

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

**الف) مقالات** ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

**ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه**

- ۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.
- ۲- مقاله در محیط word تایپ و همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.
- ۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.
- ۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.
- ۵- رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.
- ۶- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.
- ۷- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

**ج) شیوه ارجاع به منابع**

- ۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:  
(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵).
- ۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:  
(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره جلد، شماره صفحه).
- ۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).
- ۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.
- ۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

**الف - برای کتاب**

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

**ب - برای مقاله**

- نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.
- تذکره:** در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.
- ۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

**د) مشخصات نویسنده**

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:  
نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

**ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.**

**و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.**

# ۷۳ حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام  
سال نوزدهم / شماره سوم / پاییز ۹۳



صاحب امتیاز: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری  
مدیر مسئول: محمد یزدی  
سر دبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری  
قائم مقام سردبیر: محمدعلی لیالی



## اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر احمد احمدی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر حسن روحانی (دکترای حقوق)،  
آیةالله غلامرضا فیاضی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله صادق آملی لاریجانی (استاد دروس  
خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله تقی مصباح یزدی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد مؤمن  
(استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد یزدی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)



مدیر داخلی: هادی توحیدی راد  
ویراستار: حسن بیگی



نشانی:

قم - صندوق پستی ۳۳۱۷، مجله حکومت اسلامی

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: <http://mag.rcipt.ir>

پست الکترونیک: [hokoomateslami@majleskhobregan.com](mailto:hokoomateslami@majleskhobregan.com)

۳۰۰۰۰ ریال

# ۷۳ حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال نوزدهم / شماره سوم / پاییز ۹۳

## فهرست مطالب

- تعليق و تعطيل حج از سوی حاکم اسلامی / محسن ملک‌افضلی اردکانی و مهدی درگاهی و رضا عندلیبی / ۵  
دولت متحد یا اتحادیه کشورهای اسلامی از آرمان تا واقعیت / حسین جوان آراسته / ۲۷  
نگرشی فقهی بر مبانی صدور حکم حکومتی / حسن رضا خلجی / ۵۵  
منشأ مشروعیت ولایت فقیه از دیدگاه امام و رهبری «با بررسی دیدگاه‌ها در این زمینه» / عبدالله ابراهیم‌زاده آملی / ۸۱  
غدیر و سیاست در اندیشه سیاسی امام خمینی / ۱ / داود مهدوی‌زادگان / ۱۱۱  
جایگاه حمایت از محرومین در عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی /  
حسن اسماعیل‌پور نیازی و محمد فنائی اشکوری و احمدحسین شریفی / ۱۳۱  
بررسی تدابیر اقتصادی، پزشکی و قضایی حکومت اسلامی در تنظیم جمعیت / منیره حاجی‌هادی و حسن قاسمی‌مقدم / ۱۵۵  
چکیده عربی / ۱۸۳  
چکیده انگلیسی / ۱۹۶

فصلنامه حکومت اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید.

## تعطیل و تعلیق حج از سوی حاکم اسلامی

دریافت: ۹۴/۱/۲۷ تأیید: ۹۴/۲/۱۵ محسن ملک‌افضلی اردکانی\*  
مهدی درگاهی\*\* و رضا عندلیبی\*\*\*

### چکیده

به موجب روایات، وظیفه ایجاد فضای مناسب برای انجام تکالیف دینی و عبادی، از جمله فریضه مهم حج، بر عهده حاکم اسلامی است. بر این اساس، از طرفی بر ولی امر مسلمین واجب است، چنانچه مسلمانان حج را ترک کردند، گروهی را به حج بفرستد؛ هرچند که از بیت‌المال در این مقصود هزینه نماید و فرقی نمی‌کند که ترک حج به خاطر عدم امنیت راه یا ناامنی حرم یا صد مسجد الحرام و یا به دلیل عدم استطاعت مالی و یا امتناع افراد مستطیع از حکم الهی باشد. از طرف دیگر، بنا بر مفاد ادله اثبات ولایت فقیه، حاکم اسلامی بر تمام اموری که حفظ اسلام و جامعه اسلامی منوط به آن است، ولایت دارد. لذا چنانچه مصلحتی مهمتر از مصلحت خالی‌نشدن خانه خدا از زائر اقتضاء کند، می‌تواند به تعلیق یا تعطیلی آن حکم کند. تقابل این حکم با تکلیف حاکم مبنی بر اعزام مسلمانان به حج، تقابل حکم حکومتی با حکم اولی شرعی است.

### واژگان کلیدی

حج، حکم حکومتی، حاکم اسلامی، تعطیل و تعلیق حج، تراحم مصالح

\* دانشیار جامعه المصطفیٰ ۹ العالمیه.

\*\* سطح چهار حوزه و پژوهشگر پژوهشگاه المصطفیٰ ۹.

\*\*\* سطح چهار حوزه و پژوهشگر پژوهشگاه حج و زیارت.

## مقدمه

به رغم اهمیت و وجوب حج، ممکن است مسلمانان برخی مناطق، آن را بنا به دلایلی ترک کنند. ترک حج، گاه جنبه فردی و گاه جنبه حکومتی دارد. دلیل فردی ترک حج، دلیلی شخصی است که تشخیص آن به خود مکلف برمی‌گردد؛ مثل بیماری. دلیل حکومتی ترک حج نیز اموری هستند که مربوط به مصالح عمومی اسلام و مسلمین بوده و تشخیص آن بر عهده حاکم اسلامی است؛ چنانکه امام خمینی<sup>1</sup> در این باره فرموده است: «حکومت [حاکم اسلامی] می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند»<sup>۱</sup> (امام خمینی، بی تا، ج ۲۰، ص ۴۵۳). اموری از قبیل تهدید تمامیت جانی مسلمین یا تشیع، عزت نظام اسلام و تشیع و ... از دلایل ترک حج است که متناسب با شرایط، ممکن است حج گروهی از مسلمانان را به تعطیلی کشانده یا انجام آن معلق به حصول شرایط مورد نظر گردد.

در دوران پیشین، مسلمانان مناطق مختلف، برای رسیدن به مکه در قالب کاروان‌های یکپارچه و متحد به سوی مکه رهسپار می‌شدند (سباعی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۸). گاهی کاروان حج به دلایل گوناگون، از رسیدن به حرم مکه یا مناسک حج باز می‌ماند و حج آن کاروان تعطیل می‌شد. این امر موجب کاهش شمار حج‌گزاران می‌گشت که کتابهای تاریخی با عنوان «تعطیل حج» از آن یاد کرده‌اند. گاهی این گزارشها به صورت مطلق و با عباراتی چون «لم یحج احد» آمده است که از آن برمی‌آید که حج در آن سال برگزار نشده است؛ از جمله گزارش مربوط به تعطیلی حج در سال ۳۱۷ هجری قمری است (الذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۳، ص ۳۷۴؛ بردی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۲۲۷)، اما به نظر می‌رسد این گزارشها منحصر به منطقه‌ای است که نویسنده از آن گزارش می‌دهد و به معنای تعطیل عمومی حج، حتی نسبت به اهالی مکه نیست و برخی منابع از برگزاری حج در همان هنگام یاد کرده‌اند (الرشیدی، ۱۹۸۰م، ص ۱۱۰).

تعطیل حج در اثر عوامل گوناگونی بوده است. بر پایه گزارشات منابع تاریخی، مهمترین اسباب تعطیلی حج، ناامنی طریق و باج‌خواهی قبایل در مسیر حج (ابن فهد،

۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۲۳-۴۲۸ و ۴۸۳؛ ابن الجوزی، ۱۳۶۹ق، ص ۲۶۷؛ ابن اثیر، ۳۸۵ق، ج ۹، ص ۷۶؛ ابن کثیر، ۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳۷ و ج ۱۲، ص ۴۵؛ هدایتی، ۱۳۴۳، ص ۴۹)، نامنی حرم و مسجدالحرام در اثر درگیری نظامی؛ مثل شورش «اسماعیل بن یوسف علوی» در مکه، به سال ۲۵۱ هجری قمری و حمله «قرامطه» در سال ۳۱۷ هجری قمری به مکه و کشتار مسلمانان به دست «ابوطاهر قرامطی» در مکه و به یغما بردن «حجرالاسود» و نامنی ناشی از آن در حرم، اولین گزارش تاریخی در این راستا است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۹، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۱۱؛ الفاسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۳۱ و ۴۳۲).

سوء رفتار با حُجاج (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۴۰؛ نوایی، ۱۳۶۰، ص ۲۹؛ حجازی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۵؛ قاضی عسگر، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۱۳؛ محقق، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴-۱۰۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۶/۵/۲۶، ش ۱۳۱۰۴)، اختلاف حاکمان (ابن اثیر، ۳۸۵ق، ج ۴، ص ۳۵۰؛ الحنبلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۹۷ و ۴۰۰؛ دوغان، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲-۲۲۱)، اختلاف‌های مذهبی (دحلان، ۱۳۰۵ق، ص ۷۵ و ۳۲۸؛ السنجاری، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۸۲؛ البتنونی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶؛ رعفت‌پاشا، ۱۳۴۴ق، ص ۵۱۱؛ طبسی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸)، نبود متولی اعزام حجاج (کلیفورد باسورت، ۱۳۸۱، ص ۵۱۰؛ ابن فهد، ۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۹۰، ۴۸۲ و ۵۷۴) و قحطی و رواج بیماری در مکه (ابن کثیر، ۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۶۵؛ الجبرتی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۰۶؛ البتنونی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۶-۱۶۵) از دیگر عوامل تعطیل حج بوده است.

به باور مشهور فقیهان امامی (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۸۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۲۵۱؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۲۴-۲۵؛ یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۹۶-۳۶۲) و بسیاری از فقیهان اهل سنت (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۳-۱۶۹؛ نووی، بی‌تا، ج ۷، ص ۶۳-۷۱) استطاعت با حدود و شرایط خاص، شرط وجوب حَجَّةِ الاسلام بر مکلفان است و از پشتوانه‌های این حکم، آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران (۳): ۹۷) است که در صورت استطاعت، مسلمانان را به حج گزاردن مکلف کرده است.<sup>۲</sup>

از طرف دیگر، در احادیث معتبر از اهل بیت عصمت و طهارت : همانند این روایت: «انظروا بیت ربکم فلا یخلون منکم فلا تناظروا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۷۰)؛ خانه خدا را بنگرید، پس از شما خالی نماند که اگر چنین شود مهلت داده نمی‌شوید، بسیار وارد شده است<sup>۳</sup> که بر این مطلب دلالت می‌کنند که یکی از مصالح وجوب حج، تکریم بیت الله الحرام است تا هیچ وقت خالی از حجاج نباشد (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۲۸). بنابراین، در مورد اینکه نباید کعبه معظمه خالی از حجّاج باشد، تردیدی نیست تا جایی که برخی فقهاء با توجه به روایات، معتقدند حج، وجوب کفایی دارد و می‌بایست هر ساله عده‌ای به حج بروند تا حج تعطیل نشود (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۲۱؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۸).

«سیدکاظم یزدی» در این باره می‌نویسد:

فإنه لا یبعد وجوب الحجّ کفایة علی کلّ أحد فی کلّ عام إذا کان متمکنا بحیث لا تبقى مکة خالیة عن الحجّاج، لجملة من الأخبار الدالّة علی أنه لا یجوز تعطیل الکعبة عن الحجّ (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۱۹)؛ بعید نیست وجوب حج برای هر مکلفی که تمکن دارد، در هر سال واجب کفایی باشد تا مکه [مکرمه] از حجّاج خالی نماند، [این حکم] به خاطر روایاتی است که می‌گویند: تعطیلی حج کعبه جایز نیست.

با مراجعه به حواشی و تعلیقات فقهاء بر کتاب «العروة الوثقی» تنها یکی از ایشان بر عبارت «لا یبعد وجوب الحجّ کفایة» تعلیقی نگاشته است: «علی الأحوط» (شارحان، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۶۸) و روشن است که این تعبیر، احتیاط واجب بوده و در مخالفت با اصل حکم «وجوب کفایی حج» صریح نیست. بنابراین، در میان فقهای که بر کتاب مذکور حاشیه زده‌اند، این حکم مخالفی ندارد.

برخی پا را فراتر گذاشته و معتقدند حج در هر سال، بر سرمایه‌داران واجب عینی است. «شیخ صدوق» در «علل الشرایع»، پس از نقل روایتی مبنی بر اینکه حج در طول عمر، تنها یک‌بار بر مستطیع واجب است، چنین می‌نویسد:

جاء هذا الحدیث هكذا و الذی أعتّمده و أفتی به أن الحجّ علی أهل الجدة فی



کل عام فریضة (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰۵)؛ این حدیث با این مضمون وارد شده، ولی آنچه من به آن اعتماد دارم و طبق آن فتوا می‌دهم این است که حج بر سرمایه‌داران در هر سال واجب است.

