تا خرجی او را بدهند.[۱]

۱۲. قاصرین

بر عهدهٔ ناظر امور مسلمانان و حاکم آن‌ها است که وکالت بر سفیهان، یتیمان و نواقص‌العقول را به شخصی بدهد که حقوق آن‌ها را استیفا کند.

۱۳. شهادت دروغ

امام باید کسی را که شهادت دروغ می‌دهد تعزیر کند و او را به اهالی محلشان بشناساند تا عبرت دیگران شود که از چنین کاری در آینده بپرهیزند.[۲]

فاصلهٔ زمانی تا زمان علّامه و محقّق حلّی

یکی از جالب‌ترین تحوّلات سال‌های پس از ریاست شیخ طوسی بر حوزهٔ نجف، صراحت دوبارهٔ فقیهان در مورد ولایت فقیه شیعی بر جامعه است که به طور شفّاف بر زبان شاگردان شیخ طوسی، به ویژه نوهٔ دختری او ابن ادریس جاری گشت و در کتاب‌های آن‌ها ثبت شد. این صراحت دوباره پس از شیخ مفید، از رهگذر کوشش‌های افرادی همچون *ابوالصّلاح حلبی*، *سلّار دیلمی*، *ابن برّاج*، *عمادالدّین طوسی* و از همه مهم‌تر، *ابن ادریس* امکان‌پذیر شد. این‌ها شاید دیدند جهت‌گیری‌های تقیّه‌ای که در نوشتار افرادی

---

۱. محمدبن حسن الطوسی: *النهایّه*، ص ۳۲۲.

۲. محمد بن حسن الطوسی و جعفربن الحسن الحلّی: *النهایّه و نکتها*، ج ۲، ص ٦٦.

مانند شیخ طوسی وجود دارد، ممکن است از هر سو مورد تشکیک و سوء برداشت قرار گیرد؛ به همین دلیل، نیاز مجدّد در صراحتِ به‌کار بردن لفظ فقیه برای ولایت‌های مختلف را احساس کردند. نظریّاتی که در این تجدید حیات دخیل بود، برای ما جالب خواهد بود که فاصلهٔ زمانی شیخ طوسی تا محقّق حلّی را نیز مورد تبیین قرار دهیم.

ابوالصّلاح حلبی (۴۴۷ هـ. ق) گویا بیش‌تر از این نگران بود که برخی از شیعیان، نوشته‌های شیخ طوسی را بد تعبیر کنند و گمان کنند که چون شیخ فرموده است کسی که از طرف فرد ستمگری، حکم اقامهٔ حدود یا تنفیذ حکم ولایتی را بگیرد...، هرکس به خود اجازهٔ چنین کاری را در اقامهٔ حدود و تنفیذ احکام بدهد؛ بنابراین افزون براین‌که اظهار می‌کند حاکمیّت افراد غیر شیعه پذیرفته نیست، تأکید می‌نماید که اگر شروط نیابت در حکم از طرف امام معصوم علیه السلام در کسی نباشد، حق حاکمیّت ندارد؛ زیرا علم به موارد حق در صدور حکم در او نیست. او این مطلب را این‌گونه شرح می‌دهد:

> تنفیذ احکام شرعی و تنفیذ حکم بنا بر اقتضای تعبّد در آن‌که تعبداً باید بپذیریم، از امور واجب بر عهدهٔ امامان علیهم السلام بوده و اختصاص به آن‌ها دارد و به غیر از آن‌ها یعنی کسانی که صلاحیّت بر آن ندارند، تعلّق ندارد. زمانی‌که تنفیذ حکم به وسیلهٔ امامان معصوم علیهم السلام و کسانی که از طرف آن‌ها صلاحیّت دارند، برای یکی از امور مقدور نیست، عهده‌دار شدن آن برای افراد غیر شیعه جایز نیست و تحاکم به سوی او بردن و توصّل به حکم او برای رسیدن به حق و پیروی از حکم او با اختیار جایز نیست و همچنین برای کسی از شیعیان که شروط نیابت در حکم از طرف امام علیه السلام در او به حدّ تکامل نرسیده است که آن شروط عبارتند از: علم به موارد حق در صدور حکمی که به او واگذار شده است. توانایی در به اجرا درآوردن آن به همان صورتی که باید اجرا شود. داشتن عقل و رأی، دارا بودن بردباری وسیع، آگاهی به اوضاع، آشکار بودن عدالت و پرهیزکاری، اعتقاد به حکم، قدرت در اقامهٔ آن و قرار دادن آن حق در موضعش ... . پس تنفیذ احکام برای کسی که شروط نیابت در حکم از طرف اولیای تنفیذ به او داده نشده و پیروی از او و تحاکم به نزد

او بردن حرام است.[۱]

او در جای دیگر، فقیه را جانشین امام معصومﷺ می‌داند و می‌گوید:

هر فردی که زکات، فطره، خمس یا انفال بر او واجب شده باشد، باید آن‌ها را از اموالش خارج نموده، به سلطان اسلام که از طرف خداوند منصوب شده یا کسی از شیعیان که از طرف سلطان اسلام برای گرفتن آن‌ها منصوب گردیده است، بدهد تا آن‌ها را در موضعش صرف کند؛ پس اگر این دو صورت امکان نداشت، واجب است به فقیه امین داده شود.[۲]

یکی دیگر از نظریّه‌پردازانی که در این فاصله قرار می‌گیرد، ***حمزةبن عبدالعزیز دیلمی*** معروف به سلّار دیلمی (۴۴۸ هـ. ق) است. او که شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی و ایرانی است، کتابی به‌نام *مراسم* نوشته است که هم ردیفْ کتاب‌های شیخ طوسی است. سلّار، یکی دیگر از دغدغه‌های علمای عصر را مطرح و حل می‌کند. در پاسخ به این سؤال که اگر فقیه منصوب از جانب امام معصومﷺ از واجب و حدّی تجاوز کرد، چه می‌شود؟ و اگر فقیهی مبسوط الید نباشد، برای برپایی حدود چه باید بکند؟ افزون بر پاسخ به این دو سؤال، مانند برخی از فقیهان دیگر، برای تعطیل نشدن حدود الهی، معتقد است که اگر از حکومت جائر زمان خوفی نباشد، فقیه می‌تواند حدود را بر افراد خاصّی جاری کند. او می‌گوید:

امّا قتل و وارد آوردن جراحت برای نهی از منکر بر عهدهٔ سلطان حقّ است یا کسی که از سلطان حق دستور داشته باشد؛ پس اگر سلطان حق به‌سبب وجود مانعی نتواند به وظیفهٔ خود عمل کند، این مسأله را امامان ماعلیهم‌السلام در اقامهٔ حدود و احکام در میان مردم به فقیهان واگذاشته‌اند؛ البتّه در صورتی که از واجب و حدّی تجاوز نکنند و همهٔ شیعیان در یاری و معاونت آنان در اقامهٔ حکم و حدود دستور دارند...؛ همچنین اگر شخص فقیه باشد، می‌تواند حدود را بر فرزند و بنده‌اش جاری کند؛ در صورتی‌که ترسی [از سلطان جائر

---

۱. ابوالصّلاح حلبی: *کافی الحلبی*، ص ۴۲۱.

۲. همان، ص ۱۷۲.

وقت] نداشته باشد.[۱]

قاضی عبدالعزیز حلبی (۴۸۱ هـ. ق) معروف به *ابن برّاج*، شبهه و اشکال دیگری را در همین زمان حل می‌کند. او مانند شیخ مفید معتقد است که فرد منصوب از طرف سلطان جائر، حقّ اجرای دستورهای آن سلطان را ندارد و اگر منصبی از او گرفت، باید دستورهای حقّ شیعی را بر جامعه حاکم کند و بر مردم نیز واجب است که او را در اجرای دستورهای حق یاری کنند:

اگر سلطان جائر، فردی را جانشین خود قرار داد و اقامهٔ حدود را به او واگذاشت، بر او جایز است آن را اقامه کند؛ ولی باید معتقد باشد که از طرف امام عادل مأذون است و به اذن او عمل می‌کند، نه به اذن سلطان جائر و بر مسلمانان واجب است او را یاری و دستور او را اجرا کنند و او را در اجرای حد یاری نمایند؛[۲]

بر همین اساس، او که شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی بود، برای اعمال همین نظریّه با اذن استادش شیخ طوسی به وطنش سرزمین شام نقل مکان کرد و به مدت ۳۰ سال در طرابلس منصب قضاوت را بر عهده گرفت.

شفّافیّت نظریّهٔ ولایت فقیه در نظریّه‌پردازی ابن ادریس

یک قرن بعد از شیخ طوسی، ابن ادریس حلّی (۵۹۸ هـ. ق) (نوهٔ دختری شیخ طوسی) بهترین رأی در مورد نیابت عامّ فقیهان را ارائه می‌کند. او که از فحول علمای شیعه بود و پس از شیخ طوسی، بنای جدیدی را در باب مسائل فقهی پایه‌ریزی کرد، به دنبال فلسفهٔ سیاسی «ولایت» بود و اعتقاد داشت که فلسفهٔ ولایت، اجرا و برقراری دستورها و اوامر است وگرنه وجود دستورها بیهوده خواهد بود. او می‌گوید: مقصود از احکام تعبّدی، اجرای آن‌ها است؛ یعنی احکامی که خداوند متعال مقرّر فرموده است، چنان‌چه اجرا نشود، لغو است؛ بنابراین

---

۱. حمزةبن عبدالعزیز دیلمی: *المراسم العلویة فی الاحکام النبویّه*، ص ۲۶۳.

۲. عبدالعزیز حلبی [ابن البراج]: *المهذّب*، ج ۱، ص ۳۴۲.

شیعه تفویض کرده‌اند... .

کسی که دیگری را برای اقامهٔ دعوا نزد فقیهی از فقیهان اهل حق بخواند تا بین آن‌ها قضاوت کند، ولی اجابت نشود و آن فرد اراده کند که این قضاوت را به فردی که از طرف سلاطین جور متولّی امری شده، بسپارند، در این صورت، تجاوزگر به حریم حق و مخالف امام علیه السلام و این کار، مترادف ارتکاب گناهان بزرگ است.[۱]

بهترین تأیید مطالب پیشین به صورت عملی را بزرگِ طوس، نصیرالدّین (۶۷۲ هـ. ق) که به قول حلّی، بزرگ فیلسوف و متکلّم و فقیه و اعقل زمان خود بوده، انجام داده است.[۲] تاریخ زندگی سیاسی او، بهترین گواه بر اعتقاد او به وجود حکومت اسلامیِ «حاکم عادل» بر جامعه است و این‌که حقّ حکومت و دخالت در امور سیاسی مادّی و معنوی مسلمانان با عالمان عادل است.[۳]

نفی حاکمیّت رؤسا و پادشاهان عرفی

در این‌جا به سه نمونهٔ ولایت‌شناسی می‌پردازیم: نخستین نمونه، از آنِ محقّق اوّل، جعفربن حسن حلّی (۶۷۶ هـ. ق) است که به نفی رؤسای عرفی می‌پردازد و ولایت فقیهان بر جامعه را نمایان می‌سازد. نمونه دوم کار علّامهٔ حلّی، حسن بن یوسف (۷۲۶ هـ. ق) پسر خواهر محقّق اوّل و کار سوم، نظریّات شمس‌الدّین محمّد بن مکّی، شهید اوّل است که کوشش

---

۱. محمدبن ادریس حلّی: *السّرائر*، ج ۲، ص ۲۵.

۲. محمدبن حسن طوسی ملقّب به خواجه نصیرالدّین طوسی از علمای بزرگ فقه، فلسفه، ریاضی، نجوم، حکمت و سیاست قرن هفتم هجری است. وی مدتی در قلاع اسماعیلیه زندانی بود و با تقیّه می‌زیست. به همین‌سبب بعضی وی را اسماعیلی مذهب می‌پنداشتند. او به هنگام حملهٔ هلاکوخان مغول به ایران، با آینده‌نگری دقیقی وارد دستگاه هلاکوخان مغول گردید و جان بسیاری از مسلمانان خصوصاً شیعیان در ایران و بین‌النحرین رانجات داد و با تدبیری خاص از کشتارهای دسته‌جمعی مردم به وسیلهٔ مغولان جلوگیری کرد.

۳. محمدعلی مدرس: *ریحانةالادب*، ج ۲، ص ۱۷۷؛ محمدتقی مدرس رضوی: *احوال و آثار خواجه نصیرالدّین طوسی*.

برای جمع آرای فقیهان متقدّم و تلفیق بینش‌های ولایت‌شناسی آن‌ها و نفی حاکمیّت رؤسای عرفی است.

صاحب *شرایع* یا محقّق اوّل، هرگونه ولایت سلاطین و رؤسای عرفی بر جامعه را حرام می‌داند؛ حتّی ولایت گرفتن از طرف آن‌ها را تحریم می‌کند؛ چون احتمال مرتکب شدن فعل حرام در آن وجود دارد؛ ولی معتقد است که اگر این احتمال نباشد و فرد، بر امر به معروف و نهی از منکر توانا باشد، مستحب است ولایت را بگیرد و قبول و تصرّف در جوائز سلطان را اگر چه نداند به عینه غصب و حرام است، تحریم می‌کند؛[1] بنابراین و بنابر مسائلی که از این به بعد متعرّض آن‌ها خواهیم شد، محقّق حلّی هرگونه ولایت افراد غیر صالح، مانند سلاطین عرفی در جامعه را مردود دانسته و از مسائل کلان جامعه مثل قضاوت، جهاد و اجرای حدود تا مسائل خُرد مانند مالِ پیدا شده را از آنِ فقیه می‌داند و هیچ جایی برای رییس عرفی باقی نمی‌گذارد.

برخی از سطوح عمدهٔ قلمرو ولایت فقیه از این قرار است:

۱. ولایت در قضاوت: یکی از ویژگی‌های قاضی، عالم بودن است؛ یعنی که «اهلیّت فتوا دادن را داشته باشد؛ زیرا اکتفا به فتوای عالمان دیگر، امکان‌پذیر نیست[2] و این مسأله، قابلیّت انجام پذیرفتن ندارد؛ مگر از طرف فقیهان اهل بیت؛ زیرا در صورت عدم دسترسی به امام علیه السلام قضاوت و حکم فقیهی از فقیهان اهل بیت علیهم السلام که جامع صفات و شرایط فتوا دادن باشد، نافذ است. امام صادق علیه السلام هم می‌فرماید:

> او را در میان خود قاضی قرار دهید و من او را بر شما قاضی قرار دادم؛ پس قضاوت را نزد او برید و اگر نزد قاضیان جور بروند، خطاکارند.[3]

---

۱. جعفربن الحسن المحقق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الثانی، ص ۱۲ و ۱۳.

۲. همان، الجزء الرّابع، ص ٦٧.

۳. همان، ص ٦٨.

۲. *ولایت بر اجرای حدود:* محقّق می‌گوید:

گفته شده است که اقامهٔ حدود در زمان غیبت امام علیه السلام برای فقیهان عارف به احکام جایز است؛ در صورتی‌که از ضرر پادشاه وقت ایمن باشند و بر مردم واجب است آن‌ها را در این امر یاری کنند و برای کسانی که عارف به احکام شرعی با ادلّهٔ تفصیلی نیستند، یعنی از مآخذ احکام اطّلاعی ندارند و به کیفیّت ایجاد و انجام آن‌ها به گونهٔ شرعی آگاه نیستند، حقّ وارد شدن در اقامهٔ حدود را ندارند. انصاف این است که اگر کسی با این ویژگی‌ها اقدام به حکم کند، جایز است که رفع خصومات به او ارجاع داده شود و واجب است که طرفین بر آن گردن نهند و در صورتی‌که مدّعی از ارجاع امتناع کرد و قضاوت را به قاضیان جور ارجاع نمود، مرتکب منکر شده است.[۱]

۳. *امر به معروف و نهی از منکر:* محقّق معتقد است:

امر به معروف و نهی از منکر به اجماع عالمان، واجب کفایی است؛ امّا تا حدّ ضرب با دست؛ ولی اگر نوبت به مجروح نمودن یا به قتل رساندن برای نهی از منکر برسد، آیا واجب است یا خیر؟ بعضی قائلند که می‌شود و بعضی می‌گویند: جز با اجازهٔ امام معصوم امکان‌پذیر نیست و این در فتاوا بیش‌تر است.[۲]

۴. *اذن و نظارت در رهن:* هرگاه دو طرف رهن، رهن را به عادلی بسپارند، فرد عادل باید آن را به آن‌دو یا به کسی که آن‌ها رضایت دهند، رد کند و جایز نیست که با وجود هر دو طرف، آن را به حاکم یا بدون اذن آن‌ها به امینی بسپارد و اگر چنین کرد، ضامن است؛ امّا اگر هر دو طرف از نظر او پنهان یا غایب شوند، در این زمان حاکم آن را می‌گیرد؛ همچنین در صورتی که عذری نیز پیش آید، آن را به حاکم تسلیم می‌کند و اگر به دیگری بدون اجازه حاکم بدهد، ضامن است.[۳] هرگاه رهن گیرنده بمیرد، حقّ رهن به وارث او می‌رسد و رهن دهنده می‌تواند

---

۱. جعفربن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزءالاوّل، ص ۳۴۱ - ۳۴۵.

۲. همان.

۳. همان، الجزء الثانی، ص ۸۰.

از دادن آن به وارث او امتناع کند؛ پس اگر نسبت به فرد امینی اتّفاق نظر داشتند که به او بسپارند، این عمل صحیح است؛ امّا اگر توافق نکردند، حاکم آن رابه کسی که خودش می‌پسندد، می‌سپارد و اگر فرد عادل خیانت کرد و مالک و رهن گیرنده به توافق نرسیدند، حاکم آن را به امین دیگری می‌سپارد.[۱]

۵. حجر: محجور بودن مفلس فقط با حکم حاکم ثابت می‌شود و محجور بودن سفیه نیز با حکم او است، نه به مجرد این‌که سفاهتش ظاهر شود. رفع محجوریّت نیز فقط به حکم حاکم است ... . ولایت بر مال طفل و فرد دیوانه برای پدر و جدّ پدری است و در صورتی که آن دو نباشند، ولایت برای ایشان است و اگر وصی نباشد، ولایت برای حاکم است. ولایت بر اموال سفیه و مفلس نیز برای حاکم است و برای کس دیگری اثبات شده نیست.[۲]

۶. ودیعه: ودیعه از گردن ودیعه گیرنده ساقط نمی‌شود؛ مگر این‌که ودیعه را به مالک یا وکیلش رد کند و اگر هیچ‌کدام از آن‌ها را نیابد و نتواند آن را نگه دارد، آن را به حاکم می‌دهد.[۳]

۷. وصیّت: اگر شخصی، فرد عادلی را وصیّ خود قرار داد و بعد از فوت، وصیّت کننده فاسق شد، حاکم وصّی را عزل کرده، جای او را می‌گیرد. پس اگر آن شخص، دو نفر را وصیّ خود قرار دهد و شرط کند که هر دو نفر کار را انجام دهند، تصرّف هر یک از آن‌ها به تنهایی جایز نیست... و حاکم باید آن‌ها را مجبور کند که با یک‌دیگر عمل کنند. و اگر عجزی در وصّی پیدا شد، کمک کننده‌ای برای وی قرار می‌دهد و اگر خیانتی از او سر زد، واجب است حاکم او را عزل کرده، امینی را به جای او قرار دهد...؛ امّا اگر انسانی بمیرد و وصیّ نداشته باشد، سرپرستی آن‌چه را به جای گذاشته، بر عهدهٔ حاکم است.[۴]

---

۱. جعفربن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الثانی، ص ۸۱ ـ ۸۵.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. همان، ص ۱۶۷.

۴. همان، ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷.

۸. زکات: سه کس می‌توانند زکات را پخش کنند: مالک اموال، امام و عامل؛ امّا بهتر است زکات به امام علیه السلام داده شود و اگر امام علیه السلام مطالبه کرد، واجب است به او داده شود و زمانی که امام علیه السلام حضور ندارد، زکات به فقیه امین امامی مذهب داده می‌شود؛ زیرا فقیه، از خرج و تقسیم آن‌ها آگاه‌تر است.[۱]

۹. خمس: ولایتِ تصرّف قسمتی از خمس که سهم امام علیه السلام است و ولایت مصرف آن در بخش‌هایی که باید برای آن‌ها مصرف شود، بر عهدهٔ نایب امام علیه السلام است که بر وی واجب است، ولایت را بر عهده بگیرد.[۲]

۱۰. جهاد: جهاد با سه طائفه واجب است: أ. کسانی که بر امام مسلمانان خروج کنند که باغی یا خروج کننده نامیده می‌شوند.[۳] ب . اهل ذمّه‌ای[۴] که به شرایط ذمّه عمل نکنند. ج. کافرانی غیر از اهل ذمّه؛ پس بر همه مسلمانان واجب است که برای جهاد با آن‌ها اقدام کنند، یا آن‌ها را از عمل خود باز دارند یا مسلمان شوند؛ پس اگر آن‌ها آغازگر جنگ بودند، جنگیدن با آن‌ها واجب است و اگر از تجاوز بازداشته شدند، تداوم جهاد با آنان به اندازهٔ ممکن واجب است و دست‌کم در هر سال، یک‌مرتبه باید انجام پذیرد؛ البتّه در صورت مصلحت، مصالحه با آن‌ها جایز است؛ امّا ولایت بر این اعمال، جز از امام علیه السلام یا کسی که از طرف امام علیه السلام اذن داشته باشد، پذیرفته نیست.[۵]

---

۱. جعفر بن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الاوّل، ص ۱۶۴.

۲. همان، ص ۱۸۴.

۳. در جای دیگر محقّق توضیح دیگری ارائه می‌کند و می‌گوید: زمانی‌که امام یا کسی که از طرف امام نصب شده است، عموماً یا خصوصاً، فردی را برای جنگیدن با خروج کنندگان بر امام عادل دعوت کند، بر او واجب می‌شود و امتناع یا به تأخیر انداختن آن گناه کبیره است. (جعفربن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الاوّل، ص ۳۳۶)

۴. اهل ذمّه به مسیحیان، زرتشتیان و یهودیانی گفته می‌شود که تحت حاکمیّت حاکم اسلامی زندگی می‌کنند و به او مالیاتی خاص به نام جزیه می‌پردازند.

۵. جعفربن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الاوّل، ص ۳۱۰.

۱۱. *لُقَطَه*: اگر بچه‌ای پیدا شود و مالی داشته باشد که یابنده بخواهد از مال این بچه مخارجش را تأمین کند، باید از حاکم اجازه بگیرد [و بدون اذن حاکم، حقّ تصرف در اموال او، حتّی برای تأمین مخارجش ندارد]؛ زیرا بر مال بچهٔ پیدا شده ولایتی ندارد.[۱]

۱۲. *نکاح*: غیر از پدر، جدّ پدری و هر چه بالاتر روند و مولای عبد، وصیّ و حاکم، ولایت بر عقد نکاح برای دیگران جایز نیست.[۲]

۱۳. *اختلاف زن و شوهر*: در صورت اختلاف زن و شوهر به طوری که احتمال جدایی آنان داده شود، حاکم دخالت کرده، یکی از نزدیکان زوج و دیگری از نزدیکان زوجه را به عنوان حَکَم انتخاب می‌نماید [که به نصیحت آنان بپردازند].[۳]

۱۴. *طلاق*: ولیّ مجنون می‌تواند از طرف او طلاق را جاری کند و اگر ولی نداشت، سلطان[۴] یا کسی که از طرف سلطان نصب شده باشد، از طرف او طلاق می‌دهد.[۵]

۱۵. *ظهار*:[۶] زنی که ظهار شده اگر صبر کند و شکایت نزد حاکم نبرد، بحثی در آن نیست و اگر شکایت نزد حاکم بَرَد، حاکم آن مرد را به کفاره دادن یا رجوع کردن و یا طلاق دادن مخیّر می‌کند و او را به مدّت سه ماه مهلت می‌دهد که یکی را انتخاب نماید. پس از گذشت آن مدّت، اگر مرد یکی از آن‌ها را اختیار نکرد، در خوردن و آشامیدن بر او سخت می‌گیرد تا تحت فشار به یکی از آن راه‌ها راضی شود.[۷]

---

۱. جعفر بن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزءالثالث، ص ۲۸۵.

۲. همان، الجزء الثانی، ص ۲۷۶.

۳. همان، ص ۳۳۹.

۴. لفظ سلطان در این‌جا با توجّه به نظریّات محقّق در مورد حکّام جور و عدم ولایت آن‌ها، منحصر به حاکم یعنی فقیه امامیه می‌باشد و در این مسأله رازی وجود دارد و آن این‌که محقّق، حاکم شرع و سلطان را یکی می‌داند وگرنه دلیلی ندارد که در همهٔ موارد حاکم را ذکر کند و در این یک مورد سلطان را، و این به‌سبب شرایط تقیّه است.

۵. جعفربن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الثالث، ص ۱۲.

۶. ظهار: مردی زن خود را تشبیه کند به پشت زنی (مادر، خواهر، دختر) که ازدواج با او حرام است.

۷. جعفربن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الثالث، ص ۶.

۱۶. *لعان*:[1] لعان، درست نیست؛ مگر نزد حاکم یا کسی که او را برای این کار نصب کرده است و اگر به یک فقیه عامِ غیر حاکم راضی شوند و به او مراجعه کنند ـ اگرچه حاکم نباشد ـ جایز است.[2]

* * *

اشتغال ذهنی ولایت‌شناسان به ولایت فقیهان بر جامعه، بیگمان یکی‌از ادلّه‌ای است که علّامه حسن بن‌یوسف حلّی (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ.ق) را به پرداختن به این مقوله سوق داد. او در این راستا کوشید تا علاقه ولایت‌شناسی را به همهٔ ساختارها و نهادهای اجتماعی بسط دهد؛ بنابراین، علّامه معتقد شد که مقبولهٔ عمر بن حنظله و دیگر روایات در این زمینه براطلاق و عموم ولایت فقیهان دلالت داشته، به ولایت در قضاوت و اقامهٔ حدود محدود نمی‌شود؛[3] پس اختیارات امام یا فرد مأذون از جانب او برای فقیهان شیعه در حال غیبت نیز وجود دارد؛ البتّه این در صورت وجود امنیّت است و بر مردم نیز واجب است که آن‌ها را یاری و پشتیبانی کنند و این چیزی است که از کلّیّهٔ کتاب‌های علّامه حلّی استنباط می‌شود.[4] این مطلب دربارهٔ نظر علّامهٔ حلّی برای ولایت فقیه کفایت می‌کند؛ امّا برای اطمینان خاطرِ پژوهشگران، از طریق برهان خلف برای اثبات نظریّهٔ ولایت‌های فقیه و نفی ولایت سلاطین عرفی از نظر علّامه، به تبیین عقاید او در موارد کلیدی ولایت بر جامعه می‌پردازیم؛ زیرا پیش‌تر گفته شد: اگر اثبات کنیم که فقیه در قضاوت، اجرای حدود، فتوا، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، امور حسبیّه، اذن و نظارت، نفوس و اموال، ولایت دارد، دیگر چیزی برای غیر او یا به عبارت

---

۱. لعان: مردی که زنش را به زنا متهم کرده، خود را لعنت کند، اگر دروغ بگوید و زن نیز آن را نفی کند و خود را لعنت کند، اگر دروغ بگوید.

۲. جعفربن الحسن المحقّق الحلّی: *شرایع الاسلام*، الجزء الثالث، ص ۹۸.

۳. الحسن بن یوسف بن مطهر [علّامهٔ حلّی]: *مختلف الشّیعه*، الجزء الرابع، ص ۴۶۴.

۴. همو: *تبصرة المتعلّمین*، ص ۲۲۳.

دیگر پادشاهان و رؤسای عرفی که بعضی ادّعا دارند، می‌توانند در عرض فقیهان و مستقلاً بر جامعه ولایت داشته باشند، باقی نمی‌ماند.

علّامه معتقد است که فتوا و حکم دادن بین مردم، از آنِ فقیهان عصر غیبت است[۱] و قضاوت فقیه جامع الشّرایط فتوا در حال غیبت نافذ است؛[۲] زیرا حکومت و قضاوت بین مردم جز برای امام و فردی که از طرف او اجازه دارد؛ جایز نیست و امامان علیهم‌السلام این مسؤولیّت را به فقیهان شیعه واگذاشته‌اند و طبق مقبولهٔ عمربن حنظله، هرکس که این شرایط را دارا باشد، می‌تواند به این امر قیام کند؛[۳] البتّه روشن است که اگر در یک منطقه، دو یا چند فقیه وجود داشته باشند و هر کدام از آن‌ها اهلیّت فتوا و حکم داشته باشد، مدّعی (شاکی) مختار است به فقیه دلخواه خود مراجعه کند. اگر هر دو نفر، قضاوت یک فقیه را پذیرفتند که قضیه حلّ است؛ امّا اگر به دو فقیه مراجعه کردند و آن‌دو فقیه، در قضاوت اختلاف نظر پیدا کردند، حکم فقیه‌ترین، عالم‌ترین به احادیث و زاهدترین آن‌ها نافذ خواهد بود.[۴]

علّامه می‌گوید:

> و امّا در مورد اقامه حدود، سؤال اصلی این است که آیا اقامهٔ حدود به وسیلهٔ فقیهان در حال غیبت امام معصوم علیه‌السلام جایز است یا خیر؟ شیخ مفید و طوسی به جواز آن معتقد بودند و دلیل ایشان بر این مطلب، روایت عمربن حنظله است و این نزد من قوی است.[۵] و فقیهان می‌توانند بین مردم قضاوت و حکم کنند؛ بنابراین، اقامه حدود هم به آن‌ها محوّل شده است؛ زیرا اگر حدود اجرا نشود، فساد اجتماعی لازم می‌آید و همچنین مطلوب شارع مقدّس اسلام (خداوند) نیز نمی‌باشد.[۶]

---

۱. الحسن بن یوسف مطهر [علّامه حلّی]: *قواعد الاحکام*، الجزء الاوّل، ص ۱۱۹؛ همو: *تبصرة المتعلّمین*، ص ۲۲۳.

۲. همو: *قواعد الاحکام*، الجزء الاوّل، ص ۲۰۰.

۳. همو: *تحریر الاحکام*، ج ۲، ص ۱۸۰.

۴. همان، ص ۱۸۱.

۵. همو: *مختلف الشّیعه*، الجزء الرابع، ص ۴۶۲ و ۴۶۳؛ همو: *تحریرالاحکام*، ج ۲، ص ۱۸۱.

۶. همو: *مختلف الشّیعة*، الجزء الرابع، ص ۴۶۲ و ۴۶۳.

البتّه اجرای حدود در صورت وجود امنیّت است؛ افزون براین، بر فقیهی که (با نصب عام) از طرف امام علیه السلام منصوب شده[۱] واجب است که با خروج‌کنندگان بر حکومت اسلامی بجنگد؛ زیرا هر کس که بر امام عادل خروج کند، او باغی است و قتلش واجب و اجابت دعوت هر کس که امام علیه السلام او را نصب کند؛ چه به طور خاص یا عام نصب شده باشد، واجب است و باید به صورت کفایی به قتال بپردازند.[۲]

موارد ذیل نیز ولایت فقیه را از نظر علّامه محکم‌تر می‌کند:

۱. علّامه حلّی ادّعای ابن ادریس را به این‌که از شروط انعقاد نماز جمعه، اقامه آن به‌وسیلهٔ امام علیه السلام یا کسی است که امام او را برای نماز نصب خاص نماید، رد کرده، می‌گوید:

ما هم قائل به شرط نصب هستیم؛ امّا معتقدیم که فقیه امین، از طرف امام علیه السلام منصوب است و به همین سبب، احکامش نافذ است و یاری کردن او در اقامهٔ حدود و قضاوت بین مردم واجب می‌شود.[۳]

۲. حلّی اعتقاد دارد:

به‌درستی‌که زکات از عبادات است و اگر به صورت مطلوب عمل نشود، شرعاً بر عهدهٔ مکلّف باقی می‌ماند و اگر امام علیه السلام آن را طلبید، واجب است به امام علیه السلام داده شود و اگر خودش آن را پخش کند، زکات را به وجه مطلوب به عمل نیاورده است.[۴]

۳. او می‌گوید:

به‌درستی که ولایت تقسیم سهم امام علیه السلام در احتیاجات ذریّه، کسی است که از طرف غایب جواز حکم دارد؛ زیرا این کار، ادای حقّی بر گردن آن متولّی است. همان‌طور که این متولّی از طرف غایب حکم می‌کند، ولایت آن بر عهدهٔ فقیه مأمون جامع شرایط فتوا و

---

۱. الحسن‌بن یوسف‌بن مطهری [علّامه حلّی]: *مختلف الشیّعه*، الجزء الرابع، ۲۳۹.

۲. همو: *تذکرة الفقهاء*، الجزء الاوّل، ص ۴۵۴ و ۴۵۵.

۳. همو: *مختلف الشیّعه*، الجزء الثانی، ص ۲۳۹.

۴. همان، الجزء الثالث، ص ۲۳۲.

حکم است و اگر کسی غیر از فقیه این کار را انجام دهد، ضامن است و همانا سهم امام را این حاکم، در میان هر طائفه و گروه به اندازه‌ای که نیاز دارند و تا حدّی که احتیاجاتشان بر طرف شود، تقسیم می‌کند.[۱]

۴. علّامه بعداز ذکر قول شیخ طوسی از *مبسوط* که نه تنها مهجور بودن سفیه، بدون حکم حاکم امکان‌پذیر نیست، بلکه زوال آن نیز به حکم حاکم ثابت می‌شود، می‌گوید:

حکم به زائل شدن مهجور، حقّ حاکم است؛ زیرا نظر او از دیگران تمام‌تر است و زائل شدن سفاهت نیز چون یک امر مخفی است، به نظر حاکم بستگی دارد و دیگران را ولایتی در آن نیست.[۲]

* * *

شمس‌الدّین محمّد بن مکّی معروف به شهید اوّل (۷۸۶ هـ. ق) از رهیافت ولایت مطلقه آشکارا پشتیبانی کرده، می‌پذیرد که این رهیافت، راه حلّ همهٔ مسائل و مشکلات جامعه است و آن را بهترین راه حلّ موجود می‌داند. او تأکید دارد که دامنهٔ قضاوت از حکم در مخاصمات فراتر است و قضاوت، «ولایت بر حکم مصالح عامّه است»؛ بنابراین اگر امامان معصوم علیهم‌السلام منصب ولایت در قضاوت را به فقیه جامع‌الشّرایط منتقل کرده‌اند، مانند این است که در همهٔ احکام اجتماعی (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، قضایی) فقط حکم او ساری و جاری است؛ البتّه شاید یکی از علّت‌های پنهان شهادت وی، همین صراحت او بوده است که جای هیچ‌گونه تردید و تأویل و تفسیری برای معاندان، منافقان و کافران باقی نگذاشته بود. شهید در مورد ولایت عامّهٔ فقیهان می‌گوید:

قضاوت ولایت شرعی بر حکم (ولایتی که از طرف شرع مقدّس داده شده است) در

---

۱. الحسن‌بن یوسف بن مطهر[علّامه حلّی]: *مختلف الشیّعه*، الجزء الثالث، ص ۳۵۵.

۲. همان، الجزء الخامس، ص ۴۲۲.

مصالح عامّه و از طرف امام معصومعليه‌السلام است ... . در زمان غیبت امام معصومعليه‌السلام فقط قضاوت (ولایت حکم در مصالح عامّه) فقیه جامع‌الشّرایط تنفیذ می‌شود و واجب است که رفع خصومت حتماً به وسیلهٔ او انجام‌پذیرد و حکمش مانند حکم فردی است که از طرف امام معصومعليه‌السلام با نصب خاص منصوب شده است؛[1]

افزون بر مطلب کلیدی پیشین، شهید اوّل ولایت در مسائل ذیل را از شؤون فقیه می‌داند:

۱. *قضاوت* : برای فقیهان عصر غیبت در صورتی‌که صلاحیّت افتا را داشته باشند؛ یعنی صفاتِ ایمان، عدالت، دانایی به احکام با دلیل و قدرت تطبیق فروع بر اصول در آن‌ها وجود داشته باشد، حکم کردن میان مردم جایز است و واجب است که در رفع خصومت‌ها فقط به آن‌ها مراجعه شود و کسی که حکم آنان را نپذیرد، گناهکار است.[2]

۲. *اقامهٔ حدود* : بر فقیهان جایز است که در صورت ایمن بودن، حد را در عصر غیبت جاری سازند.[3]

۳. *جهاد* : جهاد، در صورت دعوت امام عادل یا نایب او واجب می‌شود و با امام جائر در صورت اختیار جایز نیست؛ مگر آن‌که خوف از بین رفتن کیان اسلام باشد.[4]

۴. *زکات* : دادن زکات به امامعليه‌السلام و نایبش واجب است؛ البتّه در صورتی که امام یا نایب او یا در زمان غیبت، فقیه مورد اعتماد، زکات را بطلبند، رد کردن زکات به آن‌ها واجب است و اگر طلب نکنند، دادن به آن‌ها مستحب است.[5]

۵. *خمس* : در مورد سهم امام، بین دفن یا صرف آن میان مستحقّان تخییر است؛ البتّه با اجازهٔ نایب الغیبه، یعنی فقیه عادل امام که جامع‌الشّرایط فتوا باشد.[6]

---

۱. محمد بن مکّی عاملی: *الدروس*، ج ۲، ص ۲۵ - ۲۷.

۲. همو: *اللّمعة الدمشقیّه*، ص ۷۵.

۳. همان.

۴. همو: *الدروس*، ج ۲، ص ۳۰.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۴۶.

۶. همان، ص ۲۶۲.

ع. **نماز جمعه**: نماز جمعه جز به وسیلهٔ امام یا نایب وی منعقد نمی‌شود؛ اگرچه نایب او فقیه باشد؛ در صورتی که شرایط اجتماع در عصر غیبت وجود داشته باشد.[۱] اقامهٔ نماز جمعه برای فقیهان جایز است؛ زیرا کارهای بسیار بزرگ‌تر از نماز جمعه مانند صدور حکم و فتوا، بر عهدهٔ فقیهان زمان غیبت است؛ پس به طریق اُولی اقامهٔ نماز جمعه برای آن‌ها جایز است.[۲]

فقیه منصوب امام یا مردم؟

در همین دوران، دو عالم بزرگوار، فقیه را منصوب از جانب امام زمان علیه السلام دانسته و به این علّت حکم او را مشروع می‌دانند. فخرالمحقّقین (۷۷۱ هـ. ق) فرزند علّامهٔ حلّی، به ویژه انتصاب حاکم از جانب مردم را رد کرده و آن را به امام علیه السلام نسبت می‌دهد. او می‌گوید:

> ۱. از نظر شرع مقدّس قضاوت و ولایت بر حکم برای کسی است که صلاحیّت فتوا دادن در مورد قوانین فرعیِ شرعی بر اشخاص معیّنی از انسان‌ها را داشته باشد که حکم او یا برای اثبات حقّ و حقوقی و یا استیفای حقوق مستحقّی است. شروع اِعمال این ولایت، همزمان با تحقّق ریاست در امور دین و دنیا است و هدف آن، قطع درگیری‌ها و دشمنی‌های موجود است و از خواصّ و مشخّصات این حکم، این است که حکم چنین شخصی با حکم اجتهادی دیگری نقض نمی‌شود؛ بلکه حکم او اصل قرار می‌گیرد و بقیّهٔ قاضیان آن را تنفیذ می‌کنند؛ اگرچه مخالف حکم اجتهادی آن‌ها باشد؛ امّا نباید مخالف حتّی یک دلیل قطعی (از ادلّهٔ شرعی) باشد. او بر هر فردی که به ولایت نیاز داشته و ولی نداشته باشد، در چیزهایی که ولایت در آن‌ها ثابت گردد، ولایت دارد... . به‌درستی‌که ولایت بر حکم، با اجازه امام معصوم علیه السلام یا نایبش ثابت می‌شود و با انتخاب و نصب اهل مملکت ثابت نمی‌گردد... و در عصر غیبت، قضاوت فقیه جامع شرایط فتوا تنفیذ شده است که اگر کسی به جای آن‌ها به قاضیان جور مراجعه کند، گناهکار است.[۳]

---

۱. محمدبن مکّی عاملی: *اللّمعة الدمشقیّه*، ص ۳۲.

۲. همو: *الذّکری*، ص ۲۳۱.

۳. فخرالمحقّقین: *ایضاح الفوائد*، ج ۴، ص ۲۹۴.

۲. هرکس بر امام عادلی خروج کند، باغی است و جنگیدن با او بر هر فردی که امام او را بطلبد، واجب است و همچنین بر کسی که با نصب عام یا نصب خاص منصوب شده، به صورت کفایی واجب است.[۱]

احمد بن فهد حلّی اسدی (۸۴۱ هـ. ق) نیز فقیه را از جانب امام زمان علیه السلام می‌داند و به مردم سفارش می‌کند که فقیهان را در اجرای حدود و قضاوت در میان خود یاری کنند:

همانا فقیه مورد اعتماد در زمان غیبت، از جانب امام علیه السلام منصوب است؛ به همین سبب، قضاوت را به او سپردن واجب است و احکام او فقط جاری می‌گردد. بر مردم نیز واجب است که در اقامهٔ حدود و قضاوت در میان خود، او را یاری کنند.[۲]

* * *

تحوّل اندیشه دولت نزد اهل سنّت

دیدیم که در جامعهٔ اهل سنّت، خلافت رکن اصلی همهٔ نهادهای سیاسی بود که فعلیّت آن بر عهدهٔ اهل حلّ و عقد گذاشته شده بود. این نوع از حکومت که با خلافت ابوبکر شروع و با حکومت عمر و عثمان ادامه یافت، در دورهٔ سلطنت امویان و عبّاسیان به اوج اقتدار خود رسید؛ امّا دیری نپایید که امپراتوری عبّاسی دستخوش تجزیه شد؛ یعنی ظهور خلافت‌های رقیب در اسپانیا (باقیمانده امویان) و قاهره (فاطمیان) و سلسله‌های پادشاهی خودمختار ایرانی و ترکی، مانند طاهریان، صفّاریان، آل زیاد، به‌ویژه آل بویه که خلیفهٔ بغداد را دست نشاندهٔ خود ساخته بودند (۲۰۸ - ۶۰۸ هـ. ق) خلافت بغداد را از قدرت واقعی محروم ساخته، آن را به دستگاه عاطل و باطلی بدل کرده بودند که فقط مختص مراسم و بعضی از احترامات روحانی، آن هم برای سنّی مذهبان بود. در این زمان، نظریّه‌پردازی‌های قدیم به

---

۱. فخر المحقّقین: *ایضاح الفوائد*، ج ۴، ص ۳۹۶.

۲. احمد بن فهد الحلّی: *المهذّب البارع*، ج ۱، ص ۴۱۴.

دست فراموشی سپرده شده بود و چون خلیفه نیز عملاً قدرتی نداشت یا تحت تسلّط فرمانروایان شیعی بود، از جانب اهل سنّت کسی جرأت نظریّه‌پردازی به خود راه نمی‌داد؛ امّا پس از آن‌که سلطهٔ شیعیان بر بغداد و خلیفه از میان رفت، نظریّه‌پردازانی چون ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ هـ. ق) در کتاب *احکام السّلطانیه* از تفوّق و تجزیه‌ناپذیری خلافت دفاع می‌کند؛ امّا این مسأله را نیز می‌پذیرد که خلیفه یا امام، تدبیر برخی از امور را به وزیر بسپارد[1] که مقصود او از وزیر، سلاطین و حاکمان محلّی بودند که در برابر خلیفه قد علم کرده، حاضر به تفویض بسیاری از امور به او نبودند؛ بنابراین، ماوردی می‌کوشید که با نظریّهٔ «وزارت» جایگاه سلطان خودمختار در نظام سیاسی سنّی را توجیه کرده باشد؛ البتّه ماوردی برای توجیه مشروعیّت سلاطین عبّاسی، با استناد به حدیثی از پیامبر اسلام که ابوهریره نقل کرده است، بنیادی فقهی برای حکومت همهٔ حاکمان دورهٔ اسلامی، به ویژه بنی‌امیّه و بنی‌عبّاس، فراهم می‌آورد: بعد از من والیانی ولایت بر شما را بر عهده خواهند گرفت. نیکوکار به نیکی خود بر شما حکومت می‌کند و فاجر به بدکاری‌اش. از آن‌ها اطاعت کنید و حرف شنوی داشته باشید در هر چیزی که موافق با حق است؛ پس اگر کار خوب انجام دادند، پاداشش هم بر شما است و هم برای آن‌ها و اگر کار بد انجام دادند، جزایش هم بر شما است و هم بر آن‌ها.[2]

روزگار غزالی، بدتر از روزگار ماوردی بود. خلیفه در این زمان دیگر بخشنده قدرت نبود و حتّی تفویض وزارت هم از طرف او پذیرفته نمی‌شد؛ بلکه مشروعیّت دهنده به حق‌هایی بود که به نیروی زور و اسلحه کسب شده بود. وی می‌گفت:

> به نظر ما، وظیفهٔ خلافت همان است که علی القاعده بر عهده متصدّی آن از خاندان عبّاسی است و وظیفهٔ حکومت در سرزمین‌های مختلف توسط سلطان‌ها که با خلافت بیعت کرده‌اند، اجرا می‌شود. در این ایّام، حکومت صرفاً تابع قدرت نظامی است و هرکس که

---

۱. ابوالحسن ماوردی: *احکام السّلطانیه*، ص ۳۰ - ۳۵.

۲. همان، ص ۵.

دارندهٔ قدرت نظامی با او بیعت کند، خلیفه است.[۱]

این نظریّه‌پردازی‌ها با نظریّه‌پردازی *ابن جماعه* به اوج تکامل خود در واقعگرایی می‌رسد که با برافتادن خلافت عبّاسی به دست مغول‌ها، بازشناسی واپسین مرحلهٔ تکامل خلافت، توفیق او بود؛ زیرا اعلام داشت:

صرفاً و صراحتاً، قدرت نظامی تشکیل‌دهنده اساس حکومت است.[۲]

از آن زمان، این نظریّه، نظریّه‌ای غالب در جهان اهل سنّت شد که تاکنون ادامه دارد. امروزه غالب اهل سنّت، رؤسای جمهور و پادشاهان خود را «اولی الامر» و خلیفهٔ رسول خدا می‌دانند؛ امّا از حدود نیمهٔ قرن سیزدهم هجری، جنبشی اصلاحی و انقلابی در کشورهای اسلامی و نیمه اسلامی (هندوستان) آغاز شد. این جنبش که مناطق وسیعی از جهان اسلام، یعنی کشورهای مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، ترکیه، افغانستان، هندوستان و ایران را در بر می‌گرفت، مبانی عدالت اجتماعی اسلام را به دنبال چند قرن رکود و ستم‌کشی، مطرح کرد.

هجوم استعماریِ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب نیز در بیداری مشرق زمین، نقش به‌سزایی داشت و استبداد داخلی نیز در کشورهای اسلامی، دردها را ملموس‌تر و مشکلات و نابسامانی‌ها را برای توده‌های مردم، عینی‌تر و کاملاً قابل فهم ساخته بود و با توجّه به شرایط دیگری که در این کشورها حکمفرما بود، زمینهٔ یک نهضت اسلامی به‌وسیلهٔ افرادی آگاه و بیدار و مورد اعتماد مردم فراهم آمده بود و خصلت تاریخی مردمی بودن روحانیان، رسالت حرکت سیاسی و نهضت اسلامی قرن را بر عهدهٔ آن‌ها قرار داد. سیّد احمد خان هندی، پیشتاز اصلاح و جنبش در هند، سیّد جمال‌الدّین اسدآبادی،[۳] قهرمان وحدت مسلمانان و مبارزه با

---

۱. حمید عنایت: *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. محمدرضا حکیمی: *بیدارگران اقالیم قبله*، ص ۲ ـ ۸۸.

استعمار و استبداد، شیخ محمد عبده، جست‌وجوگر راه حل برای اسلام و مقتضیات زمان، شیخ عبدالرّحمن کواکبی، متفکّر ضدّ استبداد عثمانی[1]... از متفکران و پیشتازان حرکت‌های سیاسی قرون اخیر بوده‌اند.

عصر صفویّه، نقطهٔ عطف تاریخی نظریّهٔ ولایت فقیهان بر جامعه

دهه‌های آغازین قرن دهم را باید سال‌های بیش‌ترین تسلّط، و نقطهٔ عطف نظریّهٔ ولایت فقیه قلمداد کرد. در این سال‌ها محقّق کرکی آرای عمده‌ای را بیان داشت که روی آوردن وی به عملی ساختن نظریّهٔ مذکور بود. محقّق از سال ۹۱۶ هـ.ق به دربار شاه اسماعیلِ صفوی راه پیدا کرد و در مدت زمان کوتاهی، بر شاه تسلّط معنوی یافت و اندیشهٔ خود را بر ارکان دربار حاکم ساخت که این نفوذ تا اواخر عمر شاه اسماعیل ادامه داشت. پس از انتقال حکومت به شاه طهماسب، فرزند اسماعیل، باز هم محقّق احساس تکلیف کرد که به شاه نزدیک شده، آن‌چنان او را مجذوب استدلال‌های خود دربارهٔ ولایت فقیه و ادلّهٔ آن نمود که شاه را به مقبولهٔ عمربن حنظله معتقد ساخت و او را به نوشتن بیانیه‌ای حکومتی واداشت که در آن، انتقال قدرت به محقّق را عملی می‌ساخت. طهماسب صفوی با استناد به مقبولهٔ مذکور می‌گوید:

> چون از کلام حقیقت بار حضرت صادق علیه السلام که فرمودند: «توجّه کنید چه کسی از شما سخن ما را بیان می‌کند و در مسائل حلال و حرام ما دقّت و مواظبت دارد و احکام ما را می‌شناسد؛ پس به حکم و فرمان او راضی شوید که به حقیقت من او را حاکم بر شما قرار دادم؛ بنابراین اگر در موردی فرمان داد و شخص قبول نکرد، بداند که با حکم خداوند مخالفت ورزیده و از فرمان ما سر برتافته و کسی که فرمان ما را زمین بگذارد، با امر حق مخالفت کرده است و این خود در حدّ شرک است»، چنین آشکار می‌شود که سرپیچی از حکم مجتهدان که نگهبانان شریعت سیّد پیامبران هستند، با شرک، در یک

---

۱. مرتضی مطهری: *نهضت‌های صد سالهٔ اخیر*، ص ۴۰ ـ ۴۸.