در هر حال، آنچه در این بحث مهم است، این است که بر فرض، اگر در سالی کسی از مسلمانان به حج مشرف نشود و مسجدالحرام و کعبه معظمه خالی از حججاج باشد یا به دلیل عدم وجود استطاعت (مالی، بدنی، طریقی و زمانی) برای آنها و یا به خاطر طُغیان و سرکشی افراد مُستطیع در ادای حج واجب یا مستحب، آیا حاکم و ولی امر جامعه اسلامی، در قبال آن وظیفه‌ای دارد؟

در ادامه با اشاره به تکلیف حاکم اسلامی نسبت به اعزام مسلمانان به حج، وظیفه و مسؤولیت او در قبال تعطیلی حج و عوامل آن بررسی می‌شود و در نهایت، تعطیلی حج توسط حاکم اسلامی با اشاره به پیشینه و تبیین تقابل آن با تکلیف او مبنی بر اعزام مسلمانان به حج، بیان می‌شود.

### وظیفه حاکم اسلامی نسبت به اعزام مسلمانان به حج

وظیفه ایجاد فضای مناسب برای انجام تکالیف دینی و عبادی بر عهده ولی فقیه به عنوان حاکم جامعه اسلامی است. «الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج (۲۲): ۴۱)؛ همان کسانی که هر گاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند، و زکات می‌دهند، و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، و پایان همه کارها از آن خداست. از جمله شعائر و تکالیف دینی، فریضة مهم حج است که می‌بایست حاکم اسلامی با استفاده از تمامی ظرفیت‌ها، انجام آن را به بهترین نحو فراهم کند و این امر جز با ایجاد ساختار تشکیلاتی و ستادی منسجم امکان‌پذیر نیست.

آنچه از تتبع در کلمات فقهای شیعه به دست می‌آید، این است که اگر مسلمانان حج را ترک کنند، بر حاکم و ولی جامعه اسلامی واجب است گروهی را اجباراً به حج اعزام کند. شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۸۵؛ همو، ۱۴۰۰ق، ص ۲۸۵)، ابن ادریس

(ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۴۷) و علامه حلی (علامه حلی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۳) در کلماتی مشابه می نویسند: «إذا ترک الناس الحج وحب علی الإمام أن یجبرهم علی ذلک»؛ وقتی مردم حج را ترک کنند، بر والی و حاکم اسلامی واجب است که آنها را بر ادای حج اجبار نماید.

صاحب مدارک (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۸، ص ۲۸۰ و ۴۲۶)، محقق سبزواری (محقق سبزواری، بی تا، ج ۳، ص ۵۴۹)، صاحب حدائق (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۲۲)، صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۶۰)، کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۸)، محقق نراقی (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۳۳۰) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۵۱) با اشاره به کلام شیخ طوسی و برخی روایات، بر وظیفه مذکور تصریح کرده اند.  
می توان دو دلیل برای این وظیفه حاکم اسلامی اقامه نمود:

### دلیل اول

یکی از اهداف و جوب حج آن است که کعبه معظمه از حجاج خالی نماند، از طرف دیگر، حاکم جامعه اسلامی موظف است شرایطی برای بندگان فراهم کند تا آنها بتوانند اهدافی را که شارع مقدس از ایشان طلب نموده است به دست آورند. بنابراین، اگر زائر و حاجی به مقدار تحقق هدف مذکور وجود داشته باشد، - چنانچه امروزه وجود دارد - حاکم اسلامی نسبت به تحقق این هدف، مسئولیتی ندارد، اما اگر چنین نباشد، بر ولی امر مسلمین واجب است، گروهی را به حج اعزام کند؛ هرچند که از بیت المال در این مقصود هزینه نماید تا اقتضای ولایت بر مسلمانان که همان فراهم نمودن شرایط برای بندگان، جهت کسب اهداف شارع است، محقق شود (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۲۹).  
برای اثبات اینکه یکی از اهداف حج، خالی نماندن کعبه معظمه از حجاج است، به چند نمونه از احادیث و مدلول آنها اشاره می شود:

۱. نقل کلینی در صحیح «حماد» از ابی عبدالله 7:

کان علیّ (صلوات الله علیه) یقول لولده: «انظروا بیت ربکم فلا یخلون منکم

فلا تناظروا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۷۰)؛ امام علی (درود خدا بر او) به فرزندان‌شان می‌فرمودند: خانه خدا را بنگرید، پس از شما خالی نماند که اگر چنین شود، مهلت داده نمی‌شوید.

۲. مرسله شیخ صدوق از «سلیم به قیس» از امیرالمؤمنین ۷:

«و الله الله في بيت ربكم لا يخلون منكم ما بقيتم فإتته إن ترك لم تناظروا»؛ [صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۹۰؛ نهج البلاغه، نامه ۴۷]؛ خدا را! خدا را! دربارہ خانه پروردگارتان، مبدا که تا باقی باشید، آن خانه از شما خالی گردد؛ زیرا اگر آن بیت مقدس متروک شود، شما از آن پس مهلتی نیابید و منقرض خواهید شد. در این دو نقل، حضرت امیر ۷ از خالی ماندن بیت الله الحرام نهی فرموده و بیان کرده که اگر خانه خدا خالی ماند، مکلفان مهلت داده نمی‌شوند و عذاب الهی نازل می‌شود. پس این روایات به روشنی دلالت می‌کنند بر اینکه خالی نماندن کعبه معظمه از حجاج و زوار، هدف مطلوب شارع است؛ به طوری که نمی‌توان از آن دست کشید.

۳. نقل صدوق در صحیح «عبدالرحمن» از ابی‌عبدالله ۷:

قلت لأبي عبد الله ۷ إن ناساً من هؤلاء القصاص يقولون إذا حجَّ رجلٌ حجَّةً ثمَّ تصدَّق و وصل كان خيراً له فقال: «كذبوا لو فعل هذا النَّاس لعطل هذا البيت إنَّ الله تعالى جعل هذا البيت قياماً للنَّاس»؛ (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۵۲)؛ محضر مبارک حضرت امام صادق ۷ عرضه داشتم، گروهی از این معرکه‌گیرها می‌گویند وقتی شخص یکبار حج بجا آورد و دیگر به حج نرود و به جای آن پولش را صدقه داده و صله رحم کند، از حج برایش بهتر است؟ حضرت فرمودند: دروغ می‌گویند، اگر مردم این کار را بکنند، این بیت تعطیل می‌شود؛ در حالی که خداوند متعال کعبه را برای استواری و سامان‌بخشیدن به کار مردم قرار داده است.

این حدیث، هرچند در خصوص حج غیر واجب است، منتها ظاهر آن دلالت می‌کند بر اینکه اراده خداوند تبارک و تعالی بر این تعلق گرفته که مسلمانان، کعبه معظمه را که محل قیام مردم و سامان‌بخشیدن به کار آنهاست، تعطیل نکنند و خالی نگذارند.

خلاصه آنکه این روایات، به روشنی دلالت می‌کنند که تعطیل نشدن کعبه معظمه از حجّاج و زوّار، مطلوب واجب شارع مقدّس است و از آنجا که ولایت امر بر امت اسلامی جعل شده تا اهداف و مصالح احکام شارع برای مسلمانان تحقق یابد و آنها بتوانند آن را کسب کنند، اگر بیت الله الحرام خالی از زائر و حاجی شود، وظیفه حاکم اسلامی آن است که این هدف تأکید یافته را با اعزام عده‌ای از مسلمانان به آنجا و آدای حج، محقق سازد؛ هر چند از بیت المال در این راه خرج کند.

### دلیل دوم

احادیث خاصی در این باره از حضرات معصومین : نقل شده است: صاحب وسائل، در ضمن بابی با عنوان «باب عدم جواز تعطیل الکعبه عن الحج» ده روایت در این زمینه مطرح کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۰)، ولی در ادامه، تنها به دو روایت که از نظر سند صحیح بوده و هر سه شیخ بزرگوار (کلینی، صدوق و طوسی) آن را مطرح کرده‌اند و دلالت روشنی دارند، اشاره می‌شود:

روایت اول: صحیح فضلاء از ابی عبدالله 7:

قال 7: «لو أن الناس تركوا الحجّ لكان على الوالی أن يجبرهم على ذلك و على المقام عنده و لو تركوا زیارة النبی 9 لكان على الوالی أن يجبرهم على ذلك و إن لم یكن لهم أموالٌ أنفق علیهم من بیت مال المسلمین» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۳)؛ اگر مردم حج را ترک کنند، بر والی [امت اسلامی] است که آنان را به انجام حج و اقامت در کنار کعبه مجبور کند. همچنین اگر زیارت قبر رسول خدا 9 را کنار بگذارند، بر والی است که آنان را به این کار مجبور کند و اگر مردم اموالی برای این کار نداشتند، از بیت المال مسلمانان برای این کار هزینه کند.

روایت دوم: صحیح عبدالله بن سنان از ابی عبدالله 7:

قال 7: «لو عطل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحجّ إن شاءوا و إن أبوا فإنّ هذا البیت إنّما وضع للحجّ»؛ (همان)؛ اگر مردم حج را

تعطیل کنند، بر امام است که آنها را بر رفتن حج مجبور کند؛ چه بخواهند و چه اباء و امتناع ورزند؛ زیرا این خانه تنها برای انجام حج وضع شده است.<sup>۴</sup> البته در صحیح «فضلاء»، کسی که وظیفه دارد تا مسلمانان را به حج بفرستد، «والی» معرفی شده است و در صحیح «عبدالله بن سنان»، «امام»، متنها روشن است که مراد از امام در امثال این روایات، ولی امر مسلمین و حاکم جامعه اسلامی است.

پس با توجه به این دو حدیث، بر حاکم اسلامی واجب است که عده‌ای را اجباراً به حج اعزام کند تا حج تعطیل نشود و بر طبق صحیح فضلاء، اگر مسلمانان توان مالی لازم را برای ادای حج نداشتند، وجوهی از بیت المال برای این امر اختصاص می‌یابد و همچنین روشن می‌شود، اگر کسی به زیارت قبر شریف حضرت رسول اکرم ﷺ نرود، حاکم اسلامی مکلف است او را به زیارت بفرستد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۸۵).

شیخ صدوق، زیارت حضرات ائمه معصومین : را نیز در حکم زیارت رسول خدا ﷺ دانسته است و در ذیل صحیح عبدالله بن سنان می‌نویسد: «إن من حج و لم یزره فقد جفاه و زیارة الأئمة تجری مجری زیارته» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۶۰)؛ کسی که حج گذارد و قبر پیامبر را زیارت نکند به او جفا کرده است و زیارت حضرات معصومین : نیز حکم زیارت پیامبر را دارد.

طبق این دیدگاه ولی فقیه وظیفه دارد برای خالی نماندن کعبه و حرم‌های حضرت پیامبر اکرم و ائمه اطهار : از حجاج و زائرین، عده‌ای را - هرچند با هزینه بیت المال - به حج و زیارت بفرستد.<sup>۵</sup>

تا اینجا روشن شد که حاکم اسلامی و ولی امر مسلمانان در قبال تعطیلی حج مکلف است و برای اینکه حج تعطیل نشود باید گروهی را هرچند با هزینه بیت المال به حج بفرستد، متنها سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر مسلمانان به دلیل ناامنی طریق یا حرم یا منازعات سیاسی و مذهبی و یا حتی صدّ مسجد الحرام و ... نتوانند به حج مشرف شوند، ولی فقیه در قبال آن چه وظیفه‌ای دارد؟

به عبارت دیگر، ترک حج توسط مسلمانان یا به دلیل عدم وجود استطاعت مالی، بدنی، طریقی و زمانی است و یا به خاطر طغیان و سرکشی افراد مُستطیع در ادای حج واجب یا

مستحب، آیا ولی امر و حاکم جامعه اسلامی نسبت به هر دو گروه وظیفه دارد و باید آنها را به حج بفرستد و یا این وظیفه متوجه گروه دوم و مسلمانانی است که استطاعت مالی ندارند؛ یعنی چنانچه مسلمانان به دلیل ناامنی طریق یا حرم یا صد مسجدالحرام، امکان بجا آوردن حج را ندارند، آیا ولی امر در قبال آنها وظیفه‌ای دارد؟ در بررسی سؤال فوق لازم است میزان دلالت دلیل اول و دلیل دوم بررسی شود تا محدوده تکلیف ولی امر روشن شود.

آنچه از دلیل دوم (روایات)، به دست می‌آید این است که تعبیر «لو ان الناس ترکوا» و «لو عطل الناس» اطلاق دارند و مفاد آنها این است که اگر مسلمانان به هر دلیلی حج را ترک کنند... که ترک حج می‌تواند به خاطر عدم امنیت راه، یا ناامنی حرم یا صد مسجدالحرام و یا به دلیل عدم استطاعت مالی و یا طغیان افراد مستطیع و سرکشی از حکم الهی باشد. بنابراین، مفاد این روایات اطلاق و شمولیت دارند. البته از آنجا که تعبیر «ان یجبرهم علی ذلک» بر همان سرکشی و طغیان دلالت دارد، نمی‌توان برای این روایات اطلاقی فرض کرد.