درجه است؛ براین اساس، هرکس از فرمان خاتم مجتهدان و وارث علوم پیامبر اکرم و نایب امامان معصوم علیهم‌السلام (علی‌بن عبدالعالی کرکی) که نامش علی است و همچنان سربلند و عالی مقام باد، اطاعت نکند و تسلیم محض اوامر او نباشد، در این درگاه مورد لعن و نفرین بوده، جایی ندارد و با تدبیر اساسی و تأدیب‌های به‌جا مؤاخذه خواهد شد.[۱]

شاید بعضی تصوّر کنند که محقّق کرکی، شیخ‌الاسلام، منصوب شاه بوده و ولایتی بر او نداشته است و نزدیک شدن وی به دربار خالی از اشکال نیست. در پاسخ آن‌ها می‌گوییم: اوّلاً با توجّه به استدلال شیخ مفید، پذیرفتن منصب از طرف غیرمعصوم نه تنها اشکال ندارد، بلکه گاهی واجب نیز می‌باشد و ثانیاً چنین نیست که محقّق بر شاه ولایت نداشته باشد؛ زیرا شاه به محقّق می‌گفته:

شما به حکومت و تدبیر امور مملکت سزاوارتر از من می‌باشید؛ زیرا شما نایب امام زمان سلام الله علیه هستید و من یکی از حکّام شما هستم و به امر و نهی شما عمل می‌کنم.[۲]

وی سپس ریاست عالی مملکتی را به محقّق ثانی (شیخ کرکی) تقدیم کرده، و در نامهٔ خود می‌گوید:

هرکس از دست‌اندرکاران امور شرعی در ممالک تحت اختیار و از لشکر پیروز این حکومت را عزل کند، برکنار خواهد بود و هر که را مسؤول منطقه‌ای نماید، مسؤول خواهد بود و مورد تأیید است و در عزل و نصب ایشان، احتیاج به سند دیگری نخواهد بود و هرکس را ایشان عزل کند، تا هنگامی که از جانب آن عالی منقبت نصب نشود، برکار نخواهیم گمارد؛[۳]

البتّه نباید انتظار داشته باشیم که پس از مدّت کمی که تشیّع در ایران به وسیلهٔ فعّالیّت صفویّه

---

۱. محمدباقر موسوی خوانساری: *روضات الجنّات*، ج ۴، ص ۳۶۲ و ۳۶۳.

۲. علی دوانی: *مفاخر اسلام*، ج ۴، ص ۴۴۱.

۳. عبدالله افندی الاصفهانی: *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ص ۴۵۶. (برگردان متن نامه آورده شده است)

گسترش یافته، محقّق کرکی بر سر انتقال قطعی قدرت به یک «فقیه» با شاه طهماسب به چالش برخیزد. آن هم زمانی که به قول مورّخان، مردم از مسائل مذهب حقّ جعفری و قوانین آن اطلاعی نداشته، شیعیان از دستورهای دینی خود بی خبر بودند؛ زیرا از کتاب‌های فقه امامیّه چیزی در دست نبود و فقط کتاب‌های فقهی علّامهٔ حلّی بود که تعلیم و تعلّم مسائل دینی از روی آن صورت می‌گرفت.[1] با همهٔ این احوال، محقّق نظر قطعی خود را دربارهٔ «ولایت مطلقه فقیه» اعلام داشت که قبلاً ذکر گردید.

مورّخان در مورد اعمال ولایت از طرف محقّق می‌گویند:

> محقّق ثانی در پی فرمانی که شاه برایش نوشت و امور مملکت را به او واگذاشت، این فرمان را به تمام نواحی فرستاد و به تمام قلمرو صفویّه فرمان داد که چگونه باید مملکت را اداره کرد. او قبلهٔ بسیاری از شهرهای ایران را تغییر داد؛ زیرا آن‌ها را با قواعد علم هیأت مخالف می‌دانست. او در جلوگیری از فحشا و منکرات و ریشه‌کن کردن اعمال نامشروع و رواج دادن واجبات الهی و دقّت در وقت اقامهٔ نماز جمعه و جماعت، بیان احکام نماز و روزه و دل جویی از عالمان و دانشمندان و رواج دادن اذان در شهرهای ایران و همچنین قلع و قمع مفسدان و ستمگران، کوشش‌های فراوان و نظارت شدیدی را به عمل آورد.[2]
> او شیره‌کش خانه‌ها، شراب خانه‌ها، مراکز فساد و فحشا را ویران کرد و منکرات را از میان برد و آلات لهو و قمار را بشکست.[3]

او کلمهٔ «حاکم» را در یک معنای عام به کار می‌بُرد و آن‌را مختصّ مسألهٔ قضاوت نمی‌دانست. این مطلب از جملهٔ ذیل او به‌دست می‌آید:

> به‌درستی‌که فقیه مورد اعتماد جامع شرایط فتوا، از طرف امام علیه السلام منصوب است و به همین سبب احکام وی ساری و جاری می‌شود و یاری او در اقامهٔ حدود و قضاوت میان مردم

---

۱. علی دوانی: *مفاخر الاسلام*، ج ۴، ص ۴۳۹ ـ ۴۴۸.

۲. همان.

۳. علی موسوی مدرس بهبهانی: *حکیم استرآباد، میرداماد*، ص ۱۰ و ۱۱.

واجب است؛ بنابراین گفته نشود که فقیه، فقط برای حکم قضایی و فتوایی منصوب است و نماز جمعه امری خارج از این مسائل است؛ زیرا می‌گوییم: این مطلب بسیار سست و ساقط است؛ چراکه فقیه منصوب از جانب آن‌ها «حاکم» است؛ همان‌طورکه اخبار به آن دلالت دارد؛[1]

البتّه او نه تنها خود به حکومت فقیهان اعتقاد داشت، بلکه در یک بررسی اجمالی از آرای فقیهان سابق، آن‌ها را نیز به همین قضیه معتقد یافت؛ زیرا می‌گوید:

یاران ما اتّفاق کرده‌اند بر این‌که فقیه عادل شیعه که جامع شرایط فتوا باشد؛ فقیهی که از او به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می‌شود، نایب امامان هدایت علیهم السلام است، در حال غیبت، در تمام آن‌چه قابلیّت نیابت را داشته باشد و البتّه عدّه‌ای از اصحاب، کشتن و جاری کردن حد را استثنا کرده‌اند.[2]

در همین زمان، دو عالم بزرگوار به کمک اندیشمندان شیعی عصر آمده، ولایت فقیهان بر امور جامعه را مورد تأیید و تأکید قرار دادند. این دو عالم بزرگ، شهید ثانی و مقدّس اردبیلی بودند که با آشکار کردن نظریّات خود بنیانی برای اندیشهٔ فقهای بعدی گذاشتند.

شیخ زین‌الدّین بن علی (۹۹۶ هـ. ق) که راه استاد خود، محمّد بن مکّی را، هم در فقاهت و هم در شهامت و شهادت پیمود، یکی دیگر از فقیهانی است که در بر شمردن ولایت فُقَها، صراحت استاد خود را پیروی کرد و بدین‌وسیله ولایت هر فردی غیر از فقیهان را غیرمشروع دانست. ولایت‌هایی که او برای آنان قائل است، عبارتند از:

۱. *قضاوت و حدود*: اقامهٔ حدود فقط برای فقیهان زمان غیبت جایز است؛ البتّه اگر اطمینان از عدم ضرر بر خود و بر مؤمنان دیگر داشته باشند و همچنین حکم کردن میان مردم و اثبات حقوق با بیّنه، قسم و غیره در صورتی که صفات و شرایط مفتی، یعنی ایمان، عدالت،

---

۱. علی بن الحسین الکرکی: *جامع المقاصد*، ج ۲، ص ۳۷۵.

۲. همو: *رسائل المحقّق الکرکی*، ص ۱۴۲.

آگاهی به احکام شرعی فرعی با دلیل تفصیلی، ردّ فرع بر اصل و قواعد کلّی که ادلّهٔ احکام هستند را داشته باشد ...، و بر مردم واجب است که رفع خصومت‌هایی را که به حکم احتیاج دارد، نزد آن‌ها ببرند؛ پس اگر نزد مخالف برده شود، گناه کرده‌اند و بر فقیهان نیز پذیرفتن آن واجب است؛ در صورتی‌که از صدمه ایمن باشند و اگر حکم فقیه جامع الشّرایط رد شود، گناه است؛ زیرا مانند ردّ پیامبر و امامان علیهم السلام و خداوند است که آن در حدّ کفر است؛ همان‌طور که در حدیث ذکر شده است.[1]

۲. *نماز جمعه جز به وسیلهٔ امام معصوم علیه السلام یا نایب خاص یا نایب عامّ او، اگرچه نایب امام، فقیه جامع الشّرایط فتوا باشد، برقرار نمی‌شود*؛ البتّه اگر اجتماع در زمان غیبت امکان‌پذیر باشد. توجیه اقامهٔ نماز به‌وسیلهٔ فقیه عصر غیبت این است که چون او از طرف امام معصوم علیه السلام به صورت عام منصوب شده است، اجازهٔ اقامهٔ نماز را دارد.[2]

۳. *ولایت در مصالح عامّه*: زمانی که امام علیه السلام به کسی دستور می‌دهد کاری مانند بالا رفتن از درخت نخل یا رفتن به داخل یک چاه را انجام دهد، اگر آن فرد از بین رفت، نظر بعضی از فقیهان این است که اگر امام علیه السلام او را مجبور به این کار کرده، ضامن است و اگر مجبور نکرده، ضامن نیست؛ زیرا این عمل، برای فاعل واجب نبوده است؛ بنابراین، اکراه، ضمان‌آور است. صاحب *لمعه* این قول را ضعیف شمرده و معتقد است: عصمت امام علیه السلام از اجبار اشخاص بر فعلی که واجب نیست، جلو می‌گیرد؛ بنابراین، جواز اکراه، ضمان را برمی‌دارد؛ امّا حق این است که اگر در عمل، مصلحت عمومی وجود داشته باشد، دستور امام علیه السلام به آن کار، بر فرد عمل‌کننده واجب می‌شود و ضمانی هم بر امام نیست؛ زیرا اطاعت او واجب است و اگر مصلحتی در کار نبود، دستور به آن کار نمی‌داد؛ چه برسد به این‌که اجبار کند.

بله، تصوّر این مطلب در نایب امام به‌جهت این‌که عصمت ندارد، می‌تواند درست باشد؛

---

۱. زین‌الدّین بن علی: *الروضة البهیّة (شرح اللمعه)*، ج ۲، ص ۴۱۷.

۲. همو، ج ۱، ص ۶۶۲.

پس اگر عامل را برای مصلحت عمومی به کاری مجبور کند، دیهٔ او از بیت‌المال پرداخت می‌شود؛ مانند دیه اشتباه قاضی‌ها؛ امّا اگر مصلحتی وجود نداشت، باید از اموال شخصی نایب امام پرداخت شود و اگر اجباری در کار نبوده، ضمانی لازم نیست.[۱]

۴. *خمس*: واجب است ولایتِ مصرفِ سهم امام در میان اصناف موجود را کسی برعهده بگیرد که به سبب نیابت، صاحب حکم است؛ همان‌طور که ولایت ادای آن‌چه را بر عهده غایب است، بر عهده دارد... و مراد از او، فقیه عادلِ امامی مذهب است که جامع شرایط فتوا باشد؛ زیرا او نایب امام علیه السلام و منصوب از طرف او است.[۲]

۵. *زکات*: زمانی‌که امام معصوم خودش یا به وسیلهٔ کارگزارانش زکات را بطلبد، واجب است به ایشان پرداخت شود؛ زیرا اطاعت امام به طور مطلق واجب است؛ همچنین پرداخت زکات به فقیه شرعی در عصر غیبت اگر خودش یا وکیلش بطلبد، واجب است؛ زیرا او نایب امام و مانند کارگزار او، بلکه معتبرتر از کارگزار است.[۳]

۶. *زمین‌های مفتوح العنوة*: امور زمین‌هایی که به وسیلهٔ مسلمان‌ها با غلبه به‌دست می‌آید، بر عهدهٔ امام عادل علیه السلام است و امور آن‌ها در حال غیبت به نایب امام ارجاع داده می‌شود؛ پس برای تصرّف بدون اذن آن‌ها، دلیلی وجود ندارد و این امور، مانند انفال نیست که امامان تصرّف در آن‌ها را برای شیعیان در عصر غیبت اجازه داده باشند.[۴]

۷. *وصایت*: در آن‌چه میّت از خود بر جای گذاشته، اموری نیازمند ولایت است که عبارتند از: اطفال، وصایا، حقوق و دیون. ولایت اطفال را پدر، بعد جدّ پدری، سپس کسانی از اجدادش به ترتیب برعهده می‌گیرند؛ پس کسانی که به میّت نزدیک‌تر باشند، اولویّت دارند. در صورت نبود آن‌ها، وصیّ پدر، بعد وصیّ جد و به همین ترتیب ولایت خواهند داشت و

---

۱. زین‌الدّین‌بن علی: *مسالک الافهام*، ج ۱۵، ص ۵۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۷۶.

۳. همو: *الروضة البهیّه(شرح اللمعه)*، ج ۲، ص ۵۳.

۴. همو: *مسالک الافهام*، ج ۳، ص ۵۵.

اگر هیچ‌کدام از این‌ها نبودند، ولایت حاکم تحقّق خواهد یافت. ولایت در بقیّه امور برای وصی سپس برای حاکم است و مراد از حاکم، سلطان عادل یا نایب خاصّ او است و در صورت عدم حضور آن‌ها، نایب عام، یعنی فقیه جامع‌الشّرایط فتوا و عادل، ولایت دارد؛ زیرا او حاکم عامّی است که از طرف امام منصوب است، نه در خصوص امور آن شخص، بلکه به‌دلیل عموم قول امام علیه السلام که فرمود:

> تحقیق کنید و فردی از خودتان را بیابید که حدیث ما را روایت می‌کند.[1]

* * *

فقیه ارجمند و مقدّس، احمد اردبیلی (۹۹۳ هـ. ق) که کسی در تقدّس و احتیاط او در پذیرش اخبار و روایات، تردیدی ندارد، مقبولهٔ عمر بن حنظله را پذیرفته، اذعان می‌دارد که هر چند سند این روایت ناقص باشد، اوّلاً لطمه‌ای به متن حدیث نمی‌زند. ثانیاً چون عالمان بزرگ آن را پذیرفته و بدان عمل کرده‌اند، اگر خدشه‌ای در سند آن وجود داشته باشد، مقبول بودن آن، سندش را جبران می‌کند.

احمد اردبیلی ولایت فقیهان بر جامعه را از دریچهٔ امر به معروف و نهی از منکر مورد بررسی قرار می‌دهد و اذعان می‌دارد:

> گرفتن حق ستمدیده از ستمگر بر فرد توانا به ویژه بر امام معصوم علیه السلام واجب است و در فرض مسأله، اگر این مسأله جز با حبس ظالم امکان‌پذیر نباشد، حبس او واجب است و بعید نیست که این وجوب بر «حاکم» نیز حمل شود؛ زیرا او نایب امام معصوم علیه السلام است و وجوب آن از باب امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد.[2]

او همانند بسیاری از دیگر فقیهان، فقیه را نایب امام زمان علیه السلام در حکم و منصوب او

---

۱. زین‌الدّین‌بن علی: *مسالک الافهام*، ج ٦، ص ٢٦٥.

۲. احمد الاردبیلی [مقدّس اردبیلی]: *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۹، ص ۱۱۳.

می‌داند و از سخنش دربارهٔ حکم و حاکم چنین آشکار می‌شود که او حکم حاکم را در همهٔ مسائل سیاسی ـ اجتماعی، ساری و جاری می‌داند. مقدّس این قضیه را طی سه مسأله روشن می‌کند:

۱. به‌درستی‌که اختلافی در جواز، بلکه در وجوبِ صدور فتوا و حکم برای فقیه نیست و مؤیّد آن، مقبولهٔ عمر بن حنظله و ابی خدیجه است که عدم صحّت سند آن، ضرری به متن حدیث نمی‌زند؛ زیرا مقبول بودن آن از نظر عالمان، سند آن‌را جبران می‌کند.[۱]

۲. چون صدور حکم در روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه به فقیهان تفویض شده است و آن‌ها «حاکم» قرار داده شده‌اند، مانند این است که اقامهٔ حدود هم به آن‌ها واگذار شده است.[۲]

۳. دادن سهم امام به فقیه عادل و مورد اعتماد، اولویّت دارد؛ به همان دلیل که در کتاب *منتهی* آمده است:

> وقتی ما قائل می‌شویم که سهم امام را باید در اصناف صرف کرد، به این دلیل است که ولایت این امر به عهدهٔ کسی است که از طرف امام علیه السلام در حکم نیابت دارد و او فقیه مورد اعتماد، محتاط، جامع شرایط فتوا و حکم از فقیهان اهل بیت علیهم السلام است... و همچنین به دلیلی که در *شرح شرایع* آمده که فقیه، نایب امام علیه السلام و منصوب او است، ولایت از طرف امام را در باقی اصناف برعهده می‌گیرد.[۳]

نفی ولایت قجر

در طبقهٔ اندیشمندانِ دو سدهٔ اخیر، در رأس آن‌ها شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۲۲۸ هـ. ق) قرار می‌گیرد. او که معاصر فتحعلی‌شاه قاجار است و در زمان مبتلا شدن ایرانیان به تجاوزهای مکرّر روس‌ها به مسلمانان و سرزمین آن‌ها قرار دارد، در اثر معروف خود می‌گوید:

---

۱. احمد الاردبیلی [مقدّس اردبیلی]: *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۷، ص ۵۴۶.

۲. همان، ص ۵۴۷.

۳. همان، ج ۴، ص ۳۵۸.

انّه لو نصب الفقیه المنصوب من‌العام بالاذن العام سلطاناً او حاکماً لاهل الاسلام لم‌یکن من حکّام الجور... .[۱]

یعنی هرگاه فقیه منصوب عام که از طرف امام معصوم علیه السلام مأذون است، سلطان یا حاکمی را برای جامعهٔ اسلامی نصب کند، از مصادیق حکّام جور نخواهد بود؛

بنابراین او در یک حرکت جدید، ولایت بر جامعه را از آن خود دانسته، براین اساس، مقام فرماندهی جنگ (ایران و روس) را در اختیار فتحعلی‌شاه قرار داد و در قسمتی از اجازه‌نامهٔ خود در *کشف الغطاء* چنین نوشت:

اگر من مجتهد هستم و قابلیّت نیابت از جانب سادات زمان را دارم، به فتحعلی‌شاه اذن می‌دهم در گرفتن آن‌چه برای ادارهٔ لشکریان و سربازان و دفع اهل کفر و طغیان لازم است، از خراج زمین‌هایی که به وسیلهٔ غلبه مسلمانان به‌دست آمده و آن‌چه نظیر آن است و همچنین زکات طلا و نقره، و جو و خرما و کشمش یا انواع سه گانهٔ چارپایان، بگیرد و اگر این‌ها [خرج جنگ را] کفایت نکرد و راه دیگری برای تأمین مخارج و دفع اشقیا وجود نداشت، جایز است از اموال مردم مرزنشین و سرحدّات برای دفاع از جان و ناموس آن‌ها بگیرد و اگر باز کفایت نکرد، از اموال افراد دورتر از مرز و سرحدّات به اندازه‌ای که دشمن دفع شود بگیرد و بر هر مسلمانی که عزم اطاعت از پیامبر و امام علیه السلام را دارد، واجب است از دستورهای سلطان اطاعت کند که شرّ دشمن از سر مسلمانان و اسلام دور شود؛[۲]

سپس کاشف الغطاء برای جلوگیری از سوء استفادهٔ پادشاهان، این اطاعت را اطاعتی عرضی و در ردیف مسائلی می‌داند که به عنوان مقدّمهٔ واجب تهیه می‌شود، نه این‌که اطاعت از سلطان یک اطاعت ذاتی باشد که آن‌ها نیز بتوانند خود را خلیفهٔ رسول خدا قرار دهند. در این باره می‌گوید:

به‌درستی‌که اطاعت خلیفهٔ (رسول خدا) به مقتضای ذات و نه به اعتبار هدف‌ها است؛

---

۱. محمدحسن النجفی: *جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص ۱۵۶.

۲. جعفر نجفی [کاشف الغطاء]: *کشف الغطاء*، ج ۲، ص ۳۹۴.

در صورتی که وجوب اطاعت سلطان، مانند وجوب تهیّهٔ اسلحه و جمع اعوان و انصار برای جنگ از باب وجوب مقدّماتی است که واجبات به وسیلهٔ آن‌ها برپا می‌شود.[۱]

در همین زمان، اندیشمند معاصر او، یعنی صاحب *قوانین*، میرزا ابوالقاسم قمی (۱۲۳۱ هـ. ق)، به عبارتی، نظر شیخ مفید در مورد حرمت تصدّی ولایت جامعه از طرف سلطان عرفی و عقیده ابن ادریس در مورد «غاصب» بودن غیر فقیه را با زبانی ویژه به فتحعلی‌شاه قاجار تفهیم می‌کند که هم اجازهٔ کاشف الغطاء را تفسیر و توضیح نموده باشد و هم فتحعلی‌شاه را از توهّمات برهاند که اگر افراد دیگر هم دقّت کنند، خواهند فهمید که او برای سلطانِ شیعیان، هیچ جایگاهی در نظام سیاسیِ اسلام قائل نیست و او را در ردیف افراد عادی جامعهٔ مسلمانان قلمداد می‌کند. او در نامه‌ای برای فتحعلی‌شاه می‌نویسد:

مراد از قول حق تعالی که فرموده است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، به اتّفاق شیعه، مراد از اولی الامر، ائمّهٔ طاهرین ـ صلوات‌الله علیهم اجمعین ـ است و اخبار و احادیثی که در تفسیر آیه وارد شده است بر این مطلب، از حد بیرون است و امر الهی به وجوب اطاعت مطلق سلطان هر چند ظالم و بی‌معرفت در احکام الهی باشد، قبیح است؛ پس عقل و نقل معاضدند در این‌که کسی راکه خدا اطاعت او را واجب کند، باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد؛ مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم که اطاعت «مجتهد عادل» مثلاً واجب می‌شود و امّا در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دین به «سلطان شیعیان» هر کس خواهد که باشد، پس نه از راه وجوب اطاعت از او، بلکه از راه وجوب دفع و اعانت در رفع تسلّط اعادی.[۲]

ولایت فقیهان در فقه جواهری

یکی از اندیشمندان معاصرِ کاشف الغطاء، یعنی محمدحسن نجفی، معروف به صاحبِ جواهر (۱۲٦٦ هـ. ق) تعجّب می‌کند که چرا بعضی در مسألهٔ ولایت فقیه «وسوسه» می‌کنند؛

---

۱. جعفر نجفی [کاشف الغطاء]: *کشف الغطاء*، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲.عبدالهادی حائری: *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران*، ص ۳۲۷ و ۳۲۸.

با وجودی که اگر عموم ولایت فقیه مورد شک قرار گیرد، بسیاری از امور متعلّق به شیعیان در جامعه معطّل خواهند ماند. او به این افراد پرخاش کرده، می‌گوید:

گویا از طعم فقه چیزی نچشیده و از گفتار و رموز امامان معصوم علیهم السلام چیزی نفهمیده‌اید.[۱]

بله، یک چیز در نوشته‌های فقیهان سَلَف برای صاحب جواهر مشخّص نبود (و بعدها هم حل نشد)، در ضمن مورد اعتراض وی نیز قرار گرفت، و آن این بود که در نوشته‌های فقیهان به روشنی مشخّص نشده بود که ولایت فقیه از باب حسبه است یا غیر آن و اگر از باب حسبه است، چرا ولایت حاکم بر ولایت مؤمنانِ عادل، مقدّم است و اگر از باب حسبه نیست، آیا خداوند ولایت را برای او انشا فرموده و وی را با زبان امام معصوم علیه السلام برای این سِمَت نصب کرده است یا در مقام نیابت و وکالت از امام معصوم علیه السلام متصدّی امور است؛[۲] البتّه همان‌طور که می‌فهمیم، این مسأله هیچ ضرری به اصل ولایت فقیه نمی‌زند و منصوب بودن او از جانب امام معصوم علیه السلام را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا خود صاحب جواهر در مواردی که به اثبات ولایت فقیه می‌پردازد، آن را هم مطلقه و هم منصوب از جانب امام معصوم علیه السلام می‌داند. او می‌گوید:

نصب عام در هر چیزی است؛ به طوری که هر آن‌چه برای امام علیه السلام است، برای فقیه نیز می‌باشد؛ چنان‌که مقتضی قول امام علیه السلام (فانّی قد جعلته حاکماً) این است که فقیه، ولیّ متصرّف در قضاوت و غیر آن از قبیل ولایات و مانند آن است؛ همان‌گونه که مقتضی قول صاحب‌الزمان - روحی فداه - نیز آن را می‌رساند: «در حوادث واقعه، به راویان احادیث ما رجوع کنید. آنان حجّت ما بر شما و ما حجّت خدا بر آنان هستیم». مراد این است که فقیهان در جمیع آن‌چه من حجّت هستم، حجّت من بر شما هستند؛ مگر آن چیزهایی که با دلیل خارج شود؛[۳]

---

۱. محمدحسن النّجفی: *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۲. همان، ج ۱۶، ص ۱۸۰.

۳. همان، ج ۴۰، ص ۱۸.

به عبارت دیگر، شامل بودن دلالت‌های «حکومت فقیه» خصوصاً روایت نصب که از امام زمان ـ روحی له الفداء ـ وارد شده، فقیه را منصوب از جانب «اولی الامر» می‌گرداند؛ کسانی‌که خداوند اطاعت ایشان را بر ما واجب کرده است. بله، اختصاص آن نصب در هر چیزی است که حکماً و موضوعاً در شرع مدخلیّت داشته باشد؛ سپس وی ادّعای اختصاص ولایت فقیه به احکام شرعی را رد کرده، می‌گوید:

> ادّعای اختصاص ولایت فقیه به احکام شرعی را، معلوم بودن ولایت فقیه بر بسیاری از اموری که به احکام بر نمی‌گردد، رد می‌کند؛ مانند حفظ مال اطفال، دیوانگان و غایبان و مانند آن از طرف فقیه که در محل خودش ثابت شده و ممکن است اجماع فقیهان را بر این امر نیز به‌دست آورد؛ زیرا فقیهان، همواره ولایت فقیه را در جاهای متعدّدی ذکر می‌کنند که دلیلی غیر از «اطلاق» مذکور ندارند.[1]

صاحب *جواهر* سپس به ردّ ادّعای انتخابی بودن فقیه از طرف مردم می‌پردازد و اعتقاد خود را چنین بیان می‌دارد:

> ظاهر قول امام علیه السلام: (به‌درستی‌که من او را بر شما حاکم قرار دادم)، این است که نصب از جانب آن حضرت است. بله، ظاهراً ارادهٔ عموم نصب در تمام زمان‌ها، قصورِ ید (کوتاهی دست) امام علیه السلام بوده است؛ بنابراین احتیاج به نصب مجدّد از طرف امامی بعد از امام صادق علیه السلام نیست؛ اگرچه نصب از زمان امام عصر - روحی فداه - نیز متحقّق است؛ همان‌طور که اسحاق بن یعقوب چیزهایی راکه برایش مشکل شده بود، از حضرت پرسید و ایشان فرمودند: «و امّا در حوادث واقعه، به راویان احادیث ما رجوع کنید؛ همانا آنان حجّت من بر شما و من حجّت خداوند بر آنان هستم». اجماع قولی و فعلی مضمون حدیث نیز بر همین نکته دلالت دارد.[2]

به دنبال آن، به تبیین وجوب و جواز مسؤولیت‌های جامعه از طرف فقیه پرداخته، می‌گوید:

---

۱. محمدحسن النّجفی: *جواهر الکلام*، ج ۱۵، ص ۴۲۲.

۲. همان، ج ۲۱، ص ۱۹۰.

ولایت در قضاوت یا نظام و سیاست یا بر جمع‌آوری مالیات یا ناتوان‌ها از اطفال و امثال آن‌ها و یا برای همهٔ این موارد از جانب سلطان عادل یا نایب آن، نه تنها جایز است، بلکه اُولی نیز خواهد بود؛ زیرا در بردارندهٔ یاری در نیکی و پرهیزکاری است و خدمت به امام و امثال آن، به ویژه برای برخی از افراد جامعه و چه بسا عیناً واجب می‌شود؛ چنان‌که اگر امام اصلی او را تعیین کند؛ امامی که خداوند اطاعت او را اطاعت خود دانسته یا این‌که دفع منکر و امر به معروف متوقّف بر آن باشد. در صورتی که فرضاً چنین چیزی در شخص مخصوصی منحصر باشد، واجب است قبول کرده یا ولایت را طلب نماید و در مقدّمات تحصیل آن سعی کند؛ حتّی اگر به اظهار صفات مثبت شخص موقوف باشد.[1]

شاگرد و جانشین صاحب جواهر در ریاست و فقاهت فقه جواهری، شیخ اعظم انصاری، در کتاب معروف خود مکاسب با برشمردن ادلّهٔ اثبات ولایت فقیه، ولایت فقیه را به طور کلّی اثبات کرده، می‌نویسد:

به هر حال با توجّه به آن‌چه ذکر کردم، آن‌چه این ادلّه (ادلّهٔ ولایت فقیه) بر آن دلالت دارد، ثابت بودن ولایت فقیه در اموری است که مشروعیّت ایجاد آن در خارج مسلّم است؛ به طوری‌که اگر عدم وجود فقیه فرض شود، بر مردم است که به صورت کفایی به آن اقدام کنند.[2]

از نظر شیخ انصاری، ایجاد چه چیزهایی در خارج به‌وسیلهٔ فقیه مشروعیّت دارد؟ جواب آن را از خود شیخ، می‌گیریم. شیخ، ولایت فقیه در مسائل شرعیّه (ولایت در فتوا و تعیین موضوعات) را از بدیهیّات اسلام می‌شمارد.[3] دوم و سوم این‌که ولایت در رفع خصومات (ولایت در قضاوت) و ولایت در اموری را که حکم آن مشتبه است، از مصادیق «حوادث واقعه» در دستخط امام زمان علیه السلام برای اسحاق بن یعقوب می‌داند؛ آن‌جا که می‌گوید:

---

۱. محمدحسن النجفی: *جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص ۱۵۵.

۲. مرتضی الانصاری: *المکاسب*، ج ۹، ص ۳۴۰.

۳. همان، ص ۳۳۵.

نتیجه این‌که، لفظ حوادث واقعه، به مواردی که حکم آن مشتبه است یا به رفع خصومات تنها اختصاص ندارد؛[1]

یعنی اموری که امام علیه السلام مرجع آن را فقیهان و راویان احادیث دانسته‌اند، هزاران امور دیگر غیر از این دو مورد است. نکتهٔ چهارم این‌که شیخ انصاری با عبارت ذیل، غیر از مواردی که به اذن امام علیه السلام منوط بوده است، مسائل مربوط به عصر غیبت را منوط به اذن فقیه می‌داند (ولایت در اذن و ولایت در امور حسبیّه):

هر معروفی که ارادهٔ وجود یافتن آن در خارج از نظر شارع لازم دانسته شود، اگر در وظیفهٔ شخص خاصّی تشخیص داده شود؛ مانند ولایت پدر بر مال فرزند صغیرش، یا بر عهدهٔ گروه خاصّی باشد؛ مانند افتا و قضا، یا بر عهدهٔ همهٔ افرادی که قدرت بر قیام آن دارند؛ مانند امر به معروف، اشکالی در آن نیست (در این امور احتیاجی به اذن فقیه و اجازهٔ او وجود ندارد) و اگر معلوم نباشد که این امور بر عهدهٔ شخص یاگروه خاص یا عموم مردم است و احتمال داده شود که وجود یا جواز آن، مشروط به نظر فقیه است، رجوع به فقیه در این موارد واجب است؛ پس اگر فقیه، با توجّه به ادلّه به این نتیجه برسد که ولایت بر آن امور جایز است، به این‌دلیل که ولایت آن، مخصوص امام یا نایب خاصّ او نیست، ولایت آن امور را مستقیماً بر عهده می‌گیرد یا آن‌ها را به وسیلهٔ نایب گرفتن انجام می‌دهد؛ البتّه اگر نایب گرفتن در آن‌ها لازم باشد. در غیر این صورت که فقیه خود را مجاز به ولایت نمی‌داند، آن را تعطیل کرده، ولایت آن را به عهده نمی‌گیرد؛ زیرا اگر آن امر، معروف و پسندیده باشد، منافاتی با منوط بودن آن با نظر ویژهٔ امام علیه السلام ندارد و محرومیّت از آن معروف در دورهٔ فقدان حضور امام علیه السلام همانند سایر برکاتی است که خداوند با غیبت او از ما دریغ داشته است و برگشت این حکم (تعطیل معروف خاص) به شک در این است که آیا مطلوبیّت یک امر به لحاظ مطلق وجود آن است یا این‌که وجودش باید از موجد خاص باشد.[2]

---

۱. مرتضی الانصاری: *المکاسب*، ج ۹، ص ۳۳۵.

۲. همان، ص ۳۳۰.

نکتهٔ پنجم این‌که شیخ انصاری حتّی مطالبی دارد که از آن، ولایت بر قسمتی از اموال مردم نیز بر می‌آید؛ اگرچه ولایت در تصرّف (یعنی تصرّف در اموال و نفوس) را برای فقیه قبول ندارد و اثبات آن را چونان کشیدن دست بر شاخهٔ پرخار، مشکل می‌داند؛[1] البتّه آرای شیخ انصاری‌ﷺ در کتاب *مکاسب* با کتاب‌های دیگر ایشان در زمینهٔ مسائل ولایت بر اموال تفاوت دارد؛ مثلاً در *مکاسب*، پرداخت خمس در صورت مطالبهٔ فقیه را الزامی نمی‌داند؛[2] امّا در کتاب *خمس*، پرداخت آن را بدون مطالبه هم واجب می‌شمرد؛ آن‌جا که می‌نویسد:

> چه بسا ممکن است قائل شویم به این‌که پرداخت خمس به مجتهد واجب است؛ زیرا او نایب عامّ امام‌ﷺ و حجّت او بر رعیّت و امین از طرف او و خلیفهٔ اوست؛ همان‌طور که از اخبار به‌دست می‌آید؛ امّا انصاف نیست که بگوییم از ظاهر ادلّه به‌دست می‌آید که ولایتِ فقیه، در امور خاص مانند ولایت وی بر اموال و اولاد ثابت نیست؛ بلکه فقط در امور عامّه ثابت است؛ گرچه ممکن است پرداخت خمس به فقیه واجب باشد؛ چراکه احتمال دارد نفس پرداخت خمس به فقیه در رضایت امام مؤثّر باشد؛ زیرا فقیه معمولاً به مصارف آن آگاه‌تر است؛ هر چند ممکن است در شناخت مصارف مساوی باشند یا حتّی مقلّد در مورد خاص آشناتر باشد.[3]

و یا دربارهٔ ولایت فقیه در أخذ زکات می‌گوید:

> بدون تردید، پرداخت زکات به امام‌ﷺ در زمان حضور و پرداخت آن به فقیه در زمان غیبت مستحب است... و اگر فقیه آن را مطالبه کرد، مقتضای ادلّهٔ نیابت عامّهٔ فقیه، وجوب پرداخت به او است؛ زیرا امتناع از پرداخت به معنای ردّ او است و ردّ فقیه، ردّ خداوند متعالی است همان‌طورکه در (روایت) مقبولهٔ عمربن حنظله آمده است ... .[4]

---

۱. مرتضی الانصاری: *المکاسب*، ج ۹، ص ۳۳۰.

۲. همان، ص ۳۲۸.

۳. مرتضی الانصاری: *کتاب الخمس*، ص ۳۳۷.

۴. همو: *کتاب زکاة*، ص ۳۵۴ ـ ۳۵۶.

آیا با مسائل ذکر شده باز هم می‌توان نیابت عام و ولایت فقیه بر بسیاری از امور جامعه را از نظر شیخ انصاری مردود دانست؟ یا این‌که می‌توان گفت: شیخ انصاری که اثبات ولایت در بعضی از زمینه‌ها را حتّی برای فقیه مشکل می‌داند، آن را به سلاطین عرفی تفویض نماید؟!

استاد شیخ انصاری، مرحوم ملّا احمد نراقی با صراحت تمام، فقیه را در همهٔ زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره مبسوطُ الْیَد دانسته، حاکمیّتی غیر از حاکمیّت فقیه در جامعه را به رسمیّت نمی‌شناسد و نظر خود را طوری بیان می‌دارد که آرای افرادی چون شیخ انصاری در مورد عدم بسط ید فقیه در مسائل مالی رد می‌شود؛ آن‌جا که می‌گوید:

راستی از بدیهیّاتی که هر عامّی و عالمی می‌فهمد و بر آن صحّه می‌گذارد، این است که وقتی پیامبری به کسی موقع مسافرت یا وفات خود بگوید: فلانی وارث من، مثل من، به منزلهٔ من، خلیفهٔ من، امین و حجّت من، و حاکم از جانب من برای شما مردم، و مرجع شما در جمیع حوادث شما است، مجاری امور شما است، احکام شما به دست اوست و او متکفّل رعیّت من است، چنین می‌فهمیم که هر آن‌چه از آن نبی مربوط به امور رعیّت و امّت بوده، از برای چنین شخصی نیز بدون شک ثابت خواهد بود. چرا چنین نباشد، در حالی‌که بیش‌تر نصوص وارد شده در حقّ اوصیای معصوم علیهم السلام که براساس آن به ولایت و امامت آنان استدلال می‌شود و متضمّن اثبات جمیع اختیارات پیامبر صلی الله علیه و آله برای امامان علیهم السلام است، چیزی بیش از تفاسیر مربوط به فقیهان غیبت در نصوص نیست؛ به‌خصوص وقتی که در حقّ فقیهان آمده است که آنان بهترین خلق خدا بعد از امامان علیهم السلام و افضل مردم پس از انبیا هستند فضل عالمان بر مردم، همانند فضل خداوند بر همهٔ اشیا و همانند فضل پیامبر بر ادنی الرّعیّه است.

برای توضیح بیش‌تر بنگرید به این مثال که حاکم یا سلطان یک ناحیه اگر بخواهد مسافرتی به جایی داشته و بعد از ذکر بسیاری از فضایل به شخصی بگوید: فلان شخص خلیفهٔ من، به منزلهٔ من، مثل من، امین من و متکفّل رعایای من و حاکم و حجّت از جانب من، مرجع جمیع حوادث و مجرای امور و احکام شما است، آیا شکّی باقی می‌ماند که قائم مقام او تمام اختیارات سلطان در ادارهٔ امور رعیّت آن نواحی، به جز موارد استثنا شده، را دارد؟[1]

۱.احمد النّراقی: *عوائدالایام*، ص ۱۸۸.

این موضع نراقی در حالی است که رابطهٔ نزدیکی با فتحعلی‌شاه داشته، سعی می‌کند از او یک سلطان عادل بسازد؛ به همین علّت بیش‌تر نوشته‌های خود را به فتحعلی‌شاه تقدیم می‌نماید؛ امّا هیچ‌گاه ولایت بالاستقلال وی را به رسمیّت نمی‌شناسد.

ولایت فقیه در پرتو مشروطهٔ مشروعه

ولایت‌شناس طبرستانی معاصر، فضل‌الله نوری (۱۳۲۷ هـ. ق) برای نخستین بار در تاریخِ ایران، نوعی چشم‌انداز تلفیقی از ولایت را مطرح می‌کند. او که از برجسته‌ترین شاگردان میرزای شیرازی، بزرگ رهبر شیعیان جهان پس از شیخ انصاری است، عنوان «مشروطهٔ مشروعه» را برای حکومت اسلامی زمان خویش برگزید. ساختاری که در آن زمان در ذهن شیخ نوری شکل گرفته بود، بر چند اصل اساسی زیر مبتنی بود:

۱. در زمان غیبت امام علیه السلام مراجع در حوادث، فقیهان شیعه هستند.

۲. هرکس غیر از اهل فقه بر مسند حکومت تکیه زد، منع او از این شغل واجب و حمایت او حرام است.

۳. وجود دستگاه سلطنت در یک جامعهٔ اسلامی به منزلهٔ قوّهٔ مجریّهٔ دولت اسلامی است و باید مورد تأیید و تنفیذ فقیهان زمان باشد.

۴. *وجود یک مجلس مشورتی اسلامی که فقیهان بر آن نظارت داشته باشند، برای جامعه لازم است.*

۵. دستگاه سلطنت (قوّهٔ مجریّه) باید تحت نظر مجلس مشورتی و محدود و مشروط به قوانین و مقرّرات آن باشد.

امروزه همهٔ این قضایا برای ما کاملاً آشنایند؛ امّا شیخ فضل‌الله نوری آغازگر چیزی است که نظریّهٔ ولایت را به مسیر دیگری سوق می‌دهد؛ بدین سان که نظریّهٔ وجود ولایت با حضور نمایندگان مردم را از نظریّهٔ تلفیق ولایت فقیهان با ولایت مردم تفکیک می‌کند. در ضمن شیخ فضل‌الله، ولایت را از ولایت در قضاوت و اجرای حدود آغاز می‌کند؛ سپس با روی آوردن

به سطح کلان‌تر، یعنی قائل شدن به ولایت همه جانبه در شؤون کشور، نظریّهٔ ولایی خود را گسترش می‌دهد و جالب این‌جاست که نوری، کارش را با استفتا از استاد بزرگوارش میرزای بزرگ آغاز می‌کند؛ زیرا از نظر او، ولایت امر و امامت امّت در آن زمان بر عهدهٔ او بوده است.

شیخ فضل‌الله که به گفتهٔ عامّ و خاص، از فقیهان، دانشمندان، محدّثان و ادیبان عصر خود به شمار می‌رفت، با اشارهٔ استاد خود به ایران بازگشت (۱۳۰۰ هـ. ق) و رفته رفته شخص اوّل ایران در مسائل شرعی شد.[۱]

او افزون بر اعمال «ولایت» در «افتا» به «قضاوت» و «اجرای حدود» نیز پرداخت. محمدتقی سپهر، مورّخ الدّوله می‌گوید:

> آقا شیخ فضل‌الله، اعتماد الشّریعه (وکیل مازندرانی) راکه بسی خانه‌ها را به غصبیّت برده بود، چوب می‌زند.[۲]

و احتشام‌السّلطنه می‌گوید:

> او قریب چهل سال در تهران، ریاست و مرجعیّت داشت و ترافع دعاوی عموم به محضرش ارجاع می‌شد.[۳]

او «ولایت در زعامت سیاسی» را از آنِ فقیهان آل محمدﷺ می‌دانست؛ به همین‌دلیل خود همواره در مسائل سیاسی پیشگام بود. به گفتهٔ بسیاری از مورّخان، شیخ از فعّالان جنبش تحریم تنباکو و شکست عوامل رژی[۴] و پیشتاز ایجاد فکر و رهبری نهضت تأسیس عدالتخانه بود. به اعتراف بسیاری از معاصرانِ شیخ، او در ابتدا با دو عالم بزرگ دیگر متّحد بود، و از

---

۱. ابوالحسن علوی: *رجال عصر مشروطیّت*، ص ۸۱؛ حسین لنکرانی: *خاطرات سیاسی مستر همفر*، ص ۱۷.

۲. عبدالحسین خان سپهر: *مرآت الوقایع مظفری*، ص ۲۴۵.

۳. احتشام السلطنه: *خاطرات*، ص ۲۰.

۴. همو: *خاطرات*، ص ۵۷۳.

مشروطیّت دفاع می‌کرد و به علّت این که مقام علمی بالایی داشت، نقش او در نهضت مؤثّر بود.

او «ولایت در تصرّف» را از آن مجتهدان عادل می‌دانست و می‌گفت:

> قوانین جاریه در مملکت نسبت به نوامیس الهیّه از جان و مال و عرض مردم، باید مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند، باشد؛ از این رو تمام قوانین باید ملفوف و منطوی گردد و نوامیس (قوانین) الهیّه در تحت نظریّات مجتهدین عدول باشد تا تصرّفات غاصبانه که موجب هزارگونه اشکالات مذهبی برای متدیّنین است، مرفوع گردد؛[1]

افزون بر این‌ها شیخ نوری معتقد بود که کلّیّهٔ امور مملکتی باید براساس احکام و دستورهای مجتهدان عادل باشد؛ حتّی باید «منصب دولت و اجرای آن از عدلیّه و نظمیّه و سایر حکّام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول باشد»؛[2] بنابراین «ولایت در اطاعت» و «اذن و نظارت» را نیز بر عهدهٔ مجتهدان می‌دانست؛ زیرا استدلال می‌کرد که در مذهب جعفری، در صورتی‌که تصدّی حکومت غیر از خدا و سه طایفهٔ دیگر، یعنی انبیا، اولیا و فقها بر عهدهٔ کس دیگری باشد، واجب الاطاعه نخواهد بود. همچنین «در زمان غیبت امام علیه السلام مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است».[3] از این‌ها مهم‌تر او ریاست سلطان عرفی بر جامعهٔ مسلمانان را غصب می‌دانست و می‌گفت:

> مگر نمی‌دانی که اگر غیر از اهل، در این مسند نشست، واجب است منع او از این شغل، و حرام است حمایت او؟ مگر نمی‌دانی که این کار از غیر نوّاب عام، غصب حقّ محمد و آل محمد علیهم السلام است؟[4]

---

۱. حما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۶۹.

۲. همان.

۳. همان، ص ۶۷.

۴. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۶۷.

تبدیل نظام مشروطه به نظام ولایت فقیه

به یک معنا، همیشه نوعی چشم‌انداز تحدید و تشریط سلطنت در طول تاریخ انسان‌ها وجود داشته است. هرجا مردم تحت انقیاد و بردگی بوده‌اند که تقریباً در همه جا چنین بوده، اشخاصی این موقعیّت را تشخیص داده و به صورتی آن را مورد اعتراض قرار داده‌اند. در جهان، تاریخِ رسمی آغاز مشروطیّت با آثاری که در اعتراض به سلطنت مطلقه منتشر شده‌اند، مشخص می‌شود. به استثنای یکی دو مورد، چنین آثاری نخستین بار در ۲۵۰۰ سال پیش منتشر شد و به صورت یک جریان باریک، ولی مستمرّ تا سال‌های اخیر در نقاط مختلف جهان همچنان ادامه داشت. مسلمانان شیعه اعتقادی نداشتند که سلطنت را مشروط کنند و هرگاه محدودیّت سلطنت را می‌خواستند، آن را محدود و مشروط به قوانین الهی می‌خواستند.

از قرن چهاردهم میلادی تا انقلاب‌های ۱۷۸۹ م. فرانسه و ۱۷۸۲ م. آمریکا در غرب، نوشته‌های مشروط کردن حکومت‌های سلطنتی و عموماً حکومت‌هایی که بعدها به دمکراسی شهرت یافت، بیش از پیش به صورت یک کوشش مهمّ جمعی در آمد و تعداد مشارکت‌کنندگان در این جریان و پهنهٔ انتقادهایشان روز به روز گسترده شد.

در اوایل قرن چهاردهم قمری، اوضاع نابسامان اجتماعی و اقتصادی ایران، باعث نارضایتی عمومی مردم ایران شد. عالمان و روحانیان نیز که از اصلاح دربار طرفی نبستند، رو به مردم آورده، با نامه‌ها و سخنرانی‌ها به روشنگری پرداخته، ناخشنودی خود را از سیاست‌های نادرست درباریان نشان دادند. تعطیل بازار و تحصّن‌ها شروع شد. (۱۳۲۴ هـ. ق) نخستین درخواست انقلابیان، «ایجاد عدالتخانه» بود که از فرمان‌های شاه به اتابک، کاملاً آشکار است.[۱]

در برابر حرکت علمای تهران و سراسر ایران، عدّه‌ای از به اصطلاح روشنفکران که باید به

---

۱. محمد مهدی شریف کاشانی: *واقعیّات اتّفاقیّه در روزگار*، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷.

آن‌ها روشنفکران وابسته گفت، در تهران و تبریز به سفارت و کنسولگری انگلستان رفته، در آن‌جا متحصّن شدند و «مشروطه» را درخواست کردند.[۱] از آن پس، «مشروطه‌خواهی» جایگزین «عدالت‌خواهی» شد. شیخ فضل‌الله نوری که به این مسأله با تردید می‌نگریست، برای القای محتوای شرعی به آن تلاش وافری کرد. سرانجام فرمان تأسیس مجلس شورای اسلامی با تأکید بر اجرای قوانین شرع، از طرف مظفّرالدّین شاه صادر شد،[۲] که با مخالفت سفارت نشینان روبه‌رو گشت و شاه را مجبور ساختند که لفظ مجلس شورای اسلامی را به مجلس شورای ملّی تغییر دهد که این کار انجام پذیرفت.[۳]

در آن تاریخ، شیخ فضل‌الله هنوز در صفوف رهبران انقلاب بود؛ امّا از آن‌جا که بازیگرانِ صحنهٔ سیاست، موضع‌گیری‌های وی را دربارهٔ شریعت‌خواهی و گرایش جنبش به آن سمت دیده بودند، از آن پس دانستند که او خواهان جنبش اسلامی است و اگر در بسیاری از موارد، همراهی ضمنی نشان داده، بدان علّت است که نقش مذهبی خود را در گرایش‌های اسلامیِ جنبش ایفا کند.