اگر هم کسی بگوید: وقتی امام 7 در ادامه روایت، دستور پرداخت هزینه از بیت‌المال را در فرض عدم تمکن مالی مسلمانان «ان لم یکن لهم أموال» می‌دهد، پس گویا در غیر فرض سرکشی و طغیان نیز وظیفه حاکم اسلامی را مشخص می‌کند. در پاسخ باید گفت چه بسا امام 7 تنها تعطیلی به دلیل عدم استطاعت مالی را در عرض طغیان و سرکشی مطرح می‌کند و روایات، ناظر به استطاعت طریقی و ... نیستند. بنابراین، روایت اطلاق ندارد.

در هر حال و فارغ از این دلیل، بی‌تردید دلیل اول، عمومیت داشته و تمام فروض ترک مسلمانان را شامل می‌شود.

وقتی با توجه به احادیث، مشخص شد خالی شدن کعبه معظمه از حجّاج و زوّار، مبعوض شارع مقدّس است و مطلوب واجب او خالی‌نشدن آن مکان معظم از حجّاج است، فرقی نمی‌کند که به چه دلیل کعبه معظمه تعطیل شده است؛ به دلیل ناامنی طریق، ناامنی حرم، نزاعات سیاسی و مذهبی و غیره باشد. از آنجا که ولایت امر، بر

امت اسلامی جعل شده تا اهداف و مصالح احکام شارع برای مسلمانان تحقق یابد و آنها بتوانند آن را کسب کنند، پس اگر بیت الله الحرام خالی از زائر و حاجی شود، وظیفه حاکم اسلامی آن است که این هدف تأکید یافته را با اعزام عده‌ای از مسلمانان به بیت الله الحرام و آدای حج محقق سازد؛ هر چند از بیت المال در این راه هزینه کند. البته از آنجا که امروزه مسلمانان از اقصی نقاط جهان؛ اعم از شیعه و سنی، با شور و ازدحام برای زیارت خانه خدا در قالب حج و عمره عازم می‌شوند، این وظیفه حاکم اسلامی عملاً مورد ندارد.

### تحریم حج و تعطیلی آن توسط حاکم اسلامی

آنچه از مطالب پیشین به دست آمد، آن است که ولی امر مسلمانان، در قبال تعطیلی حج مسؤول و مکلف است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا حاکم اسلامی می‌تواند حج را بنا به عللی تعلیق یا تعطیل کند؟ آیا این مسأله، پیشینه تاریخی دارد؛ به این بیان که برخی فقهاء چنین حکمی صادر کرده باشند؟ و اگر چنین است، تحت چه معیاری صورت گرفته و با وظیفه حاکم در قبال تعطیلی حج چگونه تبیین می‌شود؟

### پیشینه تاریخی تعطیلی حج

همانگونه که به برخی از گزارشات تاریخی اشاره گردید، فقدان امنیت جانی و مالی در راه حج، یکی از عوامل تعطیلی حج است. بر این اساس، برخی از فقهاء سفر حج را نسبت به پاره‌ای از اماکن و راه‌ها تحریم نموده‌اند.

به عنوان نمونه، «میرزای قمی» که به سال ۱۲۱۲ هجری قمری به حج رفته بود، سال‌ها بعد با دریافت گزارش رفتار وهابیان با شیعیان در مسیر حج، در پاسخ به استفتای یکی از دانشوران معاصر خود، امنیت را از شروط حج دانسته؛ هر چند وجود امنیت را از موضوعات وابسته به تشخیص مکلف می‌داند، تصریح می‌کند که در آن وضعیت، نه خود به حج می‌رود و نه به دیگری اجازه سفر می‌دهد. چنانچه می‌نویسد: «... به هر حال، اگر خودم بالفرض، حج در ذمه‌ام مستقر باشد، در این سال نمی‌روم و کسی را هم اذن نمی‌دهم که برود. شما خود بهتر می‌دانید» (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۳۱).

همچنین شیخ «فضل الله نوری» به سال ۱۳۱۹ هجری قمری سفر به حج را از راه جبل تحریم کرد. وی که خود از این مسیر به حج رفته بود، در بازگشت، نه تنها سفر حج از این راه را حرام دانست، بلکه مراجع تقلید شیعه را نیز قانع کرد که سفر از این راه را تحریم کنند. این فتاوا در کتاب «فتاوی العلماء فی حرمة السفر الی الحج من طریق الجبل» گرد آمده است (آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۰۲؛ جعفریان، ۱۳۸۸-۱۳۷۸، ج ۹، ص ۳۸ و ۴۲).

نمونه دیگر، می توان به ماجرای قتل «ابوطالب یزدی» در روز بعد از ۱۴ ذی حجه مقابل چشمان مردم در برابر کوه مروه با ضرب شمشیر، به اتهام آلوده ساختن خانه خدا و رفتار نامناسب «آل سعود» با حاجیان ایرانی، به سال ۱۳۴۲/ق/۱۳۲۲ ش، اشاره کرد. این جنایت هولناک، موجی از خشم و ناراحتی و اعتراض را در میان شیعیان جهان پدید آورد و بسیاری از علمای جهان اسلام از جمله آیه الله «سید ابوالحسن اصفهانی» که آن هنگام در «کربلا» مقیم بود، انزجار خود را از این عمل ابراز و در نامه ای به شاه ایران، سکوت او را ناروا دانست و خواهان واکنشی مناسب شد (حجازی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵؛ قاضی عسگر، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۱۳).

آیه الله «شیرازی زنجانی» از والد معظّمشان نقل می کند که گفته است: «پس از تسلط آل سعود بر سرزمین حجاز، برای تشریف به حج عازم عتبات شدم، اما در آنجا با تحریم حج توسط حضرات آیات سید ابوالحسن اصفهانی و شیخ «محمدحسین نائینی» روبه رو گشتم. شاید اعتراض مراجع شیعه که در قالب تحریم حج مطرح شده، موجب شود که وهابیان از ادامه اینگونه حرکات منصرف شوند. لذا برای رعایت حرمت این حکم به ایران بازگشتم و سال بعد به حج مشرف شدم» (ورعی، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۱).

نمونه دیگر از جنایت آل سعود در مراسم براثت از مشرکین، در سال ۱۳۶۶ شمسی رقم خورد. وقتی در این جنایت، حدود ۲۷۵ تن از حجاج ایرانی به دست وهابیون آل سعود به شهادت رسیدند، حکومت اسلامی ایران که با رهبری امام خمینی ۱ اداره می شد، رابطه خود را با دولت سعودی قطع و حج ایران به حکم ایشان برای مدتی تعطیل گردید.



لازم به ذکر است، در نمونه‌های مذکور، تحریم حج به صورت کلی صورت نگرفته است؛ به نحوی که هیچ مسلمانی حج نگذارد، بلکه تحریم، تنها مربوط به منطقه‌ای خاص؛ مثل ایران و یا نهایت، تمام شیعیان؛ اعم از ایرانی و غیر ایرانی بوده است. بنابراین، تعطیلی کلی حج و خالی ماندن کعبه معظمه از مسلمانان، حتی اهل سنت و اهالی مکه تا کنون گزارش نشده است (الذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۳، ص ۳۷۴؛ بردی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۲۲۷؛ الرشیدی، ۱۹۸۰م، ص ۱۰۷).

### ولایت بر تحریم و تعطیلی حج

آنچه از بررسی ادله اثبات‌کننده ولایت فقیه به منظور تبیین محدوده اعمال ولایت و وظایف و اختیارات او به دست می‌آید، آن است که بنا بر دلیل عقلی، تمام اختیارات پیامبران و امامان : که به سعادت جامعه مربوط می‌شود و در حیطة امور حکومتی است، به فقهاء منتقل شده است؛ زیرا همان دلیل عقلی که برای اثبات نبوت و امامت مطرح می‌شود، برای اثبات ولایت فقهاء نیز مطرح است (جوادی آملی، بی تا، ص ۱۵۹).

بنا بر دلیل نقلی، مقبوله «عمر بن حنظله» اختیارات امام 7 بما هو حاکم را برای فقیه ثابت می‌کند (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۹). به بیان دیگر، عبارت «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» تمام آنچه را که برای حاکم و والی ثابت می‌داند، برای فقیه نیز ثابت می‌داند. امام 7 در این روایت، فقیه را به عنوان حاکم تعیین کرد. بنابراین، مثلاً تمام اختیاراتی را که مالک اشتر، - حاکم منصوب امیرالمؤمنین علی 7 در مصر - دارا بود، داراست؛ یعنی همه ولایات منصوب خاص امیرالمؤمنین تمام اختیارات خود امام 7 را داشتند؛ چون قطعاً منصوبین ائمه : نمی‌توانسته‌اند برای تک تک کارها از حضرت اجازه بگیرند.

فقیه نیز همین‌گونه است و در زمان عدم بسط ید ائمه : والی و حاکم است. فقط تفاوت در این است که ولایات منصوب، تنها در جغرافیای خاصی حق اعمال ولایت داشتند، اما فقهاء در هر محدوده‌ای که بسط ید داشته باشند ولایت دارند.

روایت مستفیض «اللَّهُمَّ ارحم خلفائی» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۲۰) نیز با توجه به اینکه فقهاء را جانشینان پیامبر اکرم 9 معرفی می‌کند، از لحاظ محدوده، تمام

اموری که رسول خدا ﷺ از جهت حکومت داشته را شامل می‌شود.<sup>۶</sup> با توجه به عبارت «فَإِنَّهُمْ حِجَّتِي عَلَيْكُمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴۰) در توفیق شریف نیز مشخص می‌شود تمام اختیارات حکومتی امام ۷ برای فقهاء جعل شده است. بنابراین، هر آنچه شأن امام معصوم از جهت حاکم‌بودن و حکومت‌کردن بر امت اسلامی است، برای فقیه نیز ثابت است و هر آنچه مربوط به شؤون عصمت و امامت است، منحصر به وجود و حضور خود ایشان می‌باشد.

به عبارت دیگر، محدوده ولایت ولی امر و حاکم اسلامی شامل تمام اختیارات حکومتی پیامبر و ائمه : می‌شود و تمام اموری که حفظ اسلام و جامعه اسلامی منوط به آن است، تحت اختیار ولی فقیه است.

از طرف دیگر، خداوند تبارک و تعالی بر اساس مصالح و مفاسد، برخی اعمال را واجب و برخی را حرام نموده است. بنابراین، روشن و واضح است که شارع مقدس بر تعطیلی بدون قید و شرط احکام دارای مصالح و مفاسد ملزمه، راضی نیست.

بنابراین، حکم به تحریم و تعطیلی حج، حکم حکومتی و ولایی است که در صورت تراحم احکام اولیه با مصالح جامعه اسلامی توسط حاکم اسلامی رخ می‌دهد و می‌دانیم شارع مقدس به تعطیلی موقت احکام خود بنا بر مصلحت اسلام و مسلمانان رضایت دارد. ولی فقیه می‌تواند بر اساس مصالح اهم اسلام و مسلمین، موقتاً حکم به تعطیلی یک حکم شرعی - اعم از عبادی و غیر عبادی - نماید. البته باید دقت داشت مصلحتی که موجب تعطیلی امر عبادی، یا غیر عبادی می‌شود، باید از طریق کارشناسی و تخصصی ثابت شود که از مصلحت موجود در آن امر عبادی یا غیر عبادی مهمتر باشد. مثلاً حفظ حرمت و نفوس شیعیان در مقطع خاص، موجب می‌شود که فقیه، حکم به تعطیلی حج نماید؛ همانگونه که در حکم میرزای قمی نیز چنین آمده است.

در این صورت، اتیان حج، نه تنها وجوب ندارد، بلکه حرام تکلیفی است؛ هرچند که ممکن است در صورت تخلف مکلف از عمل به حکم حکومتی و انجام حج، آن عمل را مجزی و کافی از حجة الاسلام دانست.

در هر حال، مسأله از جهت کبروی قابل خدشه نیست که ولایت بر تحریم و

تعطیلی حج بر عهده حاکم جامعه اسلامی است، منتها از جهت صغروی، تشخیص  
اهم بودن مصلحتِ تحریم و تعطیلی حج بر دیگر مصالح، مشکل است.

هرچند گفته می‌شود رژیم سعودی از درآمدهای ناشی از حج که معادل فروش  
یک‌ساله نفت این کشور است، برای ترویج عقاید نادرست وهابیت و تخریب و تکذیب  
مذهب شیعه استفاده می‌کند و با بغض شدید با محبان اهل بیت : رفتار می‌کند و  
چهره واقعی ایشان را به گونه دیگری وانمود می‌کند، منتها یکی از راه‌آوردهای حج،  
تقویت امت اسلامی است. ظرفیت حج برای تقویت امت اسلامی را می‌توان در دو  
عرصه «اتحاد سیاسی - اجتماعی» و «اتحاد اقتصادی» (حج ۲۲): ۲۸-۲۷ مشاهده کرد  
و حاکم اسلامی از هر دو زمینه به منظور پیشبرد اهداف عالی اسلام استفاده می‌کند.