دو ماه پس از صدور فرمان تشکیل مجلس، نخستین دورهٔ مجلس شورا افتتاح شد. پس از انتخاب نمایندگان اصناف و طبقات مختلف از میان علمای تهران که در جنبش شرکت داشتند، به استثنای چند نفر که به نمایندگی انتخاب شدند بسیاری دیگر به کارهای مذهبی خود بازگشتند. سید بهبهانی و طباطبایی و شیخ‌فضل‌الله نوری در جلسات مجلس شرکت کردند و از نظارت بر تشکیل و انجام گزارش‌ها و تصمیم‌های نخستین و مصوّبات مجلس و نمایندگان فروگذاری نمی‌کردند. تا سخن از قانون و نظامنامهٔ اساسی در کار نبود، کم‌تر اختلافی میان نمایندگان و دیگران پیدا می‌شد؛ امّا از آن‌گاه که مجلس تصمیم به تدوین قانون اساسی و تنظیم

---

۱. محمد مهدی شریف کاشانی: *واقعیّات اتّفاقیّه در روزگار*، ج ۱، ص ۷۳.

۲. ناظم الاسلام کرمانی: *تاریخ بیداری ایرانیان*، بخش اوّل، ص ۵۵۸.

۳. همان، ص ۵۶۴ ـ ۵۶۲.

آن گرفت و کمیسیونی را برای همین مسأله انتخاب کرد و نگارش پیش‌نویس قانون اساسی را به ایشان سپرد و با ترتیبی که گروه مذکور از ترجمهٔ دیگر قوانین جهان به دست داد، اختلاف میان نویسندگان و مترجمان قانون اساسی و روحانیان مجلس آغاز شد. زمانی که شیخ فضل‌الله متوجّه شد عدّه‌ای می‌خواهند به ترجمهٔ قوانین اساسی دیگر کشورها بپردازند، گفت:

دین اسلام اکمل ادیان و اتمّ شرایع است. این دین، دنیا را به عدل و شورا خواند. آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخهٔ شورای ما از انگلیس بیاید.[1]

می‌خواهند مجلس شورای ایران را پارلمنت پاریس بسازند؛[2]

بدین ترتیب، شیخ فضل‌الله نوری بر «مشروعه» بودن انقلاب و روشنفکران وابسته، بر «مشروطه» بودن آن تأکید می‌کردند و کم‌کم لایحه‌ای در مجلس مطرح شد که به طور ضمنی مشروطیت را خواسته بودند. شاه مخالفت کرد که مشروطه غیرممکن است و چون ما مسلمان هستیم «مشروعه» بهتر است.

تقی‌زاده در مجلس فریاد می‌زد: مطلب اصلی ما مشروطه است. شاه پرسید: مشروطه را برچه اساسی می‌خواهید؟ گفته شد: براساس اعلان کنسولگری انگلیس که در آن خطاب، لفظ مشروطه بود؛ امّا شاه نپذیرفت و گفت: نظام ایران باید «مشروعه» باشد. گفتند: اگر عنوان مشروعه رایج شود، فردا حکومت شرعی را دیگران خواهند خواست و کاری در دست دولت نمی‌ماند. سرانجام پس از اغتشاشات فراوان، دستخط شاه در حالی که مشروطیّت را به‌رسمیّت شناخته بود، آمد. پس از این مسأله، ترجمهٔ قانون اساسی در دستور کار مجلس قرار گرفت که با مخالفت شیخ فضل‌الله نوری مواجه شد و گفت:

اساس قانون مشروطهٔ حالیّه، لباسی است که به قامت فرنگستان دوخته که اکثراً و اغلب،

---

۱. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۳۱.

طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند. هویدا است این فرقه فرنگان که سپاس دین و آیین ندارند، قهراً و بالضّروره ناگزیر از تأسیس قانونی خواهند بود که اساس مملکت داری و سیاستگذاری و تنظیمات ملکیّه و انتظامات کلیّه و حفظ حقوق و نفوسشان در تحت آن قانون و مربوط بدان اساس باشد والّا زندگی صورت نبندد؛ بلکه مجبور از مشروطیّت نیز خواهد بود. چراکه قانونشان بر احکام الهی و تبلیغ شخص مقدّس رسالت پناهی نیست که مصون از نواقص باشد...؛ ولی ما فرقهٔ عالیهٔ اسلامیان که کتابی داریم آسمانی و پیغمبری عقل اوّل، چگونه متابعت مشروطه طلبان پاریس و انگلستان نماییم؟[1]

پس از تدوین قانون اساسی و زد و خوردهایی که بر سر آن درگرفت که باید مطابق قانون شرع باشد، شیخ فضل‌الله بنا بر تقاضای رسمی مجلس در ۱۳۲۵ هـ. ق رسماً بر کمیسیون اصلاح و تطبیق شرعی قانون اساسی نظارت می‌کرد و در تغییر و تبدیل و اصلاح بسیاری از مواد آن کوشید و در نامه‌ای به فرزندش نوشت:

داعی هم [به مجلس] می‌روم برای اصلاح و مشغول هستم. خدا کند که متخرّجین [=بدعتگذاران] مقصد خود را پیش نبرند.[2]

ظاهراً تلاش‌های کمیسیون، ثمرهٔ زیادی نداشت و مجلس شورا، قانون اساسی را برای توشیح نزد محمد علی میرزا فرستاد؛ امّا چون مورد تأیید عُلما قرار نگرفته بود، او امضای خود را به تأیید علمای نجف منوط دانست.[3] در نهایت، علمای نجف ضمن تأیید قانونِ اساسی، برای پیشگیری از تعارض میان قانون اساسی و مقرّرات مذهب، مادّهٔ ابدیّهٔ شورای

---

۱. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۶۲؛ محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. احمد کسروی؛ *تاریخ مشروطه ایران*، ص ۲۹۴.

۳. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۶۲؛ محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۳۲۰.

مجتهدان (پیشنهاد شیخ فضل‌الله نوری) را مورد تأیید قرار دادند.[۱]

پس از آن‌که قرار شد متمّمی نیز برای قانون اساسی نوشته شود، شیخ فضل‌الله نوری به تنظیم لایحهٔ اصل نظارت اقدام کرد و پس از امضای سیّدین، صدرالعلما، سیّد جمال افجه‌ای و آقا حسین قمی، به مجلس تقدیم داشت که در ضمن مطالب آن آمده بود:

> این مجلس مقدّس شورای ملّی که به توجّه حضرت امام عصر ـ عجل‌الله فرجه - و بذل مرحمت اعلی‌حضرت شاهنشاه اسلام - خلدالله سلطانه - و مراقبت حجج اسلامیّه و عامّهٔ ملّت ایران تأسیس شده، باید در هیچ عصر از اعصار، موادّ قانونیّهٔ آن، مخالفتی با قواعد مقدّسهٔ اسلام و قوانین موضوعهٔ حضرت خیر الانام - علیه الصّلوة و السّلام - نداشته باشد و معیّن است که تشخیص مواد موافقت و مخالفت قوانین موضوعهٔ مجلس شورای ملّی با قواعد اسلامیّه، در عهدهٔ علمای اعلام - ادام‌الله برکات وجودهم - بوده و هست؛ لذا رسماً مقرّر است در هر عصری از اعصار، هیأتی از مجتهدین و فقهای متدیّنین تشکیل شود که قوانین موضوعهٔ مجلس را قبل از تأسیس، در آن انجمن علمی به دقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آن‌چه وضع شده، مخالف با احکام شرعیه باشد، عنوان قانونیّت پیدا نخواهد کرد و امر این هیأت علمی در این باب مطاع و متّبع است و این مادّه تا ابد تغییرپذیر نخواهد بود.[۲]

شیخ فضل‌الله بدین‌وسیله توانسته بود حاکمیّت احکام اسلامی را بر نظام حقوقی و سیاسی مملکت از طریق نظارت شرعی فقیهان تثبیت کند. انتشار این لایحه جنجال جدیدی را میان مردم و نمایندگان برانگیخت. پس از مذاکرات طولانی بهبهانی و طباطبایی با شیخ فضل‌الله که به مجلس دعوت شده بود، از او خواستند تا از اصرار بر پذیرفته شدن پیشنهاد خود از سوی مجلس صرفنظر کند؛ امّا او این کار را نکرد و حمایت از آن را تکلیف شرعی خود می‌دانست. این اصل سرانجام با وجود مخالفت نمایندگان روشنفکر وابسته، به تصویب رسید؛ امّا

---

۱. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۴۷.

۲. احمد کسروی: *تاریخ مشروطه ایران*، ص ۳۷۲.

دست‌اندرکاران مجلس و قانونگذاری، اعمالی را انجام دادند که نه تنها این ماده عملاً اجرا نشد، بلکه با صحبت‌ها و اعمال خود، شیخ فضل‌الله نوری را به رویارویی با خود و مشروطه واداشتند.

مشروطه بدیل اضطراری

یکی از نظریّه‌پردازان ولایت فقیه، علّامه میرزا محمدحسین نائینی فقیه عالی‌قدر دورهٔ نهضت مشروطه است. وی که نزد بعضی از مقاله‌نویسان به غلط پشتیبان مشروطهٔ مصطلح قلمداد شده، در کتاب‌های *منیة الطّالب* و *تنبیه الامّه* ولایت فقیه را حکومت اصلی جامعه می‌داند و معتقد است:

> از جمله قطعیّات مذهب ما امامیّه، این است که در این عصر غیبت علی مغیبه السّلام، آن‌چه از ولایات نوعیّه را که عدم رضای شارع مقدّس به اهمال آن (حتی در این زمینه) معلوم باشد، وظایف حسبیّه نامیده و نیابت فقهاء عصر غیبت را در آن، قدر متیقّن و ثابت دانستیم؛ حتّی با عدم ثبوت نیابت عامّه در جمیع مناصب.[۱]

وی سپس به توضیح علّت و فلسفهٔ نیابت فقیهان از امام معصوم علیه السلام پرداخته، می‌گوید:

> چون عدم رضاء شارع مقدّس به اختلال نظام و ذهاب بیضه (کیان) اسلام، بلکه اهمّیّت وظایف راجعه به حفظ نظم ممالک اسلامیّه از تمام امور حسبیّه از اوضح قطعیّات است، لهذا ثبوت نیابت فقهاء و نوّاب عامّ عصر غیبت در اقامهٔ وظایف مذکوره از قطعیّات مذهب خواهد بود.[۲]

علّامهٔ نائینی در جواب کسانی که در محدودهٔ ولایت فقیه بحث می‌کنند، اظهار می‌دارد که اگر ولایت عامّه برای فقیه ثابت شود، ولایت او در همهٔ زمینه‌ها است؛ زیرا آن‌چه مهم است،

---

۱. محمدحسین نائینی: *تنبیه‌الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۴۶.

۲. همان.

اثبات کبرا است و آن عبارت است از ثبوت ولایت عامّه برای فقیه عصر غیبت، و اگر این مسأله اثبات شود، بحث از صغرای مطلب، امر لَغوی خواهد بود؛ چرا که صغرویّات مسأله به هر روی از وظیفهٔ فقیه است.[1]

علّامه نائینی تا این‌جا مسألهٔ ولایت فقیه را به صورت مطلقه قبول دارد؛ امّا معتقد است که امکان دارد در دوران غیبت کبرا، مسلمانان موفّق به تشکیل یک حکومت مبتنی بر «ولایت» نشوند. پس چه باید کرد؟ او مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

> در این عصر غیبت که دست امّت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نوّاب عام در اقامهٔ وظایف مذکوره هم مغصوب، و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش (تبدیلش) از نحوهٔ اوّلی (استبداد) که ظلم زاید و غصب اندر غصب است به نحوهٔ ثانیه (مشروطه) و تحدید استیلاء جوری (حکومت استبداد) به قدر ممکن واجب است و یا آن‌که مغصوبیّت موجب سقوط این تکلیف است؟[2]

علّامه نائینی در یافتن پاسخ این سؤال، در هر نظام سیاسی غیر ولایتی، سه نوع ظلم را شناسایی می‌کند: ظلم به مقام اقدس خداوند به‌سبب قانون‌گذاری، ظلم به امام معصوم علیه السلام به جهت غصب مقام رهبری و ظلم به مردم به علّت ضایع کردن حقّ آنان که در نظام مشروطه، فقط ظلم به امام علیه السلام باقی می‌ماند؛ پس در این صورت، مجال شبهه و تشکیک در وجوب تحویل سلطنت جائرهٔ غاصبه از نحوهٔ اوّلی (استبداد) به نحوهٔ ثانیه (مشروطه که ظلم کم‌تر است) باقی نخواهد بود؛[3] یعنی واجب است نظام سلطنتی استبدادی به مشروطه تبدیل شود و حال که واجب بودن این تغییر و تبدّل مشخّص شد، می‌گوید:

> اگر این مشروطه از طرف کسی که مأذون از جانب معصوم علیه السلام است (فقیه)، تأیید شود، ظلم به امام علیه السلام هم برداشته می‌شود؛ یعنی با صدور اذن، عمّن له الاذن، لباس مشروعیّت

---

۱. محمدحسین نائینی: *منیة‌الطّالب*، ص ۳۲۵.

۲. همو: *تنبیه‌الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۴۷ و ۴۸.

هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیلهٔ اذن مذکور خارج تواند شد.[۱]

وی، ساز وکار این مسأله را به این صورت بیان می‌کند:

شرایط معتبر در صحّت مشروعیّت، مداخلهٔ مبعوثان ملّت در این وظایف حسبیّه و عمومیّه از آن‌چه سابقاً گذشت ظاهر و مبیّن شد که جز اذن مجتهد نافذ الحکومة و اشتمال مجلس ملّی به عضویت یک عدّه از مجتهدین عدول عالِم به سیاسات، برای تصحیح و تنفیذ آراء (چنان‌چه فصل دوم دستور اساسی کاملاً متضمن و بحمدالله تعالی در تمامیّت هم فوق مأمول است) شرط دیگری معتبر نباشد.[۲]

مقایسهٔ دو اندیشه

این‌که هنگام انقلاب دههٔ سوم ملّت ایران در قرن چهاردهم (۱۳۲۴هـ. ق)، که به انقلاب یا نهضت مشروطه معروف شد، میان عالمانِ دست اندرکار، اختلاف نظر وجود داشت، تردیدی نیست؛ به ویژه اختلاف نظر میان دو استوانهٔ فقه و فقاهت، علّامهٔ نائینی و شیخ فضل‌الله نوری که در نهایت هر دو نیز مغضوب لیبرال‌های مشروطه‌خواه شدند؛ امّا اختلاف نظر شیخ و علّامه در کجا بود؟ در فلسفهٔ تشکیل حکومت؟ مبانی مشروعیّت حکومت؟ حکومت کنندگان؟ روش حکومت کردن؟ قدرت و آزادی یا مسائل دیگر؟ بعضی معتقدند که نائینی و نوری، در مبانی مشروعیّت حکومت جدید اختلاف داشتند؛ بدین‌سان که چون نائینی معتقد به مشروعیّت مردمی بود، دولت *تازه تأسیس مشروطه را دارای مشروعیّت می‌دانست و نوری*، چون مبنای مشروعیّت دولت را الهی می‌دانست، با نادیده گرفتن نقش مردم در مشروعیّت بخشیدن به نظام سیاسی، با دولت مشروطه مخالف بود.

نگارنده بنا دارد در این‌جا اثبات کند که شیخ و علّامه، هیچ‌کدام در مبانی مشروعیّت

---

۱. محمدحسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۴۸ و ۷۲.

۲. همان، ص ۸۶ و ۸۷.

دولت به‌ویژه دولت بالاصاله، حقّ حاکمیّت، مشارکت سیاسی، سود جستن از شورا، نظارت، قانون اساسی، آزادی و برابری، یعنی در مسائل بنیادین با یک‌دیگر اختلاف نداشتند؛ بلکه چیزی که به تفاوت آن‌ها به یک‌دیگر دامن می‌زد، عدم موافقت در مصادیق دولت اضطراری، مصادیق افسد و فاسد و عدم تفاهم در به کارگیری کلمات و معانی آن‌ها بود؛ به عنوان مثال، آن‌ها در این‌که آیا مجلس شورای آن زمان یک مجلس واقعی است یا غیر واقعی، اختلاف نظر داشتند.

برای نشان دادن این‌که این دو بزرگوار، هیچ اختلاف مبنایی با یک‌دیگر نداشتند، بحث را از حقّ حاکمیّت آغاز می‌کنیم:

حقّ حاکمیّت (ولایت)

هر دو نظریّه‌پرداز عصر انقلابِ عدالتخواهی، همان‌طور که دیدیم، ولایت فقیه را دولت اصلی جامعه در عصر غیبت می‌دانستند و معتقد بودند که در عصر غیبت کبرا، نیابت فقیهان عصر غیبت، قدر متیقّن رفع تصرّف غاصبانه است.

نائینی در این‌باره اعتقاد دارد که در عصر غیبت، امور حسبیّه به ولایت‌هایی اطلاق می‌شود که خداوند به تعطیل شدن آن‌ها راضی نیست و هیچ‌گونه سستی در آن‌ها را نمی‌پذیرد. نیابت فقیهان در عصر غیبت، از طرف امام زمان ـ عجل الله تعالی فرجه ـ در امور حسبیّه از مسائل قطعی است که تردیدی در آن نیست؛ حتی اگر نیابت در عموم ولایت‌های امام معصوم علیه السلام را نتوانیم برای آن‌ها ثابت کنیم؛ افزون بر این‌که حفظ نظم و انتظام جامعهٔ اسلامی از مسلّمات امور حسبیّه است؛ بنابراین ولایت در نظم و انتظام جامعهٔ اسلامی و به عبارتی، حقّ حاکمیّت بر جامعه، از آن فقیهان عصر غیبت است و شکّی در آن نیست.[1]

---

۱. محمدحسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۴۶.

نوری نیز معتقد است که طبق مذهب جعفری، در صورتی‌که تصدّی حکومت غیر از خدا و سه طائفهٔ انبیا، اولیا و فُقها در دست دیگری باشد، واجب الاطاعه نخواهد بود؛ بنابراین «قوانین جاریهٔ مملکت اسلامی نسبت به نوامیس الهیّه از جان و مال و عرض مردم، [باید] مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند، باشد؛ از این رو، باید تمام قوانین ملفوف و مطوی [پیچیده] گردد و نوامیس [قوانین] الهیه در تحت نظریّات مجتهدین عدول باشد تا تصرّفات غاصبانه که موجب هزارگونه اشکالات مذهبی برای مقدّسین است، مرفوع گردد؛[1] زیرا «در زمان غیبت امام علیه السلام مرجع در حوادث، فقهاء از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است».[2]

افزون بر اثبات منصب ولایت و حاکمیّت برای فیقهان آل محمّد صلی الله علیه و آله هر دو بزرگوار، تصدّی این منصب برای دیگران، چه سلطان، نمایندهٔ مردم، وکیل مردم و رییس دولت را نفی‌کرده، مانند همهٔ فقیهان سابق همچون شیخ مفید، ابن ادریس و دیگران، تصدّی آن‌را برای این صنف، «غصب» می‌دانند. علّامه نائینی در این زمینه معتقد است که تصدّی این امر از طرف هرکس، حتّی سلطان مشروعه و غیر او، غصب مقام رهبری امام معصوم علیه السلام است[3] و شیخ نوری اعلام می‌دارد:

> ای عزیز! مگر نمی‌دانی که اگر غیر از اهل در این مسند نشست، واجب است منع آن از این شغل، و حرام است حمایت او؟ مگر نمی‌دانی که این کار از غیر نوّاب عام، غصب حقّ محمّد صلی الله علیه و آله و آل محمد علیهم السلام است؟؛[4]

بنابراین هم نوری و هم نائینی، هر دو مشروعیّت حاکمیّت بر جامعه را از منبع وحی می‌دانستند و غیر آن را نامشروع قلمداد می‌کردند؛ پس با توجّه به این مسائل، آیا می‌توان

---

۱. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل الله نوری*، ج ۱، ص ۶۹.

۲. همان، ص ۱۱۳.

۳. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۴۷ و ۴۸.

۴. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۶۷.

شیخ فضل‌الله را شریعت خواه و نائینی را مشروطه‌خواه دانست یا شیخ را پیرو مشروعه و نائینی را پیرو مشروطه قلمداد کرد؟ مسلّماً پاسخ منفی است؛ زیرا از مطالب پیشین درمی‌یابیم که هر دو، شریعت خواه و هر دو پیرو مشروعه‌اند.

به اعتقاد نگارنده، نقطهٔ افتراق آن‌ها بدیل یا مصداق اضطراری بود.

بدیل اضطراری

آنچه شیخ و علّامه را از یک‌دیگر جدا می‌کند، مسألهٔ بدیل اضطراری است؛ یعنی این که امکان دارد در دوران غیبت کبرا، مسلمانان موفّق به تشکیل یک حکومت مبتنی بر «ولایت» نشوند؛ پس چه باید کرد؟

همان‌طور که گذشت، دیدیم علّامه نائینی، تبدیل نظام سلطنتی استبدادی به مشروطه را واجب می‌دانست؛ البتّه نه به‌صورت یک حکومت بالاصاله، بلکه یک بدیل اضطراری، و معتقد بود که اگر این مشروطه، از طرف کسی که از جانب امام معصوم علیه السلام مأذون است، یعنی فقیه، تأیید شود، لباس مشروعیّت هم پوشیده و تبدیل به یک حکومت اسلامی خواهد شد.[1]

شیخ نیز در آغاز معتقد است که مشروطه می‌تواند یک بدیل اضطراری برای سلطنت استبدادی قاجاریان باشد. او به مردوخ کردستانی می‌گوید:

> در ابتدا من هم طرفدار مشروطیّت بودم .... بعد ملتفت شدم که این نغمه، نغمهٔ بیگانه است ... و در باطن هم، چون اساس مشروطیّت را از منبع غیراسلامی می‌دانستم، عقیدتاً بی‌میل نبودم که شاه پیش ببرد؛[2]

بنابراین، شیخ از آن به بعد بدگویی از مشروطه و مشروطه‌خواهان و دفاع از سلطنت را

---

۱. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۴۷ و ۴۸ و ۷۲.

۲. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، جلد ۲، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.

آغاز کرد؛ امّا سلطنت را یک دولت موازیِ ولایت فقیه نمی‌دانست؛ بلکه آن را قوهٔ مجریهٔ دولت فقیهان می‌دانست.[1] البتّه تمام این تحوّلات، در یک فرایند زمانی رخ نمود که بدون در نظر گرفتن فلسفهٔ مخالفت شیخ، راه به بیراهه بردن است. شیخ نوری، از همان شروع نهضت عدالتخواهی، در کنار آیت‌الله بهبهانی و طباطبایی، شب نامه‌هایی را برای برانگیختن شور انقلابی مردم منتشر می‌کرد و همراه با آن‌ها به تحصّن و مهاجرت صغیر و کبیر دست می‌زد تا این‌که در نهایت رکنی از ارکان پیروزی انقلابیان در برپایی انقلاب شد؛ امّا پس از پیش‌آمد چند واقعه، شیخ نوری همهٔ زحمات برای برپایی حکومت را نقش بر آب دید. آن چند واقعه چنین بودند:

۱. تبدیل خواست عدالتخانه و اجرای مقرّرات شرع به مشروطیّت و اجرای مقرّرات جاری در پاریس و لندن
۲. تبدیل مجلس شورای اسلامی به مجلس شورای ملّی
۳. تصریح بعضی وکلای مجلس به این‌که ما مشروعه نمی‌خواهیم.
۴. تدوین قانون اساسی به وسیلهٔ کسانی که هیچ‌گونه اطلاعی از مسائل اسلامی نداشتند؛ بنابراین قانون اساسی را با استفاده از قوانین بلژیک، فرانسه و بلغارستان به رشتهٔ تحریر درآوردند.
۵. تفسیر «آزادی» به آزادی در مذهب و آزادی مطلقه
۶. تفسیر «مساوات» به معنای مساوی دانستن همهٔ آحاد ملّت در احکام و حقوق چه مسلمان باشند چه کافر
۷. مسکوت ماندن نظارت علمای طراز اوّل، به رغم تصویب و گنجاندن آن در متمّم قانون اساسی؛[2]

---

۱. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۲. برای توضیح بیش‌تر رجوع کنید به: مهدی انصاری: *شیخ فضل‌الله و مشروطیّت*، ص ۱۰۴ ـ ۱۵۳ و ۱۸۹ و ←

به همین‌سبب بین شیخ نوری و دیگر سردمداران انقلاب، اختلاف افتاد و شیخ با جمعی از هواخواهان خود به حضرت عبدالعظیم رفته، با مشروطه به مخالفت برخاست و درخواست می‌کرد که مشروطه باید مشروعه شود. شیخ علل مخالفت خود را چنین اعلام می‌دارد:

۱. دشمنان شما در این مملکت به دستیاری منافقان، وضعی را فراهم آورده‌اند که دین شما و دولت شما هر دو را ضعیف کرده‌اند.

۲. چیزی نمی‌گذرد که آزادی لجام گسیخته رواج پیدا نموده، اعمال زشت و منکر مجاز شمرده شده، مشروباتِ حرام، مباح، بی‌حجابی ایجاد و شریعت اسلام منسوخ و قرآن محجور و منزوی می‌شود.[1]

۳. امروز دستور عدل ما از پاریس و نسخهٔ شورای ما از انگلیس می‌رسد.

۴. این آزادی، طعمه‌ای برای ربودن آزادی است که نغمهٔ آن از حلقوم فراماسون‌ها بیرون می‌آید و این آزادی از انگلیس مایه می‌گیرد.

۵. فایدهٔ آزادی قلم و زبان در این زمان آن است که فرقه‌های بی‌دین و طبیعت‌گرایان، کلمات کفرآمیز خود را بر سر منبرها نشر داده و اعلامیه صادر و القای شبهات کنند.

۶. با وجود اسلام، حکم مساوات مسلمان و کافر محال است.

۷. قانون اساسی نوشته شد و تقاضای تطبیق آن با قواعد اسلامی را داشتند. این جانب با وجود یأسی که از پذیرفتن این مسائل داشتم، این کار را انجام دادم و با جمعی از علما، وقتی را صرف این کار کردم و به اندازه‌ای که میسّر بود، با شرع تطبیق دادیم؛ امّا فرقه‌ای که زمام امور حلّ و عقد به دست آن‌ها بود، ما را یاری نکردند؛ بلکه صریحاً و علناً گفتند که ممکن

→

۲۲۵؛ شیخ فضل‌الله نوری: *تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل*؛ محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها و مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۵۵ - ۷۵؛ هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*.

۱. میان این پیش‌بینی‌ها و کودتای منجر به تضعیف دین و ملّت، بیش از ۱۴ سال طول نکشید که تیزبینی شیخ نوری را برای ما مشخّص ساخت.

نیست مشروطه با قواعد الهی و اسلامی منطبق شود و با این کارها، دولت‌های خارجی ما را به صورت مشروطه به رسمیّت نخواهند شناخت.[۱]

مسائل پیشین، شیخ فضل‌الله نوری را واداشت تا عدم صلاحیّت تعدادی از وکلای مجلس را اعلام کند و از آن پس، ناهماهنگی فکری روحانیان و متجدّدان ظاهر شد. شیخ و همفکران او در تهران برای تحقّق این اندیشه و هدف می‌کوشیدند که قوانین شرع بر قوانین مجلس حاکمیّت داشته باشد و برعکس، مشروطه‌خواهان به دنبال اصول مشروطهٔ غربی و نظامِ دمکراتی بودند که نه از شریعت نشأت می‌گرفت و نه بر پایهٔ اصول مذهب بنا گردیده بود؛ بلکه به وسیلهٔ قانون عقلیِ متغیّر انسانی به اجرا درمی‌آمد؛ بنابراین پس از نطق بی‌پروای تقی‌زاده در ۱۳۲۴ هـ. ق در جهت تسلیم و تقلید از اروپاییان، پانصد نفر از علمای تهران در حضرت عبدالعظیم متحصّن شدند.[۲] فحاشی و برنامه‌ریزی برای ترور شیخ فضل‌الله آغاز شد. (جمادی‌الاُولیٰ، ۱۳۲۵ هـ. ق). یک‌سال بعد محمدعلی شاه با استفاده از مسائل موجود، مجلس را به توپ بست و تعطیل کرد (جمادی الاُولیٰ، ۱۳۲۶ هـ. ق) و یک‌سال بعد از آن، تهران به اشغال طرفداران مشروطه درآمد (جمادی الثانی، ۱۳۲۷ هـ. ق) و چند صباحی نگذشت که شیخ فضل‌الله محاکمه شد و به شهادت رسید.

از زمانی‌که شیخ فضل‌الله نوری و علمای دیگر، نهضت عدالتخواهی را شروع کردند تا زمانی‌که نهضت از دست آن‌ها گرفته شد، سه سال بیش‌تر طول نکشید؛ امّا در این سه سال که شیخ به تبیین مفاهیم موردنظر خود و تطبیق آن‌ها با بعضی مقوله‌های مربوط به سیاست آن

---

۱. برای مطالعهٔ بیش‌تر رجوع کنید:

* جلال‌الدین مدنی: *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، ج ۱، ص ۶۰.
* هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*.
* شیخ فضل‌الله نوری: *تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل*.
* محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۷۵ ـ ۵۵.

۲. مهدی مجتهدی: *روشنگری‌ها در مشروطیّت ایران*، ص ۱۱۵.

زمان می‌پرداخت، علّامه نائینی به صورت انتزاعی به دور از مسائل سیاسی موجود در ایران، به تبیین مفاهیم کلّی و اساسی مشروطه در مقام جانشین اضطراری حکومت فقیهان روی آورده بود و همین مسأله، باعث بروز یک‌سری سوءتفاهم‌ها میان آن دو بزرگوار و پیروان آن‌ها شد؛ یعنی زمانی که شیخ نوری به مذمّت مجلس شورای ملّی می‌پردازد و مقصودش مجلسی است که بخواهد به موازات دستورهای اسلامی، قانون وضع کند، نائینی در دفاع از مجلس شورای ملّی به قلمفرسایی می‌پردازد و مقصود او از مجلس، مجلسی است که به موازات قوانین اسلامی قانون وضع نکند؛ بلکه بتواند محدودیّتی برای سلطنت مطلقهٔ فردی ــ استبدادی ایجاد نماید. زمانی که شیخ فضل‌الله نوری می‌گوید: مساوات مورد نظر مشروطه‌طلبان، خلاف اسلام است؛ زیرا آن‌ها کافر و مسلمان را از نظر حقوق برابر می‌دانند، علّامه نائینی در کتاب خود می‌نویسد: مساوات عین اسلام است و زمانی‌که شیخ نوری با اشاره به آزادی مورد درخواست مشروطه‌طلبان می‌گوید: «این آزادی مشروع نیست، علّامه نائینی در کتاب خود اظهار می‌دارد که آزادی، مطابق دستورهای اسلام است.

برای کالبد شکافی بیش‌تر، بحث را با بررسی چهار مقولهٔ «مجلس شورا» «قانون اساسی» «آزادی» و «مساوات» ادامه می‌دهیم.

مجلس شورا

علّامه نائینی چون مشروطه را یک حکومت اضطراری کم ضررتر از استبداد سلطنتی می‌دید، تشکیل مجلس شورا را گامی اساسی در ایجاد و بنیان یک نظام مشروطه می‌دانست؛ به همین جهت سعی می‌کرد که با تبیین بنیان‌های آن، به توجیه آن براساس فقه شیعه بپردازد و به شبهات و اشکالات مخالفان پاسخ دهد. او می‌کوشید تا با تعریف شاخص‌های مشارکتی، نظیر انتخابات، آرا، اکثریّت و وکالت، در چارچوب منابع اسلامی و به‌گونه‌ای که منافاتی در بین نباشد، غربیان را وامدار مسلمانان در این زمینه قلمداد کند و در نهایت با گزینش شاخص‌های غیرمتعارض آن با فرهنگ اسلامی، آن‌ها را با معرفت دینی پیوند زند. او می‌گفت:

اصل شورا، از مبانی مسلّم اصول اسلامی است.[۱]

و در این زمینه با استناد به آیات شریف قرآن، در مورد مشورت و رایزنی و سیرهٔ پیامبرِ اکرم در غزوهٔ اُحد در پیروی از رأی اکثریّت در مورد خروج از شهر برای نبرد و عدم مصالحه با قریش در غزوهٔ احزاب، انجام مشورت و تأسیس دارالشورا را مشروعیّت می‌بخشید[۲] و در این جهت تا آن‌جا پیش رفت که وجود مجلس شورای ملّی را بهترین راه جهت جلوگیری از منکر که «همانا ستم حکمرانان باشد» قلمداد کرد.[۳]

شیخ نوری نیز مانند علّامه، به وجود مجلس، هم در نظر و هم در عمل موافق بود؛ زیرا به اعتراف تقی‌زاده، او در کنار دو سیّد فعّال در جنبش، در جلسات مجلس شرکت می‌کرد؛ چراکه در راه بنیاد مجلس شورا بسیار کوشیده بود.[۴] تا زمانی‌که صحبت از تعیین قانون اساسی در مجلس نبود، اختلافی میان افراد مجلس به‌وجود نیامده بود؛ امّا از زمانی‌که کمیسیونی متشکّل از افرادی خاص، نوشتن و ترجمهٔ قانون اساسی را آغاز کردند، میان آن‌ها و روحانیان مجلس اختلاف افتاد. روحانیان از قانون شریعت طرفداری کرده، به دست آوردن آن را با استفاده از قوانین کشورهای غربی سازگار نمی‌دانستند؛ ولی برعکس، اعضای روشنفکر وابستهٔ مشروطه‌خواه، شرط تناسب و پذیرش نظامنامهٔ اساسی کشور را در ترجمه و تطابق آن با دیگر قوانین کشورهای مشروطه می‌دانستند؛ به همین دلیل با مخالفت شیخ فضل‌الله نوری مواجه شد. او می‌گفت:

می‌خواهند مجلس شواری ایران را پارلمنت پاریس بسازند.[۵]

---

۱. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامّة و تنزیه الملّه*، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۴۳ ـ ۵۶ و ۷۸ ـ ۸۳.

۳. همان، ص ۷۸ و ۷۹.

۴. حسن تقی زاده: *زمینهٔ انقلاب مشروطیّت ایران (سه خطابه)*، ص ۴۴.

۵. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۳۱.

این استنباط چندان بی‌ربط هم نبود؛ زیرا عدّه‌ای معتقد بودند که برای ترتیب و تدوین قوانین مجلس، یک نفر معلّم از دولت انگلیس بخواهند؛[۱] امّا شیخ فضل‌الله نوری پیش‌بینی کرد که روشنفکران «ممانعت از اسلامیت دارالشورا و پیروی از پارلمان پاریس»[۲] خواهند کرد و چنین نیز شد که سرانجام بعضی از وکلای مجلس بر سر لفظ مشروطیّت اصرارکردند و مخبرالسّلطنه خواسته‌های آن‌ها را به دربار منتقل کرد تا در نهایت پس از اغتشاش فراوان، دستخط شاه مبنی بر تأیید مشروطه صادر گردید، بدین سبب، شیخ فضل‌الله با مجلس مذکور به مخالفت برخاست و آن را منحرف ساختن خواست نخستینِ مردم دانست.

قانون اساسی

عنوان قانون اساسی یا نظامنامهٔ اساسی در دوران انقلاب ۱۳۲۴ هـ. ق برای نخستین بار در ایران به عرصهٔ مباحث سیاسی کشیده شد و تا آن زمان، چیزی به نام قانون اساسی و مقرّرات مدوّن وجود نداشت و مشکلات مردم و اختلافات آن‌ها اغلب در محاکم و نزد قاضیان مطرح می‌شد؛ امّا آن‌چه باعث شد بحث قانون اساسی پا به عرصهٔ وجود بگذارد، این بود که تکلیف وزیران و حاکمان معلوم شود. حدود حاکمان محدود گردد و رعایا و تبعهٔ خارجه، حدودشان محفوظ باشد.[۳] شیخ می‌گفت:

> مرا در موضوع مشروطیّت و محدود بودن سلطنت ابداً حرفی نیست؛ بلکه احدی نمی‌تواند موضوع را انکار کند و موقوف داشتن بعضی بدعت‌ها لازم است. اصلاح امور مملکتی از قبیل مالیّه و عدلیّه و سایر ادارات لازم است که تماماً محدود شود. اگر ما بخواهیم مملکت را مشروطه کنیم و سلطنت مستقلّه را محدود داریم و حقوقی برای دولت و تکلیفی برای وزرا تعیین نماییم، محققاً قانون اساسی و داخلی و نظامنامه و دستورالعمل‌ها می‌خواهیم.[۴]

---

۱. ناظم الاسلام کرمانی: *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۳، ص ۵۹۴.

۲. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۳۱.

۳. ناظم الاسلام کرمانی: *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۳، ص ۲۰۹ - ۳۰۲.

۴. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۲، ص ۱۹۵.

علّامهٔ نائینی نیز با این نظریّه موافق بود؛ زیرا اظهار می‌کرد دستورالعملی که به محدود کردن سلطنت بینجامد و تشخیص مصلحت‌هایی که برپا داشتن آن‌ها لازم است و آن چیزهایی را که سلطنت حقّ دخالت در آن‌ها را ندارد، حتماً لازم است؛[1] امّا این نظامنامهٔ اساسی نباید مخالفتی با قوانین شرعی داشته باشد؛ یعنی «مشروعه» باشد که هم نائینی و هم شیخ هر دو با آن موافق بودند؛ زیرا شیخ می‌گفت:

> کلمهٔ مشروطه در اوّل قانون اساسی، به تصریح به کلمهٔ مبارکهٔ مشروعه و قانون محمّدی ﷺ بشود.[2]

از نظر نائینی، نظامنامه و قانون اساسی «در صحّت و مشروعیّت آن بعد از اشتمال بر تمام جهات راجعه به تحدید مذکور و استقصاء جمیع مصالح لازمه نوعیّه و جز عدم مخالفت فصولش با قوانین شرعیّه، شرط دیگری معتبر نخواهد بود؛[3] البتّه ممکن است برخی از پژوهشگران و نویسندگان، بعضی از کلمات و عبارات شیخ و علّامه را در برابر یک‌دیگر ببینند؛ در صورتی‌که چنین نیست و اگر کلمات شیخ را به گونه‌ای به علّامه منتقل می‌کرده‌اند تا علّامه در برابر آن موضع بگیرد، به علّت دوری راه و عدم دسترسی شیخ و علّامه به یک‌دیگر بوده و مطالب طوری به علّامه منتقل می‌شده که نشان می‌داده شیخ نوری با قانون اساسی اضطراری هم مخالف است؛ در صورتی‌که با توجّه به مطالب پیشین درمی‌یابیم چنین نبوده است و شیخ فضل‌الله آن نوع قانون اساسی را مخالف اسلام می‌دانسته که بخواهد بالاصاله به موازات قوانین شرع قانون وضع کند؛ به همین‌سبب به حق آن را بدعت قلمداد می‌کرد و

---

۱. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۱۴. (برگردان این متن آورده شده است: مرتّب داشتن دستوری که به تحدید مذکور و تمیز مصالح نوعیّهٔ لازم الاقامه از آن‌چه در آن حق مداخله و تعرّض نیست، کاملاً وافی و کیفیّت اقامهٔ آن وظایف و درجهٔ استیلای سلطان و آزادی ملّت و تشخیص کلّیّهٔ حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به طور رسمیّت متضمّن [است]... لهذا نظامنامه و قانون اساسی‌اش خوانند).

۲. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۴۸.

۳. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۱۴.

می‌گفت: جعل قانون، کار پیغمبری است؛[1] زیرا جعل قانون به وسیلهٔ مجلس را بدون حضور علما می‌دانست و در مقابل، علاّمه نائینی که معتقد بود، قانون اساسی تحدید قدرت سلطنت است و با نظارت علما، مشروعیّت می‌یابد، این کار را بدعت نمی‌دانست و بدعت را چیز دیگری قلمداد می‌کرد؛ پس ملاحظه می‌شود که بدبختانه اختلافات بر سر واژه‌ها و مفاهیم است و اختلاف، اساسی و اصولی نیست.

آزادی

آزادی موهبتی است که خداوند به انسان ارزانی داشته است؛ امّا استفاده از این موهبت در اجتماع محدودیت‌هایی دارد که انسان از زمان تشکیل حکومت به آن‌ها تن داده است؛ یعنی پذیرفته است که در پرتو وجود نظم، آزادی محدود شود؛ امّا این محدودیّت نباید از حدّ خود فراتر رفته، به طوری که از انسان در زمینه‌های شخصی نیز سلب اختیار کند و نباید آن‌قدر راه تفریط را بپیماید که به اجتماع از نظر اخلاقی و ساختاری ضربه بزند. ما مکتب سیاسی هدایت را پیرو آن نظری می‌دانیم که «راه میانه» است نه استبداد و نه ابتذال.

در دوران انقلاب ۱۳۲۴ هـ. ق دو نظر در مورد آزادی وجود داشت: عدّه‌ای آزادی را به مفهوم غربی آن می‌خواستند؛ یعنی سبکی نو از آزادی، و قلع و قمعِ دار و دستهٔ مخالفان این‌گونه آزادی را می‌طلبیدند. سرچشمهٔ آزادیخواهی آنان بی‌تردید آثار روشنفکران بزرگ فرانسه و اروپا بود که وجه مشترک آن، تأکید بر فلسفهٔ حقوق طبیعی و عقل ظاهری است و قوانین مذهبی غیر موضوعهٔ انسان در آن راه نداشت. عدّه‌ای دیگر را عقیده بر این بود که نقطهٔ عزیمت در عقاید اسلامی، مبتنی بر آزادی است؛ امّا این آزادی در چارچوب قوانین الهی شکل می‌گیرد و خارج از آن نامشروع است؛ بنابراین اصول مذهب، آزادی در وضع قوانین و انتخاب حاکمان، هرکس که باشد را برای انسان‌ها جایز نمی‌شمارد؛ بلکه معتقد بودند که وضع

---

۱. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۵۷.

قانون اجتماعی در اختیار خداوند است و او است که با اعمال حاکمیّت تشریعی، حکّامی را برای جامعه معیّن می‌کند؛ بر همین اساس، شیخ فضل‌الله نوری با اعتقاد به این نوع از آزادی، قانون آزادی عقیده و بیان و عمل به طور مطلق یا به گونه‌ای که در غرب رواج یافته بود را مخالف دستورهای اسلام می‌دانست و به آن سخت اعتراض می‌کرد و می‌گفت:

> مجلس، دارای شورای کبرای اسلامی است و به مساعی مشکورهٔ حجج اسلام و نوّاب عامّهٔ امام قائم شده، ممکن نیست که آثار پارلمنت پاریس و انگلیس بر آن مترتب گردد و قانون آزادی عقیده و اقلام و تغییر شرایع و احکام، از آن گرفت و بر افتتاح قمارخانه و اشاعهٔ فواحش و کشف [حجاب] مخدرات و اباحهٔ منکرات نائل گردید، هیهات... .[1]

از آن‌جا که بسیاری از افراد دستهٔ اوّل، آماده بودند سخنانی از شیخ فضل‌الله نوری بشنوند تا از آن سوءاستفاده کنند، انتقاد و اعتراض او به آن نوع از آزادی را به هواداری از استبداد حمل و سخنان او را به مخالفت با آزادی مردم تحریف کردند و همین مطلب را به مردم و علمای نجف القا نمودند؛ در صورتی که صحبت‌های علمای نجف در مورد آزادی، با شیخ فضل‌الله یکی بود و تفاوتی نداشت. او عدم تأیید اسلام از آزادی را به کار می‌برد و مقصودش همان مفهوم پیشین بود؛ امّا دیگران عدم تأیید اسلام از آزادی او را مخالفت با مشروطه شدن سلطنت و آزادی مردم از استبداد تعبیر می‌کردند و علمای نجف را در اذهان مردم، در مقابل وی قرار می‌دادند.

به برداشت نگارنده، جرم شیخ فضل‌الله نوری این بود که زودتر از علمای نجف متوجّه شد که مشروطه‌خواهان، آزادی را برای رهایی از مقرّرات شرع مقدس اسلام مطرح می‌کردند؛ به همین دلیل با آزادی مطرح شده از طرف آن‌ها مخالفت می‌کرد و علاّمه نائینی بر این تأکید داشت که آزادی، رهایی از استبداد است؛ در صورتی‌که در تعریف آزادی و محدودیت‌های آن، به هیچ وجه با شیخ فضل‌الله مخالفتی نداشت؛ زیرا علمای نجف می‌گفتند:

---

۱. محمد ترکمان: *رسائل ،اعلامیّه‌ها، مکتوبات... روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

مراد از حریّت، آزادی نوع ملّت است از قید رقیّت استبداد پادشاه و فعّال مایشاء بودن او و اعوانش در اموال و اعراض و نفوس مردم و لازمهٔ رها شدن از قید این رقیّت و خلاصی از این اسارت، آزادی اقلام و افکار و مطلق حرکات و سکنات خلق است در جلب منافع عامّه و رفع مضارّ نوعیّه از عامّهٔ ملّت، و هرچه که موجب عمران مملکت اسلامیّه و قوهٔ نوع مسلمین گردد؛ بدون این‌که با مذهب آن‌ها منافرت و منافاتی داشته باشد. این معنای آزادی و حریّت است که اساس مشروطهٔ سلطنتی را تشکیل می‌دهد، نه حریّت از قیودات دینی و قوانین الهی.... مراد از حریّت در ممالک مشروطه نه خودسری مطلق و رهایی نوع خلق است در هرچه بخواهند...؛ بلکه مراد از حریّت، آزادی عامّهٔ خلق است از هرگونه تحکّم و زور و بی‌حسابی و زورگویی.[1]

علاّمه نائینی هم همین اعتقاد را داشت و می‌گفت:

[آزادی، تحدید قدرت سلطنت است و] حقیقت تبدیل نحوهٔ سلطنت غاصبهٔ جائره، عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیّت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فی ما بین هر ملّت با حکومت تملیکیّهٔ خودش، بر سر همین مطلب خواهد بود، نه برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب.[2]

آن‌چه شیخ فضل‌الله نوری را به جبهه گیری بر ضدّ کلمهٔ «آزادی» به کار گرفته شده در آن زمان واداشت، این بود که بعضی از جراید و برخی از افراد گفتند و نوشتند که غرض از آزادی، «آزادی مذهب» است و «قوانینی که یک‌هزار و سیصد و بیست و هفت سال قبل نهاده‌اند، برای عرب موش خور بوده است، نه برای ما و این زمان؛[3] به همین علّت شیخ فضل‌الله موضع‌گیری و اعلام کرد:

آزادی در اسلام کفر است؛ به‌خصوص این آزادی که این مردم تصوّر کرده‌اند. این آزادی،

---

۱. محمد مهدی شریف کاشانی: *واقعیّات اتّفاقیه در روزگار*، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۶۴.

۳. ایرج افشار: *یادداشت‌های سید احمد تفرشی حسینی*، ص ۲۴۳.

کفر در کفر است. من شخصاً از روی آیات قرآن برای شما اثبات [می‌کنم] و مدلّل می‌دارم که در اسلام، آزادی کفر است.[۱]

شیخ به آزادی معتقد بود؛ امّا آن را از آزادی اروپایی و فرنگی جدا می‌دانست. او اعتقاد داشت که این آزادی طعمه‌ای برای ربودن آزادی است. آن آزادی که نغمه‌اش از حلقوم فراماسون‌ها بیرون بیاید، از انگلیس مایه می‌گیرد؛ چه حریّت مطلقه، در واقع بنیانی شوم داشته و نهایتاً ضلالت است و «فایدهٔ آزادی قلم و زبان آن است که فِرَق ملاحده و زنادقه، نشر کلمات کفریّه خود را در منابر و لوایح بدهند و القای شبهات نمایند.[۲]

برابری و مساوات

همهٔ ادیان، به پیروان سایر ادیان با دیدهٔ دیگری می‌نگرند. اسلام نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ بنابراین، برای غیر مسلمان، حقوقی غیر از حقوق پیروان خود قائل است. اوّل آن‌که اسلام، هر غیر مسلمانی را «کافر» می‌نامد و در مورد آن‌ها می‌فرماید:

به‌درستی‌که بدترین جنبندگان نزد خدا کفّار هستند.

«آن کسانی که کافر شده و به عقیدهٔ کفر مردند؛ البتّه لعنت خدا، همهٔ فرشتگان و مردم بر آن‌ها باد.[۳]

دوم این‌که در مورد آن‌ها دستورهایی دارد؛ از جمله این‌که ازدواج آنان با مسلمانان جایز نیست. کفر یکی از موانع ارث است و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد. مسلمان در قبال کشتن کافر قصاص نمی‌شود. دیهٔ کافر با مسلمان برابر نیست و ...؛ بنابراین، کافر و مسلمان در حقوق برابر نیستند؛ امّا در برابر قانون مساوی‌اند و این چیزی بود که شیخ و علاّمه در آن اختلافی

---

۱. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۲، ص ۲۱۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۰.

۳. بقره (۲): ۱۶۱.

نداشتند. علاّمه در مورد مساوات معتقد به تساوی در برابر قانون بود و می‌گفت:

[حق مساوات] یعنی مساوات تمام افراد ملّت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام.[۱]

او در مورد تفاوت مسلمانان با غیرمسلمانان می‌گفت:

قانون مساوات در تساوی اهل مملکت فقط نسبت به قوانین موضوعه برای ضبط اعمال متصدّیان است، نه رفع امتیاز (تفاوت) کلّی فی‌مابین آنان.[۲]

شیخ اذعان می‌کرد که در احکام اسلامی بین موضوعات مکلّفان تفاوت وجود دارد و فرقه‌های ضالّه و کافر و افراد مرتد و ذمّی با یک‌دیگر متفاوتند و یهود و نصارا و مجوس، حقّ قصاص ابداً ندارند.[۳]

پس شیخ و علاّمه دربارهٔ مساوات در چه چیزی اختلاف داشتند؟

واقعیّت این است که شیخ پس از تصویب مادّهٔ قانون در متمّم قانون اساسی که می‌گفت: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود» و این گفتهٔ نماینده‌های روشنفکر که اگر این اصل از قانون اساسی حذف شود، دیگر کسی در جهان ما را به مشروطه‌خواهی نخواهد شناخت، می‌گفت:

حضرات جالسین بدانید مملکت اسلامیّهٔ مشروطه نخواهد شد؛ زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات. [و می‌افزود] ای خداپرستان! این شورای ملّی و حریّت و آزادی و مساوات و برابری و اساس قانون مشروطهٔ حالیّه پیراهنی است به قامت فرنگستان دوخته که اکثر و اغلب، طبیعی (مادّی) مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند... و حریّت و آزادی و مساوات و برابری، جزء قانون مجعوله و موضوعات مفروضهٔ آن‌ها است. دیگر شرع و شرعیّتی به وضع اسلام و اسلامیان قائل نیستند.[۴]

---

۱. محمد حسین نائینی، *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۲۸.