توجه به دشمن مشترک، یکی از عوامل وحدت‌بخش و موجب تقویت انسجام جبهه  
داخلی مسلمانان است. حاکم اسلامی، مسلمانان را متوجه دشمن مشترک کرده و مانع  
اختلافات مذهبی و فرقه‌ای در درون جامعه اسلامی می‌شود، تا از دشمن حقیقی خود  
غافل نشوند. حاکم اسلامی با تکیه بر محور توحید و مشترکات امت اسلامی، راه دستیابی  
به عزت و سربلندی جامعه اسلامی را به مسلمانان نشان می‌دهد و این در سایه انجام هر  
ساله حج است. حج، بستری برای شناخت حقایق، آن هم شناختی عمیق و غیر سطحی  
است؛ چنانچه امام رضا 7 ضمن بیان علت تشریح حج فرموده‌اند: «... مع ما فيه من  
التفقه و نقل أخبار الأئمة : الی کل صقع و ناحیه» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۲)؛  
از برکات حج، تفقه در دین و نقل و بیان اخبار ائمه : به هر منطقه و ناحیه‌ای است.

امروزه علاوه بر تبلیغات غیر مسلمانان علیه شیعه و ایجاد موج گسترده  
شیعه‌هراسی در جهان، برخی از نویسندگان مسلمان نیز با تدوین کتبی به زبان‌های  
مختلف، به تبلیغ علیه عقاید حقه شیعه (توسل و شفاعت و...) مشغولند و مبلغان  
وهابی تلاش می‌کنند به روش‌های گوناگون و با بحث‌های خصوصی و چهره به  
چهره با مسلمانان کشورهای مختلف، مذهب جعفری را در تنگنا قرار داده و عقاید  
آن را شرک‌آلود جلوه دهند.

حاکم اسلامی در ایام حج می‌تواند در راستای شناساندن و معرفی مکتب تشیع به

مسلمانان جهان اقدام نموده و معارف عمیق اهل بیت : را به علما، جوانان و فرهیختگان شرکت کننده در کنگره عظیم حج برساند و این جز با پرپایی حج و همراهی با دیگر مسلمانان در انجام اعمال امکان ندارد و اصولاً نفس حضور شیعیان در حرمین شریفین، موجب ترویج تشیع در میان سایر مذاهب و آشنایی آنها با مکتب حقه اهل بیت : می شود.

بنابراین، پرپایی حج و تلاش برای بیداری جهان اسلام و آگاهی دیگر مسلمانان و شناخت ایشان از عقاید تشیع و اسلام ناب در خلال آن و به تبع آن، خنثی سازی توطئه های دشمنان و تبلیغات وهابیت، از مصالحی است که نمی توان به آسانی از آنها دست کشید و حتی می توان گفت با توجه به شرایط امروز، تعطیلی حج، محجوریت تشیع را در پی خواهد داشت.

### **تقابل وظیفه حاکم اسلامی نسبت به اعزام مسلمانان به حج با تحریم حج توسط او**

چنانچه گفته شد، ولی امر و حاکم جامعه اسلامی در قبال تعطیلی حج، مسؤول و مکلف است و باید با صرف بخشی از بیت المال، مسلمانان را به حج اعزام کند تا کعبه معظمه تعطیل و خالی از حجاج نشود. از طرف دیگر، محدوده اعمال ولایت او که مستفاد از ادله است، اجازه تحریم و تعطیلی حج را به او می دهد. این تقابل و ناسازگاری در وظایف حاکم اسلامی که در بدو نظر به چشم می خورد، ناشی از خلط حکم اولیه و حکم حکومتی است.

تکلیف ولی فقیه در قبال تعطیلی حج و اعزام مسلمانان به حج، از وظایف شرعی اولی برای حاکم اسلامی است. به عبارت دیگر، این حکم، حکم اولی است و تحریم و تعطیلی حج، بنا بر حکم حکومتی است. بنابراین، منافاتی با هم ندارند؛ یعنی اعزام حجاج برای حج، به جهت تعطیل نشدن کعبه، عملی واجب است؛ البته به حکم اولی و بنا بر حکم حکومتی حاکم حرام است.

### **نتیجه گیری**

حاکم اسلامی، بنا بر حکم اولی، مکلف است فضای مناسبی برای انجام تکالیف دینی و عبادی از جمله حج را در جامعه اسلامی فراهم کند و بنا بر ادله، باید زمینه حج گزاری

مسلمانان را فراهم کند؛ هرچند که از بیت المال در این مقصود هزینه کند و برخی را به خرج بیت المال به حج بفرستد؛ این حکم، شامل تمام موارد ترک حج توسط مسلمانان می‌شود؛ چه از باب ترس و ناامنی و چه از باب عدم استطاعت و یا سرکشی افراد مستطیع. از طرف دیگر، چنانچه حاکم اسلامی مصالح اهم اسلام و جامعه اسلامی را در این نگاه که حج به طور موقت تعطیل باشد، می‌تواند به تحریم حج حکم کند و حج را برای مقطعی تعطیل کند، اما تشخیص موضوع و موارد اهم، با توجه به شرایط امروزی مشکل است. تبلیغات مسموم دشمنان مکتب اهل بیت :: همواره با بهره‌گیری از پیشرفته‌ترین امکانات و تجهیزات، با هدف مخدوش و بدنام‌کردن مذهب جعفری در ذهن سایر مذاهب اسلامی و ایجاد بدبینی نسبت به مکتب تشیع همراه بوده است. حج‌گزاری، بهترین راه تعامل با عموم مسلمانان و دیگر مذاهب اسلامی و تبلیغ افکار و عقاید ناب علوی است و می‌توان در این فرصت، بسیاری از کج‌اندیشی‌ها و تکفیرهای موجود در جهان اسلام را زدود.

## یادداشت‌ها

۱. در نامه خطاب به آیه‌الله العظمی خامنه‌ای (دامت برکاته)؛ رئیس جمهور موقت، در مورخ شانزدهم دیماه سال شصت و شش.
۲. در احادیث (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۲۶۷؛ محمدبن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۵؛ میرزاحسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۴۴۲) مقصود از استطاعت در این آیه، استطاعت شرعی، دانسته شده است. استطاعت شرعی، دارای شاخه‌ها و اجزایی است که هر یک احکامی ویژه دارد: الف) استطاعت مالی، ب) استطاعت بدنی، ج) استطاعت طریقی و امنیتی، د) استطاعت زمانی. [برای مطالعه بیشتر رک: حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۴۰۳؛ ملامهدی نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۳؛ سیدمحمدکاظم یزدی، العروة الوثقی، ج ۴، ص ۳۶۳ و ۴۱۶؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱۷، ص ۳۰۸].
۳. این روایات، در کتاب شریف کافی، باب «انه لو ترک الناس الحج لجاهم العذاب» آمده است.
۴. عبدالله بن سنان در ضمن روایت صحیح دیگری همین مضمون را با عبارت متفاوت نقل می‌کند (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۲۶۰).
۵. البته برخی (محمدبن منصور بن احمد بن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۶۴۷) معتقدند از آنجا که اصل زیارت حضرات واجب نیست و از مستحبات به شمار می‌رود، اجبار در

مستحبات معنا ندارد و مقصود روایات، تنها شدت استحباب است و همین اشکال در حج مستحبی وارد است، اما برخی دیگر (محمد بن علی بن بابویه صدوق، *علل الشرائع*، ج ۲، ص ۴۶۰) معتقدند با توجه به روایات، ترک زیارت، جفای در حق حضرت است و حرمت جفای بر حضرت از مسلمات است. بنابراین، ترک جفا واجب است (نجم‌الدین جعفر بن حسن حلی (محقق حلی)، *شرایع الاسلام*، ج ۱، ص ۲۵۲؛ حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (علامه حلی)، *مجمع البحوث الاسلامیه*، ج ۱۳، ص ۲۱۷؛ محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، ج ۲، ص ۵)؛ البته واضح است که لازمه این کلام آن است که قائل به وجوب عینی زیارت رسول خدا ﷺ باشیم و حال آنکه کسی چنین فتوایی نمی‌دهد. بنابراین، بهتر است در پاسخ به این اشکال بگوییم ترک زیارت حضرت، توسط همه مسلمانان، سست شمردن یکی از بزرگترین مستحبات بوده و حرام است. بنابراین، در واقع زیارت حضرت، واجب کفایی است (علی بن حسین عاملی کرکی (محقق ثانی)، *جامع المقاصد*، ج ۳، ص ۲۷۳؛ زین‌الدین بن علی شهید ثانی، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، ج ۲، ص ۳۷۴؛ احمد بن محمد اردبیلی (مقدس اردبیلی)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ج ۷، ص ۴۲۷).

۶. این روایت، هم از طریق شیعه و هم از طریق اهل سنت به نحو مستفیض نقل شده است و موثق الصدور است؛ یعنی اگرچه تک تک روایات، ضعف سندی دارند، اما چون از چهار طریق متفاوت نقل شده که هیچ تداخلی بین آنها نیست و روات نیز اهل شهرهای مختلفی هستند، احتمال جعل، غیر قابل اعتناء شده و اطمینان به صدور حاصل می‌گردد (علی بن ابی بکر هیثمی، *مجمع الزوائد*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ طبرانی، *المعجم الاوسط*، ج ۶، ص ۷۷؛ جلال‌الدین سیوطی، *الجامع الصغیر*، ج ۱، ص ۲۲۳؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *عیون اخبار الرضا* ۷، ج ۲، ص ۳۷؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۵؛ محمد بن الحسن حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۹۲).

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، ج ۱۶، قم: نشر اسماعیلیان، بی‌تا.
۴. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، ج ۹ و ۴، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۵. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.

۶. ابن الجوزی، **مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان**، به کوشش الهموندی، بغداد: الدار الوطنية، ۱۳۶۹ق.
۷. ابن فهد، **عمر بن محمد، اتحاف الوری**، به کوشش عبدالکریم، ج ۲ و ۳، مکة مکرمه: جامعة ام القرى، ۱۴۰۸ق.
۸. ابن قدامه، **ابو محمد عبدالله بن احمد، المغنی**، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۹. ابن کثیر، **عمادالدين ابوالغداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية**، به کوشش علی شیری، ج ۱، ۱۲ و ۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۰. البتونی، **محمدلیب، سفرنامه حجاز**، ترجمه انصاری، تهران: مشعر، ۱۳۸۱.
۱۱. الجبرتی، **عبدالرحمن، عجائب الآثار**، ج ۳، بیروت: دارالنجیل، بی تا.
۱۲. الحنبلی، **مجیرالدين، الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل**، به کوشش عدنان یونس، ج ۱، عمان: مکتبه دنیس، ۱۴۲۰ق.
۱۳. الذهبی، **محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر**، به کوشش عمر عبدالسلام، ج ۲۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۴. الرشیدی، **احمد، حسن الصفا و الابتهاج**، به کوشش عبداللطیف، مصر: مکتبه الخانجی، ۱۹۸۰م.
۱۵. السنجاری، **علی بن تاج الدین، منافع الکریم**، به کوشش المصری، ج ۴، مکة مکرمه: جامعة ام القرى، ۱۴۱۹ق.
۱۶. السیوطی، **جلال الدین، الجامع الصغیر**، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۷. الفأسی، **محمد، شفاء الغرام**، به کوشش گروهی از علما، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۱۸. امام خمینی، **سیدروح الله، صحیفه امام**، ج ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
۱۹. بحرانی، **یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، ج ۱۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۲۰. بردی، **یوسف بن تغری، النجوم الزاهرة**، به کوشش شلتوت و دیگران، ج ۳، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، ۱۳۹۲ق.
۲۱. بروجردی، **سیدحسین، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر**، دفتر آية الله منتظری، ج ۳، ۱۴۱۶ق.
۲۲. جعفریان، **رسول، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست**، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۲۳. -----، **مقالات تاریخی**، قم: دلیل ما، ۱۳۸۸-۱۳۸۷.

۲۴. جمعی از نویسندگان، روزنامه کیهان، تهران: مؤسسه کیهان، ش ۱۳۱۰۴، ۱۳۶۶/۵/۲۶.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، قم: انتشارات اسراء، بی تا.
۲۶. حجازی، علیرضا، آهنگ حجاز، قم: فارس الحجاز، ۱۳۸۷.
۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۱ و ۲۷، مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۹ق.
۲۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة، ج ۲، مشهد مقدس: مؤسسه آل البيت :، بی تا.
۲۹. -----، قواعد الاحکام، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۰. -----، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۳، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۱. دحلان، احمد بن زینی، خلاصة الكلام فی بیان امراء البلد الحرام، قاهره: المطبعة الخیریة، ۱۳۰۵ق.
۳۲. دوغان، تاریخ حج گزارى ایرانیان، تهران: مشعر، ۱۳۸۹.
۳۳. رفعت پاشا، ابراهیم، مرآة الحرمین، قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۴۴ق.
۳۴. سباعی، احمد، تاریخ مکه، مکه معظمه: نادى مكة الثقافی، ۱۴۰۴ق.
۳۵. شارحان (امام خمینی، خویی، گلپایگانی، مکارم شیرازی)، العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب 7، ۱۴۲۸ق.
۳۶. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، الدروس الشرعية فی فقه الامامیة، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الافهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۲، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۳۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، ج ۲، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ق.
۳۹. -----، عیون أخبار الرضا 7، ج ۲، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸.
۴۰. -----، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۴۱. -----، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۴۲. طباطبائی، سید علی بن محمد بن ابی معاذ، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام، ج ۷، قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۱۸ق.



۴۳. طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۶، قاهره: دارالحرمين، ۱۴۱۵ق.
۴۴. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوك)، ج ۹، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
۴۵. طبسی، نجم‌الدین، فرقه‌ای برای تفرقه، تهران: مشعر، ۱۳۸۶.
۴۶. طوسی، محمدبن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۱، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۴۷. -----، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۴۸. فاضل هندی، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۴۹. قاضی عسگر، سیدعلی، ابوطالب یزدی؛ شهید مروه، تهران: مشعر، ۱۳۸۸.
۵۰. کاشف‌الغطاء، شیخ جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۵۱. کلیفورد باسورت، ادموند، سلسله‌های اسلامی جدید راهنمای گاه‌شماری و تبارشناسی، ترجمه بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۵۲. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۳. محقق ثانی، علی بن حسین عاملی کرکی، جامع المقاصد، ج ۳، قم: مؤسسه آل‌البتیت، ۱۴۱۴ق.
۵۴. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ج ۱، قم: المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۵ق.
۵۵. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۳، قم: مؤسسه آل‌البتیت، بی‌تا.
۵۶. محقق، علی، اسناد و روابط ایران و عربستان سعودی ۱۳۵۷-۱۳۰۴، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹.
۵۷. مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین، مروج الذهب، به کوشش اسعد داغر، ج ۴، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۵۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۵۹. موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرایع الإسلام، ج ۸، بیروت: مؤسسه آل‌البتیت، ۱۴۱۱ق.

۶۰. مؤمن، محمد، الولاية الالهية الاسلامية أو الحكومة الإسلامية، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۲۵ق.
۶۱. ميرزای قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، به كوشش رضوی، ج ۱، تهران: مؤسسه كيهان، ۱۴۱۳ق.
۶۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام، ج ۱۷ و ۲۰، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۰۴ق.
۶۳. نراقي، احمدبن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۱۱ و ۱۳، قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۱۵ق.
۶۴. نوایی، عبدالحسين، اسناد و مكاتبات سياسي ايران، تهران: بنياد فرهنگ، ۱۳۶۰.
۶۵. نوری، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، بيروت: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۸ق.
۶۶. نووی، ابوزكريا محبي الدين بن شريف، المجموع (شرح المذهب)، ج ۷، بيروت: دارالفكر، بی تا.
۶۷. هدايتی، محمدعلی، خاطرات سفر مکه، تهران: نشر مؤلف، ۱۳۴۳.
۶۸. هيثمی، علی بن ابی بكر، مجمع الزوائد، ج ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا.
۶۹. ورعی، سيدجواد، «ولايت در اندیشه فقهي - سياسي نائيني»، فصلنامه حكومت اسلامي، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۱.
۷۰. يزدی، سيدمحمد كاظم، العروة الوثقى، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ج ۲، ۱۴۰۹ق.

## دولت متحد یا اتحادیه کشورهای اسلامی از آرمان تا واقعیت

حسین جوان آراسته\*

تأیید: ۹۴/۲/۲۸

دریافت: ۹۳/۱۲/۱۳

### چکیده

دنیای امروز، دنیای دولتهایی است که مهمترین عنصر تشکیل دهنده آنها، ملت‌ها و به عبارت دیگر، عامل انسانی می‌باشد. جهان اسلام نیز با حدود ۵۰ کشور اسلامی و مرزهای بین‌المللی معین، شاهد دولتهای بزرگ و کوچکی است که الزامات حقوق بین‌الملل بر روابط میان آنها با یکدیگر و نیز با دولتهای غیر مسلمان، سایه افکنده است. پرسش اساسی این است که آیا در عصر دولتهای ملی، می‌توان نظریه دولت واحد دینی را مطرح و عملیاتی کرد؟ یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که هرچند با توجه به واقعیات موجود و الزامات بین‌المللی و همچنین وضعیت حاکم بر کشورهای اسلامی، تحقق ایده دولت یکپارچه اسلامی (قبل از ظهور حضرت ولی عصر) تقریباً ناممکن است، اما به جای دولت - ملت‌های کنونی که اسلام، آنها را به رسمیت نمی‌شناسد و دولت - امت آرمانی که تحقق آن در حال حاضر ناممکن است، می‌توان ایده جایگزینی را ارائه داد؛ ایده‌ای که هم به لحاظ نظری و هم با توجه به واقعیات عینی در قالبی محدودتر یا در قالب تأسیس یک دولت بزرگ، متشکل از تعدادی از دولتهای اسلامی و یا به عنوان اتحادیه کشورهای اسلامی شکل می‌گیرد و با توسعه کمی و کیفی، به تدریج می‌تواند به سمت دولت آرمانی گام بردارد. این مقاله با برشمردن موانع چهارگانه‌ای که در راه تأسیس دولت متحد اسلامی وجود دارد، زمینه‌ها و راهکارهای وحدت نسبی جهان اسلام را بررسی کرده است.

### واژگان کلیدی

دارالاسلام، دارالکفر، نظام اسلامی، دولت اسلامی، امت اسلامی، ملت، وحدت

\* استادیار و مدیر گروه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: hoarasteh@gmail.com

## مقدمه

وحدت مسلمانان و اتحاد دولت‌های اسلامی از آرمانهای بزرگی است که نه تنها دغدغه اصلی متفکران و مصلحان مسلمان در طول تاریخ بوده، بلکه آرزوی هر مسلمانی در هر گوشه گیتی است. در اندیشه سیاسی مسلمانان، جهان به دو بخش «دارالاسلام» و «دارالکفر» تقسیم می‌شود. جهان اسلام در تاریخ خود؛ به‌ویژه با شکل‌گیری امپراطوری بزرگ اسلامی، شاهد تحقق این ایده بوده است. امروزه با حاکم شدن نظم نوین بر روابط بین‌المللی و ظهور دولت، کشورهای که عناصر تشکیل‌دهنده آنها متفاوت از عناصر تشکیل‌دهنده دارالاسلام می‌باشند، این تصور وجود دارد که ایده برپایی دولت یکپارچه اسلامی به تاریخ پیوسته و اساساً زمینه‌های شکل‌گیری آن در دنیای ما وجود ندارد. از سوی دیگر، پیروزی انقلاب اسلامی در دهه‌های پایانی قرن بیستم و برقراری نظام جمهوری اسلامی بر پایه ارزشهای دینی که یکی از اهداف آن وحدت جهان اسلام است، بار دیگر امید به برپایی دولت بزرگ اسلامی را ایجاد کرده است. بررسی تئوریک این آرمان اسلامی به همراه نظرداشت واقعیت‌های دنیای کنونی، یکی از بایسته‌هایی است که نمی‌توان ضرورت آن را انکار کرد؛ به‌ویژه آنکه با گذشت سه دهه از تأسیس جمهوری اسلامی ایران، این کشور در مقایسه با سایر کشورهای اسلامی، در عرصه‌های مختلف سیاسی، نظامی، علمی و فناوری رشد چشمگیری داشته و افزون بر آن، جرقه‌های بیداری اسلامی در کشورهای اسلامی زده شده است. این مقاله در صدد پاسخگویی به این پرسش است که آیا در حال حاضر تشکیل دولت بزرگ اسلامی امکان دارد و اگر پاسخ منفی است، آیا می‌توان با ایده‌ای جدید، نظامی را جایگزین نظام‌های رایج (مبتنی بر دولت-ملت) و نظام ایده‌آل اسلامی (مبتنی بر دولت - امت) کرد؟ بررسی این موضوع مهم، مستلزم تأمل در اموری چند می‌باشد که تأمل در ماهیت نظام سیاسی اسلام، تأمل در عناصر تشکیل‌دهنده دولت در نظام‌های سیاسی رایج در مقایسه با نظام سیاسی اسلام، مؤلفه‌های لازم برای تشکیل دولت متحد

اسلامی و تلاش برای حرکت به سوی ایده وحدت امت و دولت، از جمله این موارد است.

### ۱. عناصر تشکیل‌دهنده نظام سیاسی اسلام

دو رکن تشکیل‌دهنده نظام سیاسی اسلام، «امت و امام» است. اگر بخواهیم نظام سیاسی اسلام را در یک جمله تعریف کنیم، باید آن را «نظام امت و امامت» بدانیم. نمونه‌های زیر نشان می‌دهد که چنین باوری مورد توافق عموم اندیشمندان مسلمان؛ اعم از شیعه و سنی است.

#### ۱. امامت

۱-۱. «مفهوم امامت، از مؤلفه‌های زیر تشکیل شده است: الف) جانشینی پیامبر گرامی اسلام ۹... کسانی چون «شیخ مفید»، «فخرالمحققین»، «فاضل مقداد سیوری»، «ابن ابی‌جمهور احسائی»، «عبدالرزاق لاهیجی»، «محمد مهدی نراقی» و «میرزارفیعا نائینی» از متکلمان شیعه، بر این مفهوم در تعریف امامت تصریح کرده‌اند و همه معاصران، از آنها تبعیت کرده‌اند. در میان اهل سنت نیز «ماوردی»، «سیف‌الدین آمدی»، «ابن خلدون»، «قاضی ایجی» و «تفتازانی»، مفهوم خلافت و نیابت پیامبر گرامی اسلام ۹ را در تعریف امامت، اخذ کرده‌اند. ب) ولایت و سرپرستی همه مکلفان؛ متکلمان، غالباً ریاست عامه یا ولایت بر همه مکلفان را در تعریف امامت، اخذ کرده‌اند... برخی مسأله ولایت بر امت و تصرف در امور آنها را به صورت مطلق آورده‌اند؛ مانند «سید مرتضی علم‌الهدی» و بسیاری از متکلمان، ولایت بر امت در امور دینی و دنیوی را ذکر کرده‌اند؛ مانند «ماوردی»، «ابن خلدون» و «تفتازانی» از اهل سنت و «شیخ طوسی»، «خواجه طوسی»، «ابن میثم بحرانی»، «علامه حلی»، «فخرالمحققین»، «احسائی»، «لاهیجی»، «نوری طبرسی» از شیعه. ج) واجب‌الاطاعة بودن؛ برخی از متکلمان، قید واجب‌الاطاعة بودن را نیز در تعریف امامت آورده‌اند. امام، جانشین پیامبر ۹ و ولی امت است؛ به‌گونه‌ای که اطاعت از فرمان او در حد اطاعت از فرمان پیامبر ۹ وجوب دارد. امام، صرفاً یک راهنما و

هدایتگر نیست که امت در قبال وی هیچ وظیفه‌ای نداشته باشد، بلکه امت، هم در امور دین و هم در امور دنیا باید از وی اطاعت کند» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۵۰).

۱-۲. «ما برای نظام آینده، بهترین نامی که می‌توانیم انتخاب بکنیم، همان نام اصیل اسلامی است، نظام امامت و امت و امامتی که همین‌طور از نظر واژه و ریشه با هم یک ریشه دارند و از یک مصدر هستند و در مقام عینیت هم یکی هستند و این است آرزوی بزرگ ما» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۳۶).

۱-۳. نویسنده کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة»، پس از نقل بیانی از «امام الحرمین جوینی» مبنی بر اینکه امامت برای دو نفر منعقد نمی‌شود، می‌گوید:

اگر فرض شود ارتباط کامل میان دولت‌های کوچک اسلامی وجود داشته و در رأس همه آنها امام واحدی قرار داده شود؛ به‌گونه‌ای که همه دولت‌ها یک دولت مقتدر به شمار آیند، منعی از نظر ما نیست... ولی تعدد حاکمانی که در همه شئون در رأی و اراده خودشان مستقل باشند و رهبر واحدی آنان را در اختلافاتشان هماهنگ نسازد و اختلافات را از بین نبرد، چنین چیزی قرارگرفتن در مظان اختلاف و سستی دولت‌ها است (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۱۹).

به نظر «ماوردی»، قدرت از سوی خداوند به امام واگذار شده و تنها او می‌تواند آن را به دیگران واگذارد. او در مقدمه کتاب خود چنین می‌گوید: «...امامت پایه‌ای شد که بر اساس آن، قواعد و بنیانهای دین استوار شد و با آن مصالح امت، انتظام یافت و امور عامه ثبات گرفت» (ماوردی، ۱۴۳۱ق، ص ۱۱). ماوردی بر این باور است که انعقاد امامت برای دو امام جایز نیست؛ زیرا در زمان واحد برای امت، دو امام جایز نمی‌باشد؛ هرچند برخی آن را تجویز کرده‌اند (همان، ص ۱۷).