۲. همان، ص ۷۱.

۳. محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیّه‌ها، مکتوبات... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۱، ص ۵۹.

۴. هما رضوانی: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، ص ۶۲.

نائینی نیز در مسائل نظری با شیخ تفاوتی نداشت؛ زیرا او تساوی را مانند شیخ در اجرای احکام اسلام می‌دانست و می‌گفت:

> احکام مخصوصه به خصوص مسلمین یا [کفّار] اهل ذمّه، بدون تفاوت بین اشخاص هریک از فریقین اجراء یابد ... و این است حقیقت مساوات و معنای تسویه؛[1]

امّا علاّمه به‌دلیل دوری راه و عدم حضور در مجلس شورای ملّی و در کنار نمایندگان روشنفکر وابسته، نمی‌دانست که آن‌ها این تعریف وی از مساوات را قبول ندارند؛ امّا شیخ می‌دانست و ایستادگی می‌کرد.

آیت اللّه عظما بروجردی و ولایت عام سیاسی ـ اجتماعی

در میان علمای پنجاه سال اخیر، آیت‌الله بروجردی از جمله کسانی است که بر پیوند دیانت و سیاست در مکتب سیاسیِ هدایت، تأکید می‌ورزد. او معتقد است: برای کسی که در قوانین و ضوابط اسلام پژوهش می‌کند، تردیدی نمی‌ماند که اسلامْ دینی سیاسی ـ اجتماعی است و احکام آن منحصر به عبادت محض نیست؛ بلکه بیش‌تر احکامش به سیاست مدن و تنظیم اجتماع و تأمین سعادت مربوط است. او می‌گوید:

> بر کسی پوشیده نیست که ادارهٔ جامعه‌ها و تأمین جهات اجتماعی در دین اسلام، جدای از جهات روحانی و مسائل مربوط به تبلیغ و ارشاد مسلمانان نیست؛ بلکه سیاست در اسلام، از صدر اوّل با دیانت مختلط است و از شؤون دیانت است.[2]

او با نائینی و دیگر پیروان ولایت عامّ فقیهان، وجوه اشتراک زیادی دارد؛ امّا در حالی که نائینی بسیاری از مسائل اجتماعی را از دید امور حسبیه ارزیابی و اثبات می‌کند، بروجردی بیش‌تر بر امور اجتماعی و به طور مستقل از مسائل دیگر تأکید می‌ورزد. او ضمن

---

۱. محمدحسین نائینی: *تنبیه الامّه و تنزیه الملّه*، ص ۶۹ و ۷۰.

۲. حسین الطباطبایی البروجردی: *البدر الزاهر*، ص ۷۴.

تفسیرهایش، نه تنها تأکید اصلی بر مقبولهٔ عمر بن حنظله و دیگر روایات را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بلکه مانند بعضی از نظریّه‌پردازان بر اثبات عقلی ولایت فقیه تکیه می‌کند و می‌گوید:

> در مجموع (از نظر عقلی ونقلی) فقیه عادل در کارهای مهمّ عمومی که مورد ابتلای مردم است، از طرف ائمهٔ اطهار منصوب است و همان‌طور که ما روشن کردیم و اجمالاً اشکالی هم به آن وارد نیست، در اثبات آن احتیاجی به مقبولهٔ عمربن‌حنظله نمی‌باشد و در نهایت این‌که مقبوله نیز از شواهد این مطلب است؛[1]

بنابراین، بروجردی در بسیاری از جهت‌گیری‌هایش با نظریّه‌پردازان دیگر، وجه اشتراک دارد؛ امّا او دربارهٔ ولایت فقیه، شؤون فقیه و حدود ولایت وی، مقدّماتی عقلی را مطرح کند؛ سپس چنین نتیجه می‌گیرد:

یکم. به درستی‌که در جامعه، اموری وجود دارد که از وظایف افراد جامعه نبوده، به آن‌ها مربوط نیست؛ بلکه از امور عامّ اجتماعی است که حفظ نظام اجتماع به آن بستگی دارد؛ از قبیل قضاوت، ولایت بر غایب و ناتوان، مصرفِ اموال پیدا شده و مجهول المالک، حفظ نظامِ داخلی، امنیّت مرزها، دستور جهاد و دفاع هنگام حملهٔ دشمنان و غیره که به سیاست جامعه مربوط است و متصدّی آن، شخص خاصّی نیست؛ بلکه از وظایف سرپرست جامعه و کسی است که سررشتهٔ امور مهمّ جامعه در دستان او قرار دارد و بر او است که ریاست و خلافت را عهده‌دار شود.

دوم. کسی که قوانین و ضوابط اسلامی را بررسی می‌کند، شک نمی‌کند که اسلام دینی سیاسی ـ اجتماعی است و احکامش منحصر به عبادات ... نیست؛ بلکه بیش‌تر احکامش به سیاست جامعه و تنظیم امور اجتماع مربوط است؛ بنابراین، خاصّ و عام اتّفاق نظر دارند که در جامعهٔ اسلامی و محیط اسلام، وجود سیاستمدار و رهبر تدبیرکننده در امور مسلمانان لازم است؛ بلکه از ضروریّات اسلام است؛ اگرچه در شرایط و خصوصیّات رهبر و این‌که او از

---

۱. حسین الطباطبایی البروجردی: *البدر الزاهر*، ص ۷۹.

جانب پیامبرﷺ تعیین می‌شود یا با انتخاب عمومی است، اختلاف نظر به چشم می‌خورد.

سوم. پوشیده نیست که ادارهٔ جامعه‌ها و تأمین جهات اجتماعی در دین اسلام، از جهات روحانی و مسائل مربوط به تبلیغ و ارشاد مسلمانان جدا، نیست؛ بلکه سیاست در اسلام از صدر اوّل بادیانت مختلط است و از شؤون دیانت است.

چهارم. خلاصه این‌که:

۱. همانا که ما یک سری نیازمندی‌های اجتماعی داریم که انجام آن از وظایف رهبر جامعه است.

۲. دیانت مقدّس اسلام در تبیین این امور سستی نکرده؛ بلکه بیش‌ترین اهتمام را داشته است و بدین لحاظ، احکام زیادی تشریع و اجرای آن‌ها را به سیاستمدار مسلمانان تفویض کرده است.

۳. این‌که سیاستمدار مسلمانان در صدر اسلام، کسی جز شخص نبیّ اکرمﷺ سپس خلفای بعد از او نبوده‌اند.

آیت‌الله بروجردی سپس اعتقاد خود را چنین ابراز می‌دارد:

> امامان معصومعلیهم‌السلام می‌دانسته‌اند که اغلب شیعیان در زمان حضور، و جمیع آن‌ها در زمان غیبت، امکان دسترسی به آن‌ها را ندارند؛ پس آیا امکان دارد که آن‌ها را از رجوع به طاغوت‌ها و قاضیان جور منع کنند و با وجود این، خود نیز کسی را برای رجوع در این امور معیّن نکنند؟! ما قطع و یقین می‌یابیم که اصحاب امامان معصومعلیهم‌السلام از آنان دربارهٔ کسی که مرجع شیعه در این مسائل باشد پرسیده و امامان نیز در جواب آن‌ها کسانی را برای شیعیان، تعیین کرده‌اند که در صورت عدم تمکّن از دسترسی به امامان به هنگام نیاز به آنان مراجعه کنند. نهایت این‌که این پرسش و پاسخ‌ها از کتاب‌های روایی موجود، ساقط شده و به جز روایت عمربن حنظله و ابوخدیجه به دستمان نرسیده است.[1]

---

۱. حسین الطباطبایی البروجردی: *البدر الزاهر*، ص ۷۸.

بروجردی سپس با این استدلال‌ها نتیجه می‌گیرد که:

۱. کسی که از طرف امامان برای سیاست جامعه و ادارهٔ آن منصوب شده، همان «فقیه» است؛ زیرا کسی قائل نیست که امامان، دیگران را نصب کرده‌اند.

۲. کسی قائل نیست که امامان، دیگران را نصب یا این‌که این امور را به حال خود رها کرده‌اند.

۳. پس مراد از «حاکماً» در «قد جعلته علیکم حاکماً» در مورد کلّیّهٔ امور اجتماعی است که از وظایف اشخاص خاصّی نیست و شارع مقدّس نیز به سستی در آن‌ها رضایت نمی‌دهد ولو این‌که در عصر غیبت یا عدم امکان دسترسی به امامان باشد؛ البتّه تصدّی این امور اختصاص به قاضی هم ندارد؛ اگرچه شغل قضاوت، معمولاً و عرفاً با تصدّی سایر امور مبتلا به جامعه ملازم بوده است.[1]

نظریّهٔ منتظری

حسینعلی منتظری که زمانی به علّت مخالفت با نظام شاهنشاهی و غاصب دانستن آن در زندان به سر می‌برد، با اوج گرفتن قیام منجر به انقلاب مردم مسلمان ایران (۱۳۵۷ هـ. ش) از زندان آزاد و پس از پیروزی انقلاب با انتخاب مجلس خبرگان رهبری، به قائم مقامی رهبرِ کبیر انقلاب اسلامی برگزیده شد؛ امّا دیری نپایید که به علّت مخالفت با اصول پذیرفته شده از سوی رهبر انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی، با توصیهٔ ایشان و تصمیم مجلس خبرگان رهبری، از قائم مقامی خلع شد.

اظهار نظرهای منتظری در مورد ولایت فقیه، قدری مضطرب است و روشن کردن آن‌ها در برخی مواقع بسیار دشوار می‌نماید. ما نیز بررسی‌مان را در آغاز با بحث دربارهٔ برخی از تفسیرهای بسیار متفاوت از رأی منتظری آغاز می‌کنیم؛ سپس به بحث دربارهٔ افکار او دربارهٔ ولایت فقیه می‌پردازیم؛ با این هدف که دست کم برخی از سردرگمی‌های آن را از میان برداریم.

---

۱. حسین الطباطبایی البروجردی: *البدر الزاهر*، ص ۷۹.

در این‌جا می‌توان تفسیرهای نظریّهٔ منتظری را بر روی دو مقوله متمرکز کرد: نخست انتخاب‌گرایی و دوم مقیّدگرایی که مفسّران آن‌ها، منتظری را سرچشمهٔ علاقه شان به بررسی شیوه‌های ایجاد یا ساخت تقیید می‌دانند. این مفسّران مدّعی‌اند که منتظری معتقد است:

۱. در صورتی که شارع مقدّس فردی را به طور خاص به ولایت بر امّت و حاکمیّت بر مردم منصوب کرده باشد، او برای امامت متعیّن است. با وجود چنین فردی و تمکّن وی در اقامهٔ حکومت، امامتِ غیر او منعقد نمی‌شود؛ در غیر این‌صورت حقّ تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب حاکم از بین واجدان شرایط، به امّت واگذار شده است و از آن‌جا که در عصر غیبت معصوم علیه السلام نصب خاص منتفی است، حکومت اسلامی در زمان غیبت انتخابی می‌باشد.

۲. نصب عام در مقام ثبوت و فرض محال است (نمی‌توان پذیرفت که همهٔ فقیهان یا یکی از ایشان، از جانب شارع به ولایت سیاسی بر امّت نصب شده باشند). تمام ادلّهٔ نقلی ارائه شده، از اثبات نصب عامّ فقیهان به ولایت عاجز است. مهم‌ترین روایاتِ بحث، یعنی مقبولهٔ عمربن حنظله و مشهورهٔ ابی خدیجه، فقط منصب قضاوت فقیهان را اثبات می‌کنند و بعضی چون توقیع، در مقام بیان منصب افتا هستند. ادلّهٔ مرکّب از عقل و نقل، همگی با فرض انحصار حکومت اسلامی در انتصاب، اقامه شده‌اند و با احتمال انتخاب، استدلال باطل می‌شود. از ادلّهٔ روایی اقامه شده، فقط می‌توان شرایط معتبر در حاکم اسلامی را استفاده کرد؛ بنابراین، تنها راه حکومت اسلامی در زمان غیبت، انتخاب فقیه عادل از سوی مردم است.[1]

مهم‌ترین نظریّات سیاسی منتظری

۱. وجود نظام اجتماعی و حکومت، از مهم‌ترین امور ضروری بشر است.

---

۱. محسن کدیور: *نظریّه‌های دولت در فقه شیعه*، ص ۱۵۱.

۲. نخستین دولت و حکومت در آغاز با وحی، راهنمایی و دستور خداوند ایجاد شده است.
۳. تتّبع در اخبار شیعه و سنّی نشان دهندهٔ این است که دین و دولت و عبادت و اقتصاد و سیاست از مسائل ذاتی اسلام است.
۴. پیامبر اکرمﷺ مؤسّس نخستین دولت اسلامی است و شکی نیست که برپایی حکومت بعد از وفات پیامبر، واجب بوده و از ضروریّات است و ما شیعه‌ها معتقدیم که پیامبر، امیرمؤمنان علیؑ را در غدیرخم و غیر آن برای تصدّی حکومت نصب کرده است.
۵. در عصر غیبت، ولایت و حکومت از آنِ فقیه عادلِ عالِم و آگاه به زمان، آگاه به امور و حوادث، مهربان و حافظ حقوق مردم حتّی بر غیرمسلمانان است و برای مسلمانان، انتخاب هیچ حکومتی غیر از فقیه جایز نیست.
۶. فقیهان هیچ عذری برای عدم ورود به سیاست و دوری از حکومت ندارند؛ بلکه برای آن‌ها ورود در حکومت واجب است و بر مردم انتخاب و تقویت ایشان واجب است.[۱]

منتظری با مفروض گرفتن مسائل پنجگانهٔ اوّل، به اثبات بند ششم می‌پردازد و در این جهت، از راه‌های مختلفی وارد می‌شود. او در آغاز به اثبات ولایت پیامبر و امامان معصومؑ می‌پردازد و فقیهان را نایب امامان معصومؑ می‌داند و می‌گوید:

> پیامبراکرمﷺ مؤسس حکومت اسلامی است و از نظر ما (شیعه) به تحقیق، حکومت را به امامان معصومؑ تفویض کرده است و فقیهان عصر غیبت، نایب امام زمانؑ در حکومت محسوب می‌شوند.[۲]

منتظری به دنبال مباحث خود جهت اثبات ولایت فقیهان بر جامعه، بحث را از ولایت خداوند بر جهان و انسان آغاز می‌کند. او معتقد است که خداوند بر جهان دو نوع ولایت دارد: ولایت تکوینی و ولایت تشریعی که ولایت پیامبر، امام و فقیه را در راستای ولایت تشریعی

---

۱. حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۳ ـ ۱۲.
۲. همان، ص ۳۵.

خداوند می‌داند و می‌گوید:

خداوند مرتبه‌ای از ولایت تشریعی را به غیر خودش تفویض می‌نماید.[۱]

ولایت تشریعی به معنای حقّ تصرف و حقّ دستور است که مراتبی دارد. مرتبهٔ کامل آن فقط برای خداوند ثابت است و مرتبه‌ای از آن برای بعضی از پیامبران و پیامبر اسلام و امامان معصوم علیهم السلام و در عصر غیبت، برای فقیه عادل عالم و آگاه به حوادث و به مسائل زمان و صاحب قدرت در حل آن‌ها است که به دارندهٔ این مرتبه، امام، والی، امیر، سلطان و مانند آن گفته می‌شود.[۲]

منتظری سپس میان دو راه برای اثبات ولایت فقیه تمایز قائل می‌شود: اوّل راهی که در آغاز ولایت فقیه فرض گرفته می‌شود؛ سپس به تعقیب و تفحّص از آن‌چه می‌توان به آن استدلال کرد، پرداخته می‌شود و راه دیگر این‌که می‌توان اوّل از لزوم حکومت و واجب بودن برپایی آن در اسلام بحث کرد؛ سپس از شرایط حاکم در نظر شارع اسلام و این‌که کدام یک از عناوین بر این شرایط منطبق است. منتظری خود، راه دوم را برمی‌گزیند.[۳] او پس از تمسّک‌های فراوان به آیات و روایات و دستورهای فقهی فقیهان بزرگ اسلام، استدلال‌های مفصّلی نموده و تشخیص می‌دهد که فقیهان بزرگ اسلام، اموری را امور حسبیّه می‌دانند؛ یعنی اموری که به اشخاص خاصّی ارتباط ندارد و شارع هم به سستی در آن‌ها و ترک آن‌ها راضی نیست؛ مانند اموال یتیم‌ها، غایب‌ها و قاصرها و متصدّی آن‌را فقیه عادل می‌دانند؛ بنابراین او می‌گوید:

آیا حفظ مال کوچک و جزئی یک صغیر یا دیوانهٔ خاص، از چنان امور مهمّی محسوب می‌شود که خداوند به سستی در آن‌ها راضی نیست و تصدّی آن‌ها در هر حال بر فقیه

---

۱. حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۷۷.

۳. همان، ص ۸۹ و ۹۰.

واجب است؛ امّا حفظ کیان اسلام و نظم و نظام مسلمانان و حفظ خون و ناموس و اموال آن‌ها اهمّیّتی ندارد که نزد خداوند اهمّیّتی نداشته باشد؛ به طوری‌که به مسلمانان اجازهٔ اهمال و سستی در آن‌ها را بدهد تا امام زمان‌علیه‌السلام ظهور کنند؟ واقعاً که این‌گونه اندیشیدن بسیار عجیب است![1]

البتّه راه اثبات مورد نظر منتظری، در واقعیّت امر، راهی نیست که او تازه کشف کرده باشد؛ بلکه بسیاری از اندیشمندان شیعی معمولاً از چنین راهی استفاده کرده‌اند که می‌توان ردّپایی از آن را در کتاب خود او *دراسات*، فصل اوّل، باب چهارم «شروط امام و والی در کلمات فقها و علما» یافت.

شرایط معتبر در ولایت: منتظری معتقد است زمانی که عقلا اراده می‌کنند امری را به شخصی واگذارند، اموری را رعایت می‌کنند؛ از جمله، یکم: عقل، دوم: علم به کیفیّت عمل و فنون آن امر، سوم: قدرت بر ایجاد و رسیدن به آن، چهارم: امانتی که بتوان به آن اعتماد کرد؛ بنابراین، زمانی که امّتی بخواهد ولایت و ادارهٔ شؤون اجتماعی راکه از مهم‌ترین و دقیق‌ترین امور است، به کسی بسپارد، آن فرد حتماً باید دارای شرایط چهارگانهٔ پیشین باشد. وی سپس به توضیح یکی از شروط مهم در حاکم و والی می‌پردازد و می‌گوید: فرض کنیم آن‌هایی که «ولایت» را به شخص خاصیّ تفویض می‌کنند معتقد به مبدأ خاص و ایدئولوژی خاصّی که در برگیرندهٔ قوانین خاصّی برای نظام و زندگی باشند و بخواهند ادارهٔ شؤون سیاسی خود را براساس مقرّرات مورد نظر خود پایه گذاری کنند، به ناچار کسی را انتخاب می‌کنند که به آن مبدأ معتقد بوده و از مقرّرات آن اطلاع داشته، بلکه عالی‌ترین و آگاه‌ترین را انتخاب می‌کنند. وی سپس مثال خود را افراد منطقه‌ای قرار می‌دهد که معتقد به مبدأ مادّی و اقتصادی مارکسیستی هستند و معتقد است که آن‌ها افزون بر چهار شرط مذکور، مسلّماً فردی را برمی‌گزینند که به مبدأ مادّی و اعتقادات مارکسیستی معتقد و به قوانین و مقرّرات آن آگاه

---

۱. حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۱۹۴.

است؛ بنابراین، طبیعی است که مسلمانان معتقد به اسلام در یک منطقه، کسی را انتخاب کنند که اعتقادش به اسلام و اطلاعاتش از مقرّرات و احکام اسلام زیاد بوده، بلکه اعلم است.

این‌ها شرایط والی است که عقل به لزوم رعایت آن‌ها حتّی الامکان حکم می‌کند؛ اگرچه حاکم منصوب از جانب خداوند باشد؛ همان‌طور که ما معتقد به نصب امامان از جانب خدا هستیم یا منتخب امّت باشد؛ همان‌گونه که برادران اهل سنّت به آن اعتقاد دارند.[1]

منتظری شروط لازم از نظر روایات و آیات را در هشت شرط عمده ــ با ذکر آیه و روایت مربوطه ــ اینگونه خلاصه می‌کند:

۱. *عقل*

نگرانی و اندوه من این است که بر کار این امّت، بی‌خردان و بدکردارانشان ولایت و حکمرانی کنند. مال خداوند را در میان خودشان دست به دست بگردانند. بنده‌های او را غلام کنند. نیکان را دشمن داشته، فاسقان را یار خودشان گردانند.

۲. *اسلام و ایمان*

أ. خداوند هرگز هیچ راهی را برای (حاکمیّت) کافران بر مؤمنان فراهم نمی‌کند.

ب. مؤمنان نباید به جای مؤمنان دیگر، کافرانی را برای دوستی یا سرپرستی اختیار کنند؛ زیرا اگر کسی چنین کاری کرد، رابطهٔ او با خدا مقطوع است.

۳. *عدالت*

أ. زمانی‌که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و او از عهدهٔ همهٔ امتحانات برآمد، خداوند فرمود: من تو را به پیشوایی خلق برمی‌گزینم. ابراهیم عرض کرد: آیا این

---

۱. حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

امامت و پیشوایی برای فرزندان من هم خواهد بود؟ خدا فرمود: عهد من هرگز به افراد ستمکار نخواهد رسید.

ب. به خدا سوگند ای محمد! کسی که از این امّت، شب را به صبح رساند و امام ظاهر و عادلی از طرف خداوند برای او نباشد، گمراه و سرگردان است و اگر در این حال بمیرد، در حالت کفر و نفاق مرده است. بدان ای محمد! به‌درستی‌که امامان جور و پیروان آن‌ها از دین خدا دور شده و گمراه شده و گمراه کننده هستند.

۴. فقاهت

أ. آیا کسی که مردم را به راه حق هدایت می‌کند، سزاوار پیروی است یا کسی که به راه حق هدایت نمی‌کند؛ مگر آن‌که خود به هدایت الهی هدایت شود؛ پس شما مشرکان را چه شده است که چنین قضاوت باطل می‌کنید.

ب. ای مردم به‌درستی‌که سزاوارترین فرد به امر ولایت، تواناترین مردم بر آن و داناترین آن‌ها به دستورهای خداوند است؛ پس اگر فتنه‌انگیزی در منصب ولایت به تباهکاری بپردازد؛ از او بازگشت به حق و آن‌چه سزاوار است، خواسته می‌شود و اگر امتناع نمود، کشته می‌گردد.

۵. قدرت و حسن ولایت

أ. خداوند او (طالوت) را بر شما برگزیده و او را در بسط دانش و توانایی جسم فزونی بخشیده است.

ب. کسی که سیاستش خوب باشد، طاعتش واجب است.

۶. عدم بخل، طمع و حبّ ریاست و مقام

أ. در مشورت‌های خود بخیل را راه مده که تو را از نیکی و بخشش بازداشته، از بی‌چیزی و فقر می‌ترساند. همچنین ترسو که تو را از اقدام در کارها سست می‌گرداند و حریص که

ستمگری بر مردم را پیش تو خوب جلوه می‌دهد. به‌درستی‌که بخل و ترس و حرص، طبیعت‌های گوناگونی هستند که آن‌ها را بدگمانی به خداگرد می‌آورد.

ب. حکم و فرمان خداوند سبحان را اجرا نمی‌کند؛ مگر کسی‌که با خطاکاران مدارا و با او فروتنی نکند و در پی طمع‌ها و آرزوها نرود.

۷. مرد بودن

أ. ولایت امر قضاوت، حاکمیّت و مشاورت به زن‌ها سپرده نمی‌شود.

ب. قومی که ولایت جامعهٔ خود را به زنی بسپارد، به رستگاری نمی‌رسد.

۸. حلال‌زاده بودن

أ. خیری در آدم حرام‌زاده نیست. نه در مو، پوست، گوشت و خونش و نه در هیچ چیز او.

ب. هیچ کس از شما نباید پشت سر دیوانه و حرام‌زاده نماز بخواند.

منتظری در پایان این بحث می‌گوید:

> فقیهان در عصر غیبت، برای نیابت ولیّ عصر ــ عجل الله تعالی فرجه ــ صالح می‌باشند؛ مانند نیابت مالک اشتر و امثال او از طرف حضرت علی‌علیه‌السلام؛ لکن چون امکان تعیین و اختیار آن‌ها با رسم و شخص نبوده و جایز نیست که امامت و رهبری نیز تعطیل شده یا در آن سستی صورت پذیرد، امامان‌علیهم‌السلام صفات و شرایط را برشمرده و تعیین واجد آن شرایط و انتخاب فردی از بین واجدان شرایط را به امّت یا خبرگان آن‌ها واگذار کرده‌اند؛ پس واجدان صفات، همگی صلاحیّت رهبری را دارند؛ ولی رهبر بالفعل کسی است که امّت او را از میان آن‌ها انتخاب نماید؛ پس با انتخاب شخص منتخب، رهبر بالفعل و واجب الاطاعه می‌شود.[1]

---

۱. حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۳۹۵.

اندیشهٔ پیشین، الگوی بسیار مثبتی از ولایت فقیه به شمار می‌رود که با آرای دیگر فقیهانِ بزرگ اسلام، هیچ‌گونه تفاوتی ندارد. فقط یک مسأله در این‌جا مبهم است و آن این‌که فقیهان بزرگ اسلام در طول دوران غیبت امام زمان علیه السلام در نظریّه‌پردازی‌های خود، تعیین و اختیار فقیهان برای نیابت با اسم را «نصب خاص» و تعیین آنان با صفات و شرایط را «نصب عام» نام‌گذاری کرده‌اند؛ ولی منتظری با وجود این‌که تمام مفاهیم مورد نظر فقیهان گذشته را تکرار می‌کند، معلوم نیست چرا از به کار بردن اصطلاحات آن‌ها می‌پرهیزد و یا به جای نصب عام، کلمهٔ انتخاب را برمی‌گزیند.

روش‌های تعیین والی : اکنون به مسأله بحث برانگیز نویسندهٔ *دراسات* می‌پردازیم: کیفیّت تعیین والی و حاکم چگونه است؟ منتظری این مسأله را با برشمردن نظریّات افرادی از علمای اهل سنّت و اندیشمندان شیعی، مانند ماوردی، علی عبدالرزّاق، قاضی ابویعلی، علاّمهٔ حلی و صاحب *کشف المراد* شروع می‌کند که نشان می‌دهد علمای اهل سنّت به انتخاب «امّت» و «اهل حلّ و عقد» معتقدند و شیعیان بر انتصاب تأکید می‌کنند؛ بنابراین نتیجه می‌گیرد که ارباب تحقیق از علمای مسلمانان در مبدأ حکومت بر دو قول هستند:

یکم: این‌که سیادت و حاکمیّت از آن خدا و تشریع و حکم به دست اوست (ان الحکم الاّلله) و برای پیامبر نیز حقّ حکومت نیست؛ مگر بعد از آن‌چه خداوند به او تفویض کرده است و در حکم او چیزی جز آن‌چه بر او وحی می‌شود یافت نگردد و امامان نیز به دستور خداوند از طرف پیامبر بلاواسطه یا با واسطه انتخاب شده‌اند. حتّی این‌که فقیهان در عصر غیبت، از طرف امامان ما برای حکومت منصوب شده‌اند وگرنه برای آن‌ها حقّ حکومت کردن وجود ندارد و برای انتخاب مردم، اثری در این مقوله اصلاً وجود ندارد، پس حکومت اسلامی، «تئوکراتیک» محض و این نظر فقیهان امامیّه است.

دوم: این‌که امّت فی نفسه صاحب سیادت و مصدر سلطه است و اهل حلّ و عقد، سلطهٔ او را تحقّق می‌بخشند که شاهد آن افزون بر سلطهٔ تکوینی انسان بر خودش، قول خدای تعالی در آیهٔ «و امرهم شوری بینهم» است؛ افزون بر آن‌چه از اخبار متعدّد و زیاد در بیعت مردم با

پیامبرﷺ، و خلفا و امامان رسیده است؛ پس از این مسائل آشکار می‌شود که مبدأ سلطه و سیادت، مردمند. بله، برای حکّام، تخلّف از دستورهای خداوند در هر موردی وجود ندارد.[۱]

مؤلف *دراسات* در این موقعیّت، نظر خود را به صراحت اعلام می‌کند. او نصب و انتخا را قابل جمع دانسته، می‌گوید:

> حق در این اندیشه، جمع بین دو نظریّهٔ پیشین است؛ به صورت طولی نه به صورت عرضی؛ یعنی انتخاب مردم در عرض انتخاب خداوند نیست؛ بلکه در طول نصب خداوند است؛ پس اگر از طرف خداوند نصبی برای حکومت وجود دارد، همان‌طورکه پیامبر و امامان اثنی عشر را نصب فرمود، فرد منصوب برای امامت تعیین شده است و در صورت نصبِ خداوند، امامت برای دیگری منعقد نمی‌شود وگرنه برای امّت، حقّ انتخاب است؛ امّا نه یک انتخاب مطلق، بلکه منتخب باید دارای شرایط و صفات معتبر باشد و شاید امامت فقیهان در عصر غیبت از همین قبیل باشد؛ پس امامت به معنای اعمّ آن که شامل ولایت فقیه هم می‌شود، اوّلاً و با لذّات با نصب حاصل می‌شود و بعد با انتخاب امّت یا به صورت یک مرحله‌ای؛ یا چند مرحله‌ای، امّا هیچ جایی برای سلطه یا قهر و غلبه یا ولایت عهدی و بیعت بعضی از مردم وجود ندارد.[۲]

منتظری در این‌جا مطلبی خود ساخته را اظهار می‌دارد که هیچ‌گونه هماهنگی با نظریّا دیگر فقیهان ندارد؛ زیرا او نصب عام را به تعریفی غیر از آن‌چه پیش‌تر بوده، به کار می‌برد. پیش‌تر نصب عام را این‌گونه تعریف می‌کردند که «عبارت است از اِعلام مشخّصات والی یا حاکم از طرف امامان معصوم که باید بر جامعه ولایت داشته باشد» که مسلّماً تا اقبال و انتخاب مردم نباشد، چنین شخصی والی یا حاکم نمی‌شود. حال این مردم چه تعدادی باشند، تفاوت نمی‌کند؛ یعنی اگر تعداد معدودی افراد مؤثّر، در مقابل اکثریّت منفعل بتوانند حکومت فقیهان را بر جامعه حاکم کنند، آن حکومت مشروعیّت خواهد داشت و نیازی به اقبال اکثریّت منفعل نیست.

---

۱. حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۰۵.

۲. همان، ص ۴۰۷.

از طرف دیگر منتظری بدون به‌کار بردن لفظ نصب عام، نصب از طرف امامان معصوم را «نصب فقیهان واجد شرایط از طرف امامان معصوم» می‌داند و در مقابل، برای این مفهوم، لفظ «انتخاب» را که عبارت از «انتخاب فقیه واجد شرایط از طرف امّت» است، اختیار می‌کند که پیش‌تر دیدیم آن شرایط از طرف خداوند، پیامبر و امام معصوم علیهم السلام مشخّص شده‌اند؛ پس چندان تفاوتی میان نصب عام و انتخاب مورد نظر او وجود ندارد؛ امّا همین تغییر لفظ برای یک مفهوم واحد، بعضی را به اشتباه انداخته است و آن‌ها تصوّر می‌کنند که منتظری، «انتخاب امّت» را مبنای مشروعیّت یا شرط در مشروعیّت ولایت فقیه می‌داند و می‌گویند: ولایت فقیه انتخابی بدین مفهوم است که مشروعیّت فقیه متصدّی ادارهٔ حکومت اسلامی، از جانب پذیرش عموم مردم است و بدون انتخاب فقیهان از سوی مردم، هیچ عالِم دینی مشروعیّت لازم برای احراز مسؤولیّت زعامت و رهبری حکومت اسلامی را ندارد. در این تعریف، مشروعیّت الهی جای خود را به مشروعیّت مردمی یا ملّی داده است؛ به عبارت دیگر، مشروعیّتِ حاکم اسلامی (فقیه عادل) با انتخاب از سوی مردم معیّن می‌شود؛ در صورتی که این برداشت از نوشته‌های منتظری درست نیست؛ زیرا اوّلاً وی بارها اذعان کرده که مقصودش از انتخاب، فعلیّت بخشیدن به ولایت فقیه جامع الشّرایط است؛ یعنی برگزیدن و انتخاب امّت باعث از قوّه به فعل درآوردن ولایت فقیهانی می‌شود که مشخّصات آن‌ها از طرف امامان داده شده است. منتظری در پایان با ردّ احتمال چهارگانه‌ای برای ولایت فقیهان در جامعه می‌گوید:

> حاصل این‌که نصب فقیهان عصر غیبت از سوی امامان علیهم السلام برای ولایت، به طوری‌که ولایت آن‌ها به مجرّد نصب امامان با محتملات پنجگانه‌اش به فعلیّت می‌رسد، ثبوتاً قابل خدشه است و وقتی که در مقام ثبوت این‌گونه باشد، نوبت به بحث در مقام اثبات نمی‌رسد. بله، این صحیح است که بگوییم برگزیده شدن فقها برای ولایت از طرف شارع است تا این‌که امّت در اطراف غیرفقها جمع نشوند؛ بلکه رو به آن‌ها آورده و یکی از آن‌ها را انتخاب کنند و ولایت را به او تفویض نمایند؛ پس او با انتخاب و گزینش، بالفعل والی می‌شود و برای امّت اقدام بر آن واجب است. بلکه از مهم‌ترین واجبات است و ترک آن

از گناهان شدید است؛ زیرا باعث تعطیل شدن حقوق و حدود و احکام و تسلّط کفّار و ستمگران بر شؤون مسلمانان می‌گردد.[۱]

در جای دیگر می‌گوید:

امّا اگر قائل شویم که فقیهان برای ولایت بالفعل منصوب نیستند به جهت خدشه‌ای که ثبوتاً یا اثباتاً بر آن وارد است، بلکه قائل شویم به این‌که فقیه واجد شرایط، اهمّیّت و صلاحیّت ولایت را دارا است و اصلح از دیگران می‌باشد (ولایت بالقوّه) ولی آن‌چه در مورد فضیلت علما و فقها وارد شده است، دلالت بر چیزی بیش‌تر از صلاحیّت و گزینش برای ولایت ندارد و این است و جز این نیست که ولایت آن‌ها با انتخاب امّت بالفعل می‌شود یا به صورت یک مرحله‌ای و یا دو مرحله‌ای، پس به ناچار از فقها کسی ولایتش بالفعل می‌شود که امّت او را انتخاب نموده و امّانت الهی را به او تفویض نماید؛[۲]

البتّه این تفویض ولایت، ظاهراً از باب این نیست که ولایت از آنِ مردم است و مردم آن را به فقیه منتقل می‌کنند؛ زیرا این نظر، نزد فقیهان اسلام مردود است و این، همان قسمت از نوشته‌های *دراسات* است که مضطرب می‌باشد.

به هر حال، منتظری در فرض عدم رجوع و بالفعل نمودن ولایت از طرف مردم، آن را به منزلهٔ تعطیل شدن احکام و دستورهای اسلام نمی‌داند؛ بلکه می‌گوید:

در این صورت برای فقیهان واجد شرایط واجب است که امور بر زمین مانده را از باب ولایت در امور حسبیّه انجام دهند که امور حسبیّه هم منحصر به امور جزئی مثل حفظ اموال غایبان و قاصران و مانند این‌ها نیست؛ بلکه چیزهای دیگری هم هست.[۳]

* * *

۱. حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۱۵.

۲. همان، ص ۴۱۶.

۳. همان، ص ۴۱۷.

نظریه‌پردازی با تقیه‌گرایی شدید به وسیلهٔ آیت‌الله خویی

کار فقیه «خویی» را باید مهم‌ترین نمونه از یک نوع تقیّه گرایی تجدید حیات یافتهٔ شدید به شمار آورد. او با توجّه به این‌که ولایت پادشاهان و رؤسای جمهوری بر جامعه را به صورت افراطی‌ترین نوع جهت‌گیری ولایت «جائر» بر جامعه، رد می‌کند، در ابتدای فعّالیّت عمیق فقهی خود، دخالت فقیهان در امور جامعه را محدود به امور حسبیّه می‌داند و بدبختانه، مثال‌هایی را که برای امور حسبیّه مطرح می‌کند، ولایت بسیار محدودی را برای فقیه تداعی می‌نماید؛ امّا دیری نمی‌پاید که فقیه خویی موضع خود را در زمینهٔ ولایت فقیهان در امور حسبیّه آن هم به صورت محدود رها کرده یا نیازی به پنهان‌کاری نمی‌بیند و در بسیاری از مسائل جامعه، وجود، حضور، اِعمال ولایت و دخالت و اذن فقیه را از امور حسبیّه دانسته، آن‌ها را لازم و واجب می‌شمارد.

آیت‌الله خویی بر این مسأله پای می‌فشرد که خود را از استناد به استدلال‌های نقلی برای اثبات ولایت فقیهان بر جامعه، دور نگه دارد. او می‌دانست که در نظام فکری امامان مکتبِ سیاسی هدایت، مفهوم «ولایت فقیه» یک اصل مسلّم است؛ امّا با اتّخاذ تاکتیک‌های متغیّر در زمان‌های مختلف، گاه موضعی مغایر با مواضع فقیهان سَلَف می‌گرفت و گاه موافق با آن‌ها مطلبی را اظهار می‌کرد که این مسأله موجب سوءاستفاده‌هایی شده است.

آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی، ولایت سلاطین جور بر جامعه را با استناد به آیات، احادیث و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام رد کرده، حتّی کمک به آن‌ها را گناه و موجب عقوبت می‌داند. او می‌گوید:

> کمک به ظالمان در ظلم جایز نیست و اختلافی هم در این مسأله میان مسلمانان وجود ندارد؛ بلکه حتّی میان عقلای عالم نیز اختلافی در این مسأله نیست و دلالت بر این حرمت نیز عقل و اجماع است؛ به اضافهٔ قول خداوند که می‌فرماید: «ولا ترکنوا الی الّذین ظلموا فتمسّکم النّار»[1] پس به‌درستی‌که رکونِ محرّم، میل به سوی ایشان است و دلالت حرمتِ

---

۱. مفسّران در مورد «رکون» می‌گویند: رکون اعتمادی است که توأم با میل و رغبت باشد: ←

کمک به آن‌ها مفهوم اولویّت است که (چون میل و گرایش به ایشان حرام است، به طریق اُولا کمک به ظلمشان حرام است) پس داخل شدن در ظلمشان هم رکون محرّم است...؛ امّا دخول انسان در اعوان ظلمه نیز شبهه‌ای در حرمت آن نیست و جمیع آن دلالت‌هایی که بر حرمت کمک به ظالمان دلالت دارد، بر این مطلب نیز دلالت دارد و همچنین اخباری که از دخول در حزب ظالمان و نوشتن اسم در دیوان آن‌ها نهی می‌کند.

نتیجه این‌که همکاری با ظلم بر دو گونه است: اوّل یاری آن‌ها بر ظلم، دوم از اعوان و انصارِ آن‌ها شدن، به طوری‌که از نظر عرف، آن فرد از منسوبان آن‌ها شمرده شود؛ مثلاً بگویند که این فرد مُنشی ظالم است و یا این فرد معمار آن‌ها است.[1]

آقای خویی در *کتاب الصلاة* پا را از این فراتر نهاده، فردی را که در امتثال امر ظالم، مسافرت کند، مورد سرزنش قرار داده، سفر او را سفر حرام اعلام کرده، به او دستور می‌دهد که باید نماز را تمام بخواند:

کسی که تابع سلطان جائری باشد که خودش را آمادهٔ امتثال اوامر او کرده باشد، اگر به او امر کرد که مسافرت کند و او نیز در امتثال امر او چنین کاری را انجام داد، پس اگر سفر او کمک به ظالم در ظلمش باشد، سفرش سفر حرام بوده و تمام خواندن نماز بر او واجب است.[2]

→

ـ چه این‌که این رکون در اصل دین باشد؛ مثل این‌که پاره‌ای از حقایق دین را که به نفع آنان است، بگوید، و از آن‌چه به ضرر ایشان است، دم فرو بندد و افشا نکند.

ـ چه این‌که در حیات دین باشد؛ مثل این‌که به ستمکاران اجازه دهد تا به نوعی که دلخواه ایشان است در ادارهٔ امور مجتمع دینی مداخله کنند و ولایت امور عامّه را به دست بگیرند.

و چه این‌که ایشان را دوست بدارد و دوستی‌اش منجر به مخالطت و آمیزش و در نتیجه در شؤون حیاتی جامعه یا فردی از افراد اثر سوء بگذارد. (محمد حسین الطباطبایی: *تفسیر المیزان*، ج ۱۱، ص ۸۰)

۱. ابوالقاسم الخویی: *مصباح الفقاهه*، ج ۲۱، ص ۴۲۷ ـ ۴۲۹.

۲. همو: *کتاب الصلاة*، ج ۲۰، ص ۱۱۲.

پس از این مسائل مقدّماتی و سلب ولایت و حاکمیّت هرکسی که به احکام الهی علم نداشته باشد و جائر خواندن او، فقیه خویی به اثبات ولایت‌های گوناگون برای فقیه می‌پردازد؛ به‌طوری‌که جایی در آن ولایت‌ها برای سلطان عرفی باقی نمی‌ماند.

۱ و ۲. *ولایت در قضاوت و افتاء*: به‌درستی‌که افتاء (صدور فتوا) از مناصب فقیه است؛ بلکه واجب است بر او صدور فتوا در صورتی‌که مورد رجوع قرار گیرد و شرایط صدور فتوا نیز در او جمع باشد. همان‌طور که قضاوت بر او واجب است ؛ بلکه از شوؤن افتاء است و این چیزی است که شبهه‌ای در آن نیست.[۱]

۳. *ولایت در اقامهٔ حدود*: در مورد اقامهٔ حدود دو مطلب دلالت می‌کند:

یکم: اقامهٔ حدود به این‌سبب از طرف شارع مقدّس تشریع شده که مصلحت عمومی در آن نهفته است و وسیله‌ای جهت دفع فساد و جلوگیری از گسترش کارهای زشت و طغیان‌آلود در میان مردم است و این مسأله، اختصاص اقامهٔ حدود به یک زمان خاص را نفی می‌کند؛ البتّه اقامهٔ حدود قطعاً بستگی به حضورامام علیه السلام ندارد؛ بنابراین، حکمتی که باعث تشریع حدود شده است، مربوط به زمان غیبت امام علیه السلام نیز هست.

دوم: ادلّهٔ اقامهٔ حدود در کتاب و سنّت، مطلق و غیر مقیّد به زمان خاصّ است؛ مانند قول خداوند که می‌فرماید: «الزّانیةُ و الزّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحدٍ منهُمَا مِائَةَ جِلْدَةٍ» و «السّارق و السّارقه فاقطعوا ایدیهما».

این ادلّه دلالت می‌کند بر این‌که به‌ناچار باید حدود اقامه شود؛ امّا آن‌ها دلالتی بر این‌که چه کسی متصدّی اقامهٔ آن‌ها باشد ندارد؛ امّا این مسأله از بدیهیّات است که اقامهٔ حدود به وسیلهٔ هر فردی از افراد مسلمانان وجه شرعی ندارد؛ زیرا این مسأله باعث اختلال نظم جامعه می‌شود و در این صورت، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود؛ بلکه از برخی از روایات نیز استفاده می‌شود که اقامهٔ حد از طرف هر کسی جایز نیست. از جمله، صحیحهٔ داوود بن

---

۱. ابوالقاسم الخویی: *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۲۴۸.

فرقد...؛ بنابراین باید به مسألهٔ یقینی از ادلّه اکتفا کنیم و متیقّن از ادلّه این است که اقامهٔ حدود باید به کسی که «امر» به او واگذار شده است، سپرده شود و او حاکم شرع است و مؤیّد این مسأله، عدّه‌ای از روایات است؛ از جمله، روایت اسحاق بن یعقوب... که امام در پاسخ او فرمودند: «و امّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی روات احادیثنا فانّهم حجّتی علیکم و انا حجّةالله» و روایت حفص بن غیاث که از امام صادق علیه السلام پرسید: «چه کسی باید اقامهٔ حدود کند: سلطان یا قاضی؟» امام فرمودند: «اقامهٔ حدود بر عهدهٔ کسی است که حکم از آنِ اوست». این روایت به ضمیمهٔ آن‌چه دلالت می‌کند که حکم در زمان غیبت از آن فقیهان است، دلالت می‌کند براین‌که اقامهٔ حدود بر عهدهٔ فقیهان و وظیفهٔ آن‌ها است.[1]

۴. *جهاد*: آقای خویی در کتاب *الجهاد* پس از اثبات مشروعیّت جهاد ابتدایی در عصر غیبت، در ردّ ادلّهٔ مشهور که قائل به عدم مشروعیّت آن است، می‌گوید:

> اگر ما قائل به مشروعیّت اصل جهاد در عصر غیبت باشیم، آیا اذن فقیه جامع الشرایط برای این مشروعیّت لازم است یا نه؟ از صاحب جواهر بر می‌آید که ایشان قائل به لزوم اذن است به‌سبب ولایت عامّه فقیه در اموری مانند جهاد در عصر غیبت. این مسأله بعید نیست؛ با این توضیح که بر فقیه لازم است در این امر مهم با کارشناسان مسلمان مشورت کند تا به‌وجود امکانات مناسب نزد مسلمانان برای غلبه بر کفّار حربی مطمئن شود و از آن‌جا که انجام این امر مهم و تحقّق خارجی آن، نیازمند به رهبر و فرماندهی است که مسلمانان دستور و اوامر او را بر خود نافذ بدانند، پس چاره‌ای از تعیّن آن (رهبری و فرماندهی) در فقیه جامع‌الشّرایط نیست؛ زیرا فقیه متصدی اجرای این امر مهم از باب حسبه است؛ چرا که تصدّی کسان دیگر (غیر فقیه) موجب هرج و مرج می‌شود و منتهی به عدم اجرای آن به شکل مطلوب و کامل می‌گردد.[2]

مطلب پیشین نشان دهندهٔ این است که آقای خویی، دایرهٔ مسائل حسبیّه را مانند آیت‌الله

---

۱. ابوالقاسم الخویی: *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۴۲، ص ۲۲۴ ـ ۲۲۶.

۲. همو: *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۳۶۶.

نائینی بسیار گسترده می‌داند که تقریباً همهٔ مسائل اجتماعی غیرقضایی را در بر می‌گیرد؛ البتّه مسائلی که شارع مقدّس راضی به تعطیل شدن آن‌ها نیست.

۵. ولایت تصرّف در اموال:

أ. غنائم : به‌درستی‌که آن‌چه مسلمانان رزمنده در جهاد مسلحانه با کفّار به‌دست می‌آورند، به سه نوع تقسیم می‌شود:

۱. آن‌چه مانند طلا و نقره و فرش و ظروف و حیوانات و مانند آن‌ها قابل نقل و انتقال است.

۲. آن‌چه مانند اطفال و زنان به اسارت گرفته می‌شود.

۳. آن‌چه مانند اراضی، خانه و زمین قابل نقل نیست.

نوع یکم: خمس چیزهایی که فرماندهان معمولاً برای خود برمی‌دارند و زمین‌های پادشاهان ـ اگر موجود باشد ـ از آن جدا می‌شود؛ سپس بقیّه میان رزمندگان تقسیم می‌گردد؛ البتّه «ولیّ امر» حقّ تصرّف در این نوع غنیمت‌ها را آن‌گونه که مصلحت می‌بیند، دارد که قبل از تقسیم، هر آن‌چه را مصلحت می‌داند، جدا می‌کند؛ زیرا این به مقتضای ولایت مطلقه‌ای است که او بر آن اموال دارد.[۱]

با توجّه به مسائل قبلی که گذشت و در آن‌ها فقیه جامع‌الشّرایط را ولیّ بر جهاد ابتدایی می‌دانست، مشخّص می‌شود که «ولیّ امر» مذکور در این مسأله، فقیه جامع‌الشّرایط را نیز شامل می‌شود.

ب. مالیات اهل ذمّه : ظاهراً در مورد مشروعیّتِ گرفتن جزیه از اهل کتاب، تفاوتی بین زمان حضور یا زمان غیبت نیست؛ زیرا ادلّه در این باره مطلق است و دلیلی بر تقیید وجود ندارد و در این زمان، تعیین مقدار و چگونگی جزیه براساس مصالح عمومی امّت اسلامی بر عهدهٔ حاکم شرع است.[۲]

---

۱. ابوالقاسم الخویی: *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۳۷۹.

۲. همان، ص ۳۹۲.