۱-۴. با عنایت به آنچه ذکر گردید، اسلام‌شناسان غربی نیز این حقیقت را دریافته و

بدان اذعان کرده و گفته‌اند: «امامت، تنها شکل مشروع حکومت در اسلام است؛ مشروعیت آن، همه اعمال قانونی و سیاسی را اعتبار می‌بخشد» (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱-۲۰۰). البته بدیهی است که نوع نگرش به امامت در میان اندیشمندان شیعه با نگرشی که در میان اهل سنت وجود دارد متفاوت است.

## ۲. امت

۱-۲. «امت و امامت»، هر دو از یک خانواده‌اند. معنای اصلی «امت»، جماعت و گروه است. «هر گروهی که دین واحد، زمان واحد یا مکان واحد، آنان را گرد هم جمع می‌کند؛ خواه اختیاری باشد یا غیر اختیاری... این سخن خداوند که «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره (۲): ۲۱۳)؛ مردم یک صنف بودند و بر یک روش در گمراهی و کفر قرار داشتند... و نیز این سخن خداوند «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران (۳): ۱۰۴)؛ گروهی که علم و عمل صالح را انتخاب می‌کنند و الگوی دیگران می‌شوند... «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ» (نحل (۱۶): ۱۲۰)؛ ابراهیم به تنهایی به منزله یک گروه در عبادت خداوند بود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه «ام»).

۲-۲. نویسنده «التحقیق» نیز همین معنا را به گونه‌ای دیگر مورد تأکید قرار داده می‌نویسد:

امت... به معنای مقدار معین و محدود از کار است. «امت» بر آنچه به صورت مشخص و معین قصد می‌شود دلالت دارد؛ خواه متشکل از افراد یا قطعات زمان یا عقیده و فکر باشد و یا فرد مشخصی که در مقایسه با دیگران مورد توجه قرار گرفته و مقصود واقع می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ذیل واژه «ام»).

به نظر می‌رسد کاربرد اخیر، همان معنایی است که به لحاظ لغوی برای «امام» در نظر گرفته می‌شود. «امام» کسی است که «امت» متوجه اوست و او را قصد می‌کند. «امامت» نیز در اصطلاح متکلمان، اینگونه تعریف شده است: «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي» (حلی، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م، ص ۸۳)؛ امامت، رهبری

فراگیر در امور دینی و دنیایی به جانشینی از پیامبر است. چنین اعتقادی، جایگاه امام را در رأس هرم سیاسی یک نظام سیاسی قرار داده و برای آن نسبت به «امت» اشراف قائل است.

۲-۳. «امت» نیز در فرهنگ اسلامی به گروهی از مردم که یک هدف دارند و به جهت یگانگی در هدف به یکدیگر پیوند خورده‌اند اطلاق می‌شود. بنابراین، منظور از امت اسلام، تمام افرادی هستند که در سه محور توحید، نبوت پیامبر و اعتقاد به معاد، هم عقیده‌اند و این همان چیزی است که در بیان علامه «طباطبایی» آمده است. «امت، از آن جهت به گروه یا فردی اطلاق می‌شود که دارای هدف و مقصدی هستند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۷۷).

۲-۴. همانگونه که پیشتر یادآور شدیم، اصل در امامت امت، امامت واحد برای امت اسلام است. شاید بتوان اینگونه استدلال کرد که چون مسلمانان، امت واحدند، امت واحد اقتضای امام واحد را دارد و اساساً همانگونه که برخی تأکید کرده‌اند، «ضررهای تعدد امام و حاکم و تکثر مراکز تصمیم‌گیری برای مسلمانان... بسیار فراوان است» (منتظری، ۱۴۰۸ق، ص ۴۱۳). نگاهی گذرا به تاریخ حکومت‌ها و خلافت‌های اسلامی نیز به خوبی روشن می‌سازد که در قلمرو امت اسلامی، کشور اسلامی تحت مدیریت و ریاست عالیه امام واحد اداره می‌شده است و زمانی که چند دستگاه حکومتی در مناطق مختلف ظهور پیدا می‌کرده‌اند هر یک از سران آنها خود را خلیفه و امام به حق می‌دانسته و دیگران را باغی قلمداد می‌کرده است.

## ۲. عناصر تشکیل‌دهنده نظام‌های سیاسی رایج

دولت به معنای عام<sup>۱</sup> آن از سه عنصر تشکیل شده است. این عناصر عبارتند از: «قلمرو یا سرزمین»، «جمعیت یا ملت» و «قدرت عالی یا حاکمیت». رکن جمعیت یا عامل انسانی را باید مهمترین عامل در تشکیل دولت - کشور به حساب آورد؛ هرچند این عامل، در فرآیند سیاسی و حقوقی در ارتباط با عامل ارضی و سرزمین معنا پیدا می‌کند؛ زیرا ملت‌ها به واسطه عامل ارضی، از هم بازشناخته می‌شوند.



### ۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی ملت

واژه‌ای عربی است، به معنای «راه، روش، شریعت و دین». «مَلَّةٌ أَبَيْكُمْ إِِبْرَاهِيمَ» (حج (۲۲): ۷۸)؛ یعنی راه و روش پدر شما ابراهیم. وقتی گفته می‌شود، ملت اسلام یا ملت یهود یا ملت مجوس، همان معنای امت اسلام یا امت یهود یا امت مجوس را دارد، ولی این واژه در اصطلاح امروز فارسی‌زبانان، مفهوم مغایری با مفهوم اصلی خود پیدا کرده و به یک واحد اجتماعی گفته می‌شود که دارای سابقه تاریخی واحد و قانون و حکومت واحد و احیاناً آمال و آرمانهای مشترک و واحد می‌باشد.<sup>۲</sup>

### ۲. مفهوم حقوقی و سیاسی ملت<sup>۳</sup>

در دانش حقوق و سیاست، «ملت» هم‌معنا با واژه «شهروند» و در ارتباط با اصطلاح «تابعیت» است. تابعیت، عبارت است از رابطه سیاسی و حقوقی یک شخص با دولت معین که نشانه آن در داخل، شناسنامه و در خارج، گذرنامه می‌باشد. تابعیت که یکی از موضوعات حقوق بین‌الملل خصوصی است، به ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌شود و ملاک آن، اصل خاک یا خون می‌باشد. به عنوان مثال، ملت ایران، تمامی کسانی هستند که رابطه سیاسی و حقوقی خاص با دولت ایران دارند و به عنوان اتباع این کشور شناخته شده‌اند و دولت ایران برای آنان حقوق و تکالیف خاصی را به رسمیت شناخته است. به تعبیر دیگر، «ملت» یکی از ارکان سه‌گانه دولت - کشور است که دو رکن دیگر آن عبارتند از «قلمرو» و «حاکمیت»؛ یعنی جمعیتی که در یک سرزمین و قلمرو، حاکمیت دولت بر آنها اعمال می‌شود.

### ۳. امت و ملت

اسلام برای مرزبندی‌های جغرافیایی، اصالت قائل نیست و بر همین اساس، مرزبندی کشورها در فقه سیاسی، نه بر اساس ملیت، بلکه بر محور عقیده و آرمان دینی صورت می‌گیرد و آنچه اولاً و بالذات به رسمیت شناخته شده «امت» به جای «ملت» است. تقسیم‌بندی کشورها به «دارالاسلام و دارالکفر»، بر همین مبنا شکل گرفته و نام‌گذاری این دو واحد جغرافیایی با این ملاحظه بوده است.

### ۳. دارالاسلام، دارالکفر و تابعیت

#### ۱. دارالاسلام و دارالکفر

در مورد بازشناسی دارالاسلام از دارالکفر، دیدگاههای مختلفی وجود دارد؛ برخی از محققان با ذکر دیدگاههای مختلف، هفتمین دیدگاه را به نقل از «دائرة المعارف الاسلامیة» اینگونه منعکس کرده‌اند:

دارالاسلام، به جایی گفته می‌شود که شریعت اسلامی در آن پیاده می‌شود و حاکمی مسلمان بر آن حکمرانی می‌کند و مردم آن را مسلمانان و غیر مسلمانان تشکیل می‌دهند، ولی ساکنان غیر مسلمان آن، تحت شرایطی در برابر حکم اسلام تسلیم هستند و حکومت اسلامی، از جان و مال آنان نگهداری می‌کند و مقصود از غیر مسلمانان در اینجا اهل کتاب هستند.

این دیدگاه ... عناصر تشکیل دهنده دارالاسلام را سه چیز می‌داند:

۱. بیشتر جمعیت مسلمان باشد. این نکته را می‌توان از فحوای دیدگاه یادشده برداشت کرد.

۲. به احکام و قانونهای اسلامی عمل شود.

۳. حکومت، به دست مسلمانان باشد.

از میان نویسندگان و محققان معاصر اهل سنت، دکتر «وهبه زحیلی» طرفدار این دیدگاه است. او در «آثار الحرب» می‌نویسد: «ان كان ما دخل من البلاد في محیط سلطان الاسلام و نفذت فيها احكامه و أقيمت شعائره قد صار من دارالاسلام».<sup>۴</sup> وی این رأی را نزدیکترین رأی به کلمات و نصوص جمهور فقهاء می‌داند (کلاتری، ۱۳۷۵، ش ۱۰، ص ۴۲).

اشکال این دیدگاه این است که در این صورت باید کشور افغانستان را در دوران اشغال آن توسط شوروی و کشمیر هند را در زمان حاضر، دارالکفر بدانیم؛ به صرف اینکه حاکمیت آن در دست غیر مسلمانان است. برای رهایی از این مشکل، لازم است به جای شرط حاکمیت مسلمانان، «نفوذ و آزادی عمل مسلمانان» را شرط بدانیم. در این صورت، دارالاسلام عبارت است از سرزمینی که بیشتر مردم آن مسلمانانی باشند که

در انجام امور دینی خود و اقامه شعائر اسلامی، از آزادی عمل و امنیت جانی و مالی برخوردار باشند و در ابعاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، نفوذی چشمگیر داشته باشند و دارالکفر عبارت است از سرزمینی که همه یا بعضی از شرطهای یادشده را ندارد (همان).

بدین ترتیب، در حالی که در نظام سیاسی اسلام، این امت اسلام است که تعیین‌کننده قلمرو دارالاسلام و کشور اسلامی است. در نظامهای سیاسی رایج، نقش اصلی را قلمرو جغرافیایی بازی می‌کند و بر اساس آن و برقراری پیوند با دولت آن سرزمین، ملیت هر شخصی تعیین می‌شود. این واقعیت را اندیشمندان غیر مسلمانی که به بررسی دولت در اسلام پرداخته‌اند نیز به صراحت اعلام کرده‌اند. نمونه آن را در اظهارات خانم «لمبتون» می‌توان دید. به نظر وی «مبنای دولت اسلامی، اعتقادی بود، نه سیاسی، اقلیمی و یا قومی... مرزهای سیاسی، جز آنهایی که دارالاسلام را از دارالحرب جدا می‌کرد در دیدگاه اسلام اعتباری نداشت» (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۵۳).

به این نکته نیز باید توجه داشت که میان «امت اسلام» با «دولت اسلامی»، همانگونه که به لحاظ مفهومی فرق وجود دارد، به لحاظ مصداقی نیز تفاوت روشنی را می‌توان مشاهده کرد. مفهوم «امت اسلامی» امری کاملاً فراسرزمینی است و دائرمدار عقیده است؛ در حالی که «دولت اسلامی» در یک قلمرو جغرافیایی خاص که همان دارالاسلام است محدود می‌شود.

## ۲. تابعیت دارالاسلام

هرچند هر مسلمان در هر گوشه دنیا که باشد، عضوی از امت اسلامی به شمار می‌آید، ولی آیا صرف مسلمان بودن یا مسلمان شدن، برای برقراری رابطه سیاسی و حقوقی او با دولت اسلامی کافی است یا بهره‌مندی از تابعیت دولت اسلامی، نیازمند اقامت در دارالاسلام است؟ برخی چون «سیدقطب» بر این باورند که سکونت بی‌دلیل مسلمان در دارالکفر و عدم هجرت به دارالاسلام، سبب محرومیت فرد مسلمان از تابعیت دولت اسلامی می‌شود؛ هرچند وی فردی از امت اسلامی است. وی با استناد به

آیات ۷۲ و ۷۳ سوره مبارکه انفال<sup>۵</sup> می‌گوید:

هر گوینده شهادتین در مکه، خود را از ولایت خانواده، ولایت عشیره، ولایت قبیله و ولایت رهبری جاهلی که در قریش مجسم بود، خارج کرد و ولایت و زمام امور خود را به رسول خدا ﷺ سپرد... در چنین زمانی رسول خدا ﷺ میان اعضای این جامعه تازه متولد شده برادری ایجاد کرد...؛ یعنی میان افرادی که از جامعه جاهلی به جامعه‌ای حامی یکدیگر آمده بودند؛ جامعه‌ای که در آن، رابطه عقیدتی به جای رابطه خون و نسب قرار می‌گرفت... سپس زمانی که خداوند برای مسلمانان هجرت به مدینه را میسر کرد، آنان با فرماندهی اسلامی بر پایه ولایت مطلق و اطاعت در همه احوال و حمایت از رسول خدا به وسیله اموال و فرزندان و زنانشان، بیعت کردند و دولت اسلامی به فرماندهی رسول خدا در مدینه برپا شد... و حکم خداوند این بود: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»؛ یعنی مؤمنان مهاجر مجاهد و نیز گروه انصار در مدینه، اولیاء یکدیگرند؛ اولیاء در نصرت و اولیاء در ارث و دیات و... مسلمانان دیگری که به این جامعه ملحق نشده و به دارالاسلامی که امور آن را فرماندهی مسلمان اداره می‌کند، هجرت نکردند... به عنوان اعضای جامعه اسلامی شمرده نمی‌شوند و خداوند هیچیک از انواع ولایت در جامعه اسلامی را برای آنان قرار نداده است و این حکم الهی در مورد آنان نازل شده است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ» ... (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵۶۰-۱۵۵۹).

با وجود این، برخی دیگر معتقدند که:

عضویت بالفعل و فعال در جامعه سیاسی اسلامی و یا اقامت در دارالاسلام - همچون تابعیت در نظام حقوقی معاصر - رکن و یا شرط بهره‌مندی فرد از تابعیت دولت اسلامی نیست، بلکه مسلمانان مقیم دارالکفر نیز با حفظ رابطه

ولایی، تابع دولت اسلامی محسوب می‌شوند... در نظام حقوقی اسلام، بین پدیده معنوی تابعیت و پدیده مادی اقامتگاه، ارتباط مستقیم علت و معلولی و بلکه حتی ارتباطی به صورت شرط و مشروط نیز وجود ندارد و بنابراین، اولاً تابعیت دولت اسلامی، حق و تکلیف هر مسلمان است و برای استیفای آن در صورت لزوم، می‌بایست به دارالاسلام مهاجرت کرده و در آن اقامت گزیند. ثانیاً دولت اسلامی نیز حق و تکلیف دارد که هر مسلمانی را تبعه خود بداند و از مزایای دولت اسلامی بهره‌مند سازد... (دانش‌پژوه، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷-۱۰۵).

شاید بتوان مسأله بهره‌مندی از مزایای تابعیت دولت اسلامی را دایره‌مدار ولایت‌پذیری یا عدم آن دانست. بر این اساس، هر مسلمانی که در هر نقطه‌ای از جهان زندگی می‌کند، بسته به اینکه ولایت چه دولتی را پذیرفته است، از تابعیت آن دولت بهره می‌برد، اگر ولایت دولت اسلامی را بپذیرد؛ هرچند در دارالکفر باشد، می‌توان گفت که او از مزایای تابعیت دولت اسلامی بهره‌مند است و متقابلاً اگر فرضاً مسلمانی ولایت کافران را پذیرفته باشد؛ هرچند در دارالاسلام زندگی کند، نمی‌توان گفت که وی تابعیت دولت اسلامی را به معنای بهره‌مندی از مزایای آن خواهد داشت. بر این اساس، بنیاد تابعیت بر پذیرش ولایت و اطاعت‌پذیری فرد مسلمان، از دولت اسلامی استوار است و هجرت به دارالاسلام یا عدم آن امری فرعی تلقی می‌شود. بدین ترتیب، هر عضو از امت اسلامی که ولایت دولت اسلامی را پذیرفته باشد، تابعیت اسلامی دارد.

آنچه گفته شد، مربوط به تابعیت‌های اصلی است. آیا کافرانی که در دارالاسلام زندگی می‌کنند و در پناه دولت اسلامی هستند، می‌توانند تابعیت دولت اسلامی را کسب کنند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، تابعیت آنان تابعیتی اکتسابی خواهد بود. البته پرداختن به این مسأله و برابری یا عدم برابری این افراد از مزایای تابعیت اسلامی، خارج از موضوع این مقاله می‌باشد.

#### ۴. جهان اسلام؛ وحدت مذهبی، دینی و سیاسی

با توجه به واقعیات موجود در جهان اسلام، نمی‌توان به دنبال ایده «وحدت مذهبی» بود. کسانی همچون «سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، «محمد عبده»، «اقبال لاهوری» و در زمان ما «امام خمینی»<sup>۱</sup> به خوبی به این امر واقف بوده و تأکید آنان بر وحدت مسلمانان بر اساس اتحاد آنان در دین بوده است. وحدت دینی و تمرکز بر این امر که مسلمانان در جهان‌بینی خود وحدت نظر دارند، بالقوه می‌تواند، زمینه‌ساز وحدت سیاسی و تشکیل دولت بزرگ اسلامی باشد.

«هانتینگتون» در کتاب «برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی»، ضمن بیان این مسأله که نظریه ملت - دولت با اندیشه حاکمیت الله و تقدم امت سازگاری ندارد و اندیشه امت، مفهوم ملت - کشور را به علت وحدت جهان اسلام نفی می‌کند، به سازمان وحدت اسلامی<sup>۶</sup> که در سال ۱۹۷۲ میلادی شکل گرفت،<sup>۷</sup> اشاره کرده و می‌گوید:

اینک تمام کشورهایی که اکثریت جمعیت آنها مسلمان است، عملاً به عضویت این سازمان درآمده‌اند؛ سازمانی که به عنوان یک تشکیلات بین‌کشوری در نوع خود یگانه است. مسیحیان، ارتدوکس‌ها، بوداییان و هندوها فاقد سازمانی بین‌کشوری هستند که بر شالوده اشتراک دین بنا شده باشد، اما مسلمانان چنین سازمانی را دارند (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

امروزه جهان اسلام، حدود ۵۰ کشور اسلامی با مرزهای بین‌المللی به رسمیت شناخته شده را به خود اختصاص داده است. حال آیا در عصر دولت‌های ملی - و با این فرض که همه آنها را دارالاسلام‌های متعدد بدانیم - می‌توان ایده دولت متحد اسلامی را مطرح و عملیاتی کرد؟ اگر با توجه به واقعیات و الزامات بین‌المللی و نیز وضعیت حاکم بر کشورهای اسلامی، تحقق ایده دولت یکپارچه اسلامی، قبل از ظهور ولی عصر(عج)، تقریباً ناممکن باشد، آیا می‌توان نظریه‌ای را جایگزین دولت - ملت‌های کنونی یا دولت - امت آرمانی کرد؟ به دیگر سخن، اگر امکان تحقق صددرصدی ایده دولت متحد اسلامی به هر دلیلی ممکن نباشد، آیا لازم است در حد مقدور و به‌طور

نسبی برای تحقق آن تلاش کرد؟ و اگر چنین است، چه مکانیزمی را می‌توان برای اتحاد نسبی جهان اسلام مورد توجه قرار داد؟ اینجاست که هم باید موانع این وحدت و هم زمینه‌های وحدت را بررسی کرد:

### ۱. موانع وحدت سیاسی جهان اسلام

برای تحقق وحدت سیاسی در دولت‌های ملی، تنها نیازمند وحدت در تابعیت هستیم و وحدت در ابعاد دیگر؛ نظیر وحدت مذهبی یا دینی، وحدت نژادی یا قومی، وحدت فرهنگی و وحدت زبانی، مطرح نیست. اما اتحاد سیاسی دولت‌های اسلامی، آن هم بر مبنای دین با موانعی چند روبروست:

#### ۱-۱. پراکندگی کشورهای اسلامی

هرچند تجمع بسیاری از کشورهای اسلامی در خاورمیانه است، اما پراکندگی این کشورها به گونه‌ای است که شامل آسیای میانه، آسیای جنوب شرقی، آفریقا و حتی اروپا می‌شود. کشور مسلمانی؛ مانند بوسنی در اروپا و اندونزی به عنوان بزرگترین کشور اسلامی از نظر جمعیت در آسیای جنوب شرقی، پیوستگی جغرافیایی با اکثریت کشورهای اسلامی ندارند. پیوستگی را می‌توان یکی از الزاماتی برشمرد که راه تشکیل دولت متحد اسلامی را هموار می‌کند.

#### ۲-۱. اختلافات مذهبی

اکثریت مسلمانان را مسلمانان سنی مذهب تشکیل می‌دهند و اقلیتی اختصاص به شیعیان دارد. امت اسلامی در کشورهای خود به دو دسته تقسیم شده‌اند: کشورهایی مانند ایران، عراق و بحرین که اکثریت شیعه را در خود جای داده‌اند و سایر کشورها که اکثریت جمعیتشان اهل سنت هستند. اگر کشورهایی که در گروه اقلیت قرار می‌گیرند، کشورهای ضعیف و نیازمندی باشند، مشکل چندانی برای پذیرش دولت بزرگ اسلامی با محوریت مذهب سنی نخواهند داشت؛ زیرا می‌توانند از مزایای این اتحاد بهره‌مند شوند. مشکل، زمانی است که یکی از همین کشورهایی که در گروه اقلیت قرار می‌گیرد، کشوری قدرتمند و بلکه قدرتمندترین

کشور اسلامی باشد؛ واقعیتی که جمهوری اسلامی ایران نمونه آن است. از طرفی، چون دارای اکثریت شیعه است و در مقایسه با جهان اسلام در اقلیت قرار می‌گیرد، بسیار بعید است که کشورهای اسلامی، مرکزیت چنین کشوری را برای دولت متحد اسلامی بپذیرند. از سوی دیگر، ایران نیز چون از نظر علمی، فناوری، ذخایر و منابع خدادادی، توان تشکیلاتی و قدرت نظامی در مقایسه با دیگر کشورهای اسلامی دست بالا را دارد، بسیار بعید است که مرکزیت کشور دیگری را برای دولت متحد اسلامی پذیرا باشد.

### ۱-۳. اختلافات زبانی

کشورهای اسلامی از این جهت نیز اختلافات زیادی با هم دارند. زبان رسمی بسیاری از کشورهای حوزه خلیج فارس یا آفریقا، عربی است؛ در حالی که ترکیه به عنوان یک کشور بزرگ اسلامی، زبانش ترکی، ایران، فارسی و اندونزی، اندونزیایی و پاکستان، اردو می‌باشد. کشورهایی که عرب‌زبان نیستند، در مجموع، هم به لحاظ جمعیت و هم به لحاظ علمی و قدرت نظامی، کاملاً نسبت به عرب‌زبانها برتری دارند و این خود مشکلی در راه پیدا کردن مرکزیتی برای دولت اسلامی است. البته ویژگی زبان عربی به عنوان اینکه زبان اسلام است، می‌تواند نقیصه در اقلیت بودن را جبران کند و شاید بتوان کشورهای دیگر را مجاب کرد که اگر بناست برای دولت متحد اسلامی، زبان رسمی انتخاب کرد، زبان عربی بر هر زبان دیگری مقدم است.

همین واقعیات است که هانتینگتون را بر آن داشته تا عدم امکان برپایی دولت بزرگ اسلامی را اعلام دارد. به عقیده او «یک کشور کانونی مسلمان باید منابع اقتصادی، قدرت نظامی، توان تشکیلاتی، هویت اسلامی و تعهد به تأمین رهبری دینی و سیاسی امت را داشته باشد» (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۲۸۱). وحدت کشورهای اسلامی که البته او از آن تعبیر به وحدت امت اسلامی می‌کند:

تنها با اقدامات کشور یا کشورهای کانونی اسلامی قابل تحقق است و چنین کشور یا کشورهایی وجود ندارد. مفهوم اسلام به عنوان یک مجموعه متحد



سیاسی - دینی به این معنا بوده است که در گذشته کشورهای کانونی، زمانی به وجود می‌آمده‌اند که رهبری سیاسی و دینی - خلافت و سلطنت - در یک نهاد رهبری واحد جمع می‌شده‌اند (همان).

وی از شش کشور اندونزی، مصر، پاکستان، ترکیه، عربستان سعودی و ایران به عنوان کشورهایی که بالقوه می‌توانند رهبری جهان اسلام را برعهده گیرند یاد می‌کند و ضمن برشمردن نقاط قوت هر یک از این کشورها، نقاط ضعف آنها را نیز که مانع این رهبری است بیان می‌کند. در مورد ایران، نظر او اینگونه است:

ایران از لحاظ وسعت، مرکزیت جغرافیایی، جمعیت، سنت‌های تاریخی، منابع نفتی و یک رشد اقتصادی متوسط، شرایط لازم برای تبدیل شدن به کشور کانونی جهان اسلام را دارد، اما نود درصد مسلمانان، سنی هستند و ایرانیان شیعه. زبان فارسی در مقایسه با زبان عربی - به عنوان زبان اسلام - در موقعیتی فرودست‌تر است و رابطه میان ایرانیان و اعراب هم در طول تاریخ، خصومت‌آمیز بوده است (همان، ص ۲۸۳).