ج. خمس: نیمی از خمس که مربوط به امام علیه السلام است، در زمان غیبت، به نایبش که فقیه مورد اعتمادِ آگاه به مصارف سهم امام است، داده می‌شود یا از او در مصارف مورد نظر اجازه گرفته می‌شود.[۱]

۶. امر به معروف و نهی از منکر: نهی از منکر اگر مستلزم ضربه یا جراحت یا کشتن باشد، فقط برای امام و نایب او جایز است که این عمل را انجام دهند؛ البتّه زمانی‌که معصیتِ صادر شده از فرد عمل‌کننده، مفسدهٔ بیش‌تری در مقایسه با جراحت و قتل او داشته باشد. در این هنگام ضمانی هم بر او نیست.[۲]

در مورد این مسائل ممکن است به نظر رسد که فقیه مذکور، این مطالب را فقط در مورد امام معصوم و نایب خاصّ او گفته است. در این‌جا باید ذکر شود که اوّلاً آقای خویی نایب را مطلق ذکر کرده است؛ پس بنا به برداشت‌های خود او، هر دو مصداق را در برمی‌گیرد و ثانیاً برای امام و نایب خاصّی که الآن دیگر زمان حضورشان نیست، چه لزومی دارد که فقیهان این زمان تعیین تکلیف کنند.

با توجّه به همهٔ این مسائل، آیا هنوز هم می‌توانیم بگوییم که آیت‌الله العظمی خویی ولایت فقیه را قبول نداشته است؟ یا ولایت را در امور حسبیّه که فقط ولایت بر صغار و محجوران را در بر می‌گیرد، محدود می‌دانسته است؟ مسلّماً جواب منفی است. افزون بر این‌که تاریخ شهادت می‌دهد ایشان در انتفاضه مردم عراق در سال ۱۳۶۹ بر ضدّ نظام بعثی عراق جهت اعمال ولایت بر جامعه، شورایی به‌نام شورای انتفاضه عراق تشکیل داد و اگر برای خود ولایت در زعامت سیاسی را قائل نبود، حقّ چنین کاری را نداشت.

ولایت فقیه در پرتو مردم سالاری دینی (نظریه امام خمینی ﷺ)

معروف است که فیلسوفان اغلب دارای زندگی پرماجرایی نیستند و رویدادهای زندگیشان

---

۱. ابوالقاسم الخویی، *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۲۴۸.

۲. همان، ص ۳۵۳.

جز برای شارحان احوالشان، چندان جالب نیست و یادمان آنان آثار ایشان است؛ امّا خمینی کبیر که بعدها مردم ایران او را با لقب مختصر و جالب «امام» شناختند، استثنایی بر این قاعده بود. زندگی و شخصیّت او، مظهر یکی از مهم‌ترین نقاط عطف تاریخ اسلام و تشیّع است. این نقطه عطف، تحوّل و انتقالی است که در نخستین سال‌های قرن پانزدهم هجری از محیط سرد و تاریک استبداد به فضای باز و روشن حکومت اسلامی صورت گرفت.

روح‌الله در بیستم جمادی الثانیه سال ۱۳۲۰ هـ.ق مصادف با سالروز تولّد جده‌اش *امّ ابیها* در خمین زاده شد. در آن زمان، ایران دوران پرآشوب «انقلاب عدالتخواهی» را می‌گذراند. هفت ساله بود که تن شریف شیخ فضل‌الله نوری، پرچم برافراشته شدهٔ استقلال و آزادی ایران شد.

پاره‌ای از شارحان احوال امام، دربارهٔ حوادث دوران کودکی او که در تکوین خلق و خو و مسیر زندگی‌اش مؤثّر بوده است، مطالبی را نوشته‌اند؛ ولی آن‌چه بسی بیش‌تر از این عوامل در این زمینه تأثیر داشته، همانا رویدادهای زندگی، کیفیّت و مراحل جوانی او است. امام پس از آن‌که تحصیلات ابتدایی خود را نزد استادان مختلفی در اراک گذراند، در ۱۵ سالگی به تحصیل علوم اسلامی در محضر برادر بزرگوارش پرداخت و بعد از آن، به یکی از حوزه‌های رسمی آن زمان (حوزهٔ اصفهان) فرستاده شد. وی هنگامی که به آن حوزه قدم می‌گذاشت، کم‌تر از ۱۸ سال داشت. دو سال بعد، زمانی‌که آیت‌الله *حائری* مؤسّس به شهر قم شتافت، ایشان نیز به قم رفت و در مدرسهٔ دارالشّفا مأمن گزید.

در زمان فوت آیت‌الله حائری، امام در بسیاری از علوم مهارت و تخصّص ویژه‌ای یافته بود. ارتباط مادام‌العمر او با «کسب فضایل اخلاقی»، یکی از بزرگ‌ترین عواملی بود که بر آیندهٔ او اثر عمیق گذاشت. باید گفت: بدون انگیزه‌ها و امکان‌هایی که این «ارتباط» برای او به وجود آورد، بی‌شک امام به‌سان یک «روحانی گمنام» چشم از جهان فرو می‌بست؛ امّا این منزلت عرفانی بود که او را به بزرگی رساند.

امام در سرتاسر زندگانی‌اش به تحریر و تألیف نیز اشتغال داشت؛ به‌طوری‌که مجموعه

آثار کتبی‌اش را بسیار قطور و مفصّل کرد. این آثار، شامل وعظ‌ها، نامه‌ها، نوشته‌های عرفانی، تفسیرهای کتاب مقدّس قرآن، دفاع از اسلام، فقه، اصول، شعر و این گونه مطالب است. گذشته از کتاب *چهل حدیث* که فصول و باب‌های مختلف آن در حالتی مخصوص به خود قرار دارند، مبحث ولایت فقیه، بی‌گمان مؤثّرترین اثر خمینی کبیر است. امام تدوین این اثر را در سال ۱۳۳۹ هـ. ق یعنی هفت سال پس از کودتای آمریکایی شاه برضدّ ملّت ایران و دو سال قبل از قیام اسلامی ۱۵ خرداد، در قسمتی از کتاب *البیع* آغاز کرد و مسلّماً غرضش از تألیف آن، فقط ادامهٔ سیرهٔ سَلَف صالح نبود؛ بلکه همان‌طور که از درس‌های اظهار شده در نجف پیدا است، در این اندیشه بود که پایه‌های یک حکومت مستقل در زمان غیبت را سر و سامان بخشد و نیز در دفاع از عقیده‌ای بود که مذهب تشیّع را مدافع جدایی دین از سیاست می‌پنداشتند و ادّعا می‌کردند که «هر پرچمی قبل از قیام قائم برای برپایی حکومت بلند شود، محکوم به شکست است» و باید مسؤولیّت تمام عواقب شوم و دردناک آن را که نصیب جامعهٔ اسلامی می‌گردد بپذیرد؛ زیرا آمیختن دین با حکومت، مردم را از دین و مذهب بری ساخته، و باعث نزول دین خواهد شد و بلایا و بدبختی‌های بعدی را برای جامعهٔ تشیّع فرود خواهد آورد.

آثار علمی امام از تألیفات دوران جوانی و با تألیف مسائل عقلیّه آغاز شد و در زمینهٔ اخلاقیّات و فقه و اصول ادامه یافت. بیش از ۲۷ سال نداشت که *مصباح الهدایه* را در عرفان به رشتهٔ تحریر درآورد. در ۲۹ سالگی، شرحی بر دعای سحر ماه رمضان نگاشت که نشان‌دهندهٔ ارتقای فکری او در مسائل عقلیّه است. وی سپس کتاب *اربعین حدیث* را تألیف کرد که شامل هفت حدیث در مسائل عقلیّه و ۳۳ حدیث مربوط به اخلاقیّات است. امام تا آخر عمر مبارک خود، موفّق به باقی گذاشتن دست‌کم ۲۵ اثر علمی شد. در میان آثار متعدّد ایشان مهم‌ترین، برجسته‌ترین و معروف‌ترین اثر، رساله‌ای در نظریّه سیاسی است که مجموعه‌ای از دروس ایشان در نجف بوده است که به وسیلهٔ شاگردان او به رشتهٔ تحریر درآمد و به‌نام «ولایت فقیه» یا «حکومت اسلامی» و گاه با نام مستعار «نامه‌ای از امام موسوی کاشف العظاء»، در سال‌های خفقان و مبارزه به چاپ رسید.

حال بهتر است به برخی از رویدادهای مهمّی بپردازیم که بدون تردید بر همهٔ ایرانیان هوشیار و اندیشمند تأثیر داشته، و بر مشرب فکری امام به‌ویژه بر تفکّرات وی درباب مسائل سیاسی اثری عمیق گذارده است.

نخستین این رویدادها، بروز تهاجم جدید نظری و فکری به مبانی و تاریخ تشیّع و اسلام در جامعهٔ ایران بود که شاخص‌ترین نوشتار در این زمینه و در آن عصر، کتاب *اسرار هزارساله*[1] بود که باعث شد امام، با نوشتن کتاب *کشف الاسرار* ضمن ردّ مطالب تهاجمی آن کتاب، مطالبی را نیز در زمینهٔ ایجاد یک فضای سیاسی مناسب جهت ایجاد حکومت اسلامی ترسیم کند. در نظر امام، رژیم سلطنتی بالاستقلال یک رژیم فاسد و غیرقانونی بود؛ بنابراین حکومت اگر می‌خواست پادشاهی هم باشد به نحوی می‌بایست تحت نظارت فقیهان در آید.[2] امام در این کتاب، طرح نخستین ولایت مطلقه فقیه و حکومت اسلامی را پایه گذاری کرد و در ضمن، به مسألهٔ استقلال و آزادی نیز اهمیّت زیادی داد. از جمله موارد دیگر کتاب، به مسائل زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. لزوم بازگشت به هویّت اسلامی.

۲. غیرقابل قبول بودن حکومت‌های غیراسلامی حتّی لیبرال.

۳. تشریح حکومت آرمانی اسلامی و مصداق آن در عصر حاضر.

۴. تشریح اعمال استبدادی رضاخان و شرح جنایات او.

دومین رویداد، فشار شدید دستگاه حاکمهٔ دیکتاتوری رضاخان بر حوزهٔ علمیه بود که روح‌الله جوان و طلبه‌های دیگر را مجبور می‌ساخت تا روزها قبل از طلوع آفتاب به محلّی بیرون از شهر قم بروند و وقتی هوا تاریک می‌شد، به خانه برگردند تا بتوانند درس و مباحثه داشته، در عین حال دست از لباسشان برندارند.

---

۱. علی‌اکبر حکمی زاده: *اسرار هزار ساله*.

۲. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *کشف‌الاسرار*، ص ۲۸۱.

سومین واقعه‌ای که نفوذ عمیقی بر اندیشه امام گذارد، وضع اسف‌باری بود که در اثر احتیاط مفرط، عدم آگاهی به مسائل روز و رخنهٔ افراد ناصالح در «بیت» بعضی از بزرگان حوزه، دست کم در طول حیات سیاسی امام تا آن روز به وجود آمده بود. امام برای نگاه داشتن خط مبارزه در حوزه، پس از فوت حاج شیخ عبدالکریم حائری به فعّالیّت برای طرح مرجعیّت آیةالله بروجردی پرداخت؛ زیرا تصوّر می‌کرد او تنها شخص صالحی است که با توجّه به سوابقش می‌تواند شاه را بسیاری از خلافکاری‌ها باز دارد؛ امّا بدبختانه آن‌طور که امام می‌خواست نشد.[1] براین اساس، «امام» توجّه خاصّی به نزدیکان و بیت خویش داشت و از حضور عناصر مشکوک در آن و از دخالت نزدیکان خود در بسیاری از مسائل که شائبهٔ تکرار مسائل بیوت گذشته را داشته باشد، جلوگیری می‌کرد.

چهارمین رویداد، اصلاح گرایی (رفرم گرایی) فعّالیّت آیت‌الله کاشانی در دوران نهضت ملّی شدن صنعت نفت و مبارزه با رژیم شاه بود که برای امام درسی شد که از اصلاح نظام موجود (رفرمیستی) بپرهیزد و فعّالیّت خود را در چارچوب سیاست‌های جاری زمان قرار ندهد؛ بلکه به فکر یک «انقلاب» یا نظام جدید انقلابی باشد که در رأس آن یک فقیه قرار گیرد.[2]

با همهٔ این تفاصیل، تبیین و انتشار نظریّات سیاسی امام حدود ۲۰ سال طول کشید؛ البتّه قسمت‌های مختلف این آرا، همگی، یک‌جا و با هم ظاهر نشدند؛ بلکه گام به گام و به صورت بخش‌های مجزّا صادر شدند که مقتضیات زمان نیز در آن‌ها تأثیر به سزایی داشت؛ بنابراین، ارائهٔ شرح موجزی از اندیشهٔ سیاسی امام به هیچ وجه سهل و ساده نیست؛ حتّی تقلیل آن‌ها به جملاتی که با هم مربوط و متناسب باشند، غالباً کاری دشوار است.

در حوزه‌ای از افکار امام که ما با آن سر و کار داریم؛ یعنی در قلمرو اندیشهٔ سیاسی،

---

۱. مجلهٔ حوزه، شماره‌های ۴۳ و ۴۴ (تیرماه ۱۳۷۰)، ص ۷۱.

۲. در جست‌وجوی *راه از کلام امام*، دفتر یازدهم، ص ۶۸.

مهم‌ترین اندیشه‌های وی حول نظام «ولایت فقیه» متمرکز شده‌اند که منظور از آن، ولایتِ «متخصّص فقه و احکام اسلامی» بر جامعهٔ مسلمانان است. در عباراتی که بعدها نقل خواهد شد، گاه از کلمهٔ «حاکمیّت» به جای «ولایت» استفاده شده که مفهوم مطلب را دقیق‌تر به ذهن دانشور علوم سیاسی امروز متبادر می‌کند؛ ولی با توجّه به جایگاه خاصّ کلمهٔ ولایت در فرهنگ سیاسی شیعی، چاره‌ای نیست جز این‌که بیش‌تر از همان اصطلاح ولایت استفاده و مفهوم مطلب را از مجموعه اندیشه‌هایی که ابراز شده است، استنباط کنیم.

اندیشهٔ سیاسی

اگر گروهی از انسان‌ها، سازمان مهمّی را با ضوابطی معیّن برای خود به وجود آورند و مسألهٔ امردهی و امربری هم میان آن‌ها وجود داشته باشد؛ امّا رابطهٔ میان آن‌ها بر اساس نیرنگ و فریب، و غایت کار آن‌ها فساد باشد، مسلّماً سردستهٔ چنین گروهی را حاکم و سیاستمدار و کارهایی راکه انجام می‌دهد سیاست نمی‌گوییم. دلیل سیاستمدار و حاکم نبودن چنین فردی و سیاست نبودن این رابطه، این است که «امام» میان «سیاست» و این‌گونه رابطهٔ منظم امردهی و امربری صرف، تفاوت قائل است.[1] او مانند همهٔ دانشمندان علوم سیاسی بر این عقیده است که تا وقتی قانون در جامعه وجود نداشته باشد، جامعه دچار فساد خواهد شد؛ البتّه این قوانین باید مطابق موازین «عدالت» باشد و این مسأله مسلّماً تحقّق نخواهد یافت؛ مگر آن‌که بر روابط اجتماعی مردم «قوانین الهی» حاکم باشد؛ زیرا قوانین الهی چون از ارادهٔ خداوند ناشی شده‌اند، عادلانه‌اند؛ امّا قوانین، فی‌نفسه و بدون واسطه و ابزار نمی‌توانند اقتدار داشته باشند؛ چراکه آدمیان از زمان پیدایش جامعه و تشکیل اجتماع، نتوانسته‌اند قوانین را در جامعه میان خود رعایت کنند؛ مگر آن‌که تحت حاکمیّت حاکمی قرار گرفته باشند.

بنابراین مفروضات که از اندیشهٔ امام برگرفته شده، وظیفهٔ این حاکم، اجرای قوانین الهی

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۱، ص ۶۵.

است که باید بر روابط مردم حاکم باشد و براین اساس، علم به قوانین برای زمامدار لازم است و او باید برتری علمی هم داشته باشد که نتیجهٔ طبیعی همهٔ این مسائل این است که حاکم با بسیاری از مردم تفاوت داشته باشد. هم در علم و دانایی و هم در توانایی به این‌که خواسته‌های خود را به قید فرمان عقل درآورد؛ پس حاکم حقیقی در صورتی شایستگی حکمرانی دارد که به قصد ارضای خواهش‌های نفسانی فرمانی نراند؛ بلکه به نیابت از جانب خداوند و به مقتضای فرامین شرع و عدالت حکومت کند؛ بنابراین امام تفاوت قاطعی میان سیاستی که اغلب بر جوامع حکومت می‌کند و سیاستی که باید حکومت کند، قائل می‌شود؛ البتّه هر دو نوع سیاست ممکن است از قدرت فائقه برخوردار و بر سرنوشت آدمیان بی‌شماری حاکمیّت داشته باشند؛ ولی فقط چیزی «سیاست حقیقی» است که در راه عدالت و هدایت به کار گرفته شود.[1]

این یکی از نکات اصلی نظریّهٔ امام است که «حضور خدا در صحنهٔ سیاست» را جدّی می‌گیرد و همین نکته است که وی را به طور قاطع از اندیشمندان سیاسی غرب متمایز می‌سازد. بسیاری از نویسندگان معاصر غرب، سیاست را «قدرت» «علم قدرت» «توزیع قدرتمندانهٔ ارزش‌ها» «راه کسب قدرت» و غیره دانسته‌اند.[2] از نظر آنان، دولت، تار و پود قوانین و نهادهای سیاسی‌اش قدرت فائقه است و قوانین اخلاقیِ برتری وجود ندارد که دولت و همهٔ نهادهایش را بتواند مورد کنترل و انتقاد قرار دهد؛ امّا از نظر امام، قدرت خداوند بر فراز همهٔ قدرت‌های زمینی است و اقتدار فرد حاکم در تحلیل غایی به وسیلهٔ این مرجع به صورت قدرتی مشروط و محدود درمی‌آید؛ پس هر استیلایی دارای «سیاست» نیست؛ زیرا اِعمال زور در صورتی قانونی، مشروع و درست است که طبق یک نظام اخلاقی معتبر، مستقل و مطلق یعنی «قوانین الهی» که ناشی از ارادهٔ خداوند است، صورت پذیرد که در نهایت به

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۲۰، ص ۱۰۲.

۲. نگارنده در مقاله‌ای تحت عنوان «مکتب *هدایت*، مکتب *قدرت*»، به مقایسهٔ مفهوم سیاست نزد اندیشمندان شرق و غرب پرداخته است. برای بحث تفصیلی در این مورد به آن مقاله مراجعه شود. (مجموعه مقالات *تأمّلات سیاسی در تاریخ تفکّراسلامی*، ج ۱، ص ۱۲۳)

«هدایت جامعه» منجر گردد؛ بنابراین می‌توان سیاست را از نظر امام با این تعریف مطابق دانست که «سیاست عبارت از ادارهٔ جامعه‌های انسانی و هدایت آن به سوی تعالی است». ایشان می‌فرماید:

> انسان یک بعد ندارد. جامعه یک بعد ندارد. انسان فقط یک حیوان نیست که خوردن و خوراک همهٔ شؤون او باشد. سیاست‌های صحیح اگر هم باشد، امّت را در یک بعد هدایت می‌کند و راه می‌برد و آن بعد حیوانی است. این سیاست یک جزء ناقص است از سیاستی که در اسلام برای انبیا و اولیا ثابت است. آن‌ها می‌خواهند ملّت را هدایت کنند. راه ببرند در همهٔ مصالحی که برای انسان متصوّر است. برای جامعه متصوّر است.[1]

پس توجّه به این نکته حائز اهمّیّت است که سیاست، هرچند مستلزم تدبیر، تصمیم و اِعمال قدرت است، هر تدبیر، تصمیم و اِعمال قدرتی را نباید سیاست دانست؛ چنان‌که همهٔ اندیشمندان مکتب سیاسی هدایت، همواره چنین می‌اندیشیده‌اند. آن‌ها سیاست را همواره با هدایت ملازم می‌دانسته و با آن تعریف می‌کرده‌اند. حضرت علی‌ؑ سیاست را ملازم با هدایت می‌داند؛ آن‌جا که می‌فرماید:

> بدان به‌درستی‌که بهترین بندگان خدا نزد خدا رهبر سیاسی عادلی است که هدایت شده و هدایتگر باشد.[2]

امام خمینی نیز همین برداشت را از سیاست ارائه می‌کند و می‌گوید:

> سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد. تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان است.[3]

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۳، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

۲. *نهج البلاغه*، ص ۷۳.

۳. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۳، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

منشأ و غایت حکومت

۱. عدالت

هنگامی که امام خمینی از بازگشت به اسلام صحبت می‌کند، طنین یک مکتب بشر دوستی که اندک زمانی بعد از انقلاب، سراسر ایران را فرا گرفت، از سخن او شنیده می‌شود. وی مکرراً در قسمت‌های مختلف آثارش، مثلاً در دروس ولایت فقیه و منشورهای انقلاب اسلامی بر ضدّ «قدرت مطلقه» و استبداد، و در ستایش عدالت، بشریت، تقوا و... سخن می‌گوید:

> زمامدار اگر عادل نباشد، در دادن حقوق مسلمین و أخذ مالیات‌ها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد.[۱]

در قسمت دیگری می‌گوید:

> پیغمبر اسلام تشکیل حکومت داد، مثل سایر حکومت‌های جهان؛ لکن با انگیزهٔ بسط عدالت اجتماعی.[۲]

خمینی، پیوسته این اندیشه را تکرار می‌کند که عدالت، شرط اصلی حصول به صلح، امنیّت، رفاه، استقلال و مساوات است. هدف قریب هر حکومتی چیزی جز این مسائل نیست:

> حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی، عدل اسلامی را مستقر کنید. با عدل اسلامی همه و همه در آزادی، استقلال و رفاه خواهند بود.[۳]

مطمئناً طبیعت و ماهیّت حکومت استبدادی، عدالت را غیرممکن می‌سازد؛ گو این‌که عدالت در حکومت جمهوریِ محض امکان‌پذیر است؛ ولی امام چون در آن نوع حکومت معایبی می‌بیند، به جانب حکومت اسلامی (جمهوری اسلامی) متمایل می‌شود؛ البتّه

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۳، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

۲. همان.

۳. همان، ج ٦، ص ۷۷.

در صورتی که شرایط لازم، وجود آن حکومت را ممکن سازد؛ امّا بدبختانه در همهٔ حکومت‌ها حکّام و هیأت حاکمه راه عدالت را در پیش نمی‌گیرند؛ بلکه همواره در معرض فساد قرار دارند؛ بدین معنا که حکومت را یا به حکومت مطلقه[1] تبدیل می‌کنند یا آن را بازیچهٔ دست عقول ناقص بشری قرار می‌دهند؛ بنابراین، بهترین راه برای حفظ حکومت اسلامی و جلوگیری از انحراف آن به وسیلهٔ یک فرد یا یک گروه آن است که نظام سیاسی و قانونِ اساسی در آن طوری باشد که با استفاده از ارزش‌های عادلانه، اعتدال و موازنه‌ای میان عناصر و قوای حکومت برقرار سازد تا هریک از نهادها (قوا) بتوانند بر نهادهای دیگر نظارت داشته باشند و متقابلاً از طرف همان نهادها تحت نظارت قرار گیرند و این همان آیین معروف «امر و نهی» است که حکومت را به «عدالت» نزدیک می‌سازد و امام خمینی آن را جوهر و اساس هر حکومتی می‌داند:

> هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و از او انتقاد نماید و او باید جواب قانع‌کننده دهد و در غیر این‌صورت، اگر به خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خودبه‌خود از مقام زمامداری معزول است.[2]

این عبارت، با وضوح کامل، ماهیّت خاصّ افکار امام را روشن می‌کند. در این‌جا ما بی‌گمان با آرمانی بزرگ روبه‌رو هستیم؛ آرمانی که خلق السّاعه نیست؛ بلکه در بطن تمام فرهنگ و سنّت امامانِ مکتب سیاسیِ هدایت پرورش یافته است؛ ولی شیوهٔ بیان این آرمان، شیوهٔ پرشور کسی نیست که دارای افکار و تصوّرات خیالگرانه باشد؛ بلکه در بیان آن، مناسبت با اوضاع واقعی سیاسی و اجتماعی و طبیعی و ملّی معیّن، در زمانی معیّن یا به طور فردی یا مستقل از مجموعه پیچیده انواع نهادها برای حصول به این آرمان در نظر گرفته شده

---

۱. در این‌جا مقصود از کلمهٔ مطلقه، مطلقه در فرهنگ علوم سیاسی است نه فرهنگ علوم فقهی که بعداً توضیح بیش‌تری داده خواهد شد.

۲. صحیفهٔ نور، ج ۴، ص ۱۹۰.

است. ما نه تنها باید بپذیریم که تحقّقِ آرمانِ آزادیِ سیاسی منوط به حصول برخی نهادهای ویژه است، بلکه باید قبول کنیم که خود این نهادها هر اندازه هم مطلوب باشند، نمی‌توانند بر ملّتی تحمیل شوند. آن‌ها فقط می‌توانند از طبیعت و استعدادهای یک ملّت به وجود آیند و نشو و نما کنند. حکمت سیاسی در برخورداری از دانش کافی، دربارهٔ ماهیّت آن نهادها برای یاری رساندن به رشد آن‌ها در پرتو «عدالت» است؛ بنابراین، یکی از نظریّات بنیانی امام این‌است که «عدالت» یکی از فضیلت‌های بشری است؛ با این فرض که قبول داریم فضیلتِ انسانی کیفیّتی واقعی است که وجودی حقیقی دارد. در آن صورت، کشف آن قاعدتاً باید مقدور و امکان‌پذیر باشد؛ یعنی باید با تحقیق و دنبال کردن مطلب، سرانجام از مفهوم و سرشت حقیقی فضیلت سر در آورد.

امام در بیان فضیلت بشر، سه عنصر اساسی را نام می‌برد: عقل، شرع و عدل.[1] دارندهٔ هرکدام از این صفات، انسان خوبی است و هرکس همهٔ آن صفات را داشته باشد، «انسان کامل» نامیده می‌شود؛ امّا ما در این‌جا بنا نداریم به تعریف و تبیین این سه صفت بپردازیم؛ بلکه فقط به بررسی سومین صفت یعنی عدل اکتفا می‌کنیم.

عدالت از نظر امام را باید در حوزهٔ عمل گسترده‌اش بجوییم؛ زیرا عدالت، حوزهٔ عمل معیّنی که منحصر و مخصوص خودش باشد، ندارد؛ به عنوان مثال، شجاعت و حکمت، «عدالت» است. امام می‌گوید:

> شجاعت که یکی از اصول و ارکان اخلاق حسنه و ملکهٔ فاضله است، عبارت است از حالت متوسّطه و معتدله بین افراط که از آن تعبیر می‌شود به تهوّر و آن عبارت است از نترسیدن در مواردی که ترس سزاوار است، و بین تفریط که از آن تعبیر می‌شود به جبن و آن عبارت است از ترسیدن در مواردی که سزاوار ترس نیست، و حکمت که یکی از ارکان است، متوسّط بین رذیلهٔ «سَفَه» که از آن تعبیر به «جربزه» شده است و آن عبارت از

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *چهل حدیث*، ص ۱۶۹.

استعمال فکر است در غیر مورد و مواردی که سزاوار نیست و بین رذیلهٔ «بَلَه» است که عبارت است از تعطیل قوّهٔ فکریّه در مواردی که سزاوار است به کار اندازد و همین طور عفّت و سخاوت که وسط بین رذیلهٔ شره و خمود، اسراف و بخل است؛[1]

پس عدالت در مقایسه با محاسن دیگر، صیغهٔ میانجی یا نظارت را دارد؛ اگرچه خود آن فی‌نفسه یک حُسن خوب محسوب می‌شود. اگر این نظارت خوب انجام پذیرد، بقیّهٔ محاسن نیز در جای خود خوب عمل می‌کنند. افزون بر مثال‌های پیشین باید بدانیم که سخاوت، عفّت و شجاعت، کارهای بسیار خوبی هستند؛ امّا اگر در جای خود به کار برده نشوند، باعث مشکلات دیگری خواهند شد و این قرارگرفتن در جای خود نیز باز هم به عدالت بستگی دارد. با توجّه به این مطالب که بیش‌تر به مسائل اخلاقی تعلّق دارند تا اندیشهٔ سیاسی، امام، عدالت را نه تنها جزئی از فضائل اخلاقی بشر می‌داند، بلکه آن را صفتی برمی‌شمارد که در صورت پرورش آن در میان انسان‌ها، آن‌ها را برای یک «روابط سیاسی سالم» و تشکیل جامعهٔ سیاسی مطلوب آماده می‌سازد؛[2] زیرا نزدیک شدن انسان به سر حدّ کمال، فقط تا حدّی میسّر است که او بتواند میان فعّالیّت‌های مختلف خود، نوعی هماهنگی کلّی برقرار سازد؛ امّا لازمهٔ برقرار کردن این نوع هماهنگی، جلوگیری از طغیان انگیزه‌ها و فعّالیّت‌های انفرادی است وگرنه «تعالی» حاصل نخواهد شد. یک فرد انسانی با آزاد گذاشتن تمایلاتش که به هر نحو و تا هر میزان بخواهند افزایش یابند، به یک انسان متعالی تبدیل نخواهد شد؛ بنابراین برای رسیدن به این تعالی باید به یک سری «قیود اجتماعی» مقیّد شود که لازمهٔ آن، پذیرفتن محدودیّت و صرفنظر کردن از آزادی مطلق است که نتیجهٔ این محدودیّت، به نفع وی تمام می‌شود؛ زیرا با این محدودیّت، هم می‌تواند با دیگران در جامعه، زندگی مشترک داشته باشد و هم می‌تواند در مقابل طغیان‌های خودخواهی نفس خود که لازمهٔ تعالی انفرادی است، بایستد.

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *چهل حدیث*، ص ۱۶۹.

۲. همان.

۲. قانون و آزادی

یکی دیگر از منشأهای حکومت، قانون است. قانون بدان مفهومی که امام در آثار خود آورده، موضوع اصلی اندیشهٔ سیاسی او است. قانون، شالوده و بنایی است که با وحدت بخشیدن به مجموعه‌ای از آثار غیرمتجانس دربارهٔ موضوعات کاملاً متفاوت، کلّ آثار را قابل فهم می‌سازد که آن موضوعات عبارتند از: تعلیم و تربیت، اقتصاد، عرفان، ولایت، فلسفه، ردّ نظریّات انحرافی و چند موضوع دیگر. بحث در مفهوم قانون، مهم‌ترین، جالب‌ترین و پیچیده‌ترین قسمت آثار امام است؛ بنابراین نخست باید به معنایی که وی از این اصطلاح داشته، توجّه کنیم. اگر در این مرحله موفّق شویم، باقیماندهٔ کار آسان خواهد بود؛ در غیر این‌صورت، از درک مهم‌ترین سهمی که «امام» در پیشرفت اندیشهٔ سیاسی داشته است، عاجز خواهیم بود.

> حکومت اسلام حکومت قانون است ... . حاکم در حقیقت قانون است. همه در امان قانونند. در پناه قانون اسلامند ... . هیچ حاکمی حق ندارد برخلاف مقرّرات و قانون شرع مطهّر قدمی بردارد.[1]

بیش‌تر اندیشمندان بر این عقیده‌اند که آدمیان مانند دیگر موجودات عالم طبیعت با یک‌دیگر روابطی الزامی و منظم دارند؛ ولی قانون در رفتار بشر، بسیار پیچیده‌تر از قانون موجودات عالم طبیعت است؛ زیرا بشر همیشه آن‌گونه که مثلاً حیوانات از الگوی معیّنی برای رفتار پیروی می‌کنند، بدون دخالت اراده‌اش از الگوی تعیین شده‌ای برای رفتار انسانی پیروی نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، انسان در امور مربوط به خود، افزون بر قوانین طبیعی، دارای قوانینی است که به قانون موضوعه معروفند. امام مانند بسیاری از فیلسوفان معتقد بود که یک قانون برای همهٔ افراد بشر در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها می‌تواند مناسب باشد؛ اگرچه به مقتضیات زمان و مکان نیز عنایت خاصّی داشت و مانند بسیاری از افراد «مطلق‌گرا» نبود؛ زیرا اعتقاد

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۸۰ و ۸۱.

داشت که اختلافات موجود در طبایع و استعدادهای انسانی که موجد انواع مختلف آداب و رسوم گوناگون شده است، امری مهمّ و اساسی است. امام همواره بر این مسأله پای می‌فشرد که معلوم نیست قانونی که بالفعل بر جامعه حکومت می‌کند، همان قانون حق باشد و بر طبق موازین عدالت وضع شده باشد. او می‌گفت:

> این موادّ قانون اساسی و متمّم آن که مربوط به سلطنت و ولایت عهدی و امثال آن است، کجا از اسلام است؟ این‌ها همه ضدّ اسلامی است ... قوانین قضایی و سیاسی اسلام را تمام از اجرا خارج کرده‌اند و به جای آن، مطالب اروپایی نشانده‌اند تا اسلام را کوچک کنند. از جامعهٔ اسلامی طرد کنند و عمّالشان را روی کار بیاورند و آن سوء استفاده را بکنند؛[1]

البتّه تمام دولت‌ها باید قدرت تفویض شده را مطابق با قانون به کار برند و دارندگان قدرتِ برین، حق ندارند قدرت خود را به دلخواه و بی‌توجّه به قانون به‌کار اندازند و اگر چنین کردند، اطلاق لفظ دولت یا حکومت بر آن‌ها اصلاً درست نیست. نظر امام در این مورد صریح و خالی از ابهام است:

> اسلام دین قانون است، قانون. پیامبر هم خلاف نمی‌توانست بکند. نمی‌کردند؛ البتّه نمی‌توانستند بکنند. خدا به پیامبر می‌گوید که اگر یک حرف خلاف بزنی رگ وتینت را قطع می‌کنم. حکم قانون است. غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد. برای هیچ‌کس حکومت نیست، نه فقیه نه غیرفقیه. همه تحت قانون عمل می‌کنند. مجری قانون هستند. هم فقیه و هم غیرفقیه همه مجری قانونند.[2]

تقریباً هر دولتی در دنیا از اتباع خود انتظار دارد که از قوانین تصویب شدهٔ آن دولت اطاعت کنند؛ ولی با تشریحی که امام از قانون خداوند دارد، این نتیجهٔ بسیار مهم و فوق‌العاده به‌دست می‌آید که اطاعت شهروند از قوانین حکومتی مطلق نیست؛ بلکه مشروط است؛ به این

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۱۴ ـ ۲۰.

۲. صحیفهٔ نور، ج ۱۰، ص ۵۳.

معنا که اگر این قوانین با قوانین خداوند سازگار نبودند، وی هیچ‌گونه تعهّدی به اطاعت از آن‌ها ندارد؛ امّا هرگاه که این قوانین با قوانین الهی سازگار بودند، هر فردی موظّف است و باید از آن‌ها اطاعت کند و این اطاعت معلول سازگاری آن قوانین با قوانینی الهی است و ارتباطی به این موضوع که فرضاً سازندهٔ آن قوانین دولت است، ندارد و امام بر عکسِ برخی از اندیشمندان چنین فکر می‌کند که هر انسانی بالطّبع این استعداد را دارد که قانون‌های درست الهی را از قانون‌های مغایر با آن تشخیص دهد.

امام مانند اغلب پیشینیان خود بر این موضوع تأکید می‌کند که قانون به معنای واقعی و کامل آن، یک مجموعهٔ نازل شده از آسمان برای انسان‌ها و سعادت آن‌ها است. وی میان قانون الهی و قانون عرف، یعنی قانون برخاسته از عقل ناقص انسان‌ها تمایز قائل می‌شود و می‌گوید:

> رژیم‌هایی که به دست غیرانبیا وجود پیدا کرده است، آن‌قدری که بینش دارند، اگر ما فرض بکنیم که این‌ها صددرصد هم امین هستند و دلسوز برای ملّت‌ها؛ لکن شعاع بینش بشر را باید دید تا به کجا است و انسان تا به کجا می‌تواند سیر بکند و احتیاجات انسان چقدر است؟ آیا به مقدار سعهٔ وجود انسان و قابلیّت رشد انسان، این رژیم‌های غیرالهی دیدشان وافی است؟ تا فرض کنیم اگر هم اشخاصی باشند دلسوز و اشخاصی باشند که بخواهند خدمت بکنند به ملّت‌ها، بتوانند خدمت بکنند یا دید این‌ها محدود است تا یک حدودی و اگر آن‌ها هم بخواهند خدمت بکنند، تا همین حدود می‌توانند خدمت بکنند.[1]

در جای دیگری می‌گوید:

> الان هم مجلس باید قدم‌های بلندتری بردارد و لوایحی که عرضه می‌شود یا خودش قوانین می‌خواهد بگذراند هرچه بیش‌تر سرعت بدهد و اسلامی بودنش صددرصد. اگر یک قانون، یک پیشنهاد، یک لایحه در آن یک نکتهٔ غیراسلامی باشد، این در نظر اسلام و خدای تبارک و تعالی مردود است.[2]

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۸، ص ۳.

۲. همان، ج ۱۶، ص ۱۶۷ ـ ۱۷۱.

امّا «آزادی» که یکی از غایات حکومت‌ها می‌باشد از مفاهیمی است که می‌تواند منشأ حکومت از نظر امام را بیان کند. او مکرراً مفهوم آزادی[۱] مورد نظر خود را تعریف می‌کند که مهم‌ترین تعریف او از آزادی، همان مفهوم آیهٔ شریفهٔ قرآن است که می‌فرماید:

و یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ؛[۲]

بنابراین می‌توان جنبه‌ای از مفهوم کلّی را که از کلمهٔ آزادی در ذهن او وجود داشته است، دریافت:

> ما موظّفیم آثار شرک را از جامعهٔ مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم و از بین ببریم و باز به این دلیل که موظّفیم شرایط اجتماعی مساعدی را برای تربیت افراد مؤمن و با فضیلت فراهم سازیم.... در این شرایط اجتماعی و سیاسی، انسان مؤمن و متّقی و عادل نمی‌تواند زندگی کند و به ایمان و رفتار صالحش باقی بماند؛[۳]

البتّه امام، مانند همهٔ اندیشمندانِ مکتب هدایت بر این عقیده است که کلّیّهٔ حرکات سیاسی ـ اجتماعی در هر نظامی، نباید به‌گونه‌ای باشد که آن اختیار و آزادی نخستین تکوینی خدادادی از میان برداشته شود و در نتیجهٔ آن، حیات و انسانیّت انسان به خطر افتد؛[۴] بلکه این حرکات باید به‌گونه‌ای محدودیّت‌ها را سازماندهی کند که ضمن بالا بردن توانایی انسان برای تشکیل اجتماع، انسانیّت او را نیز تقویت نماید و از همین جا است که مفهوم «آزادی سیاسی ـ اجتماعی» شکل می‌گیرد. امام، آزادی را جزو حقوق نخستین بشری می‌داند که همهٔ انسان‌ها به

---

۱. آزادی در طول حیات سیاسی خود معمولاً در مقابل «محدودیّت» و مساوی با «رهایی از قید و بند» به کار رفته است؛ البتّه در حیات کلامی و فلسفی مقابل «جبر» و مساوی «اختیار» آمده است؛ اگرچه از نظر مفهومی تعاریف مختلفی در مورد آزادی آمده است. (*نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۳۱، ص ۱۲۶؛ محمدحسین نائینی: *تنبیه‌الامّه و تنزیه‌الملّه*، ص ۶۴)

۲. اعراف (۷): ۱۵۷.

۳. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*، ص ۴۰.

۴. امام خمینی: «زندگانی‌ای که در آن آزادی نباشد، زندگانی نیست». *صحیفهٔ نور*، ج ۶، ص ۲۳۳.

این حقوق خود واقفند؛[1] امّا یک شخص در مسائل سیاسی ـ اجتماعی تا آن‌جا آزاد است که آزادی فرد یا افرادی را محدود نکند و یا به حقوق دیگران لطمه‌ای وارد نسازد؛ بنابراین، آزادی نمی‌تواند مانند وضع طبیعی نامحدود باشد؛ چون وضعیّتی پیش می‌آید که همه تا آن‌جا که بتوانند در کار یک‌دیگر مداخله می‌کنند و همان‌طور که همهٔ اندیشمندان تأکید دارند، این‌گونه «آزادی» که به «آزادی طبیعی» معروف است، به اختلاف و از بین رفتن اجتماع می‌انجامند و یا زورمداران، آزادی ضعیفان را پایمال خواهند کرد؛[2] پس آزادی باید به نفع مسائلی مانند عدالت، امنیّت، رفاه، هدایت و... محدود شود و هرکس، قسمتی از آزادی خود را فدای بقیّهٔ آزادی‌ها کند؛ چرا که بدون چنین محدودیّتی، ایجاد اجتماع مطلوب ممکن نخواهد بود و «چیزی» باید قلمرو آزادی عمل انسان را محدود می‌کند که قانون است:

> این‌ها آزادی را درست بیان نمی‌کنند یا نمی‌دانند. در هر مملکتی آزادی در حدود قانون است. در حدود قوانین آن مملکت است. مردم آزاد نیستند که قانون را بشکنند. معنای آزادی این نیست که هرکس برخلاف قوانین، برخلاف قوانین اساسی یک ملّت، برخلاف قوانین ملّت هرچه دلش می‌خواهد بگوید. آزادی در حدود قوانین یک مملکت است. مملکت ایران، مملکت اسلامی است و قوانین ایران قوانین اسلام است.[3]

دست برداشتن از تمام آزادی باعث سوق یافتن انسان به سوی حیوانیّت است. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند:

> و لاتکن عبد غیرک فقد جعلک‌الله حرّاً؛[4]

بنابراین امام خمینی همگام با دیگر اندیشمندان مکتب هدایت، ما را به این مسأله رهنمون

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۳، ص ۲۰۷ و ج ۲، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۲. و. ت. جونز: *خداوندان اندیشهٔ سیاسی*، ج ۱، ص ۱۲۱ ـ ۱۵۰ و ص ۲۰۳ ـ ۲۵۲، ج ۲، ص ۳۴۸ ـ ۳۷۶.

۳. *صحیفهٔ نور*، ج ۷، ص ۱۸.

۴. *نهج‌البلاغه*، السید الشریف الرضی، خطبهٔ ۳۱، ص ۱۲۸.

می‌شود که در زمینهٔ مسائل سیاسی ـ اجتماعی، محدودیت‌هایی باید وجود داشته باشد؛ امّا در قلمرو آزادی‌های شخصی افراد باید آزادی حدّاکثری وجود داشته باشد که به هیچ‌وجه نباید مورد تجاوز قرار گیرد؛ چون اگر چنین شود، فرد خود را در بن‌بستی تنگ گرفتار می‌بیند که حداقل رشد استعدادهای طبیعی‌اش با مانع روبه‌رو می‌شود و دست به اعمالی می‌زند که به ابطال هویّت و شخصیّت اجتماعی او می‌انجامد و در نتیجه اجتماع از هم می‌پاشد:

> در اسلام، اختناق نیست. در اسلام آزادی است برای همهٔ طبقات برای زن، برای مرد، برای سفید، برای سیاه، برای همه، (این دمکراسی که ما داریم دمکراسی است)؛[1]

پس باید میان قلمرو زندگی خصوصی با قلمرو حیات عمومی و دولتی مرزی قائل شد؛ امّا این‌که این خط مرزی کجا باید کشیده شود، مسأله‌ای است که میان مکاتب مختلف مورد بحث و اختلاف است.

برخلاف هابس و مارکسیست‌ها که معتقد بودند باید هرچه بیش‌تر بر قلمرو نظارت متمرکز دولت افزود و از حوزهٔ آزادی‌های فردی کاست، امام معتقد است که هماهنگی اجتماعی و پیشرفت، با حفظ قلمرو وسیعی برای زندگی خصوصی افراد همساز است؛ قلمروی که نه دولت و نه هیچ فرد و مقام دیگری را حقّ تجاوز به آن نیست. تجاوز به این محدوده، هر اندازه که اندک باشد، خودکامگی و استبداد است. آزادی عقیده، مذهب، بیان، شغل، مالکیّت و... باید از هرگونه تعرّض خودسرانه مصون بماند و نقش دولت هم همین است. (در آینده در قسمت آزادی و لیبرالیزم توضیح بیش‌تری دراین‌باره داده خواهد شد).

انواع حکومت‌ها

یکی از مهم‌ترین بحث‌های اندیشهٔ سیاسی امام که شاید در بسیاری از تفاسیرِ نظریّات ایشان به آن توجّه کافی نشده، بررسی حکومت‌های بالفعل و تأثیر آن‌ها در تکوین خصلت‌ها

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۵، ص ۲۳۸.

و روحیّات افراد تحت حکومت است. امام در تشریح صورت‌های مختلف حکومت‌ها که کم و بیش در این عصر به گونه بالفعل وجود داشته‌اند، می‌پردازد و آن‌ها را از جهات گوناگون، به گروه‌ها و دسته‌هایی تقسیم می‌کند؛ البتّه این مسأله، امام را از توجّه به دسته‌بندی محتوایی حکومت‌ها باز نمی‌دارد؛ بنابراین از سیاق کلام او چنین برمی‌آید که حکومت‌ها از نظر محتوایی به دو دسته تقسیم می‌شوند: حکومت الهی و حکومت شیطانی. حکومت شیطانی، میل به وضع قوانین خود ساخته دارد و حکومت الهی، مقیّد به قوانین خداوند است؛ پس به نظر امام:

> حکومت یا حکومت خدا است یا حکومت طاغوت و شکل سومی ندارد.[1]
>
> حکومت طاغوتی فرو ریخت و سلطهٔ شیطانی برای همیشه رخت بربست و حکومت مستضعفین که حکومت خدا است به جای آن نشست.[2]
>
> فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطهٔ سلطنتی و جمهوری در همین است که نمایندگان مردم یا شاه در این‌گونه رژیم‌ها به قانونگذاری می‌پردازند؛ در صورتی‌که قدرت مقنّنه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدّس اسلام یگانه قدرت مقنّنه است.[3]

حال می‌پردازیم به تعریف امام از حکومت‌های چندگانه: ایشان حکومت‌های بالفعل در جامعهٔ انسانی را معمولاً در آثار خود به چهار دسته تقسیم می‌کند: دمکراسی، استبدادی، سلطنتی مشروطه و اسلامی.

* *دمکراسی* : حکومت دمکراسی در لسان امام، حکومتی است که نمایندگان مردم به قانونگذاری می‌پردازند؛[4] البتّه دمکراسی‌هایی که امام گاه محاسن و بیش‌تر معایب آن‌ها را

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۵، ص ۲۳۴.

۲. همان، ج ۱۱، ص ۱۳۵.

۳. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۵۳.

۴. همان.

در نظر دارد، در عصر او با دو تعریف روبه‌رو بوده‌اند: یکی از مفاهیم دمکراسی، از مطلق انگاشتن ارادهٔ اکثریّت و تحمیل آن بر همه به ویژه اقلیّت، عدم وجود چند حزب، عدم آزادیِ گفتار، مطبوعات، مذهب و مالکیّت خصوصی سخن می‌راند و دیگری عبارت است از لوازم شرکت آزادانهٔ افراد در متظاهر کردن آن اراده و امکان دادن به اقلیّت برای تبدیل شدن به اکثریّت است. شقّ دوم دمکراسی که به دمکراسی لیبرالیستی معروف است، بر برابری اتباع کشور در مقابل قانون، مسؤولیّت دولت در برابر اکثریّت، اجبار به اطاعت از قوانین ناشی از ارادهٔ اکثریّت، حق رأی آزادانهٔ مخفی عمومی، انتخاب آزاد، وجود چند حزب، آزادیِ گفتار، مطبوعات، مذهب و سایر آزادی‌ها تأکید دارد و معتقد است که برابری لغوی قابل حصول مطلوب نیست؛ بنابراین برابری سیاسی را می‌پذیرد؛ ولی برابری عملی افراد بشر را با توجّه با اختلافات بدنی و عقلی، در دمکراسی قابل پذیرش نمی‌داند و صریحاً می‌پذیرد که افراد مختلف، توانایی‌های مختلفی دارند و می‌گوید: دمکراسی، یک سطح مردهٔ برابری را نمی‌خواهد که در آن همهٔ افراد بشری از تمام جهات برابر باشند؛ بلکه تأکید آن بر روی برابری در مقابل قانون، برابری در انتخابات، برابری در داشتن فرصت‌های فرهنگی و برابری در مقام و شأن و غیره است؛ لکن شقّ یکم دمکراسی که دمکراسی سوسیالیستی یا توده‌ای شناخته شده، آزادی‌های دمکراتیک را جزئی از روبنای دولت می‌شمارد و معتقد است تا زمانی که مالکیّت خصوصی بر وسایل تولید وجود دارد، طبقهٔ مالک این آزادی‌ها را تردستانه در خدمت خود می‌آورد؛ بنابراین تا زمانی که مالکیّت خصوصی لغو نشود، جلوِ تظاهر ارادهٔ اکثریّت گرفته شده، آزادی‌های مدنی جز صورت ظاهری چیز دیگری نیستند.

مارکس، دمکراسی نوپدید را «دیکتاتوری بورژوازی» می‌خواند؛ از این جهت، رژیم‌های کمونیست اگرچه به «دمکراسی‌های توده‌ای» معروف بوده و هستند و نمادهای دمکراتیک داشته و دارند، دمکراسی سیاسی به مفهوم لیبرالیستی در آن‌ها وجود ندارد. این نوع دمکراسی، غالباً صورت تظاهر ارادهٔ طبقه یا طبقه‌ها را دارد که اکثریّت جامعه را تشکیل می‌دهند و در یک حزب پیشرو که خود را نمایندهٔ آن طبقه‌ها معرّفی می‌کند، مجسم می‌شود؛

مانند «دیکتاتوری پرولتاریا» که تظاهر این نوع استنباط از دمکراسی است. لنین، دیکتاتوری پرولتاریا را «دمکراسی کامل» می‌خواند که به وسیلهٔ شوراها راه تکامل را می‌پیماید؛ بنابراین، یکی از مباحث مهم بر سر لوازم دمکراسی، رابطهٔ آن با مالکیّت فردی است. دمکراسی لیبرالیستی در اساس با مالکیّت فردی رابطهٔ بسیار نزدیک دارد و نهضت‌های لیبرال قرن هیجدهم و نوزدهم آزادی ارادهٔ فرد در امور اقتصادی را از لوازم دمکراسی می‌شمرده‌اند؛ امّا پس از پیدایش نهضت‌های سوسیالیست، این اصل مورد تردید قرار گرفت و به‌خصوص پس از توسعهٔ حقّ رأی به طبقات فاقد مالکیّت، مداخلهٔ دولت به نفع طبقات محروم و تسلّط دولت بر وسایل تولید، لازمهٔ دمکراسی شمرده شد؛ لذا بعضی معتقدند که دمکراسی، یک الگوی کامل روابط اجتماعی یا سیستم اقتصادی نیست و هیچ نوع سیستم خاصّ اقتصادی را در بر نمی‌گیرد. از سوی دیگر، عدّه‌ای با تکیه بر تجربهٔ شوروی معتقدند که تسلّط کامل دولت بر اقتصاد، دمکراسی سیاسی را به خطر می‌اندازد؛ از این رو درصدد یافتن یک نظام اقتصادی مختلط برآمدند که در عین حفظ آزادی‌های فردی، دست‌کم رفاه را که پایهٔ دمکراسی سیاسی است، تأمین کنند.

دمکراسی از جهت دیگر به دو گونه تقسیم می‌شود: ذاتی و شکلی. دمکراسی ذاتی آن است که قانون را ذاتاً مبتنی بر خواست مردم می‌داند و به عبارتی، قائل به «تفویض» است که خداوند انسان آفریده شده را به حال خود گذاشته که هرگونه انتخاب و گزینشی داشته باشد و هیچ‌گونه مجازاتی برای انتخاب‌های مختلفش قرار نداده است؛ بنابراین، زندگی به هر صورتی منوط به رضایت و خواست او است. این شق از دمکراسی معتقد به پلورالیزم دینی، سکولاریزم دولتی، فردگرایی، عقلانیّت ابزاری و... است که اندیشهٔ امام خمینی با این نوع از دمکراسی سازگار نیست؛ به همین دلیل می‌فرماید:

اسلام دمکراتیک نیست.[1]

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۱۱، ص ۱۳۰.

شقّ دومِ دمکراسی (دمکراسی شکلی) بر آزادی و اختیار انسان‌ها، آزادی بیان، مطبوعات، دین و مذهب و احزاب در محدودهٔ قانون و برابری افراد در برابر قانون، مشارکت اکثریّت مردم در تعیین سرنوشت خویش، عدم وجود سرکوب شدید، حفظ حقوق اقلیّت و... پامی‌فشارد. امام این نوع دمکراسی را تأیید کرده، می‌فرماید:

> در اسلام دمکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی که توطئه در کار نباشد و مسائلی را مطرح نکنند که نسل ایران را منحرف کنند.[1]

ما در این‌جا قصد مقایسهٔ هر دو شقّ دمکراسی در همهٔ زمینه‌ها با حکومت اسلامیِ مورد نظر امام که یک حکومت دینی است را نداریم؛ امّا به این نکته اذعان داریم که امام نسبت میان دمکراسی و حکومت اسلامی را نسبت عموم و خصوص من وجه می‌داند؛ به این صورت که حکومت اسلامی مورد نظر ایشان هیچ‌گونه سنخیّتی با دمکراسی ذاتی ندارد؛ امّا مغایرتی نیز با دمکراسی شکلی نخواهد داشت؛ یعنی زمانی که امام دمکراسی را رد می‌نماید، به دمکراسی ذاتی عنایت دارد و زمانی که دمکراسی را با حکومت اسلامی مغایر نمی‌داند به دمکراسی شکلی توجّه دارد:

> اسلام دمکراتیک نیست و حال آن‌که از همهٔ دمکراسی‌ها بالاتر است.[2]
>
> رژیمی که به جای رژیم ظالمانهٔ شاه خواهد نشست، رژیم عادلانه‌ای است که شبیه آن رژیم در دمکراسی غرب نیست و پیدا نخواهد شد. ممکن است دمکراسی مطلوب ما با دمکراسی‌هایی که در غرب هست، مشابه باشد؛ امّا آن دمکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم، در غرب وجود ندارد. دمکراسی اسلام، کامل‌تر از دمکراسی غرب است.[3]

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۴، ص ۲۳۴.

۲. همان، ج ۱۱، ص ۱۳۰.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۳.

در نظر امام، حکومت اکثریّت (در صورتی‌که مبنای قانون، خواست اکثریّت باشد) آن اصل اساسی حکومت، یعنی معرفت الهی و اجرای عدالت را نقض می‌کند. ایجاد عدالت در نظام فکری امام، چیزی نیست جز این‌که چون مردم بر طبیعت و فطرتی آفریده شده‌اند که هرکس در اجتماع باید همان حقّی به او اعطا شود که صلاحیّت فطری‌اش اجازه می‌دهد، برهمین اساس، غیرعالمان به علم الهی برای حکومت صلاحیّت ندارند؛ زیرا حکومت و سیاست، فنّی بسیار تخصّصی است که از عهدهٔ هرکس برنمی‌آید؛ بنابراین او حکومت را مخصوص «نخبگانی» می‌دانست که از علم تخصّصی ادارهٔ جامعه برخوردار باشند و آن علم تخصّصی چیزی جز «علم فقه» نیست؛ البتّه علم فقه را هم فقط منحصر در دانستن احکام نمی‌داند؛ بلکه حمل آن‌ها بر مصادیق را نیز جزء علم فقه محسوب می‌دارد.

اگر معنای دمکراسی، «حکومت مردم بر مردم» است، به صورتی که خواست مردم مبنای قانون قرار می‌گیرد، در این صورت، نظامی که امام از آن دفاع می‌کند، دمکراسی نیست. در هیچ‌کدام از آثار امام، این موضوع مستفاد نمی‌شود که تودهٔ مردم لیاقت دارند نظرشان مبنای قانون قرار گیرد. در آینده در مبحث نقش مردم در حکومت خواهیم دید که نظارت مردم بر حکومت و رکن حکومت بودن مردم که امام به مردم نسبت می‌دهد، فقط متضمّن این مفهوم است که این مردم، صفات و شرایطی که برای تشخیص لیاقت در دیگران لازم است را دارا هستند؛ ولی داشتن این شرایط به هیچ وجه مستلزم آن نیست که خودشان نیز صلاحیّت حکمرانی به مفهومی که گفته شد ـ یعنی خواستشان مبنای قانون قرار گیرد ـ را دارند. مثال چنین مردمی این است که مسلماً نان خوب را از نان سوخته و ناباب تشخیص می‌دهند؛ ولی الزاماً لازم نیست خودشان نانوای خوبی باشند. امام، فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت دمکراسی را در همین می‌داند که نمایندگان مردم در این حکومت‌ها به قانونگذاری می‌پردازند؛ در صورتی‌که قدرت مقنّنه و اختیار تشریع و قانونگذاری در حکومت اسلامی به خداوند اختصاص دارد و امام شارع مقدّس اسلام را یگانه قدرت مقنّنه می‌داند.

* *استبدادی (سلطنتی)* : امام معتقد است که رییس دولت در این حکومت، مستبدّ و

خودرأی است. مال و جان مردم را به بازی گرفته، در آن به دلخواه دخل و تصرّف می‌کند. هرکس را اراده‌اش تعلّق گرفت، می‌کُشد و به هرکس که خواست، انعام می‌دهد و به هر کس که خواست تیول می‌بخشد و املاک و اموال ملّت را به این و آن اعطا می‌کند.[1] خلاصه این‌که در این حکومت، حاکم بر جان مردم «مسلّط» است و خودسرانه در آن دخل و تصرّف می‌کند.

با این‌که امام برای آزادی بی‌بند و بار که در زمان او به «آزادی لیبرالیستی» یا «آزادی دمکراتیک» معروف بود، چندان ارزش قائل نبود، چنان با «استبداد» مخالف بود و از خودکامگی نفرت داشت که هیچ «لیبرالی» نمی‌توانست از این جهت با او برابری کند. مفهوم حکومت خودکامه از نظر محتوا در نظرش چیزی جز غلبهٔ روحیّهٔ طاغوتی بر روحیّهٔ الهی و غلبه ظلم بر عدل نبود؛ ولی به آزادی نشأت گرفته از فطرت آدمی که با دستورهای الهی مطابق بود کاملاً اعتقاد داشت و آن را هیچ‌گاه نفی نکرد.

به عقیدهٔ امام، «آزادی دمکراتیک» حدّ افراط از آزادی است که جامعه را به تباهی و فساد می‌کشاند:

> باید همه بدانیم که آزادی به شکل غربی آن، موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می‌شود که از نظر عقل محکوم است و تبلیغات و مقالات و سخنرانی‌ها و کتب و مجلّاتِ برخلاف اسلام و عفّت عمومی و مصالح کشور حرام است و بر همهٔ ما و همهٔ مسلمانان، جلوگیری از آن‌ها واجب است و از آزادی‌های مخرّب باید جلوگیری شود؛[2]

امّا این جلوگیری نباید به دیکتاتوری بیانجامد؛ زیرا

> جلوِ دیکتاتوری را ما می‌خواهیم بگیریم. نمی‌خواهیم دیکتاتوری باشد. می‌خواهیم ضدّ دیکتاتوری باشد. ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است، نه دیکتاتوری. فقیه مستبد نمی‌شود. فقیهی که این اوصاف را دارد، عادل است؛ عدالتی که غیر از عدالت اجتماعی [مصطلح]

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی[امام]: ولایت فقیه، ص ۵۲.

۲. صحیفهٔ نور، ج ۲۱، ص ۱۹۵. (وصیت‌نامه)

است؛ عدالتی که یک کلمه دروغ، او را از عدالت می‌اندازد.[۱]

در اندیشه امام، حکمران مطلق به کسی می‌گویند که حقّ وضع و ابتکار هر نوع قانونی را دارد و آن‌ها را به صرف ارادهٔ خود خلق یا لغو می‌کند. اندیشه حاکمیّت استبدادی بر این فرض بنیانی استوار است که به چنین کسی این حق و اختیار تفویض شده است که به تمام نیّات و خواسته‌های خود، جامهٔ قانون بپوشاند و هر چیزی را که اراده کرد، به صورت قانونی عملی سازد و این همان قدرت و صلاحیّتی است که امام آن را به خداوند که در نظرش حکمران حقیقی است، تخصیص می‌دهد.

* *مشروطه سلطنتی*: مشروطه به معنای فعلی آن، تصویب قوانین براساس آرای اشخاص و اکثریّت است و شاه هم در این حکومت در قانونگذاری نقش دارد که این حکومت در نظر امام، با دمکراسی ذاتی و استبدادی چندان تفاوتی ندارد.

* *حکومت اسلامی*: امام در تصویر کردن حکومت‌ها، همواره دو مقصود را دنبال می‌کند: یکی این‌که تصویری از یک دولت مطلوب را مجسّم سازد و دوم این‌که وضع دولت‌های موجود را تجزیه و تحلیل کند. او در آثار مختلف خود، ضمن مطالبی که دربارهٔ وضع حکومت‌ها بیان کرده، تصویری از یک دولت مطلوب را به وجود می‌آورد. او در این راستا، همواره حکومت دولتمردانی را که به آن درجه از کمال رسیده‌اند که می‌توانند مصالح عامّ جامعه را همواره بی‌غرض و بی‌نظر ملاحظه و کاملاً درک کنند، یعنی حکومت معصومان علیهم‌السلام مدّ نظر قرار می‌دهد. در عین حال، در نظر او مادام که این هدف مطلوب و این غایةالمراد بشری در سرلوحهٔ مرام دولت‌هایی که عملاً با آن‌ها روبه‌رو هستیم، قرار نگیرد، تصوّر وجود یک دولت به مفهوم صحیح (نه به مفهوم اعمّ) آن اساساً غیرممکن است. امام معتقد است که وجود حکومت‌های بی‌غرض و بی‌نظر، فقط جنبهٔ پنداری ندارد؛ بلکه در عالم واقعیت هم یافت می‌شود؛ یعنی بوده‌اند انسان‌های بی‌غرضی که مصالح شخصی خود را مطلقاً

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۱، ص ۱۳۳.

فدای مصالح عام ساخته‌اند؛ زیرا در بعضی از آن‌ها ملکه‌ای به‌نام ملکه عصمت و عدالت وجود داشته است که خودخواهی و نفس‌پرستی متلاشی کنندهٔ مطلوب‌های سیاسی را زیرپا گذاشته و از آن مصونیت یافته‌اند؛ بنابراین در جامعهٔ ما هم افرادی وجود دارند که همان ملکه‌ها را داشته باشند و بتوانند مطلوب‌های سیاسی را از متلاشی شدن نجات دهند.

برای روشن شدن این مطلب، به تبیین عباراتی می‌پردازیم که معرّف نظر امام درباره ماهیّت و چگونگی حکومت اسلامی است و اهمّیّت مفهوم اندیشه حکومت اسلامی را نیز روشن می‌سازد:

> در این حکومت، قدرت فقیه و اختیار تشریع به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدّس اسلام، یگانه قدرت مقنّنه است. هیچ‌کس حقّ قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به اجرا گذاشت؛ به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دستهٔ حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلامی برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند.[1]
>
> حکومت اسلام حکومت قانون است... . قانون اسلام یا فرمان خدا بر همهٔ افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همهٔ افراد از رسول‌اکرم گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون خداوند تبارک و تعالی [هستند] که در لسان قرآن و نبی‌اکرمﷺ بیان شده است ... . در این حکومت، حکم الهی بر رییس و مرؤوس متّبع است[2]
>
> حکومت اسلامی یک نوع حکومت مشروطه است. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقیّد به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنّت رسول‌اکرمﷺ معیّن گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانینی اسلامی است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است.[3]

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۵۴ و ۵۵.

۳. همان، ص ۵۲ و ۵۳.

اندیشه‌هایی که در این گزینه‌ها از امام بیان شده است، در دستگاه فکری او اهمّیّت بنیانی دارد. تفاوت حکومت‌ها با یکدیگر (به عقیده امام) بستگی به این دارد که «قدرت برین» در داخل حکومت به چه شخصی یا اشخاصی نسبت داده شود؛ بنابراین، در نظریّه امام شرطی هست که حکومت اسلامی از مطابقت با آن ناگزیر است؛ به این معنا که این قدرت برین به هر کسی که تفویض شد، آن را طبق قانون الهی به کار برد. دارندگان قدرت برینِ تفویض شده، حق ندارند قدرت خود را به دلخواه و بی‌توجّه به مفاد قانون به کار اندازند که اگر چنین کنند، نتیجهٔ عملشان دگرگون شدن شکل دولت نخواهد بود؛ بلکه به این معنا است که فرضاً دولتی غاصب به جای دولت حق به وجود آمده است و آن سازمانی است که اطلاق نام حکومت اسلامی به آن اصلاً درست نیست. امام می‌گوید:

> ما از این اصل اعتقادی (توحید) اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسان و یا جامعه و ملّتی را از آزادی محروم کند. برای او قانون وضع کند. رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید و از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای پیشرفت‌ها در اختیار خدای تعالی است؛ همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرّر فرموده است و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علّت سلب آزادی او و تسلیم او در برابر سایر انسان‌ها است؛ بنابراین انسان باید علیه این بندها و زنجیرهای اسارت و در برابر دیگرانی که به اسارت دعوت می‌کنند، قیام کند و خود و جامعهٔ خود را آزاد سازد تا همگی تسلیم و بندهٔ خدا باشند و از این جهت است که مقرّرات اجتماعی ما علیه قدرت‌های استبدادی و استعماری آغاز می‌شود.[1]

ولایت فقیهان، گوهر اندیشه امام

اکنون می‌پردازیم به اندیشه بسیار جالب و بحث‌انگیز امام و به واقع گل سرسبد تمام آن

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۴، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

اندیشه‌هایی که در آثار ایشان بیان شده است؛ یعنی نظریّه‌ای که به موجب آن، ادارهٔ امور دولت‌ها و کشورها باید به دست فقیهان سپرده شود. برای روشن شدن مطلب، چارچوب فکری امام را بررسی می‌کنیم؛ سپس براساس مفروضات موجود در چارچوب فکری او، به توضیح عباراتی می‌پردازیم که معرف نظریّات وی دربارهٔ ماهیّت و چگونگی حکومت فقیهان است و اهمّیّت مفهوم اندیشه «حکومت فقیهان» را روشن می‌سازد.

۱. براساس اعتقاد امام، خداوندِ حکیم، هم آفریدگار جهان و هم رب و پرورش دهنده و هدایت‌کننده همهٔ موجودات جهان است. اختیار جهان در ید قدرت او است. او مالک حقیقی عالم و حاکم مقتدر بر آن می‌باشد. براساس نظر قرآن، خداوند کسی است که «بیده الملک و هو علی کل شی قدیر» و اگر لحظه‌ای عنایت و مشیّت او از جهان گرفته شود، عالَم نیست و نابود خواهد شد. این نوع ولایت و حاکمیّت مطلقه خداوند بر جهان آفرینش، تکوینی و در لسان اندیشمندان اسلامی به حاکمیّت تکوینی معروف است که یک نوع حاکمیّت مستقیم و جبری خداوند بر عالم وجود است که هرگاه به چیزی بگوید، بشو. پس می‌شود: انّما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون.

> ریشه و اصل همهٔ آن عقاید که مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقاد ما است، اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همهٔ عوالم وجود و انسان تنها ذات مقدّس خدای تعالی است که از همهٔ حقایق مطّلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند؛ مگر این‌که اطاعت او اطاعت خدا باشد.[1]

۲. حاکمیّت انسان بر اعمال و رفتار و سرنوشت خود، نتیجهٔ منطقی اصل اعتقادی «آزادی و اختیار» انسان و حاکمیّت شبه تکوینی وی بر سرنوشت خویش است که به حکم و مشیّت الهی، آزاد، مختار، مسؤول و حاکم بر سرنوشت خویش آفریده شده که در پرتو آن، به او

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۴، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

شرافت و کرامت ذاتی و شایستگی خلافت الهی داده شده است و هم او است که باید در عمل نیز این شایستگی و استعداد را به منصهٔ بروز و ظهور رساند و جامعهٔ نمونه خود را بنا کند. خداوند نیز می‌فرماید:

ان‌الله لایغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم.[۱]

امام نیز بر همین اعتقاد است و در تبیین و تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید:

ما [در این آیه] یک واقعیّتی است و یک دستور... . قوم ما یک تحوّل پیدا کرد. تا این تغییر حاصل نشده بود، تغییر نفسانی حاصل نشده بود. این قوم مورد تغییر واقعی که رفتن یک رژیم طاغوتی و آمدن یک رژیم اسلامی باشد این معنا حاصل نمی‌شد؛ پس خدای تبارک و تعالی تغییر نمی‌دهد؛ مگر این‌که خودمان تغییر دهیم خودمان را. اگر خودمان را تغییر دادیم، در جانب پذیرش ظلم، یک ظلم بر ما مسلّط می‌شود. این طبیعی است اگر چنان‌چه خودمان را تغییر دادیم برای دفاع از کشور خودمان، دفاع در برابر چپاولگری، دفاع در برابر ظلم و ستمگری، خداوند اسبابش را فراهم می‌کند.[۲]

۳. چون خداوند سنّتش بر آزادی و اختیار انسان قرار گرفته، به جای اِعمال حاکمیّت و ولایت قهری و جبری نوع دیگری از حاکمیّت را جایگزین کرده است. این حاکمیّت که در لسان اندیشمندان اسلامی از آن به ولایت و حاکمیّت تشریعی تعبیر می‌شود، یک نوع حاکمیّت غیرمستقیم و ارشادی خداوند بر اعمال و رفتار انسان‌ها است که به موجب آن، اطاعت از غیر خدا، شرک و کفر به ولایت طاغوت، لازمهٔ ایمان است (و من یکفر بالطّاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثق).[۳] این نوع حاکمیّت از دقیق‌ترین، ظریف‌ترین و شبهه‌انگیزترین مباحث حاکمیّت است. این قسمت از عقیدهٔ امام که «انسان مختار و آزاد

---

۱. رعد (۱۳): ۱۱.

۲. صحیفهٔ نور، ج ۹، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۳. بقره (۲): ۲۵۶.

آفریده شده است؛ ولی باید مقیّد به قیودی باشد»، یک تعبیر کامل اسلامی است که امامان مکتب هدایت نیز به آن اعتقاد داشته و بر آن تأکید ورزیده‌اند.

این عقیده دلالت دارد بر این که انسان باید آزاد و مستقل باشد؛ ولی ضرورت‌هایی به وجود می‌آیند که محدودیّت‌هایی را برای رفتار اجتماعی او فراهم می‌سازند و موجب می‌شوند که از آن وضع آزادی که در اصل برخوردار گردیده، ساقط شود. این محدودیّت برای آن‌که انسان به کمال برسد، لازم است؛ پس از این محدودیّت است که آزادی، دیگر افسار گسیخته محض نیست و نمی‌توان آن را رفتار بی‌قید و بند یک انسان مختار و خارج از اجتماع دانست؛ بلکه آزادی اکنون از یک نوع مشارکت در زندگی وسیع‌تری حکایت می‌کند. در نگاه نخست چنین به‌نظر می‌رسد که این یک تصوّر غیرعادی از اختیار و آزادی انسان است. مسلّماً این آزادی به هیچ وجه آن آزادی طبیعی تفویضی نیست که «مفوّضه» در نظر دارند؛ یعنی هر کاری را که توانایی داشته باشیم، انجام دهیم و معنای آن، خودمختاری فرد که در پرتو آن بتواند در مورد اعمال خود قانون وضع کرده، براساس آن به داوری بپردازد و دربارهٔ خود و دیگران تصمیم بگیرد نیز نیست.

هیچ‌کدام از این دو مفهوم، با قید و بند و با جبر سازگار نیست و با معنای جبری که انسان هیچ اختیاری از خود نداشته و باید تحت حاکمیّت تکوینی خداوند باشد نیز همخوانی ندارد.

انسان چه نوع ولایتی را بپذیرد که حتّی اگر متضمّن محدودیّتی باشد، موجب آزادی انسان است؟ مسلّماً این ولایت نباید از طریق یک شخص همسان بر انسان تحمیل شود؛ بلکه ولایتی است که باید انسان با طیب خاطر از جانب خدای خود بپذیرد؛ از این‌رو آدمی خود را با آفریدگار خود هماهنگ می‌بیند؛ بدون آن‌که احساس اجبار یا محدودیّتی غیرمنطقی کند. مسلّماً چنین ولایتی از خداوند ناشی می‌شود و فرد می‌تواند خود را با آن هماهنگ ببیند؛ زیرا این ولایتی است که خالق او برایش قرارداده است؛ پس امام برخلاف اندیشمندان غربی با توجّه به این که وظیفهٔ قانون‌گذاری و «تشریع» را بر عهدهٔ خداوند می‌داند، به کار حاکمیّت‌های انسانی پایان می‌دهد و قانون خداوند را داور اصلی اعمال مردم می‌شمرد که در همهٔ اختلافاتی

که احیاناً میان افراد آن اجتماع در هر مورد به‌وجود آید، براساس آن، تصمیم اتّخاذ خواهد شد.

۴. از همان روز نخست پیدایش اسلام، طبیعت مکتب اسلام و محتوای تفکّرسیاسی آن، حرکت، جنبش، تلاش و جهاد را می‌طلبید که البتّه واقعیّت‌های غیرقابل تردید تاریخ اسلام نیز تحقّق عینی این حرکتِ سیاسیِ برخاسته از طبیعتِ مکتب را به ثبوت رسانده است. نخستین گام در این راه را خود پیامبر اسلام برداشت و در نخستین فرصت و شرایط ممکن، حرکت سیاسی خود را در جهت انجام وظیفه دعوت، در مکّه آغاز کرد؛ سپس با هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، فعّالیّت سیاسی - نظامی خود را برای اجرای احکام و دستورهای الهی پایه گذاری نمود.

> روش پیامبر اسلام نسبت به امور داخلی مسلمین و امور خارجی آن‌ها نشان می‌دهد که یکی از مسؤولیّت‌های بزرگ شخص رسول‌اکرمﷺ مبارزات سیاسی آن حضرت است. شهادت امیرالمؤمنینؑ و نیز حسینؑ و حبس و شکنجه و تبعید و مسمومیّت‌های ائمّهؑ همه در جهت مبارزات سیاسی شیعیان علیه ستمگری بوده است و در یک کلمه، مبارزه و فعالیّت‌های سیاسی، بخش مهمّی از مسؤولیّت‌های مذهبی است.[1]

۵. به عقیدهٔ امام حرکت سیاسی پیامبر پس از او باید ادامه می‌یافت و در این راستا، رسول خدا خلیفه‌ای لازم داشت که پس از وی همین وظیفه و مقام را داشته باشد؛ یعنی ضمن بیان عقاید، احکام، تفسیر و پاسداری از مکتب، اجرا و تنفیذ آن را نیز برعهده داشته باشد:

> بدیهی است ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول‌اکرم را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست و پس از رحلت رسول‌اکرمﷺ نیزادامه دارد. طبق آیهٔ شریفه، احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم‌الاجراء است. تنها برای زمان رسول‌اکرمﷺ نیامده تا پس از آن متروک شود و دیگر

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۴، ص ۳۳.

حدود و قصاص یعنی قانون جزای اسلام اجرا نشود و یا انواع مالیات‌های مقرّر گرفته نشود یا دفاع از سرزمین و امّت اسلام تعطیل گردد. این حرف که قوانین اسلام تعطیل پذیرد یا منحصر و محدود به زمان و مکانی است، برخلاف ضروریّات اعتقادی اسلام است؛ بنابراین چون اجرای احکام پس از رسول‌اکرمﷺ و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره ضرورت می‌یابد... بنابراین، به ضرورت شرع و عقل، آن‌چه در دورهٔ حیات رسول‌اکرمﷺ و زمان امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب‌علیه‌السلام لازم بوده، یعنی حکومت و دستگاه اجرا و اداره، پس از ایشان و در زمان ما لازم است.[1] [بنابراین] پیغمبر اکرم که از دنیا می‌خواست تشریف ببرد، جانشین و جانشین‌ها را تا زمان غیبت تعیین کرد و همان جانشین‌ها، امام امّت را هم تعیین کردند. به طور کلّی این امّت را به خود وانگذاشتند که متحیّر باشند. برای آن‌ها امام تعیین کردند. رهبر تعیین کردند... تا ائمّه هدی - سلام‌الله علیهم - بودند، آن‌ها بودند و بعد فقها، آن‌هایی که متعهّدند. آن‌هایی که اسلام شناسند. آن‌هایی که زهد دارند، زاهد نه، آن‌هایی که اعراض از دنیا دارند. آن‌هایی که توجّه به زرق و برق دنیا ندارند. آن‌هایی که دلسوزند برای ملّت. آن‌هایی که ملّت را مثل فرزندان خودشان می‌دانند. آن‌ها را تعیین کردند برای پاسداری از این امّت.[2]

براساس این مفروضات، امام یکی از سنجیده‌ترین نظریّه‌های مربوط به ولایت فقیه را به‌دست می‌دهد. این چشم‌انداز که با کار ایشان در *کشف‌الاسرار* آغاز می‌شود؛ سپس از طریق آثار دیگر مانند *البیع*، *تحریرالوسیله* و *حکومت اسلامی* تداوم می‌یابد، نظریّه‌ای را دربارهٔ ولایت فقیه ارائه می‌کند که بر ولایت همه جانبه فقیه از طریق نصب الهی، فعلیّت یافتن ولایت با پذیرش و انتخاب مردم، حاکمیّت قانون الهی بر جامعه، آزادی و استقلال ملّت در همهٔ شؤون و... تأکید می‌ورزد. ولایت فقیه امام، محور حاکمیّت الهی را به حاکمیّت مردمی پیوند می‌زند. با این همه، این ترکیب نه تنها ولایت همه جانبه‌ای را برای فقیه ارائه می‌کند که به گونه‌ای، حاکمیّت مردم بر سرنوشت خویش را نیز اعلام می‌نماید. با این همه، ارادهٔ امام

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*، ص ۲۹.

۲. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۰، ص ۱۷۴.

همواره معطوف به «ولایت الهی» بود که برای تحقّق آن، بارها به ستمگری بر ضدّ این نظریّه توجّه نشان می‌داد. مشهورترین بررسی امام دراین باره در کتاب *حکومت اسلامی* نمایان است که یکی از شاگردان او آن را بر پایهٔ کلاس‌های درسی‌اش که در سال‌های دههٔ ۵۰ برگزار شده بود، نوشت و منتشر کرد.

برای فهم این اندیشه امام که فقیهان باید حکومت کنند، نخست باید این نکته را درست فهمید که منظور وی از «فقیه» کیست؟ مفهومی که امام از این کلمه استنباط می‌کند، با آن مفهوم قدیمی که عدّه‌ای از آن درک می‌کردند، کاملاً تفاوت دارد. در گذشته، هنگامی که از فقیه یا فقه صحبت می‌شد، به طور کلّی تضادّ و تناقضی میان علم و فقه به ذهن خطور می‌کرد؛ امّا امام به هیچ وجه قصد نداشت کلمهٔ فقیه را در این مفهوم تنگ و انحصاری به کار برد. در نظر وی، فقیه فردی است که قدرت اندیشه علمی دارد؛ امّا علم چیست؟ به عقیدهٔ امام، علم معرفت حقیقی و خالصی است که با دلیل و برهان عقلی اثبات می‌شود. او معتقد بود که فقیه باید با بسیاری از علوم تجربی روز و حتّی فلسفه آشنا باشد. به عقیدهٔ امام وظیفهٔ فقیه در فقه این بود که استنتاجات فقهی خود را با دلیل و برهان ثابت کند و از روش برخی از پیشینیان که به «اخباری» معروف شدند، دوری گزیند؛ زیرا این افراد بسیاری از استنباطات خود را بر احادیثی مبتنی می‌کردند که در اثر گذشت زمان موضوع آن‌ها تغییر یافته بود؛ امّا آن‌ها این‌گونه احادیث را چشم بسته و با قبول ظواهر آن‌ها می‌پذیرفتند؛ بی‌آن‌که به مقتضیات زمان یا تغییر موضوع آن‌ها توجّه داشته باشند؛ بنابراین، امام معتقد بود: فقط فردی می‌تواند عهده‌دار امور مردم شود که دارای قوّه استنباط روشن فقهی بوده، به علّت وضع قوانین تا اندازه‌ای واقف باشد و بتواند موضوعات را به خوبی تشخیص دهد؛ زیرا او خود را در دایرهٔ الفاظ و عبارات مقیّد نمی‌سازد؛ پس فقط به چنین کسی می‌توان اعتماد کرد که مفهوم و عصارهٔ قانون را در هر زمان، طبق نیازها و مقتضیات آن زمان تفسیر و اجرا می‌کند؛ بی‌آن‌که کوچک‌ترین لطمه‌ای به روح و سرشت معنوی قانون وارد شود.

اگر به عباراتی‌که امام معمولاً در آثار خود ارائه داده، خوب توجّه کنیم، درمی‌یابیم که

یک فقیه از نظر ایشان در مرحله‌ای از زندگی که از شغل حکومت برکنار می‌ماند، از خوشی‌ها و لذایذ حیات بیش‌تر بهره‌مند می‌شود؛ به عبارت دیگر، صرف عمر در حلّ و فصل امور مملکتی در نظر امام، بهترین و والاترین نوع زندگی برای انسان نیست؛ بلکه تقوا و برای خدا کارکردن فضیلت محسوب می‌شود؛ البتّه در برخورد با اندیشه امام، مانند برخی از دانشمندان، همیشه این خطر وجود دارد که خواننده، گفتار او را درست درک نکند؛ زیرا لحن کلام وی بسیار عادی و پیش‌پا افتاده به نظر می‌رسد؛ امّا ما نباید از این نکته غافل باشیم که پیش‌پا افتادگی مطلب، اساساً معلول این حقیقت است که خود مطلب به گوش ما آشنا است و اگر بخواهیم اهمّیّت کلام امام را درک کنیم، چاره‌ای جز آن نداریم که مطالب را از دید و نظر ایشان همچون یک موضع جدید، مهم و مجدّد مورد دقت و بررسی قرار دهیم.

چرا فقیه باید حکومت کند؟

متفکّران اسلامی بر این اعتقاد بوده‌اند که قانون اساسی دولت اسلامی از طرف مبدأیی فوق انسان و از طرف قانون‌گذارانی که از سرچشمه‌های دانش خدایی سیراب شده‌اند، به آن‌ها اعطا گردیده است؛ به همین دلیل یک قانون خوب را به چشم عطیه‌ای یزدانی می‌نگریستند که تأمین آن از قدرت بشری خارج است. شرایطی را که برای احراز فضیلت لازم است از طریقِ اجرای آن قانون در جامعه می‌دانستند. امام نیز در این زمینه دو دیدگاه را مطرح می‌کند:

۱. فقیه می‌تواند به تحصیل معرفتی نائل گردد که نتیجه‌اش قادر کردن او به طرح منشورها و قوانین اساسی جامعه بر پایهٔ اصول وحیانی است. از این قرار، دیگر لزومی نخواهد داشت که نوع بشر، درگیر قانون‌های موقّت، رنگارنگ و ناقص عقلانی باشد که در آن‌ها تحصیل فضیلت و تعالی نه تنها امکان‌پذیر نیست که در بسیاری از مواقع، بشر را به قهقرا نیز سوق می‌دهد؛ بنابراین کافی است که قوانین الهی بر اریکه قدرت تکیه زند؛ پس از آن، بنا کردن یک دولت خوب و منطبق با نیازهای مادّی و معنوی جامعه کار دشواری نیست.

۲. می‌توان گفت: که امام صریحاً اعتراف می‌کند هر دولتی که سازمانش در ولایت فقیه تشریح شود، به هر احتمالی که فرض کنیم، صددرصد جامهٔ عمل نخواهد پوشید؛ امّا او معتقد

است که «دولت مطلوب» اگرچه تحقّق عملی نیابد، به هر حال برای تحقّق آن، معیارهایی در اختیار فقیه قرار دارد که راهنمای رفتارهای او است و وی در پرتو چراغی که برافروخته شده، می‌تواند راه درست را تشخیص دهد و در جهت آن حرکت کند؛ البتّه امام عقیده داشت که این معرفت علمی، به هیچ وجه صاحبش را فوق قانون قرار نمی‌دهد؛ اگرچه اصول و مبانی قانون و قانونگذاری را درک می‌کند. صاحب چنین معرفتی از افرادی است که وجودشان در رأس هر دولت و حکومتی لازم است که همگی دارای قدرت استنباط علمی باشند و اصول و مبانی قوانین را به خوبی درک کنند؛ بنابراین، قدرت آن‌ها به واسطهٔ قانون‌گذاری نیست؛ بلکه از اصولی گرفته می‌شود که وجودی خارجی دارند و وجود و عدم آن‌ها ارتباطی با وجود قانون‌گذار ندارد.

استدلال‌های اصلی آثار امام در اثبات عقلی و نقلی ولایت فقیهان از این قرار است:

أ. ادلّهٔ عقلی

از نظر امام، مسألهٔ ولایت فقیه مسأله‌ای است که تصوّر آن بلافاصله موجب تصدیق آن می‌شود؛ یعنی ولایت فقیه بعد از تصوّر دقیق این حکم، مسأله‌ای نظری که نیازمند به برهان باشد، نیست و آن‌چه دلیل امامت است، خود دلیل لزوم حکومت زمان غیبت نیز می‌باشد.[1] امام هنگام بحث در مورد مسائل اقتصادی موجود در احکام، به این مسأله واقف می‌گردد که باقی ماندن این احکام، مقتضی ضرورت حکومت و ولایتی است که والایی قوانین الهی را حفظ کند و متکفّل اجرای آن گردد؛ از آن گذشته حفظ نظام از واجبات مؤکّد است و این واجب جز با وجود والی و حکومت به انجام نخواهد رسید؛ افزون بر آن، حفظ مرزهای مسلمانان از تهاجم و حفظ شهرهای آنان از غلبهٔ متجاوزان در دیدگاه عقل و شرع واجب است و ترک این امر از جانب حکیم صانع معقول نیست و عقل و نقل با هم متّحدند در این‌که

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *کتاب البیع*، الجزء الثانی، ص ۴۶۳.

والی باید عالم به قوانین و عادل در میان مردم و در اجرای احکام باشد؛ بنابراین، امر حکومت به عهدهٔ فقیه عادل نهاده می‌شود و هم او است که صلاحیت ولایت مسلمانان را دارد.[۱]

امام در مسائل عقلی به قانون‌شناسی نیز اهمّیّت می‌دهد. ایشان با تأکید بر این‌که حکومت اسلامی، حکومت قانون است، نتیجه می‌گیرد که پس قانون شناسان و از آن بالاتر دین شناسان باید متصدّی امور باشند و دین شناسان را نیز در فقیهان منحصر می‌نماید نه در عارفان، متکلّمان و غیره که برخی بر آن پامی‌فشارند.[۲] ادلّه امام بر لزوم تشکیل دولت اسلامی را می‌توان در مطالب ذیل خلاصه کرد:

۱. ماهیّت و کیفیّت قوانین اسلام، احکام شرع است. ماهیّت و کیفیّت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریع گشته است.[۳]

۲. احکام شرع، حاوی قوانین و مقرّرات متنوّعی است که نظام کلّی اجتماعی را می‌سازند. در این نظام حقوقی هرچه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است.[۴]

۳. با دقّت در ماهیّت و کیفیّت احکام شرع درمی‌یابیم که اجرای آن‌ها و عمل به آن‌ها، مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تأسیس یک دستگاه عظیم و پهناور اجرا و اداره، نمی‌توان به وظیفه اجرای احکام الهی عمل کرد.[۵]

۴. احکامی که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیّت ارضی و استقلال امّت اسلام است، بر لزوم تشکیل حکومت دلالت دارد؛ مثلاً این حکم «و اعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة و من رباط الخیل» که امر به تهیه و تدارک هرچه بیش‌تر نیروی مسلّح و دفاعی به‌طور کلّی است و امر به آماده باش و مراقبت همیشگی در دورهٔ صلح و آرامش.[۶]

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *کتاب البیع*، الجزء الثانی، ص ۴۶۱ ـ ۴۶۵.

۲. همو: **ولایت فقیه**، ص ۹۳.

۳. همان، ص ۳۲.

۴. همان.

۵. همان، ص ۳۳.

۶. همان، ص ۳۸.

۵. ما برای این که وحدت امّت اسلام را تأمین کنیم، برای این‌که وطن اسلام را از تصرّف و نفوذ استعمارگران و دولت‌های دست‌نشانده آن‌ها خارج و آزاد کنیم، راهی نداریم جز این که تشکیل حکومت بدهیم؛ چون به منظور تحقّق وحدت و آزادی ملّت‌های مسلمان بایستی حکومت‌های ظالم و دست‌نشانده را سرنگون کنیم و پس از آن حکومت عادلانه اسلامی که در خدمت مردم است، به‌وجود آوریم.[۱]

ب. ادلّهٔ نقلی

۱. نصب عام پیامبرﷺ : نصب در عصر پیامبر و در لسان و آثار ایشان، همانند عصر دیگر معصومانعليهم‌السلام بر دو گونه بوده است: نصب خاص و نصب عام. پیامبر بزرگوار اسلام در زمان حیات خود، افزون براین‌که امامان معصومعليهم‌السلام را با نصب خاص، حاکم و ولیّ بعد از خود فرمود، با یک نصب عام «فقیهان» را جانشین خود برشمرد که در تداوم خط امامت معصومان، رهبری سیاسی جامعه را به عهده گیرند. روایات فراوانی نصب خاص از سوی پیامبر را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد که از جمله می‌توان به حدیث معروف جابربن عبدالله انصاری اشاره کرد که پیامبر با نام بردن از دوازده جانشین خویش، آن‌ها را جانشینان بر حقّ خود در دوران پس از رحلت می‌شمرد.[۲] امام خمینی، اثبات نصب عام را با روایتی از پیامبر اسلام که مورد تأیید بسیاری از محدّثان و فقیهان بزرگ اسلام بوده، شروع می‌کند. در آن روایت که در لسان محدّثان به «مُرسلهٔ صدوق» معروف است، پیامبر اکرم یکی از مشخّصات کلیدی و مهمّ جانشینان خود را مطرح می‌کنند که همان «راویان احادیث» هستند:

جانشینان من کسانی هستند که بعد از من، احادیث و سنّت مرا روایت کرده، آن‌ها را به مردم می‌آموزند.[۳]

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*، ص ۴۱.

۲. محمدحسین الطباطبایی: *تفسیر المیزان*، ج ۴، ص ۵۸۸.

۳. «... یا رسول‌الله من خلقائک؟ قال: الّذین یأتون من بعدی و یروون حدیثی و سنّتی (ای پیامبر خدا! جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: کسانی که بعد از من گفتار و کردار و تقریر مرا بازگو می‌کنند)». (محمدبن علی القمی [شیخ صدوق]: *من لا یحضره الفقیه*، ص ۵۹۱)

امام، معتقد است که اگر راویان احادیث موردنظر فقیه نباشند، این حدیث مسلّماً آنان را شامل نمی‌شود؛ زیرا سنن الهی که عبارت از تمام احکام است، از باب این‌که بر پیامبر اکرم وارد شده، سنن رسول‌الله نامیده می‌شود؛ پس کسی که می‌خواهد سنن رسول اکرم را نشر دهد، باید تمام احکام الهی را بداند؛ بنابراین، محدّثانی که به مرتبهٔ اجتهاد نرسیده‌اند و فقط نقل حدیث می‌کنند، این امور را نمی‌دانند و نمی‌توانند سنّت واقعی رسول‌الله را تشخیص دهند و این از نظر رسول‌الله بی‌ارزش است.[۱]

امام، دلالت این حدیث بر معصومان به تنهایی را رد می‌کند و معتقد است که خلافت رسول‌الله نه محدود به حدّ خاصّی و نه محدود به اشخاص خاصّی است؛ بلکه چون احکام اسلام نباید تعطیل و نباید حدود و ثغور اسلام دستخوش هجوم دشمنان شود و آن همه کج‌روی رایج گردد که اسلام از آن بری است، فقیهان باید جانشین پیامبر شوند.[۲]

۲. فقیه دژ محکم: به عقیده امام، از روایت امام موسی کاظم علیه السلام که فرمودند: «فقیهانِ مؤمن دژ محکم اسلامند؛ همان‌طور که دیوارهای محکم شهر، آن را حفاظت می‌کنند»، استفادهٔ سیاسی می‌شود؛ یعنی فقیه در صورتی «دژ محکم» اسلام به حساب می‌آید که سرپرست اسلام باشد؛ چنان‌که پیامبر و امامان در جمیع امور حکومتی سرپرست اسلام بوده‌اند؛[۳] بنابراین امام، از واژهٔ دژ محکم (حِصْن) نگهداری و محافظت را درک می‌کند که محافظت و نگهداری را فقط در قرائت آیات قرآن و توضیح آن‌ها برای دیگران خلاصه نمی‌کند؛ بلکه نگهداری و حفاظت در اسلام را در پرتو اجرای قوانین اسلام می‌داند که باید به وسیلهٔ فقیه عادل انجام پذیرد.[۴]

۳. فقیه *امین*: روایت پیامبر در مورد امانتدار بودن فقیهان اسلام تا زمانی که وارد

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*، ص ۷۶ ـ ۷۸.

۲. همان.

۳. همو: *کتاب البیع*: ص ۴۷۲ و ۴۷۳.

۴. همو: *ولایت فقیه*، ص ۸۳.

دستگاه حاکمان جور نشده باشند،[1] بر این مسأله دلالت دارد که فقیهان باید مهم‌ترین وظیفهٔ پیامبران را که برپایی یک نظام عادلانه اجتماعی است، برقرار کنند. فُقهای عادل موظّف و مأمور به انجام کلّیّهٔ اموری هستند که برعهدهٔ پیامبران است؛ البتّه فقیهی که درصدد جمع‌آوری مال دنیا باشد، نمی‌تواند مجری احکام اسلام باشد و از همین، معنای «امانتداری» مشخّص می‌شود که اگر فقیهی برخلاف موازین اسلام کاری انجام داد یا فسقی را مرتکب شد، خودبه‌خود از حکومت منعزل است؛ زیرا از امانتداری ساقط شده است.[2] امام سپس نتیجه می‌گیرد: معنای امین این است که فقیهان، تمام اموری را که اسلام مقرّر داشته، به طور امانت اجرا کنند، نه این‌که به مسأله‌گویی بپردازند.

۴. *فقیه وصیّ پیامبر و رهبر سیاسی* : امام می‌گوید: از روایت دیگری چنین استنباط می‌کنیم که فقیه، «امام» به مفهوم لغوی آن، یعنی رییس و پیشوا (یا رهبر سیاسی) است؛ زیرا امام صادق‌علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید:

> از قضاوت‌کردن بپرهیزید؛ زیرا قضاوت فقط برای «امامِ» عالم به قضاوت و عادل در میان مسلمانان است؛ مثل پیامبر و وصیّ پیامبر.[3]

و چون براساس مفاد روایات متعدّدی، به کسی که عالم به قوانین و آیین دادرسی است و عادل هم هست، فقیه اطلاق می‌شود، نتیجه می‌گیریم که فقیه، «وصیّ پیامبر» است و روایت مذکور نیز دلالت دارد که وصیّ پیامبر، «امام» است؛ سپس فقیه، «امام» یا رهبر سیاسی جامعه می‌باشد؛ به عبارت دیگر، چون امام معصوم‌علیه‌السلام قضاوت را به پیامبر یا وصیّ پیامبر منحصر کرده و در روایات دیگر داریم که فقیه یکی از افراد شایستهٔ قضاوت است و از آن‌جا که نبی نیست، وصیّ نبی محسوب می‌شود و کلمهٔ «امام» موجود در روایت است که معنای رهبر

---

۱. «الفقهاء امناء الرسل ما لم‌یدخلوا فی الدنیا». (محمدباقر المجلسی: *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۳۶)

۲. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*، ص ۹۳.

۳. محمدبن الحسن الحر العاملی: *وسائل الشیعه*، ص ۷.

سیاسی دارد نیز به او اطلاق می‌شود.[۱]

۵. *فقیه، مسؤول مسائل اجتماعی*: کسی که در زمان امام زمان علیه السلام با نوّاب اربعه رابطه داشته باشد و به حضرت نامه بنویسد[۲] و جواب دریافت کند، مسلّماً به این موضوع توجّه داشته است که در فراگرفتن مسائل عبادی به چه اشخاصی باید رجوع کند؛ امّا چیزی که اسحاق بن‌یعقوب نمی‌داند، این است که در مسائل سیاسی ـ اجتماعی باید به چه کسی مراجعه کند. امام علیه السلام نیز در دستنوشتهٔ شریف خود به او می‌فرمایند: در حوادث پیش آمده به «راویان احادیث» مراجعه کنید که منظور از حوادث واقعه پیشامدهای اجتماعی و گرفتاری‌هایی بوده که برای مردم و مسلمانان روی می‌داده است؛ بنابراین، فقیهان از طرف امام علیه السلام حجّت بر مردم هستند و همهٔ امور و تمام کارهای مسلمانان به آنان واگذار شده است. در امر حکومت، تمشیت امور مسلمانان، أخذ و مصرف عواید عمومی،... بر آنان است و هرکس تخلّف کند، خداوند بر او احتجاج خواهدکرد.[۳]

۶. *فقیه، مسؤول مسائل حکومتی*: امام، مقبولهٔ عمربن حنظله راکه مورد قبول فقیهان و محدّثان بزرگ در طول تاریخ قرار گرفته است، مورد تأیید قرار می‌دهد و ضمن ردّ هرگونه وسوسه‌ای در سند حدیث، دلالت آن را بر ولایت فقیهان در همهٔ شؤون اجتماعی بلاتردید می‌داند.

وی با صراحت، ادّعای افرادی راکه می‌گویند مقبولهٔ مذکور فقط در مورد مسائل قضایی است، رد نموده، می‌گوید: سؤال کننده در این روایت از امام معصوم سؤال می‌کند که آیا به سلاطین و قدرت‌های حکومتی و قاضیان می‌توانیم رجوع کنیم؟ امام معصوم در جواب از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا چه اجرایی و چه قضایی نهی می‌فرماید و دستور می‌دهد که ملّت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حاکمان جور و قاضیانی که از عمّال آن‌ها هستند،

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*: ص ۹۷ ـ ۱۰۰.

۲. مقصود اسحاق‌بن یعقوب است که امام زمان علیه السلام، توقیع شریف را برای وی نوشتند: و امّا الحوادث الواقعه....

۳. روح الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*، ص ۱۰۲ ـ ۱۰۶.

رجوع کنند؛ هرچند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق حق و گرفتن آن اقدام کنند؛ زیرا این تصرّف حرام است.[۱]

پس مردم به چه کسی رجوع کنند؟

امام، با استناد به ذیل حدیث اظهار می‌کند که امام معصوم علیه السلام هیچ ابهامی باقی نگذاشته تا کسی بگوید پس محدّثان هم مرجع و حاکم هستند؛ زیرا تمام مراتب را ذکر فرموده و مقیّد کرده به این‌که طبق قواعد در حلال و حرام نظر کند و به احکام معرفت داشته باشد و موازین دستش باشد و محدّث صرف نباشد؛ یعنی کسی که این شرایط را دارا باشد، از طرف من برای امور حکومتی و قضایی مسلمانان تعیین شده و مسلمان‌ها حق ندارند به غیر او رجوع کنند؛ افزون بر این، برداشت امام از این روایت این‌است که امام صادق علیه السلام چون «ولیّ امر» مطلق است و بر همهٔ عالمان و فقیهان و مردم دنیا حکومت دارد، می‌تواند برای زمان حیات و مماتش حاکم و قاضی تعیین کند؛ یعنی امام معصوم برای عصر خودش نیز فقیهان را حاکم اجرایی و قاضی بر جامعه قرار داده و تعبیر به «حاکماً» فرموده است تا خیال نشود که حاکمیّت آن‌ها فقط در امور قضایی مطرح است و به سایر امور حکومتی ارتباط ندارد.[۲]

نحوهٔ تحقّق نظام ولایت فقیه

در مورد نحوهٔ تحقّق خارجی یا بالفعل شدن نظام ولایت فقیه، هم فقیهان گذشته، هم اندیشمندان زمان حیات امام و هم افرادی پس از رحلت ایشان نظریّات گوناگونی ارائه کردند. برخی بر این اعتقاد بوده و هستند که تحقّق نظام ولایت، با انتصاب تنها کفایت می‌کند و نیازی *به مراحل دیگر ندارد و فقیه با همین انتصاب، اعمال ولایت را آغاز می‌کند.* بعضی معتقد به انتصاب و کشف هستند و اعلام می‌کنند که فقیه با انتصاب از طرف امام معصوم علیه السلام و کشف

---

۱. روح الله الموسوی الخمینی [امام]: *ولایت فقیه*، ص ۱۱٦ ـ ۱۲۳.

۲. همان.

مردم ولایتش تحقّق یافته بالفعل می‌گردد. دستهٔ سوم راه انتخاب را برگزیدند و معتقد شدند که فقیه تا انتخاب نشده باشد، حقّ اعمال ولایت را ندارد. برخی از مفسّران آثار امام، او را منسوب به یکی از گروه‌های پیشین نموده و دراین زمینه به استدلال‌هایی نیز پرداخته‌اند؛ در صورتی‌که چنین نیست؛ زیرا بررسی نظریّات امام اگر دقیق انجام نپذیرد، مشکلات و سردرگمی‌های زیادی را برای مفسّران کلام و آثار ایشان به‌وجود می‌آورد. دلیل عمدهٔ این مسأله این‌است که نوشته‌ها و آثار امام، دارای ابعاد مختلفی است که همهٔ آن ابعاد در یک نگاه به نظر مفسّر و خوانندهٔ آثار او نمی‌رسد؛ بنابراین نیاز به یک نگرش همه جانبه دارد، نه تک نگرش یک بعدی و بدون دقّت نظر.

به هر حال، دقت در آثار امام، ما را به مطالبی رهنمون می‌سازد که می‌توانیم «پنج مرحله» اساسی را برای تحقّق نظام ولایت فقیه در آن‌ها بازشناسیم و از خلال بررسی این مراحل، رابطهٔ میان انتخاب، انتصاب و کشف را مورد بررسی دقیق قرار دهیم؛ البتّه این پنج مرحله، مغایرتی نیز با نظریّات امامان مکتب سیاسی هدایت ندارد.[1] این پنج مرحله عبارتند از:

۱. تعیین نوع نظام از طرف خداوند (انتصاب موضوعی)

۲. انتخاب نوع نظام از جانب مردم (انتخاب موضوعی)

۳. نصب ولیّ (فقیه) صاحب شرایط و جامع شرایط از طرف خداوند (انتصاب موردی)

۴. کشف ولیّ (فقیه) صاحب شرایط از جانب مردم (کشف موردی)

۵. بیعت با امام معصوم و انتخاب فقیه از میان فقیهان صاحب شرایط موجود (انتخاب موردی).

انتخاب نظام اسلامی به گونهٔ موضوعی از جانب مردم، تقریباً از نخستین گام‌های تحقّق و فعلیّت نظام ولایت فقیه است؛ زیرا از زمان پیدایش حکومت‌های چندگانه، در جامعه بشری، انسان‌های جوامع مختلف در زمان احساس نیاز به یک حکومت، دست به یک «انتخاب

---

۱. اگرچه این بحث با مشروعیّت نظام سیاسی اسلام بسیار نزدیک است در این‌جا بنا نیست دربارهٔ مبنای مشروعیّت نظام سیاسی اسلام بحث شود.

موضوعی» زده، از میان حکومت‌های مختلف، به اجبار یا اختیار، یک حکومت را انتخاب یا پذیرش نموده و آن را بر جامعه حاکمیّت بخشیده‌اند. امروزه در جوامع مختلف، حداکثر نُه نوع حکومتِ شناخته شده وجود دارد که بنا به اظهار اندیشمندان سیاسی، برای انتخاب موضوعی، پیش روی افراد جامعه قرار داده شده‌اند. این حکومت‌ها عبارتند از: ۱. سلطنتی مطلقه فردی ۲. سلطنتی مشروطه ۳.اشرافی ۴.زرمداری ۵. استبداد مطلقه فردی ۶. استبداد فراگیر ۷. استبداد کارگری ۸. دمکراسی ۹. اسلامی.

از نخستین اقدام‌ها، انتخاب یکی از انواع یا موضوعات نه‌گانهٔ پیشین است. امام در این زمینه می‌گوید:

> هرکس هر جمعیّتی، هر اجتماعی حقّ اوّلی‌اش این‌است که خودش انتخاب کند یک چیزی راکه راجع به مقدّرات مملکت خودش است.[1]
>
> اصل لزوم تشکیل جمهوری اسلامی را ملّت ایران در رفراندوم تاسوعا و عاشورا در سراسر کشور اعلام کردند ... . در رفراندوم تاسوعا و عاشورا ملّت یا اکثریّتی که در تاریخ رأی‌گیری‌های دنیا کم‌نظیر است، خواستار سرنگونی سلسلهٔ پهلوی و از بین رفتن رژیم سلطنتی و استقرار جمهوری اسلامی شده است.[2]
>
> از حقوق اوّلیّه هر ملّتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد.[3]

این عبارات امام، همگی دلالت بر انتخاب موضوعی حکومت از سوی مردم دارد که تا این انتخاب، تحقّق خارجی نیابد، حکومت اسلامی فعلیّت نخواهد یافت. عبارات دیگری از امام که می‌تواند انتخاب موضوعی را واضح‌تر نشان دهد، این عبارات است:

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۳، ص ۱۴۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۲.

ما تابع آرای ملّت هستیم.[۱]

ملّت ایران خواسته‌های خود را که عبارت از سرنگونی سلطنت پهلوی و برچیده شدن نظام شاهنشاهی و برقراری حکومت اسلامی است، اعلام کرده است. من جمهوری اسلامی را به ملّت ایران پیشنهاد کرده‌ام که بعد از سقوط شاه به آرای عمومی می‌گذاریم و هیچ گروه و شخصی نمی‌تواند با خواست ملّت ایران مخالفت کند والّا محکوم به نابودی است.[۲]

من خودم به جمهوری اسلامی رأی می‌دهم و از شما تقاضا دارم برای اسلام رأی بدهید. به جمهوری اسلامی رأی بدهید.[۳]

ما نظام جمهوری را به آرای عمومی می‌گذاریم و ایران چون همه‌شان مسلمان هستند رأی بدین قضیه خواهند داد و بعد از رأی آن‌ها حکومت جمهوری اسلامی تشکیل خواهد شد؛[۴]

امّا قبل از این انتخاب، البتّه باید انتصابی از طرف خداوند باشد که حکومت حقانیّت یابد و بتواند متّصف به صفت اسلامی شود؛ زیرا همهٔ اندیشمندان اسلامی که امام نیز از آن‌ها مستثنا نیست، بر این اعتقادند که خداوند انسان را سرِ خود رها نکرده است یا به عبارت دیگر، در حاکمیّت بر سرنوشت خودش همه چیز را به او تفویض ننموده است که به عنوان مثال بتواند یک نظام استبدادی را نیز انتخاب و آن را بر جامعه حاکم کند و این نظام را نیز مشروع بداند؛ زیرا خداوند که تعیین نوع حکومت را به بشر سپرده است، برای او نظامی را تعیین و تشریع کرده که اگر آن را نپذیرد و انتخاب نکند، تکلیف خود را انجام نداده است؛ اگرچه او را به صورت تکوینی، مجبور به پذیرش آن نمی‌کند و معنای «امر متوسّط» در لسان امامان معصوم علیهم‌السلام که «خداوند نه اجبار می‌کند انسان را و نه تمام کار را به او واگذاشته»، همین است.

امام این «انتصاب موضوعی» را از دریچهٔ حاکمیّت تکوینی و تشریعی خداوند بر جهان و

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

۳. همان، ج ۵، ص ۱۹۶ و ۱۹۷.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۵۹.

انسان می‌بیند و ضمن اعتقاد به این‌که هیچ فرقی میان مشروطه، استبداد، سلطنت و دمکراسی نیست؛ مگر در فریبندگی الفاظ، می‌گوید:

> تنها حکومتی که خرد، حق می‌داند و با آغوش گشاده و چهرهٔ باز آن را می‌پذیرد، حکومت خداست که همهٔ کارش حق و همهٔ عالم و تمام ذرات وجود، حقّ خود اوست به استحقاق او. در هرچه تصرّف کند، در مال خود تصرّف کرده و از هرکس هرچه بگیرد، مال خود را گرفته و هیچ‌کس انکار این سخن را نتواند کرد؛ مگر آن‌که به اختلال دماغ دچار باشد. این‌جاست که حال حکومت‌ها همه معلوم می‌شود و رسمیّت حکومت اسلامی اعلام می‌گردد.[1]

امام، در چارچوب تحقّق نظام ولایت فقیه، شرط دیگری را نیز قائل است. او در این راستا تحقّق را به یک انتصاب دیگر مشروط می‌کند و آن «انتصاب موردی» است؛ یعنی خداوند پس از انتصابِ موضوعیِ «حکومت اسلامی» لازم می‌داند که فرد یا افراد واجد شرایط رهبری در این حکومت را با معیار و مؤلّفه‌هایی به مردم معرّفی کند. مسلّماً در زمان حضور «پیامبر»، خداوند آیات و نشانه‌هایی را برای پیامبران قرار می‌دهد و آن‌ها را برای رهبری جامعه تعیین می‌کند. بعد از پیامبر نیز باید کسانی باشند که راه او را ادامه دهند. تقریباً همهٔ پیامبران، شاخص‌ترین معیار برای شناساییِ تداوم بخشندگان راه خود را «دانایی به احکام» یا «فقاهت» می‌دانند. پیامبر اسلام در گفتار خودشان از فقیهان به «راویان احادیث» یاد و آن‌ها را جانشین خود معرّفی کرده است که با توجّه به این مسأله می‌توان ادّعا کرد که امامان معصوم علیهم‌السلام از بُعد دانایی به احکام و سنّت پیامبر لیاقت رسیدن به درجهٔ «امامت» را پیدا می‌کنند که اگرچه شرط لازم است، کافی نیست و در کنار آن باید «عصمت» هم باشد. امامان معصوم علیهم‌السلام نیز همواره در مورد جانشینی خود بر «فقاهت» «دانایی به احکام» و «عارف به حلال و حرام» تأکید ورزیده‌اند؛ چه در زمان حضور امام معصوم چه در زمان غیبت او. چه

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *کشف‌الاسرار*، ص ۲۲۲.

در زمان قدرتمند بودن او و چه هنگامی که قدرت او غصب شده باشد. امام در مورد انتصابِ موردیِ فقیهان از جانب خدا و امامان می‌گوید:

> ولایت فقیه درکار نباشد، طاغوت است. اگر به امر خدا نباشد، رییس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیرمشروع شد، طاغوت است... طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خداوند تبارک و تعالی کسی نصب نشود.[۱]

به رأی امام تا این انتصاب در نظر گرفته نشود، انتخاب مردم برای تحقّق حکومت اسلامی لازم است امّا کافی نیست. او معتقد است:

> ۱. اساساً رفراندوم یا تصویب ملّی در مقابل اسلام ارزشی ندارد.[۲]
>
> ۲. لازم است که فقها اجماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند ... . در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقط نمی‌شود؛ زیرا از جانب خداوند منصوبند.[۳]
>
> ۳. من که ایشان [=بازرگان] را حاکم کرده‌ام. یک نفر آدمی هستم که به واسطهٔ ولایتی که از طرف شارع مقدّس دارم، ایشان را قرار داده‌ام.[۴]

مسلّماً انتصاب موردی به تنهایی برای «تحقّق» نظام اسلامی کفایت نمی‌کند؛ همان‌طور که انتصاب پیامبر در مکّه به امامت مسلمانان برای تشکیل حکومت اسلامی، قبل از هجرت کفایت نکرد و همان‌گونه که انتصاب حضرت علی‌ؑ در «غدیرخم» کفایت نکرد و تا اقبال و انتخاب مردم در عقبه‌های اوّل و ثانی و اقبال مردم پس از قتل عثمان نبود، نظام اسلامی مدینه و نظام اسلامی کوفه تحقّق نیافت؛ امّا قبل از انتخاب، فرد منصوبِ خداوند باید مستقیم یا غیرمستقیم شناسایی و «کشف» شود؛ یعنی قبل از «انتخاب موردی» اذهان به دنبال این است که

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۹، ص ۲۵۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۳.

۳. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ٦٧.

۴. صحیفهٔ نور، ج ۵، ص ۳۱.

بداند منصوب الهی کیست؟ چه کسی دارای مشخّصاتی است که خداوند برای «رهبر» جامعه قرار داده است؟ پس باید کشفی صورت پذیرد. باید مشخّصات را بر مصادیق حمل کرد؛ مشخّصاتی که خداوند برای پیامبر قرار داده یا برای امام معصوم و فقیه مقرّر کرده است.

امام در اثری از آثار خود، هم شرایط عدل و اجتهاد را برای رهبر جامعه مطرح می‌کند و هم کشف با واسطهٔ (به وسیلهٔ خبرگان) صاحبان این شرایط و هم منتخب بودن رهبر و هم این‌که پس از کشف، یک انتخاب موردی انجام می‌پذیرد و پس از انتخاب موردی، رهبر «حکومت» می‌کند، نه «نظارت».

من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیّت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می‌کند. اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.[1]

این‌جا آرای ملّت حکومت می‌کند. این‌جا ملّت است که حکومت را در دست دارد و این ارگان‌ها را ملّت تعیین کرده است و تخلّف از حکم ملّت برای هیچ‌یک از ما جایز نیست و امکان ندارد.[2]

آن‌چه مهمّ است، ضوابطی است که در این حکومت باید حاکم باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از این‌که اوّلاً متّکی به آرای ملّت باشد؛ به گونه‌ای که تمام آحاد ملّت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسؤولیّت و زمام امور را در دست بگیرند، شرکت داشته باشند و دیگر این‌که در مورد این افراد نیز خط مشی سیاسی و اقتصادی و سایر شؤون اجتماعی و کلّیّهٔ قواعد و موازین اسلامی مراعات شود؛[3]

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۲۱، ص ۱۲۹.

۲. همان.

۳. همان، ج ۴، ص ۲۱۲.

بنابراین، مراحل تحقّق حکومت اسلامی عبارتند از: ۱. انتصاب موضوعی ۲. انتخاب موضوعی ۳. انتصاب موردی ۴. کشف مورد ۵. بیعت و انتخاب مورد.

مشروعیّت و مبانی آن

بنیان قدرت یک حکومت، بر مشروعیّت آن است. از صدر اسلام تاکنون، کلمهٔ «غصب» همواره در مقابل کلمه «مشروع» در فرهنگ سیاسی اندیشمندان اسلامی وجود داشته است؛ امّا یک سؤال اساسی همواره در مورد مشروعیّت وجود داشته و آن این‌است که معیار و ملاک حکومت مشروع چیست؟ قبل از پرداختن به دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ مشروعیّت، باید به یک بحث زبان‌شناسی در مورد کلمهٔ مشروعیّت توجّه داشته باشیم. امروزه در فرهنگ لغات متداول، کلمهٔ مشروعیّت در سه معنا به‌کار می‌رود:

۱. مشروعیّت به مفهوم حقّانیت و الهی بودن

۲. مشروعیّت به معنای مقبولیّت

۳. مشروعیّت به قانونیّت؛

براین اساس، مفهوم مشروعیّت حکومت و حاکمیّت به طور کلّی در طول تاریخ جوامع، اصطلاحاً چهار تعریف ذیل را داشته است.

۱. مشروعیّت تکوینی *الهی*: این نوع مشروعیّت را معمولاً حکومت‌ها و مردم به وسیلهٔ اِعمال حاکمیّت تکوینی خداوند بر انسان‌ها حتّی در زمینهٔ پیدایش حکومت و برگزیدن حاکم می‌دانستند. ایرانیان باستان، رومیان باستان و مسیحیان نخستین، این‌گونه اعتقاد داشته‌اند که دولت، آفریدهٔ خداوند است و هرکس را او بخواهد، بر جامعه حاکم می‌کند. بر اساس دیدگاه جبری اشاعره، همین تعریف برای مشروعیّت، باعث توجیه حکومت‌هایی از سوی اندیشمندان اهل سنّت شد که با زور و قدرت بر سر کار می‌آیند. آنان معتقد شدند:

هرکس با زور و قوّه نظامی بر سر کار بیاید، مشروع است.[۱]

نتیجه این‌که پیروان این نظریّه بر این باورند که حقّانیّت الهی، مقبولیّت و قانونیّت را نیز به‌دنبال خواهد داشت.

۲. مشروعیّت مردمی محض: این نظریّه، بر حاکمیّت مطلق انسان بر اعمال و رفتار خویش مبتنی است که از زمان شکل‌گیری «مُفوّضه» در دنیای اسلام جای خود را پیدا کرد. مفوّضه که پایه گذار مکتب «معتزلی» در دنیای اسلام شدند، معتقد بودند که «خداوند انسان را آفریده و به او اختیار تام داده است تا سرنوشت خویش را رقم زند» و بر این اساس، معتقد به یک نوع وکالت و قرارداد اجتماعی در میان مردم برای تشکیل حکومت شدند. حاصل این نوع اندیشه، امروزه منجر به تفکّر «مشروعیّت از طریق وکالت» گردیده است و نتیجهٔ این نوع تفکّر این می‌شود که پویندگان این راه، مقبولیّت را پایهٔ حقانیّت و قانونیّت می‌دانند.

۳. مشروعیّت مجموعی: این نظریّه بر حاکمیّت مشارکتی مردم با خداوند مبتنی است؛ بدین‌گونه که خداوند، مشروعیّت حکومت را مشروط به پذیرش مردم کرده است و مقبولیّت مردمی، جزئی از مشروعیّت است که اگر نباشد، حاکمیّتِ حاکم از مشروعیّت الهی نیز برخوردار نمی‌شود. معتقدان به این نظریّه، مقبولیّت را جزئی از حقّانیّت می‌دانند.

۴. مشروعیّت تشریعی *الهی*: طبق این نظریّه، تصوّر وجود مشروعیّت برای هر حکومتی خارج از «تشریع» الهی غیرممکن است؛ پس:

اولاً: هرکس خارج از چارچوب تشریع الهی به حاکمیّت دست یابد، «غاصب» و «جائر» است؛ بنابراین، این‌گونه نیست که هرکس با قوّه نظامی یا انتخاب مردمی محض بر سر کار آمد و وکیل مردم شد، حاکمیّت وی از طرف خداوند امضا شده باشد؛ بلکه کسی مشروع است که معیار و ملاک‌های یک حاکم الهی را داشته باشد. امام که معتقد به همین نظریّه است، می‌گوید:

حاکمیّت منحصر به خدا است و قانون فرمان و حکم خدا است... اگر رسول اکرم خلافت

---

۱. حمید عنایت: *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ص ۳۲.

را عهده‌دار شد، به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است. بعد از آن هم خدای متعال از راه وحی، رسول‌اکرمﷺ را الزام کرد که فوراً وسط بیابان امر خلافت را ابلاغ کند.[۱]

کسی جز خدا حقّ حکومت بر کسی را ندارد. حقّ قانون‌گذاری ندارد. به حکم عقل، خدا باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند؛ امّا قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و پس از این اثبات می‌کنیم که این قانون برای همه و همیشه است.[۲]

من که ایشان [= بازرگان] را حاکم قرار دادم، یک نفر آدمی هستم که به واسطهٔ ولایتی که از طرف شرع مقدّس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان واجب الاتّباع است. یک حکومت عادی نیست. یک حکومت شرعی است. مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است.[۳]

ثانیاً: امام اصل مراجعه به آرای عمومی را عامل فعلیّت‌بخش و استحکام‌دهنده به «حاکمیّت» می‌داند و درخواست می‌کند که همواره این عامل، پایه‌های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران باشد:

جمهوری به همان معنایی که همه جا جمهوری است؛ لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متّکی است که قانون اسلام می‌باشد. این‌که ما جمهوری اسلام می‌گوییم، برای این است که شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، این‌ها بر اسلام متّکی است؛ لکن انتخاب با ملّت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست.[۴]

مفهوم گزینهٔ پیشین این‌است که در چارچوب اختیار و آزادی انسان‌ها بر اعمال و رفتار خودشان، یک حکومت مشروع الهی نمی‌تواند بدون «مقبولیّت» مردمی بالفعل گردد؛ بنابراین

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۵۴.

۲. همو: *کشف‌الاسرار*، ص ۱۸۴.

۳. *صحیفهٔ نور*، ج ۵، ص ۳۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۴۵.

باید «قدر مؤثّری» از مقبولیّت مردمی وجود داشته باشد تا حکومت، فعلیّت یابد؛ بدین ترتیب، مردم در این دیدگاه مشروعیّتْ بخشنده به حکومت نیستند؛ بلکه فعلیّتْ بخشنده به حاکمیّت مشروع هستند و درست به همین علّت امام معتقد می‌شود که اساساً رفراندوم و تصویب ملّی در قبال اسلام ارزشی ندارد.[1]

امام نخستین کسی بود که با در نظر گرفتن اندیشه اصیل اسلامی؛ نظریّهٔ مشروعیّت همراه با مقبولیّت را آشکار کرد؛ امّا هیچ‌گاه درصدی برای این مقبولیّت ارائه نکرد و شاید بتوان گفت: همواره در این تفکّر بوده که چگونه ۵۱ درصد از مردم بتوانند مشروعیّت اِعمال حاکمیّت به ۴۹ درصد باقی مانده را ایجاد کنند؛ زیرا در «مشروعیّت مردمی محض» و «مشروعیّت مجموعی» به هر حال عدّه‌ای از مردم حاکم را به وکالت قبول ندارند؛ بنابراین چگونه است که او با رأی ۵۱ درصد می‌تواند حاکمیّت خود را بر ۴۹ درصد باقی مانده که او را قبول ندارند؛ اعمال کند؟ اگرچه چنین پذیرشی به هر حال پیش شرط تحقّق و فعلیّت بسیاری از ساختارها و قوانین هست.

امام در این قسمت با سادگی به تبیین یکی از جدّی‌ترین مسائلی می‌پردازد که جوامع سیاسی لزوماً با آن روبه‌رو هستند. «مشروعیّت» حکومت از منظر اندیشمندان غربی و از لحاظ نظری در جامعه‌ای به وجود می‌آید که افراد جامعه در حکومت سهیم باشند؛ بنابراین، از این مفهوم چنین برمی‌آید که در جامعه، همهٔ مردم باید به اقدامات دولت رضایت بدهند و آن را تأیید کنند. در حقیقت اگر حکومتی بخواهد به انتظار رضایت آزادانه همهٔ افراد بنشیند نمی‌تواند موجودیّت خود را حفظ کند زیرا به طور قطع کار آن به هرج و مرج می‌انجامد. بنابراین، هر اندیشمند طرّاح نظام سیاسی باید به این فکر باشد که مقبولیّت یک نظام سیاسی را به رضایت اکثریّت اعضای آن جامعه منتسب کند. از سوی دیگر، اگر مشروعیّت حکومت، مبتنی بر رضایت اکثریّت باشد، چه مقدار از اکثریّت رضایت داشته باشند، حکومت

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۱، ص ۲۳.

مشروعیّت می‌یابد؟ اگر گفته شود حداقل نصف به‌علاوه یک، می‌گوییم از نظر بسیاری از افراد دیگر اجتماع که در سرنوشت اجتماع دخالت نخواهند داشت، این حکومت، مشروعیّت نخواهد داشت و با ستمکارترین حکومت‌ها همسان خواهد بود. این مسأله به طریق اُولا مشروعیّت مبتنی بر رضایت اقلیّت مردم را نیز منتفی می‌سازد.

نکتهٔ جالب این مسائل آن است که می‌توان به وسیلهٔ آن‌ها اهمّیّتی را که امام برای مشروعیّت الهی قائل بود استنباط کرد؛ یعنی در پاسخ به این سؤال که چرا امام بر اثبات این امر اصرار می‌ورزد که وقتی دولت اسلامی طبق تصمیم تأیید شده از طرف «ولیّ امر الهی» عمل کند، حتّی می‌تواند بر افرادی که با آن تصمیم موافق نباشند، اِعمال حاکمیّت نماید؟ می‌گوییم: زیرا امام چنین می‌اندیشید که «این ولایت، از طرف خداوند به او تفویض شده است؛ بنابراین می‌تواند حتّی بر آن‌هایی که به حکومت وی رضایت نداشته باشند نیز اعمال حاکمیّت کند و در پاسخ به سؤال دیگر که می‌گوید: چه چیزی در نگرش امام، مشروعیّت این قدرت را توجیه می‌کند؟ می‌گوییم توجیه آن فقط این است که خداوند و فرستادگان او این ولایت را توصیه و تشریع نموده و آن را «مشروع» دانسته‌اند.

حدود اختیارات ولیّ فقیه

برای درک اندیشه «ولایی» امام در مورد ولایت فقیه، هیچ چیز مهم‌تر از این نیست که ما نظر او را دربارهٔ کلمهٔ «مطلقه» و محدوده (مشروطه) درست بفهمیم و از هرگونه اشتباه در این‌باره احتراز کنیم. شاید اغراق نباشد که تصوّر امام از کلمه «مطلقه» در ذهن خود به منزلهٔ کلیدی است که با در دست داشتن آن به قسمتی از قلمرو اندیشه سیاسی وی که بیش‌تر مورد مناقشه قرار گرفته، می‌توان وارد شد.

کلمهٔ مطلقه در اندیشهٔ سیاسی امام، از دو مفهوم برخوردار است: مطلقه به مفهوم «بی‌قید و بند» و «آزاد و رها» و مطلقه به معنی «شمول و عموم». با مفهوم اوّل به اندازه کافی آشنا هستیم. این مفهوم معمولاً در حکومت استبدادی شکل می‌گیرد که حاکم خود را آزاد و رها از هر

قیدوبندی می‌داند. این مفهوم از مطلقه، مفهومی سیاسی است که در فرهنگ علوم سیاسی به کار می‌رود.

امام دربارهٔ این مفهوم از مطلقه می‌گوید:

> حکومت اسلامی، هیچ‌یک از انواع طرز حکومت‌های موجود نیست؛ مثلاً استبدادی نیست که رییس دولت مستبد و خودرأی باشد. مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرّف کند. هرکس را اراده‌اش تعلّق گرفت، بُکشد و هرکس را خواست انعام کند. هر که را خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملّت را به این و آن ببخشد. رسول‌اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر خلفا هم چنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است، نه مطلقه؛ بلکه مشروطه است.[1]

بدبختانه برخی امروزه این کلمه را فقط در این مفهوم به کار می‌گیرند و همهٔ جملات امام را با این مفهوم تعبیر می‌کنند؛ در صورتی که مفهوم کلمهٔ مطلقه در واژهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، در لسان امام به مفهوم اوّل آن یعنی آزاد و رها نیست؛ بلکه واژهٔ مطلقه در این‌جا و در لسان ایشان، به مفهوم دوم آن یعنی عموم و شمول است که یک اصطلاح فقهی است و در فرهنگ علوم فقهی باید جست‌وجو شود. با این حساب در پاسخ به این سؤال که فرق میان مطلقه و مطلقه‌ای که «شمول» از آن فهیمده می‌شود در چیست؟ می‌گوییم: در این است که ولایت مطلقه به مفهوم دوم، یعنی ولایتی است که شامل تمام آن ولایت‌هایی می‌شود که برعهدهٔ پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام قرار داده شده است و هیچ‌کدام از این ولایت‌ها از نظر گستره بر یک‌دیگر تفاوتی ندارند؛ از باب مثال، اگر امام معصوم علیه السلام دارای چند ولایت باشد، ولایت‌فقیه نیز در این مورد «اطلاق» دارد؛ یعنی شامل همهٔ این نوع ولایت‌ها می‌گردد.

این ولایت‌ها بر چند نوعند؟ از نظر امام، عملاً تمام ولایت‌های امام معصوم علیه السلام به فقیه منتقل می‌شود؛ به جز ولایت‌هایی که به وسیله نص به امام معصوم علیه السلام اختصاص داده شده

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۵۲.

است که البتّه فقیه هم در زمینهٔ حکومت و ولایت بر جامعه به آن‌ها احتیاجی ندارد. در میان این ولایت‌ها، ولایت در زعامت او برای حکومت کردن مسلّماً مقام اوّل را دارد؛ سپس قضاوت و اجرای حدود است که از مهم‌ترین مسائل استقرار روابط اجتماعی و اقتصادی است و بقیّه نیز عبارتند از: ولایت در پذیرش، ولایت در فتوا، ولایت در تعیین موضوعات، ولایت در اذن و نظارت، ولایت در امور حسبیّه و سرانجام ولایتِ تصرّف در اموال و نفوس.

با این اوصاف می‌توان تغییراتی را که برخی از افراد سعی دارند در نحوهٔ پندار و تصوّر ذهنی دانش‌پژوهان به این مطلب ایجاد کنند به خوبی نشان داد؛ زیرا آنان سعی دارند کلمهٔ مطلقه را «فوق قانون» «استبداد» «خود تصمیم» و... نشان دهند که این‌گونه نیست؛ البتّه این نکته شایان توجّه است که اگر امام می‌دانستند در آینده افرادی پیدا می‌شوند که از کلمهٔ مطلقهٔ فقهی، همان مفهوم موجود در فرهنگ سیاسی را به خورد نسل‌های بعد می‌دهند، از به کاربردن این کلمه اجتناب کرده، شاید کلماتی مانند «همه جانبه» و «عامّه» را جایگزین آن می‌کردند.

به هر حال نه تنها امام، بلکه بعید است بتوان فقیه بزرگواری از فقیهان شیعه را یافت که ولایت را به صورت محدود آن هم قبول نداشته باشد؛[1] بنابراین می‌توان فقیهان را در طول تاریخ به دو دسته تقسیم کرد: کسانی که به ولایت محدود و مقیّد معتقد بوده و کسانی که به ولایت مطلقه فقیه اعتقاد داشته‌اند که البتّه امام در گروه فقیهانی قرار می‌گیرد که از آغاز فعّالیّت فقهی ـ سیاسی، معتقد به ولایت مطلقه فقیه بوده است؛ زیرا مفهوم مطلقه و عامّه را سال‌ها قبل از تشکیل حکومت اسلامی، در آثار خود به کار برده بود:

> نتیجهٔ همهٔ آن‌چه ذکر کردیم، آن است که برای فقیه، همهٔ آن‌چه برای امام معصوم علیه‌السلام ثابت است، ثابت می‌باشد؛ مگر این‌که دلیل قائم شود که اختیارات آن‌ها از جهت ولایت و سلطنت آن‌ها نیست؛ بلکه مربوط به جهات شخصی آن‌ها به سبب شرافت آنان بوده باشد یا این‌که اگرچه دلیل دلالت می‌کند که شیء خاص از جهت شؤون حکومتی و سلطنت

---

۱. تنها گروهی که بین فقیه و غیرفقیه در امور مختلف دینی و اجتماعی تفاوتی نمی‌گذارند، عدّهٔ قلیلی از اخباریان هستند که حتّی منصب «افتاء» و «مرجعیّت علمی» را نیز برای عالمان دین بدعت و حرام دانسته‌اند.

برای معصوم ثابت است، با این حال اختصاص به امام معصوم دارد و از آن تعدّی نمی‌شود؛ کما این‌که این مطلب در جهاد غیردفاعی مشهور است؛ اگرچه در آن نیز بحث و تأمل است.[۱]

همین ولایت، در فرهنگ جامعه‌شناسی سیاسی امام، محدود، مقیّد و مشروط است؛ به عبارت دیگر، حکومت اسلامی از نظر امام «مشروطه» است:

مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقیّد به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنّت رسول اکرمﷺ معیّن گشته است. مجموعه شروط، همان احکام و قوانین اسلامی است که باید رعایت و اجرا شود؛ از این جهت، حکومت قانون الهی بر مردم است.[۲]

این محدودیّت و مشروطیّت را که امام به یکی از موارد آن در این گزینه اشاره کرده است، می‌توان از طریق هفت مقوله در آثار ایشان شناسایی کرد که عبارتند از:

۱. *قانون الهی*: اسلام دین قانون است، قانون. پیامبر هم خلاف نمی‌توانست بکند. نمی‌کردند؛ البتّه نمی‌توانستند بکنند. خدا به پیامبرﷺ می‌گوید که اگر یک حرفی بزنی رگ وتینت را قطع می‌کنیم. حکم قانون است. غیر از قانون الهی، کسی حکومت ندارد. برای هیچ‌کس حکومت نیست، نه فقیه نه غیرفقیه. همه تحت قانون عمل می‌کنند. مجری قانون هستند همه. هم فقیه و هم غیرفقیه همه مجری قانونند.[۳]

امام معتقد است که انبیا و خلفای انبیا هم در اصل، مجری قانون الهی و تابع قانون الهی بوده‌اند. این‌طور نبوده که در مقابل قانون خدا حکمی داشته باشند. بلی، در فروع و امور جزئیه دخالت داشته و دارند.[۴]

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *کتاب البیع*، ص ۴۹۶.

۲. همو: *ولایت فقیه*، ص ۵۲.

۳. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۰، ص ۵۴.

۴. همان، ج ۱۱، ص ۱۲۳.

فروع و امور جزئیه نزد امام، احکام فرعی عبادی و غیرعبادی است که جزء احکام ثابت یا متغیّرند که برخی از آن‌ها قابل نسخ و ابطال نیستند؛ مانند احکام ثابت؛ امّا می‌توانند به وسیلهٔ حکومت عادل برای مدّتی تعطیل شوند و برخی نیز قابل نسخ و ابطالند؛ مانند احکام متغیّر که احکام ثانویّه و احکام حکومتی را شامل می‌شود: حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله ﷺ است، یکی از احکام اوّلیّه اسلام است و مقدّم بر تمام احکام فرعیّه حتّی نماز، روزه و حج است... [حکومت می‌تواند] هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادام که چنین است جلوگیری کند.[1]

۲. *قانون موضوعه*: قانون موضوعه قانونی است که با توجّه به قانون الهی و قانون اساسی در یک حکومت اسلامی وضع می‌شود که ولیّ فقیه مانند سایر مردم به وسیلهٔ این قانون محدود می‌شود و با دیگران در برابر قانون مساوی است: [حکومت اسلامی] حکومتی که ولیّ امرش که حالا به سلطان یا رییس جمهوری تعبیر می‌کنند، در مقابل قانون با پایین‌ترین فردی که در آن‌جا زندگی می‌کند، علی‌السواء باشد. در حکومت صدر اسلام به این معنا بوده است. حتّی قضیّه‌ای از حضرت امیر در تاریخ است: در وقتی که حضرت امیر سلام‌الله علیه حاکم وقت [بود] و حکومتش از حجاز تا مصر و تا ایران و جاهای بسیار بسط داشت، قضات هم از طرف خودش تعیین می‌شد[ند]، در یک قضیه‌ای که ادّعایی بود بین حضرت امیر علیه السلام و یک نفر یمنی که آن هم از اتباع همان مملکت بود، قاضی حضرت امیر را خواست در صورتی‌که قاضی دست نشانده خود او بود و حضرت امیر بر قاضی وارد شد و قاضی خواست به او احترام بگذارد؛ امّا فرمود که در قضا به یک فرد احترام نکنید. باید من و او علی‌السواء باشیم و بعد هم که قاضی بر ضدّ حضرت امیر حکم کرد با روی گشاده قبول کرد. این حکومتی است که در مقابل قانون همگی علی‌السواء حاضرند؛ برای این‌که قانون اسلام قانون الهی است و همه در مقابل خدای تبارک و تعالی حاضرند؛ چه حاکم، چه محکوم چه پیامبر و چه امام و چه سایر مردم.[2]

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

۳. *عدالت* : حضرت امام دربارهٔ مفهوم عدالت می‌گوید:

فقیه مستبد نمی‌شود. فقیهی که این اوصاف را دارد، عادل است؛ عدالتی که غیر از عدالت اجتماعی (مصطلح) است. عدالتی که یک کلمهٔ دروغ او را از عدالت می‌اندازد. یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می‌اندازد یک همچو آدمی نمی‌تواند خلاف بکند. خلاف نمی‌کند.[۱]

۴. *امر به معروف و نهی از منکر* : اسلام بر هر فردی لازم کرده به این‌که امر به معروف کند. اگر یک فرد خیلی به نظر مردم مثلاً پایین از یک فردی که به نظر مردم خیلی اعلی مرتبه هم هست، اگر از او یک انحرافی دید، اسلام گفته برو به او بگو. نهی کن، [باید] بایستد در مقابلش بگوید این کارت انحراف بود نکن.[۲]

۵. *انتقاد، نظارت و نصیحت* : جامعهٔ فردا جامعه‌ای ارزیاب و منتقد خواهد بود که در آن تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست.[۳]

همه ملّت موظّفند که نظارت کنند. بر این امور نظارت کنند. اگر من یک پایم را کج گذاشتم، ملّت موظّف است که بگویند پایت را کج گذاشتی. خودت را حفظ کن. مسأله، مسألهٔ مهمّی است.[۴]

هر فردی از افراد ملّت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و از او انتقاد نماید و او باید جواب قانع‌کننده‌ای دهد و در غیر این‌صورت، اگر به خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خودبه‌خود از مقام زمامداری معزول است.[۵]

۶. *مصلحت جامعه*: کسی که بر مسلمین و جامعهٔ بشری حکومت دارد، همیشه باید

---

۱. *صحیفهٔ نور*: ج ۱۱، ص ۱۳۳.

۲. همان.

۳. همان، ج ۳، ص ۵۳.

۴. همان، ج ۷، ص ۳۳.

۵. همان، ج ۴، ص ۱۹۰.

جهات عمومی و منافع عامّه را در نظر بگیرد و از جهات خصوصی و عواطف شخصی چشم بپوشد؛ لهذا اسلام، بسیاری از افراد را در مقابل مصالح جامعه فانی کرده است. بسیاری از اشخاص را در مقابل مصالح بشر از بین برده است.[1]

جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام

حکومت اسلامیِ امام چنین می‌پذیرد که بهترین راه تصمیم‌گیری برای حل مسائل جامعه در بُعد داخلی و خارجی این است که حاکمیّت مردم بر سرنوشت خویش مورد پذیرش قرار گیرد. این بُعد از حکومت اسلامی نیز در کنار حاکمیّت تشریعی خداوند جایگاه ویژهٔ خود را همواره حفظ می‌کند؛ بنابراین حکومت اسلامی باید مشارکت دائمی مردم را پذیرا باشد. امام بر این مسأله تأکید زیادی دارد و همان‌طور که در بخش‌های پیشین دیدیم، نقش مردم در تحقّق نظام سیاسی اسلام، نقش طراز اوّل است و در کشف و انتخاب موردی، نقش اساسی و محوری داشته، در فعلیّت دادن و نه مشروعیّت بخشیدن دارای نقش کلیدی است و در انتقاد، نصیحت و نظارت جهت تداوم حکومت نقش حیات بخشی دارد.

این مطالب، براساس این عقیدهٔ ناصواب نیست که «امّت اسلام هرگاه به‌طور جمعی تصمیمی گرفتند، آن تصمیم درست صحیح است». براساس این نظریّه، خدای تبارک و تعالی هیچگاه سرنوشت ما را تغییر نمی‌دهد؛ مگر این‌که خودمان آن را تغییر دهیم. اگر این تغییر در جانب پذیرش ظلم باشد، یک ظلم بر ما مسلّط می‌شود و اگر در جانب پذیرش عدل باشد، خداوند اسبابش را فراهم خواهد کرد و بر این اساس است که امام، مبارزه و فعالیّت سیاسی را بخش مهمّی از مسؤولیت‌های مذهبی می‌داند و در این زمینه مشارکت دائمی مردم را مورد ستایش و درخواست قرار می‌دهد و بر این باور نادرست هم نیست که «تودهٔ مردم صلاحیّت تعیین قانون و حکومت کردن را دارند»؛ زیرا امام اگر اصطلاح «ولیّ نعمت دولتمردان» را

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۹۹.

برای مردم به کار می‌برد، فقط در برگیرنده این مفهوم است که «مردم» صفات و شرایط تشخیص لیاقت در دیگران را دارا هستند؛ ولی این شرایط به هیچ وجه مستلزم آن نیست که خودشان نیز صلاحیّت حکمرانی و تعیین قانون شایسته را داشته باشند؛ پس آن صلاحیّتی که ممکن است برای مردم در نظر گرفته شود، همین است که من حیث المجموع بهتر تشخیص می‌دهند و بهتر انتخاب می‌کنند؛ به عبارت دیگر، قضاوت جمعی‌شان ممکن است برای انتخاب کسانی که باید بر آن‌ها حکومت کنند، بهتر از هر شخص حقیقی دیگر است؛ اگرچه در همهٔ زمان‌ها چنین نیست.

در نظام سیاسی اسلام ناب، وسایل و سازوکارهای بسیاری برای اِعمال بُعد «حاکمیّت مردم» وجود دارد که به کمک آن‌ها می‌توان خواسته‌های ملّت را به طرق مستقیم و غیرمستقیم بیان کرد؛ از این رو نمایندگان قانون‌گذاری، مدیران اجرایی و قضاوت و داوری که به وسیلهٔ مردم انتخاب می‌شوند، در مورد اعمال خویش در مقابل مردم مسؤول هستند و باید تصمیمات را با استفاده از خواسته‌های مردم أخذ کنند؛ البتّه اصل حاکمیّت مردم نیز مستلزم این‌است که نمایندگان در مورد بسیاری از امور با مردم مشورت کنند؛ زیرا رأی‌دهندگان همیشه خواهان این هستند که بیش‌تر مورد مشورت قرار گیرند؛ امّا امام، جایگاه مردم در حکومت را بسیار بالاتر از مشورت‌گیری و مشورت‌دهی می‌داند و می‌گوید:

> این همان جمهوری اسلامی است که تمام امور آن در همهٔ مراحل حتّی رهبری آن براساس آرای مردم بنا شده است. این نقش برای مردم بالاتر از مشاوره است؛ چه این‌که مشاوره با استقلال رهبر و امام منافات ندارد؛ ولی در این نظریّه، مردم در عرض رهبر و شریک او هستند که طبعاً اذن و رضای هر دو معتبر است.[1]

تأکید بر «حاکمیّت مردم» همواره به این علّت است که در طول تاریخ همواره حکومت‌های مختلف بیش‌تر متمایل به حفظ منافع خویش بوده‌اند و تا آن‌جا که توانسته‌اند،

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۴، ص ۱۹۰.

حاکمیّت یک جانبه دولتمردان را مدّ نظر داشته‌اند تا منافع مردم و حاکمیّت آن‌ها بر جامعه.

در نظام اسلامی، جایگاه مردم این‌است که حکومت با رضایت و موافقت مردم باشد؛ چنان‌که امام علی علیه السلام بر این مسأله تأکید دارند؛[1] امّا معنای رضایت و موافقت مردم چیست؟ آیا این مسأله متوقّف بر این است که مردم اَعمال یک‌طرفه حکومت را بپذیرند یا این‌که حکومت، آن‌چه را مردم یا نمایندگان آن‌ها می‌خواهند، اجرا کند؟ مسلّماً نظریّهٔ دوم به نظام سیاسی مورد نظر امام نزدیک‌تر است؛ البتّه باید بدانیم که محال است خواسته‌های مردم همواره با قوانین و خواسته‌های خداوند «انطباق محض» داشته باشد؛ بنابراین باید حاکمان جامعه کاری کنند که همواره خواسته‌های تعدیل شده مردم و نمایندگان آن‌ها براساس «مصلحت‌سنجی» مراعات شود.

آزادی و لیبرالیسم

در قسمت‌های آغازین بررسی نظریّات امام، به این مسأله واقف شدیم که ایشان یکی از اصول بی‌نهایت مهمّ تشکیل حکومت به ویژه نظام اسلامی را آزادی افراد و گروه‌ها می‌داند. امام اعتقاد داشت که آزادی برای افراد جامعه بسیار مفید است. شخص آزاد می‌تواند به درجات بالایی از انسانیّت نائل آید. اجتماع آزاد، دارای پیشرفت‌های علمی، صنعتی و اخلاقی بیش‌تری است تا اجتماعی که هرگونه اَعمال افراد از طرف حکومت مقرّر می‌شود. به هر حال هر شخصی باید آزاد باشد تا در صورت تمایل در مسائل سیاسی و حکومتی مشارکت کند یا از مشارکت در آن خودداری ورزد و در انتخابات نیز از مقامات حکومتی نترسد؛ زیرا: خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است. پیامبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملّتمان یک چیزی را تحمیل کنیم. بلی ممکن است گاهی وقت‌ها ما یک تقاضاهایی از آن‌ها بکنیم. تقاضایی متواضعانه، تقاضاهایی که خادم یک ملّت از ملّت می‌کند.[2]

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳، ص ۱۳۱.

۲. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۰، ص ۱۸۱.

بعضی از اندیشمندان سیاسی همواره دربارهٔ این‌که بشر می‌تواند از آزادی به طور مثبت استفاده کند، تردید کرده و معتقد شده‌اند که فقط افرادی که عالم‌تر و زیرک‌تر هستند مستحقّ آزادی بوده و باید اعمال مردم را تجویز نمایند.

همان‌طور که گفته شد، هابس و مارکسیست‌ها معتقد بوده‌اند که باید هرچه بیش‌تر بر قلمرو و نظارت متمرکز دولت افزود و از حوزهٔ آزادی‌های فردی کاست. امام معتقد است که هماهنگی اجتماعی و پیشرفت، با حفظ قلمرو وسیعی برای زندگی خصوصی افراد همساز است؛ قلمروی که نه دولت و نه هیچ فرد و مقام دیگری حقّ تجاوز به آن را ندارد. تجاوز به این محدوده هر اندازه کم و اندک باشد، خودکامگی و استبداد است. آزادی عقیده، مذهب، بیان، شغل، مالکیّت و... باید از هرگونه تعرّض خودسرانه مصون بماند و نقش دولت هم همین است: هیچ‌کس حق ندارد به خانه یا مغازه یا محل کار شخصی بدون اجازه صاحب آن وارد شود یا کسی را جلب نماید و یا به نام کشف جرم یا ارتکاب گناه، تعقیب و مراقبت نماید یا نسبت به فردی اهانت نموده و یا اعمال غیرانسانی ـ اسلامی مرتکب شود یا به تلفن یا نوار ضبط دیگری به نام کشف جرم یا کشف گناه گوش کند یا برای کشف گناه و جرم هرچند گناه بزرگ باشد، شنود بگذارد و به‌دنبال اسرار مردم باشد و تجسّس از گناهان غیر نماید و یا اسراری که از غیر رسیده ولو برای یک نفر فاش نماید. تمام این‌ها جرم و گناه است.[1]

آزار و شکنجه، استعمار و استثمار و اجبار افراد به تن دادن به نوعی زندگی خصوصی که دلخواه او نیست و بستن تمام درها جز یک در بر روی او و نادیده گرفتن این حقیقت که او انسان است و حقّ حیات دارد و حق دارد در زندگی خصوصی‌اش به شیوهٔ دلخواه خویش زندگی کند، از نظر امامان مکتب هدایت که امام خمینی‌ﷺ مرید آن‌ها است، مردود است. این همان آزادی است که از صدر اسلام تاکنون از آن سخن گفته شده است و امام بر آن پا می‌فشارد و این همان مفهوم آزادی است که ریشه در تمام مذاهب اصیل دارد که فرد باید در

---

۱. صحیفهٔ نور: ج ۱۷، ص ۱۰۶.

قلمرو مناسبات شخصی، خانوادگی، اخلاقی و عقیدتی آزاد باشد و این آزادی او باید تأمین گردد؛ امّا در حوزهٔ مسائل سیاسی ـ اجتماعی، آن‌گونه که در حوزه شخصی آزاد است، آزاد نیست؛ ولی می‌تواند آزادی را لمس کند. چگونه؟ برای دستیابی به پاسخ باید حوزهٔ آزادی و حاکمیّت را مورد بحث و کاوش قرار دهیم. انقلاب کبیر اسلامی چه در مدینهٔ پیامبر و چه در ایرانِ انقلابیِ امام، مانند هر انقلاب بزرگ دیگری نتیجهٔ اشتیاق بسیاری از مسلمانان به آزادی از جور، ستم، فساد اجتماعی و دستیابی به حکومت الهی بود که «جبّاریّت» در آن نیست؛ زیرا جبّاریّت یعنی در خدمت اربابانی از نوع آدمیان قرار گرفتن و قانون الهی نمی‌توانست به صورت یک جبّار درآید. منظور مسلمانان از آزادی، مسلّماً آزادی مطلق و طبیعی که در جوامع نخستین وجود داشت، نبود؛ بلکه آن‌ها می‌خواستند تحت حاکمیّت قانون الهی در سرنوشت خویش سهیم باشند. اگرچه می‌دانستند که این حاکمیّت، بسیاری از حاکمیّت‌های خودسرانهٔ آن‌ها در صحنهٔ اجتماع را از بین می‌برد. همین‌که این حاکمیّت به این معانی نبود که «هرکس تابع حکومت بقیّه باشد» یا «اقلیّت وسیعی تحت حاکمیّت اقلیّت وسیع دیگری به‌علاوه یک باشد» راضی بودند.

امام قائل است که اگر بخواهیم کسی نتواند به مرزهای آزادی که از طرف دین مشخّص شده است، تجاوز کند و آن احساس زیبای آزادی را به مردم بدهیم، باید طرح‌های مربوط به آن را دراندازیم که این طرح‌ها عبارتند از:

طرح اوّل : پذیرفتن این‌که هیچ‌کس بعد از خداوند بر دیگری سلطه‌ای ندارد؛ زیرا همگی در بندگی مساوی‌اند و هیچ‌یک از بندگان بر دیگری تسلّطی ندارد؛ زیرا به‌طور کلّی، کسی که صاحب چیزی نیست، بدون اجازهٔ صاحبش بر آن چیز سلطه‌ای ندارد؛ پس اگر به واسطهٔ نبوّت، امامت یا علم و ارتباط نسبی یا با انجام عقد یا ایقاع یا تصرّف نخستین یا ارث و مانند آن، سلطه و تسلّطی به شخصی داده شد، او بر دیگری تسلّط پیدا می‌کند وگرنه هیچ سلطه‌ای ندارد: انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند؛ مگر این‌که اطاعت او اطاعت خدا باشد. براین اساس، هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های

دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند. ما از آن اصل اعتقادی اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملّتی را از آزادی محروم کند. برای او قانون وضع کند. رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است یا بنا به‌خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید.[۱]

طرح دوم: قانون‌گذار مقدّس اسلام نقطه عزیمت دربارهٔ قانون‌گذاری بر اعمال و رفتار انسان‌ها را بر آزادی گذاشته است که در اصطلاح فقیهان، اصولی مانند: «اصالة الاباحه» «اصالة الحلیّه» «اصالة البراءه» و «قاعدهٔ لاحرج» بر این عزیمت دلالت می‌کند؛ یعنی فرد انسانی در انجام هر عملی آزاد است؛ مگر آن‌که دستوری به محدودیّت این آزادی رسیده باشد.[۲]

طرح سوم: این‌است که قدرت مطلقی وجود نداشته باشد که هم قانون‌گذار، هم مجری قانون و هم ضامن قانون باشد؛ یعنی تفکیک قوا به گونه‌ای وجود داشته باشد که اسلام آن را تضمین می‌کند؛ زیرا از نظر مکتب هدایت، خدا قانون‌گذار است. مجری قانون پیامبر، امام یا ولیّ فقیه و ضامن قانون، قاضی جامع الشّرایط است که حتّی پیامبر و امام باید قضاوت او را ساری و جاری بدانند؛ بنابراین مردم زیربار رفتار غیرانسانی حاکم یا آدم‌های خودسر نمی‌روند: هیچ‌کس حق ندارد کسی را بدون حکم قاضی که از روی موازین شرعیّه باید باشد، توقیف کند یا احضار نماید؛ هرچند مدّت توقّف کم باشد. توقیف یا احضار به عنف جرم است و موجب تعزیر شریعت است.[۳]

طرح چهارم: آزادی تفکّر و عقیده است. انسان را از نظر تکوینی نمی‌توان از تفکّر منع کرد و تفکّر هرچه و هروقت باشد، آزاد است. امام، هیچ‌گاه ادّعا ندارد که می‌توان کسی را از تفکّر منع کرد. عقیده نیز همین‌گونه است. قسمت عمده‌ای از عقیده، حاصل تفکّر است. اسلام

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۴، ص ۱۶۶.

۲. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: *الرسائل*.

۳. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۷، ص ۱۰۶.

غیرمسلمان را به تفکّر در مورد اسلام دعوت می‌کند؛ امّا آن‌ها را ملزم به قبول اسلام نمی‌کند (لااکراه فی الدّین)؛ اگرچه از نظر تشریعی، عقیده‌ای جز اسلام پذیرفته نیست و اگرچه بحث علمی و ترویجِ علمی هر آن‌چه فرد می‌اندیشد را اجازه می‌دهد و اگرچه طرح سؤالات و بحث و تحقیق و شنیدن آرای مخالف را ممنوع نمی‌کند؛ توطئه، فتنه، حرکت خلاف امنیّت جامعه و تشکیل احزاب وابسته و براندازی را اجازه نمی‌دهد: اسلام بیش از هر دین و بیش از هر مسلکی به اقلّیّت‌های مذهبی آزادی داده است. آنان نیز باید از حقوق طبیعی خودشان که خداوند برای همهٔ انسان‌ها قرار داده است، بهره‌مند شوند ما به بهترین وجه از آنان نگهداری می‌کنیم. در جمهوری اسلامی کمونیست‌ها نیز در بیان عقاید خود آزادند.[1]

نه حزب توده به واسطه حزب توده بودن و نه بهایی را به واسطه بهایی بودنش این محاکم محاکمه کردند و حکم به حبس کردند. این‌ها مسائل دارند. حزب توده خودشان آمدند، حرف‌هایشان را زدند. سابقه دارند این‌ها. بهایی‌ها یک مذهب نیستند. یک حزب هستند یک حزبی که در سابق انگلستان پشتیبانی آن‌ها را می‌کرد و حالا هم آمریکا دارد پشتیبانی می‌کند. این‌ها همه جاسوسند مثل آن‌ها. اگر جاسوس نباشند، خوب بسیاری از مردم دیگر هم هستند که انحراف عقیده دارند. کمونیست هستند. چیزهای دیگر هستند؛ لکن محاکم ما به واسطهٔ کمونیست بودن آن‌ها یا انحراف عقیده داشتن آن‌ها، آن‌ها را نگرفتند و حبس نکردند.[2]

طرح پنجم: برای رفع موانع آزادی تفکّر و عقیده، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد واجب است. به وسیلهٔ این دو باید فضای بازی به وجود آید که انسان‌ها بتوانند آزادانه به ندای فطرت خداجوی خود پاسخ دهند؛ امّا در این راستا تفتیش عقاید جایز نیست: [هیچ‌کس حق ندارد] به تلفن یا نوار ضبط صوت دیگری به نام کشف جرم یا کشف مرکز گناه گوش کند و یا برای کشف گناه و جرم هرچند گناه بزرگ باشد، شنود بگذارد و یا به دنبال اسرار مردم باشد یا

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۳، ص ۴۸.

۲. همان، ج ۱۷، ص ۲۶۷.

تجسّس از گناهان غیر نماید و یا اسراری که از غیر به او رسیده، ولو یک نفر، فاش کند.[۱]

طرح ششم: قاعدهٔ سلطنت است. این قاعده که از حدیث نبوی «النّاس مسلّطون علی اموالهم» استفاده می‌شود، منشأ بسیاری از احکام است؛ مثلاً انسان می‌تواند در خانهٔ خودش هرگونه می‌خواهد، تصرّف کند؛ مگر آن‌که مستلزم ضرر زدن به همسایه باشد: هیچ‌کس حق ندارد در مال کسی چه منقول و چه غیرمنقول [و] در مورد حقّ کسی دخل و تصرّف کند یا توقیف و مصادره نماید؛ مگر به حکم حاکم شرع، آن هم پس از بررسی دقیق و ثبوت حکم از نظر شرعی.[۲] هیچ‌کس حق ندارد به خانه یا مغازه یا محلّ کار شخصی بدون اذن صاحب آن وارد شود یا کسی را جلب کند.[۳]

طرح هفتم: تشکیل یک دولت حدّاقل است که امام در آثار خود تشکیل یک دولت حدّاقل، و نه یک دین حدّاقل را مورد تأکید قرار می‌دهد که به بعضی از مسائل آن اشاره می‌کنیم:

۱. *وجود آزادی‌های سازنده*: همگی [=مردم] اعلام کرده‌اند که خواستار استقرار جمهوری اسلامی هستند که متّکی بر آرای ملّت باشد و با معیارها و قواعد اسلامی تکوین یابد و عمل کند و این چنین حکومتی جز با دادن بیش‌ترین آزادی‌های سازنده خلاّق، امکان‌پذیر نیست.[۴]

۲. *آزادی انتخاب*: احدی در سرتاسر ایران الزام نکرده است کسی را که به این رأی بده یا به آن رأی بده. الزام به رأی دادن هم نکرده است؛ لکن تکلیف شرعی گفته است.[۵] باید مردم را برای انتخاب آزاد بگذاریم و نباید کاری کنیم که فردی بر مردم تحمیل شود.[۶]

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۱۷، ص ۱۰۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۶۴.

۵. همان، ج ۱۸، ص ۲۷۱.

۶. همان، ج ۲۰، ص ۱۰۱.

۳. *آزادی انتقاد*: اگر خدای نخواسته یک کسی پیدا شد که یک کار خلاف کرد، اعتراض کنند مردم. مردم همه به او اعتراض کنند که آقا چرا این کار را می‌کنی.[۱]

۴. *آزادی احزاب*: هرگونه اجتماعات و احزاب از طرف مردم در صورتی که مصالح مردم را به خطر نیندازد، آزادند و اسلام در تمام این شؤون حدّ و مرز آن را تعیین کرده است.[۲]

قبل از این‌که این بحث را به پایان ببریم، لازم است بگوییم: طرفداران دمکراسی معتقدند که در یک اجتماع دمکراتیک نیز آزادی، نسبی بوده، مطلق نیست و فرد نمی‌تواند همهٔ اعمال دلخواه خویش را همیشه انجام دهد. آزادی مطلق، هرج و مرج تولید می‌کند. در این نوع اجتماع آزاد، عضو قوی جامعه می‌تواند از آزادی‌های وسیع استفاده کند؛ در صورتی که اعضای ضعیف جامعه دارای هیچ‌گونه آزادی نیستند. آزادی بر محدودیّت اشاره دارد و محدودیّت در یک جامعهٔ سالم، به معنای «خود محدودسازی اجتماعی» است که این خود محدودسازی، برای امنیّت و رفاه جامعه لازم است. امام نیز آزادی را در یک جامعه اسلامی محدود به حدودی می‌داند:

> حدود دارد آزادی. آزادی در حدّ قانون است. همه جای دنیا این‌طور است که آزادی که هر ملّتی دارد، در حدود قانون آزادی دارد. نمی‌تواند کسی به اسم آزادی قانون شکنی کند. این نیست که شما بایستید در کوچه و به هرکس که رد می‌شود یک مثلاً ناسزایی بگویید. خدای نخواسته یا با چوب بزنید او را که من آزادم. آزادی این نیست که قلم بردارید و هرچه دلتان می‌خواهد بنویسید ولو بر ضدّ اسلام باشد ولو بر ضدّ قانون باشد.[۳]

دین و سیاست

شرح نظریّات سیاسی امام را با بررسی اجمالی نظر وی در مورد رابطه‌ای که باید میان

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۷، ص ۳۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۰.

۳. همان، ج ۷، ص ۹۱.

افکار مذهبی و قدرت سیاسی برقرار باشد، به پایان می‌بریم. این بررسی را به چند دلیل به پایان این نوشتار منتقل کردیم. اوّل آن‌که، این مبحث می‌تواند نتیجه‌گیری همهٔ مباحث گذشته باشد و قاعده‌مندی مباحث و نظریّات سیاسی گذشته را باعث گردد. دوم آن‌که، تعامل دین و سیاست، مهم‌ترین راه حلّی است که امام برای حلّ مسائل اساسی انسان‌های عصر خویش ارائه کرده است و این راه حلّی است که می‌تواند فرا راه انسان‌های قرن پانزدهم اسلامی و بیست و یکم میلادی باشد که در آینده برای حل مسائل سیاسی خود بسیاری از کشورها به ویژه کشورهای جهان سوم اقتصادی، از راه حل امام استفاده کنند.

وقتی به بررسی نظریّات برخی از اندیشمندان غربی می‌پردازیم، می‌بینیم که به اعتقاد آن‌ها احساسات و علایق مذهبی چیزی جز خیال و توهّم محض نیست و معتقدند که متدیّن بودن، تعصّب و کوته‌فکری خطرناکی است که باید زیر مراقبت دقیق حکمران‌ها قرار گیرد وگرنه اختیار جامعه از دست خردمندان خارج خواهد شد. امام این نظریّه را صریح و آشکار مردود می‌شمارد و بر این عقیده است که اگر یک مذهب درست و سالم بر قوای حکومتی مراقبت و نظارت داشته باشد، بسیاری از مشکل‌های دنیایی و آخرتی انسان‌ها را حل خواهد کرد؛ زیرا علّت این مشکل‌ها همانا ثمرهٔ کوشش ظالمانه‌ای است که از طرف عمّال حکومتی که خود را عقل اصیل می‌دانند، به‌وجود می‌آید؛ در صورتی‌که عقل آفریدگار عالم، بهتر از هر کسی می‌داند که سرشت و طبیعت انسان‌ها به چه قوانینی نیازمندند.

بر این اساس امام قسمت عمده مطالب جلسات اوّل درس «ولایت فقیه» را که در کتاب *حکومت اسلامی* منعکس شده است، مختصّ حمله به افرادی کرد که دین را از سیاست جدا می‌خواستند و تبلیغ می‌کردند. در ضمنِ این دروس و فصول، همهٔ آن تناقضات و ضعف‌ها را که در اندیشه «سکولاریستی» به تشیّع منتسب هست فاش و در ردّ آن‌ها چنین استدلال کرد که مجموعهٔ قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای این‌که قانون مایهٔ اصلاح و سعادت بشر بشود، به قوهٔ اجراییّه و مجری نیازمند است و به همین *دلیل است که خداوند متعال در کنار* فرستادن مجموعه‌ای از قوانین، یک دستگاه اجرایی و اداری نیز مقرّر نموده است: در صدر

اسلام، رسول‌اکرمﷺ در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعهٔ مسلمانان قرار داشت. پس از پیامبر اسلام، ائمّه اطهار هم مقام بیان تشریحِ عقاید و احکام را برعهده داشتند و هم اجرای احکام و برپایی نظام سیاسی اسلام در جامعهٔ اسلامی و هم بسط عقاید و نظام‌های اسلامی در میان ملل مختلف جهان؛[1]

بنابراین، به عقیدهٔ امام، تصوّر نادرستی که از اسلام در اذهان عموم به‌وجود آورده بودند و شکل ناقصی که از اسلام در حوزه‌های علمیه عرضه می‌شد، برای این هدف بود که خاصیّت انقلابی و حیاتی اسلام را از آن بگیرند و نگذارند مسلمانان در کوشش و جنبش و نهضت باشند. آزادیخواه و به دنبال اجرای احکام اسلام باشند و در این راستا حکومتی به وجود آورند که سعادتشان را تأمین کند و زندگی نمونه‌ای را سامان بخشند که در شأن انسان‌ها باشد؛ مثلاً برخی تبلیغ می‌کردند که اسلام دین حکومتی نیاورده است. اسلام فقط دارای احکام عبادی فردی است؛ البتّه مطالب اخلاقی هم دارد؛ اما دربارهٔ زندگی و ادارهٔ جامعه چیزی ندارد.

امام می‌گوید:

> نسبت اجتماعیّات قرآن با آیات عبادی آن از نسبت صد به یک هم بیش‌تر است. از یک‌دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همهٔ احکام اسلام را در بر دارد، سه یا چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است. مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیّات است. بقیّه همه مربوط به اجتماعیّات، اقتصادیّات، حقوق سیاست و تدبیر جامعه است.[2]

امام در این موارد اعتقاد دارد: مسألهٔ نادیده گرفتن ابعاد سیاسی ـ اجتماعی ـ اقتصادی اسلام ناشی از این دیدگاه است که «در یک اجتماع سیاسی دو نهاد کاملاً متضاد یعنی دولت و مذهب وجود دارند که باید از یک‌دیگر جدا باشند و در یک‌دیگر ادغام و ترکیب نشوند»؛

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی [امام]: ولایت فقیه، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۱۲.

بنابراین، تجویز وی برای حلّ آن، این‌است که باید فعّالیّت هر دو نهاد در یک‌دیگر ادغام شود؛ همان‌طور که در زمان صدر اسلام و زمان حضرت علی‌علیه‌السلام چنین بوده است. این اعتقاد، امام را بر آن داشت که بکوشد تا قلمرو فعّالیّت یک حکومت دینی و سیاست دینی را ترسیم کند؛ یعنی دولت را بدین‌گونه ببیند که باید نهادی باشد که دنیای مردم را چنان بسازد که آخرت آن‌ها نیز تأمین شود؛ البتّه همان‌طور که در قسمت آزادی بحث شد، چون امور دینی عبادی و رعایت احکام آن در جنبهٔ فردی مربوط به اعتقاد و احساس درونی افراد است، چگونگی این مسائل شخصی، ربطی به دولت نداشته، کار دولت این نیست که دربارهٔ امور عبادی افراد قانون وضع کند و اگر هم بخواهد، نمی‌تواند چنین کند؛ امّا یک دستگاه حکومتی نه تنها حق، بلکه وظیفه دارد که در برخی مسائل دینی مردم مداخله کند و آن هنگامی است که فرد یا افرادی بخواهند برخی از اعتقادات جامعه را به مسخره گرفته یا به تبلیغ تخریبی برضدّ آن بپردازند.

از نظر امام، از روزگاران قدیم همواره مدّعیان جدایی دین از سیاست، ترفندهای زیادی برای برکنار کردن دین‌مداران از سیاست به کار گرفته‌اند که از جملهٔ آن‌ها مواردی است که وی به آن‌ها عنایت نشان داده و نظریّات خود را در مورد آن‌ها بیان کرده است:

۱. *عالَم سیاست عالَم دروغ است*: آمد یکی از اشخاصی که میل ندارم اسمش را ببرم. گفت: آقا سیاست عبارت‌است از «دروغ گفتن» «خدعه» «فریب» «نیرنگ» و خلاصه «پدرسوختگی» است و آن را شما برای ما بگذارید... گفتم: از اوّل ما وارد این سیاست که شما می‌گویید نبوده‌ایم.[1]

۲. *عالِم سیاسی توطئه‌گر است*: وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاهت در منطق ناآگاهان غرق در مسائل فردی و عبادی شد و قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید، حماقت روحانیّت در معاشرت با مردم فضیلت شد. به زعم بعضی از افراد، روحانی زمانی قابل احترام و تکریم بود که حماقت

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۱، ص ۶۵.

از سراپای وجودش ببارد والّا عالم سیاسی و روحانی کاردان و زیرک، کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه داشت.[۱]

۳. *آخوند سیاسی یعنی آخوند بی‌دین و معیوب*: البتّه در اذهان بسیاری، بلکه اکثری، بیش‌تر مردم، بیش‌تری از اهل علم بیش‌تری از مقدّسین این است که اسلام به سیاست چه کار دارد. اسلام و سیاست جدا است از هم ... . فلان آخوند را وقتی عیبش را می‌گیرند، می‌گویند آخوند سیاسی است. اسلام می‌گوید از سیاست کنار است. دین علیحده است. سیاست علیحده است.[۲]

اگر کسی دم از حکومت اسلامی برمی‌آورد و از سیاست... سخن می‌گفت، گویی بزرگ‌ترین معصیت را مرتکب شده و کلمهٔ آخوند سیاسی موازن با آخوند بی‌دین شده بود.[۳]

امام، القای جدایی دین از سیاست را یکی از اهداف استعمار و استعمارگران می‌داند که برای اِعمال سلطهٔ خود و رسیدن به مقاصدشان، جدایی دین از سیاست را سرلوحهٔ تبلیغات سیاسی خود قرار داده‌اند: چپاولگرانِ حیله‌گر کوشش کردند به دست عمّال به ظاهر روشنفکر خود اسلام را همچون مسیحیّتِ منحرف، به انزوا کشیده و علما را در چارچوب مسائل عبادی محبوس کنند و ائمّه جماعات را در مساجد و محافل عقد و ازدواج منزوی و مقدّسین از توده را سرگرم ذکر و دعا و جوانان غرب‌زده را سرگرم عیش و نوش [نموده] از صحنه امور سیاسی و اجتماعی و اهتمام به امور مسلمین و گرفتاری بلاد مسلمین خارج نمایند ... . آنان از این جهالت و غفلت سوءاستفاده کرده و بلاد مسلمین را یا مستعمره خویش نمودند و یا به استثمار کشیدند و وابستگی و فقر و فاقه و پیامدهای آن‌ها گریبانگیر توده‌های دربند گردید.[۴]

فصل الخطاب این مبحث را این مفهوم استنباط از آثار امام می‌دانیم که جوهرهٔ اندیشهٔ

---

۱. *صحیفهٔ نور*، ج ۲۱، ص ۹۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳. همان، ج ۲۱، ص ۱۷۰. (وصیت‌نامه)

۴. همان، ج ۱۸، ص ۸۸ و ۸۹.

سیاسی او است: اسلام دین سیاست است (با تمام شؤونی که سیاست دارد). این نکته برای هرکس که کم‌ترین تدبّری در احکام حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بکند، آشکار می‌گردد؛ پس هر که راگمان بر این برود که دین از سیاست جدا است، نه دین را شناخته است و نه سیاست را.[1]

۱. صحیفهٔ نور، ج ۱۸، ص ۸۸ و ۸۹.

چکیده

۱. حوزهٔ اثبات ولایت فقیه در پیشینهٔ تاریخی آن کلام است نه فقه؛ بنابراین هر یک از کتاب‌های کلامی که دربارهٔ امامت، رهبری و حدود و ثغور آن بحث کرده، کتاب ولایت فقیه نیز هست؛ بنابراین، بسیاری از فقیهان شیعه لازم نمی‌دانستند که در کتاب‌های فقهی خود، فصل مستقلّی را به سیاست، ولایت و امارت اختصاص دهند؛ البتّه این تنها دلیل نیست؛ بلکه عدم بسط ید فقیهان، عدم ابتلا و تقیّه را نیز باید به آن افزود.

۲. فقیهان مطرح شیعه در طول تاریخ همواره به ولایت فقیه معتقد بوده‌اند و هرگاه امکانی جهت اعمال آن یافته‌اند، بی‌درنگ به اجرای آن پرداخته‌اند.

۳. تأثیر شرایط زمانی و مکانی در عرضه و ارائه نظریّه ولایت فقیه یک اصل مسلّم است؛ یعنی زمانی که درگیری فقیهان شیعه با مسائل سیاسی زیاد بوده است، مباحث اندیشهٔ سیاسی گسترش یافته و هرگاه و به هر دلیل این درگیری کم می‌شده، مباحث سیاسی نیز در میان مسائل مطروحه آن‌ها کم‌رنگ می‌گردیده است.

۴. ولایت سیاسی برای غیر فقیه، به‌ویژه سلاطین عرفی، نزد همهٔ فقیهان شیعه، یک نوع «غصب» محسوب می‌شده؛ زیرا سلاطین عرفی را مأذون و منصوب از طرف امام معصوم علیه السلام نمی‌دانستند و قرار داشتن امور عرفیّه در دست سلاطین موجب حلیّت عمل

آن‌ها بدون اجازه فقیه نبوده است.

۵. ولایت مطلقهٔ فقیه که تصرّف در اموال و انفس و ولایت بر تدبیر امور سیاسی نیز در آن قرار دارد، مورد قبول اکثر قریب به اتّفاق استوانه‌های فقه و فقاهت در طول تاریخ بوده است که محقّق کرکی در مورد آن ادّعای اجماع کرد و از طریق اجماعات منقول و محصّل نیز قابل اثبات است.

۶. با توجّه به این‌که محقّق کرکی در قرن دهم موفّق شد هر چند در مدت کمی، نظریّهٔ ولایت فقیه را در عمل بیازماید، این مطلب که امام‌خمینی‌ﷺ نخستین متفکّری بود که توفیق یافت نظریّهٔ ولایت فقیه را در عمل بیازماید، نادرست است؛ هرچند نمی‌توان کار بزرگ حضرت امام‌ﷺ را در تشکیل نخستین حکومت اسلامی منسجم، با ثبات و با پشتوانهٔ مردمی نادیده گرفت.

۷. فقیهان بزرگ شیعه، فقیه والی را منصوب و مأذون از جانب امام معصوم‌ﷺ می‌دانسته‌اند، نه منصوب و مأذون از جانب مردم؛ بنابراین، حکومت فقیه در حقیقت «انتصابی» است؛ گرچه برای از قوّه به فعل درآمدن نیاز به اقبال مردم را نمی‌توان نادیده انگاشت.

۸. نظریّهٔ مشروطه مشروعه (یا هر حکومت دیگری که فقیهان بزرگ شیعه مطرح کرده‌اند، که حاکمیّت بالاصاله را برای فقیه دربرنداشته باشد) یک بدیل اضطراری حکومت انتصابی فقیه است؛ بنابراین، آن را قسیم حکومت انتصابی فقیه قرار دادن، گونه‌ای خلط مبحث است که باعث اشتباهاتی در برداشت‌ها می‌شود.

۹. مراد از «حاکماً» در عبارت «قدجعلته علیکم حاکماً» از امام صادق‌ﷺ در مورد کلّیّهٔ امور اجتماعی است که بر عهدهٔ اشخاص به‌خصوصی از طرف شارع مقدّس گذارده نشده باشد.

۱۰. در اواخر دوران قاجاریّه دست اندرکاران انقلاب ناکام «عدالتخواهی» و «ولایت‌شناسی» ریشه فکریشان را در قرآن و سنّت می‌جستند و بسیاری از اندیشه‌های امامان مکتب هدایت و پیامبر، الهام بخش قسمت‌های فراوانی از جنبه‌های "ولایت‌شناسی" آن‌ها بود. افکار قرآنی، عمده‌ترین منبع الهام علّامه نائینی و شیخ فضل‌الله نوری بود. آن‌ها آیات

قرآنی راگرفته، از آن نوعی ولایت‌شناسی را استخراج کردند و همین جهت‌گیری بود که معنای ولایت‌شناسی شد.

هر دو اندیشمند یک رشته علایق همانندی به دنیای ولایت داشتند. هر دو نظریّه، بر ولایت فقیهان عصر غیبت در مقام جانشینان امام معصومعليه‌السلام تأکید می‌ورزیدند و باز هر دو نظریّه، نافی ریاست عرفی بر جامعه بودند و آن را غصب می‌دانستند؛ زیرا آن‌ها را اجازه یافته از جانب رؤسای مکتب نمی‌دانستند وانگهی شیخ نوری و علّامه نائینی، هر دو به وجود یک حکومت مبتنی بر قانون در شرایط اضطرار و نبود حکومت فقیه قائل بودند؛ زیرا وجود آن را دفع افسد به فاسد می‌دانستند. آن‌ها وجود یک مجلس شورا در جامعه را نه تنها برای تحدید قدرت مطلقه سلطنت واجب می‌شمردند، بلکه علاقه‌ای متقارن در مورد نظارت فقیهان بر مجلس مذکور ابراز می‌کردند. اعتقاد به آزادی، مساوات و وجود قانون اساسی نه تنها عنصر ذاتی و مشترک هر دو نظریّه‌پرداز به شمار می‌رود، بلکه هم عقیده بودن آن‌ها را نیز نمودار می‌سازد.

با وجود این همانندی‌ها و همسانی‌های دیگر، بسیاری از هواداران هر دو نظریّه‌پرداز براین باورند که میان این دو، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. همان‌طور که ما در طول مباحث به آن اشاره داشتیم، شیخ و علّامه هر دو در دفع افسد به فاسد اشتراک عقیده داشتند؛ امّا در مورد این‌که مصداق فاسد و افسد در آن زمان خاص کیست یا چیست، به توافق نرسیده بودند و عمده‌ترین تفاوت همین بود؛ زیرا بقیّهٔ مسائل به همین مسأله باز می‌گشت. علّامه نائینی تصوّر می‌نمود که مشروطهٔ به وجود آمده و مورد ادّعای بسیاری از روشنفکران، یک مشروطه واقعی است که می‌خواهد سلطنت را براساس دستورهای اسلامی محدود کند، بنابراین به تطبیق مفاهیم مرتبط با آن، مثل مساوات، آزادی، قانون، قانون اساسی و مجلس با دستورهای اسلامی می‌پرداخت و سعی می‌کرد از آن پشتیبانی کند؛ ولی شیخ فضل‌الله نوری که به این آگاهی رسیده بود که مشروطهٔ مورد ادّعای روشنفکران غرب رفته و غرب باور، باعث فساد بیش‌تری در جامعه می‌شود؛ بدین علّت، به ردّ مشروطهٔ ادّعایی و مفاهیم مرتبط با آن، یعنی

قانون اساسی ترجمه شده، قانون موازی قانون الهی، مجلس مؤیّد غـرب‌گرایـی، مسـاوات کافران و مسلمانان و آزادی منکرات و زشتی‌ها می‌پرداخت و سعی می‌کرد آن را از میان بردارد.

۱۱. کار امام خمینی را نمی‌توان با فعّالیّت هیچ‌یک از فقیهان طول تاریخ مقایسه کرد؛ زیرا امام پایهٔ نظریّه و حکومتی را محکم کرد که با نظریّات و حکومت‌های پـیشین فـقیهان متفاوت بود؛ و آن، تحکیم بُعد جمهوریّت نظام سیاسی اسلام، برای پایدار ماندن این نظام است.

کتابنامه

۱. آل کاشف‌الغطاء، محمدحسین: *اصل‌الشیعه و اصولها*، بیروت، مؤسسة‌الاعلمی‌للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.

۲. ابن ابی الحدید: *شرح نهج‌البلاغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ ق.

۳. ابن اثیر، علی بن محمد: *اسدالغابة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۴. ـــــــــــــ: *اسدالغابة فی معرفة الصحابه*، تهران، اسماعیلیان، بی تا.

۵. ـــــــــــــ: *الکامل فی‌التاریخ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.

۶. ابن الکثیر، الدمشقی: *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

۷. ابن براج الطرابلسی، عبدالعزیز: *المهذب*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.

۸. ابن حنبل، احمد: مسند، بی‌جا، دارالفکر، بی تا.

۹. ابن خرم، علی بن احمد: *الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ ق.

۱۰. ابن سعد، محمد: *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دار صادر، بی تا.

۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله: *الشفاء*، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

۱۲. ابن شاذان نیشابوری، فضل: *الایضاح*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

۱۳. ابن هشام، عبدالملک: *السیرة النبویة*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.

۱۴. ابو زهره، محمد: *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.

۱۵. ابی‌الفرج الاصفهانی: *مقاتل الطالبین*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.

۱۶. احتشام السلطنه: *خاطرات*، به کوشش سید محمد مهدی موسوی، تهران، زوّار، ۱۳۶۶ ش.

۱۷. احسائی، علی بن ابراهیم: *عوالی اللئالی*، قم، مطبعة سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق.

۱۸. افشار، ایرج: *یادداشت‌های سید احمد تفرشی حسینی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۱ ش.

۱۹. افندی الاصفهانی، عبدالله: *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، قم، مکتبة آیة الله المرعشی العامه، ۱۴۰۱ ق.
۲۰. الآمدی، سیف الدین: *غایةالمرام فی علم الکلام*، قاهره، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، ۱۳۹۱ ق.
۲۱. الآملی، الحسین: *الکشکول*، قم، منشورات الرضی، بی تا.
۲۲. الاردبیلی، احمد (مقدس اردبیلی): *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، جامعة المدرسین، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. الاصبهانی، احمد بن عبدالله: *حلیة الاولیاء*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. الامینی النجفی، عبدالحسین احمد: *الغدیر*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. ـــــــــــــ: *الغدیر*، لبنان، دارالکتب العربیه، ۱۳۸۷ ق.
۲۶. الانصاری، مرتضی: *المکاسب*، قم، مؤسسة دارالکتاب، ۱۴۱۰ ق.
۲۷. ـــــــــــــ: *کتاب الخمس*، قم، باقری، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. ـــــــــــــ: *کتاب الزکاة*، قم، باقری، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. البحرانی، یوسف: *الکشکول*، بیروت، مؤسسة الوفاء و دارالنعمان، ۱۴۰۶ ق.
۳۰. البخاری، محمدبن اسماعیل: *الجامع الصحیح*، *شرح الکرمانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۱ ق.
۳۱. البلاذری، ابن الحسن: *فتوح البلدان*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ ق.
۳۲. البیهقی، احمد ابن الحسین: *السنن الکبریٰ*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۳۳. الجرجانی، علی بن محمد: *شرح مواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۳۴. الجوزیّه، ابن قیم: *اعلام الموقعین*، بیروت، دارالجیل، بی تا.
۳۵. الحافظ الذهبی: *العبر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۳۶. الحر العاملی، محمد بن الحسین: *وسائل الشیعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۷. الحرّانی، حسن بن علی: *تحف العقول*، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۰ ق.
۳۸. الحلی، احمد بن فهد: *المهذب البارع*، قم، جامعة المدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. الحلی، جعفربن الحسن(المحقق الحلی): *شرایع الاسلام*، تهران، منشورات الاعلمی، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. الخطیب البغدادی، احمد بن علی: *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴۱. الخوئی، ابوالقاسم: *مصباح الفقاهه*، قم، لطفی، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. ـــــــــــــ: *کتاب الصلاة*، قم، لطفی، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. ـــــــــــــ: *مبانی تکملة المنهاج*، قم، لطفی، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. ـــــــــــــ: *منهاج الصالحین*، قم، مدینة العلم، ۱۴۱۰ ق.
۴۵. الرضی، سید شریف‌الدین محمد: *نهج‌البلاغه*، قم، مؤسسة النشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۴۶. ــــــــــــــــ: *نهج‌البلاغه*(صبحی، صالح)، قم، الهجره، ۱۳۹۵ ق.
۴۷. السیوطی، جلال‌الدین: *الدار المنثور*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۶۵ ق.
۴۸. الشوکانی، محمدبن علی: *ارشاد الفحول*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۴۹. الشهرستانی، محمدبن ابوالقاسم: *الملل و النحل*، قاهره، مکتبة الانجلو المصریة، بی تا.
۵۰. الشیرازی، السید علی‌خان: *الدرجات الرفیعه*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۵۱. الصافی الگلپایگانی، علی: *الدلالة الی من له الولایة*، قم، مکتبة المعارف الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۵۲. الصدر، السید حسن: *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، تهران، منشورات الاعلمی، بی تا.
۵۳. الطباطبائی البروجردی، حسین: *البدر الزاهر*، به اهتمام حسینعلی منتظری، قم، مکتبة المنتظری، ۱۴۱۶ ق.
۵۴. الطباطبائی، محمد حسین: *المیزان*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ش.
۵۵. الطبرسی، احمدبن علی: *الاحتجاج*، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ ق.
۵۶. ــــــــــــــــ: *الاحتجاج*، قم، اسوه، ۱۴۱۳ ق.
۵۷. الطوسی، جعفربن محمد: *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۵۸. الطوسی، محمدبن الحسن: *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۵۹. ــــــــــــــــ: *النهایه*، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
۶۰. الطوسی، محمدبن حسن و الحلی، جعفربن الحسن: *النهایه و نکتها*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۶۱. الطهرانی، آغابزرگ: *تاریخ حصرالاجتهاد*، قم، مطبعةالخیام، ۱۴۰۱ ق.
۶۲. الغراء، محمدبن‌الحسین(قاضی ابی العلی): *الاحکام السلطانیه*، قم، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۶۳. الغزالی، محمد: *الاقتصاد فی الاعتقاد*، آنکارا، مطبع النور، ۱۹۶۲ م.
۶۴. الفیض الکاشانی، محمدحسین: *الوافی*، اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علی(علیه‌السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۶۵. القمی، علی بن بابویه(پدر شیخ صدوق): *الامامه و التبصره*، قم، مدرسة الامام المهدی، بی تا.
۶۶. القمی، محمدبن علی بن‌بابویه(شیخ صدوق): *الخصال*، قم، جامعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، بی‌تا.
۶۷. ــــــــــــــــ: *علل الشرایع*، نجف، مکتبة الحیدریّه، ۱۳۸۵ ق.
۶۸. ــــــــــــــــ: *من لایحضره الفقیه*، تهران، آفتاب، ۱۳۷۶ ش.
۶۹. ــــــــــــــــ: *ثواب الاعمال*، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ق.
۷۰. ــــــــــــــــ: *عیون اخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.

۷۱. ـــــــــــــــ: *کمال‌الدین و تمام النعمه*، ترجمهٔ خلیل کمره‌ای، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۹ق.
۷۲. القهپانی: *مجمع الرجال*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۴ ق.
۷۳. الکراجکی، محمدبن علی: *کنزالفوائد*، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۴۱۰ ق.
۷۴. الکرکی، علی بن الحسین: *جامع المقاصد*، قم، مؤسسة آل البیت(علیهم السلام)، ۱۴۱۰ ق.
۷۵. الکرکی، علی بن‌الحسین: *رسائل المحقق الکرکی*، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ق.
۷۶. الکلینی، محمد بن یعقوب: *الفروع الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۷۷. ـــــــــــــــ: *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۱ ق.
۷۸. ـــــــــــــــ: *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۷۹. ـــــــــــــــ: *اصول الکافی*، شرح و ترجمهٔ محمد جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا.
۸۰. المجلسی، محمدباقر: *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۸۱. ـــــــــــــــ: *بحارالانوار*، تهران، المطبعة الاسلامیه، ۱۳۸۷ ق.
۸۲. ـــــــــــــــ: *حیوةالقلوب*، تهران، جاویدان، بی تا.
۸۳. المظفر، محمدرضا: *اصول فقه*، بی جا، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۸۴. الموسوی الخمینی، روح الله: *ولایت فقیه*، بی جا، بی نا، بی تا.
۸۵. ـــــــــــــــ: *چهل حدیث*، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۸۶. ـــــــــــــــ: *صحیفهٔ نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱ش.
۸۷. ـــــــــــــــ: *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۸۸. ـــــــــــــــ: *کشف اسرار*، بی جا، بی نا، بی تا.
۸۹. ـــــــــــــــ: *ولایت فقیه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.
۹۰. النجاشی، احمد بن علی: *رجال النجاشی*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۸ ق.
۹۱. النجفی، جعفر (کاشف الغطاء): *کشف‌الغطاء*، اصفهان، حجریّهٔ منشورات مهدوی، بی تا.
۹۲. النجفی، محمدحسن: *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۹۳. النراقی: *عدائد الایام*، قم، مکتبة بصیرتی، ۱۴۰۸ ق.
۹۴. النوری الطبرسی، حسین: *نفس الرحمان فی فضائل سلمان*، قم، انتشارات الرسول المصطفی، بی تا.
۹۵. ـــــــــــــــ: *المستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسة آل‌البیت(علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.

۹۶. امینی، احمد: *پرتو اسلام*، ترجمهٔ عباس خلیلی، تهران، اقبال، ۱۳۳۷ ش.
۹۷. امینی نجفی، عبدالحسین: *شهیدان راه فضیلت*، ترجمهٔ ف.ج، تهران، روزبه، ۱۳۵۵ ش.
۹۸. انصاری، مهدی: *شیخ فضل اله و مشروطیت*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۹۹. باقلانی، محمد بن طیّب: *التمهید*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۳۶۶ ق.
۱۰۰. بدوی، عبدالرحمن: *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دارالعلم للمداین، ۱۹۳۸ ق.
۱۰۱. پیشوائی، مهدی: *شخصیت‌های اسلامی شیعه*، قم، توحید، ۱۳۵۴ ش.
۱۰۲. ترکمان، محمد: *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل الله نوری*، بی‌جا، مؤسسهٔ خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲ ش.
۱۰۳. تستری، محمدتقی: *قاموس الرجال*، تهران، مرکز نشر کتاب الطهران، ۱۳۷۹ ق.
۱۰۴. تقی زاده، حسن: *زمینهٔ انقلاب مشروطیت ایران(سه خطابه)*، بی‌جا، گام، ۱۳۳۶ ش.
۱۰۵. جعفریان، رسول: *مرجئه ــ تاریخ و اندیشه*، قم، حرم، ۱۳۷۱ ش.
۱۰۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر: *تاریخ معتزله*، تهران، کتابخانهٔ گنج دانش، ۱۳۶۸ ش.
۱۰۷. جلایی فر، علی‌اکبر: *یاران با وفای علی(علیه السلام)*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۸ ش.
۱۰۸. جناتی، محمدابراهیم: *ادوار اجتهاد*، تهران، کیهان، ۱۳۷۲ ش.
۱۰۹. جوادی آملی، عبدالله: «سیری در مبانی ولایت فقیه»، نشریهٔ حکومت اسلامی(سال اوّل، شمارهٔ اوّل) پاییز ۱۳۷۵.
۱۱۰. جونز، و.ت: *خداوندان اندیشهٔ سیاسی*، ترجمهٔ علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش.
۱۱۱. حائری، عبدالهادی: *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.
۱۱۲. حکمی زاده، علی‌اکبر: *اسرار هزار ساله*، تهران، بی نا، ۱۳۲۲ ش.
۱۱۳. حکیمی، محمدرضا: *بیدادگران اقالیم قبله*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷ ش.
۱۱۴. ــــــــــــ: *امام در عینیت جامعه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
۱۱۵. حلبی، ابوالصلاح: *کافی الحلبی*، اصفهان، مکتبة امیرالمؤمنین، ۱۴۰۳ ق.
۱۱۶. حلی، حسن بن یوسف: *مختلف الشیعه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۱۷. ــــــــــــ: *تبصرة المتعلمین*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۱۱۸. ــــــــــــ: *تحریر الاحکام*، بی جا، مؤسسة آل البیت، بی تا.
۱۱۹. ــــــــــــ: *تذکرة الفقهاء*، قم، المکتب المرتضویه، بی تا.
۱۲۰. ــــــــــــ: *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، بی‌جا، نشر الفقاهد، ۱۴۱۷ ق.

۱۲۱. ــــــــــــــــ: *رجال العلامة الحلی*، قم، مکتبة الرضی، ۱۳۸۱ ق.
۱۲۲. ــــــــــــــــ: *قواعد الاحکام*، قم، منشورات الرضی، بی تا.
۱۲۳. حلی، محمد بن ادریس: *السرائر*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۲۴. دریایی، محمد رسول: *امام هادی و نهضت علویان*، قم، رسالت، ۱۳۶۲ ش.
۱۲۵. دوانی، علی: «سیری در زندگی شیخ طوسی»، هزارهٔ شیخ طوسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۱۲۶. ــــــــــــــــ: *مفاخر اسلام*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۱۲۷. دهخدا، علی‌اکبر: *لغت نامه*، تهران، مؤسسهٔ دهخدا، بی تا.
۱۲۸. دیلمی، حمزة بن عبدالعزیز (سلّار): *المراسم العلویة فی الاحکام النبویّه*، قم، المعاونیة الثقافیة للمجمع العالمی اهل البیت، بی تا.
۱۲۹. ذهبی، محمد بن احمد: *تاریخ الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ ق.
۱۳۰. رازی، ابوالفتوح: *تفسیر روح الجنان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۱۳۱. رضوانی، هما: *لوایح آقا شیخ فضل الله نوری*، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ ش.
۱۳۲. رضوی اردکانی، ابوالفضل: *شخصیت و قیام زید بن علی*(علیه‌السلام)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۱۳۳. زین‌الدین بن علی(شهید ثانی): *الروضة البهیه(شرح اللمعه)*، قم، انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۳۴. ــــــــــــــــ: *مسالک الافهام*، قم، دارالمهدی، بی تا.
۱۳۵. سبحانی، جعفر: *شخصیت‌های اسلامی شیعه*، نگارش مهدی پیشوایی، قم، توحید، ۱۳۵۹ ش.
۱۳۶. سپهر، عبدالحسین خان: *مرآت الوقایع مظفری*، تهران، زرین، ۱۳۶۸ ش.
۱۳۷. شرف الدین، صدرالدین: *عمار یاسر*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۲ ق.
۱۳۸. شریف کاشانی، محمدمهدی: *واقعیات اتفاقیه در روزگار*، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ ش.
۱۳۹. شمس الدین، محمد مهدی: *نظام حکومت و مدیریت در اسلام*، ترجمهٔ سید مرتضی آیت اله زاده شیرازی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ ش.
۱۴۰. شوشتری، قاضی نورالله: *مجالس المؤمنین*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۴۱. شهابی، محمود: *ادوار فقه*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۴۲. شهیدی، سید جعفر: *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴۳. شیخ الاسلامی، اسعد: *تحقیقی در مسائل کلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۱۴۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم(ملاصدرا): *شرح اصول کافی*، ترجمهٔ محمد خواجوی،

تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۱۴۵. صدر، حسن: *شیعه و پایه‌گذاری علوم اسلامی*، ترجمه سید محمد مختاری، تهران، روزبه، ۱۳۵۷ ش.
۱۴۶. طالقانی، هدایت اله: *مرجعیت*، تهران، ارغنون، ۱۳۷۴ ش.
۱۴۷. طبری، محمدبن حریر: *تاریخ الطبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
۱۴۸. عالمی، محمدعلی: *پیامبر و یاران*، قم، علمیه، ۱۳۸۶ ق.
۱۴۹. عاملی، محمدبن مکی: *الدروس*، قم، منشورات صادقی، بی تا.
۱۵۰. ـــــــــــ: *الدورس الشرعیه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۵۱. ـــــــــــ: *الذکری*، بی جا، حجریّه، ۱۲۷۲ ق.
۱۵۲. ـــــــــــ: *اللمعة الدمشقیه*، قم، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.
۱۵۳. عبدالجباربن احمد(قاضی عبدالجبار): *شرح اصول الخمسه*، بی جا، مکتبه وهبه، ۱۳۸۴ ق.
۱۵۴. عسگری، مرتضی: *نقش عایشه در تاریخ اسلام*، تهران، کوکب، ۱۳۶۲ ش.
۱۵۵. علوی، ابوالحسن: *رجال عصر مشروطیت*، بی جا، اساطیر، ۱۳۶۳ ش.
۱۵۶. عمید زنجانی، عباسعلی: *فقه سیاسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش.
۱۵۷. عنایت، حمید: *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲ش.
۱۵۸. فارابی، ابونصر: *آراء اهل المدینة الفاضله*، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۳ م.
۱۵۹. فاضل، محمود: *معتزله*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶۰. فخر المحقّقین: *ایضاح الفوائد*، قم، العلمیه، ۱۳۷۸ ق.
۱۶۱. فضل اللّه، محمد جواد: *تحلیلی از زندگی امام رضا(علیه السلام)*، ترجمهٔ سید محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
۱۶۲. قمی، عباس: *منتهی الآمال*، تهران، جاویدان علمی، بی تا.
۱۶۳. ـــــــــــ: *تتمة المنتهی*، قم، داوری، ۱۳۹۷ ق.
۱۶۴. کدیور، محسن: *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ ش.
۱۶۵. کرمانی، ناظم الاسلام: *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران، آگاه ـ نوین، ۱۳۶۲ ش.
۱۶۶. کریمان، حسین: *سیره و قیام زیدبن علی(علیه السلام)*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.
۱۶۷. کسروی، احمد: *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰ ش.
۱۶۸. کمره‌ای، خلیل: *فتاوی صحابی کبیر سلمان فارسی*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱ ش.
۱۶۹. لنکرانی، حسین: *خاطرات سیاسی همفر*، بی جا، بی نا، بی تا.

۱۷۰. ماوردی، ابوالحسن: *احکام السلطانیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۷۱. مجتهدی، مهدی: *روشنگری‌ها در مشروطیت ایران*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ ش.
۱۷۲. مجیب مصری، حسین: *سلمان در ترازوی ادب و تحقیق*، ترجمهٔ حسین یوسفی آملی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۷۳. مدرس‌رضوی، محمدتقی: *احوال و آثار خواجه‌نصیرالدین طوسی*، تهران، بنیادفرهنگ ایران، ۱۳۵۴ش.
۱۷۴. مدرس، محمدعلی: *ریحانة الادب*، تبریز، شفق، ۱۳۴۹ ش.
۱۷۵. مدنی، جلال‌الدین: *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۱۷۶. مسجدجامعی، محمد: *زمینه‌های تفکرسیاسی در قلمرو تشیّع و تسنّن*، تهران، انتشارات‌الهدی، ۱۳۶۹ ش.
۱۷۷. مطهری، مرتضی: *نهضت‌های صد سالهٔ اخیر*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۹۸ ق.
۱۷۸. ــــــــــــ: *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۱۷۹. ــــــــــــ: *سیری در سیرهٔ ائمهٔ اطهار*(علیهم‌السلام)، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۱۸۰. معروف‌الحسینی، هاشم: *تاریخ‌فقه و مذهب جعفری*، ترجمهٔ‌دفتر بدر، تهران، بدر، ۱۳۶۱ش.
۱۸۱. ــــــــــــ: *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمهٔ سید محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.
۱۸۲. مغنیه، محمد جواد: *مع علماء النجف الاشرف*، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۸۴ م.
۱۸۳. مفید، محمد بن محمدبن النعمان: *اوائل المقالات*، قم، مکتبة الداوری، بی تا.
۱۸۴. ــــــــــــ: *المقنعه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۸۵. منتظری، حسینعلی: *دراسات فی ولایة الفقیه*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۱۸۶. موسوی خلخالی، محمدمهدی: *حاکمیت در اسلام*، تهران، آفاق، ۱۳۶۱ ش.
۱۸۷. موسوی خوانساری، محمدباقر: *روضات الجنات*، قم، بی نا، بی تا.
۱۸۸. موسوی مدرس بهبهانی، علی: *حکیم استرآباد، میرداماد*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
۱۸۹. نائینی، محمدحسین: *تنبیه الامه و تنزیه الملّه*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸ ش.
۱۹۰. ــــــــــــ: *منیة الطالب*، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۹۱. نوری، فضل الله: «تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل»، محمد ترکمان: *رسائل، اعلامیه‌ها و مکتوبات...*، بی جا، مؤسسهٔ خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲ ش.
۱۹۲. واقدی، محمدبن‌سعد: *طبقات*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۵ش.

An Introduction To evolution of government theory in Islam

Ahmad Jahanbozorgi

موسسه فرهنگی
دانش و اندیشه معاصر

مراکز فروش:

تلفن مرکز پخش: ۸۱۵۳۲۸۲-۸۱۵۳۵۵۵

فروشگاه و نمایشگاه دائمی: خیابان انقلاب - بین فروردین و اردیبهشت
ساختمان کتابهای جیبی - طبقه سوم - واحد ۹ - تلفن ۶۴۹۲۳۰۰-۶۴۹۲۶۹۳

کلیه فروشگاهها و نمایندگیهای انتشارات امیرکبیر در تهران و شهرستانها
تلفن: ۶۴۶۱۹۳۱-۶۴۶۳۰۱۴

انتشارات سروش - خیابان انقلاب - تلفن: ۶۴۹۳۶۲۱

964-7329-57-1

F43504