#### ۱-۴. احساسات ناسیونالیستی

اصل علاقه به وطن، امری طبیعی است، ولی وجه افراطی آن که امروزه در بسیاری از کشورها نمود پیدا کرده است، نمی‌تواند منطقی و معقول باشد. اگر ملی‌گرایی در میان غیر مسلمانان بتواند مورد پذیرش قرار گیرد، قاعدتاً در میان مردمی که مفتخر به عنوان «امت اسلامی» هستند، نباید چندان طرفدارانی داشته باشد. ولی متأسفانه واقعیت‌های موجود در جهان اسلام، حکایت از چیز دیگری دارد. پدیده‌هایی؛ چون پان‌عربیسم، پان‌ترکیسم و پان‌ایران‌یسم، اگر ضدیتی با آموزه‌های اسلامی نداشته باشند، دست کم با این آموزه‌ها همسویی ندارند. ما اینک در مقام ریشه‌یابی بروز چنین احساساتی در میان امت مسلمان و اتهام‌زدن به این و آن نیستیم، بلکه در صدد بیان این نکته هستیم که با وجود چنین احساساتی که تلاش شده و می‌شود تا ملی‌گرایی با تاریخ، فرهنگ، زبان، ورزش و بسیاری از امور دیگر عجین

شود، دیگر نمی‌توان انتظار تشکیل دولت یکپارچه اسلامی را داشت. ناسیونالیسم که می‌آید؛ همانند یک مکتب، عناصری را به همراه خود آورده و همچون اصول و فروع دین به آنها جنبه تقدس می‌بخشد. پرچم ملی، سرود ملی، ارتش ملی، آداب و رسوم ملی و سمبل‌های ملی، یکی پس از دیگری مطرح و از تمام ابزارها و امکانات برای مقدس جلوه‌دادن آنها استفاده می‌شود. تلقین مداوم و پیوسته نمادهای ملی، چنان با زندگی مردم عجین می‌شود که اهمیت آنها کمتر از عباداتی؛ چون نماز و روزه در ذهنیت بسیاری نیست و اینگونه است که به تدریج، همبستگی دینی جای خود را به همبستگی ملی می‌دهد.

امام خمینی 1 که خود داعیه‌دار اتحاد اسلامی بود، به درستی یکی از موانع یا مانع اصلی را ملی‌گرایی می‌دانست و بارها بر نفی ملی‌گرایی تأکید و آن را با روح اسلام که بر وحدت امت اسلام تأکید دارد، در تضاد می‌دید. از دیدگاه این فقیه بزرگ:

ملی‌گرایی بر خلاف اسلام است. اسلام آمده است که همه را یک نحو به آن نظر بکند، همه جوامع را... ملی‌گرایی این است که بعضی از این دولت‌های عربی می‌گویند عربیت و نه غیر. ملی‌گرایی این پان‌ایرانیسم است، این پان‌عربیسم است، این بر خلاف دستور خداست و بر خلاف قرآن مجید است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۳۳۵).

و در جایی دیگر، در پیامی به حجاج و مسلمانان ایران و جهان، اعلام می‌دارد:

دل میقات در هوای زائرانی می‌تپد که از کشور «لا شرقیه و لا غربیه» آمده‌اند تا با تلبیه و «لبیک، لبیک» دعوت خداوند را به سوی صراط مستقیم انسانیت اجابت کنند و با پشت پا زدن بر مکتب‌های شرقی و غربی و انحرافات ملی‌گرایی، فرقه‌زدایی نموده با همه ملت‌ها، بدون در نظر گرفتن رنگ و ملیت و محیط و منطقه، برادر و برابر، غمخوار یکدیگر باشند و تحکیم وحدت کنند (همان، ج ۱۹، ص ۳۳۴).

## ۱-۵. حکومت‌های استبدادی

از موانعی چون پراکندگی جغرافیایی، اختلافات مذهبی، اختلافات زبانی و احساسات ناسیونالیستی که بگذریم، استبدادی بودن بیشتر حکومت‌های اسلامی در آسیا؛ به خصوص کشورهای عربی را باید مانع بسیار مهم دیگر به‌شمار آورد. بی‌گمان، حاکمان و پادشاهان چنین حکومت‌هایی، حتی اگر ملت‌هایشان علاقمند به وحدت باشند، زیر بار نخواهند رفت و ایده‌هایی از این قبیل را نافی موجودیت خود می‌دانند. اساساً این زمامداران که عموماً دست‌نشانندگان قدرت‌های بیگانه‌اند، برای این آمده‌اند که با چندپارچگی و دامن‌زدن به اختلافات و احساسات ملی و مصنوعی، تحقق‌بخش ایده‌های استعماری نظام سلطه بر کشورهای اسلامی باشند و از این رهگذر، اربابان آنها بتوانند به سرعت و سهولت، منابع خدادای مسلمانان را در اختیار خود گیرند. بدیهی است که با وجود یک کشور قدرتمند و متحد اسلامی، به این هدف نائل نخواهند شد.

با تأمل در موانع پنجگانه پیش‌گفته، به‌نظر می‌رسد تحقق دولت متحد اسلامی به معنای واقعی را باید به زمان ظهور دولت کریمه امام زمان (عج) موکول کرد.

## ۲. زمینه‌ها و راهکارهای وحدت نسبی جهان اسلام

### ۲-۱. زمینه‌های موجود برای وحدت نسبی

۲-۱-۱. تجربه ثابت کرده است که همبستگی واقعی میان انسانها، بدون اشتراک در عقیده و آرمان، تقریباً غیر ممکن است و دست کم اشتراک انسانها در عقیده، قویترین عامل، برای همبستگی و اتحاد خواهد بود و هیچ عامل ملی یا غیر آن، توان رقابت با عامل عقیده در انسجام‌بخشی میان مردم را نخواهد داشت. خوشبختانه جهان اسلام از این امتیاز به نحو چشمگیری برخوردار است و باید از آن بهره‌برداری مناسب کند.

۲-۱-۲. اندیشه ناسیونالیسم و ملی‌گرایی؛ به‌ویژه در حالت افراطی آن، هم با فطرت انسانی و هم با ایده جهانی‌شدن که امروزه مورد توجه دنیا قرار گرفته در تضاد قرار

دارد. تفکر جهانی‌سازی که دنیا را بسان دهکده کوچک می‌انگارد، امروزه می‌تواند به مدد اندیشه اسلامی بیاید و همین امر، دست‌مایه خوبی برای بازخوانی وحدت اسلامی بوده تا اگر صددرصد آن را نمی‌توان جامه عمل پوشاند، به تحقق نسبی آن امیدوار بود.

۲-۱-۳. چندپارچگی کنونی در جهان اسلام، امری تحمیلی و از بیرون خانواده اسلام و توسط برخی از دولت‌های سلطه‌گر غربی و دست‌نشانندگان آنها رخ داده است؛ از فروپاشی دولت بزرگ عثمانی و به دنبال آن، تقسیم و تجزیه کشورهای اسلامی، زمان زیادی سپری نشده است. اساساً سیطره بر جامعه اسلامی که هدف مهمی برای دولت‌های استعمارگر غربی بود با تکثیر دولت‌های اسلامی به دولت‌های کوچک و ضعیف، عملی می‌شد. بیداری اسلامی و شناخت بهتر دسیسه‌های غرب، امروز می‌تواند اندیشه بازگشت به وضعیت سابق را با حذف نقاط ضعف آن هموار کند. این مسأله، به‌ویژه در زمانی که برخی از کشورهای مسلمان عرب با انقلاب‌هایی علیه نظام‌های دیکتاتوری مواجه شده‌اند و ما آن را بیداری اسلامی (الصحوۃ الاسلامیة) می‌نامیم، اهمیت بیشتری یافته است.

۲-۱-۴. بی‌جهت نیست که جمهوری اسلامی ایران در عالی‌ترین سند سیاسی و حقوقی خود، نظام «امت و امامت» را به رسمیت می‌شناسد و در موارد متعددی که ذیلاً بیان می‌شود بر آن تأکید می‌کند:

به موجب بند پنجم اصل دوم قانون اساسی، جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به: «امامت» و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی.

بر اساس اصل پنجم، «در زمان غیبت حضرت ولی عصر... ولایت امر و «امامت امت» بر عهده فقیه عادل و با تقوی... است».<sup>۱</sup>

اصل پنجاه و هفتم مقرر می‌دارد که «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران ... زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند».

صریح‌ترین اصل در این رابطه اصل یازدهم قانون اساسی است که می‌گوید:

به حکم آیه کریمه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»؛ همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد. این رویکرد توأمان به ملت و امت در حقوق اساسی ایران؛ هرچند مشکلات زیادی را برای جمهوری اسلامی در مناسبات بین‌المللی به وجود آورده است، ولی نشان می‌دهد که می‌توان جهت‌گیری کلی نظام سیاسی را همسو با آرمان بزرگ وحدت اسلامی قرار داد.

اصل سوم قانون اساسی نیز که به نوعی بیان‌کننده سیاست‌های دولت جمهوری اسلامی ایران است، در بند ۱۶، دولت را موظف کرده است تا همه امکانات خود را برای «تنظیم سیاست خارجی کشور بر اساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان» به کارگیرد و بر همین اساس، به موجب اصل ۱۵۲ قانون اساسی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر دفاع از حقوق همه مسلمانان استوار است. بدیهی است که یکی از اقتضائات این سیاست، بیرون آمدن از دایره تنگ ملیت و احساس مسؤولیت نسبت به سرنوشت امت اسلام در جامعه جهانی است.

## ۲-۲. راهکارهای ممکن برای وحدت نسبی

به نظر می‌رسد از باب «ما لایدرک کله لایترک کله» و نیز «المیسور لایترک بالمعسور» با توجه به واقعیات جهان اسلام و نیز الزامات حقوقی حاکم بر روابط بین‌الملل، راههایی برای دستیابی به وحدت نسبی جهان اسلام وجود دارد و هرگز نباید به دلیل آنکه صددرصد مطلوب را نمی‌توان تأسیس کرد، مأیوس شد. برپایی یک مرکزیت قدرتمند از دولت‌های اسلامی که در راستای اعتلای جامعه بشری به طور عام و اعتلای امت اسلام به طور خاص گام بردارد - هرچند کار دشواری است - ولی با رعایت ملاحظاتی امکان‌پذیر خواهد بود و شاید به همین دلیل است که قانون اساسی جمهوری

اسلامی ایران، پایه اصلی سیاست خارجی خود را بر آن نهاده و علاوه بر آن، در اصل یازدهم بر سیاستگذاری برای رسیدن به اتحاد ملل اسلامی و وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام تأکید شده است.

## ۲-۲-۱. سیر تدریجی و گام به گام

به موجب اصل عقلی تنزل تدریجی، زمانی که دستیابی به یک آرمان و هدف، به صورت مطلوب و صددرصد ممکن نباشد، عقل حکم می‌کند که اگر دستیابی به مراتب پایین‌تر آن امکان دارد، چشم‌پوشی کلی و رهاکردن آن صحیح نیست. استدلال علامه «نائینی» برای دفاع از مشروطه بر همین اساس استوار بود. وی هرچند اساس سلطنت؛ چه مشروطه و چه مطلقه را نامشروع می‌دانست، ولی معتقد بود میان بد و بدتر باید بد را انتخاب کرد. این فقیه بلندآوازه عصر مشروطه، پرسشی را به این صورت مطرح می‌کند:

در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی (سلطنت جائره مطلقه) که ظلم زاید و غصب اندر غصب است، به نحوه ثانیه (سلطنت مشروطه) و تحدید استیلائی جوری، [حکومت استبدادی] به قدر ممکن واجب است؟ یا آنکه مغضوبیت، موجب سقوط این تکلیف است؟ (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۵).

و اینگونه پاسخ می‌دهد:

از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه این است که در این عصر غیبت - علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع به اهمال آن - حتی در این زمینه - معلوم باشد، وظایف حسیبه نامیده و نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم، حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک

اسلامیه از تمام امور حسیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقهاء و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (همان، ص ۷۶).

وقتی می‌توان در مورد پذیرش سلطنت مشروطه که برخلاف موازین اولیه شرع است، به جهت همان اصل عقلی، حکم به جواز داد، به طریق اولی می‌توان در مورد برپایی دولتی فراهم آمده از تعدادی از کشورهای اسلامی - که در مطلوبیت آن تردیدی وجود ندارد - همین راه را پیمود. این امر، باید به آرامی و گام به گام پیش رود و در گام نخست، هسته اولیه اتحادیه دولت‌های اسلامی را می‌توانند دو یا چند کشور تشکیل دهند.

#### ۲-۲-۲. مطالعه در خصوص دولت فدرال اسلامی

شاید بتوان شیوه فدرال را برای کشورهای اسلامی با ملاحظات خاصی مورد توجه قرار داد. در این شیوه، واحدهای کوچکتر (کشورهای مسلمان فعلی با مشخصه‌هایی که دارند؛ از قبیل مرزهای جغرافیایی، مذهب خاص، فرهنگ خاص، ملیت خاص و ...) همچنان از نوعی استقلال داخلی برخوردار خواهند بود و هر ملتی که جزئی از امت بزرگ اسلامی است، در محدوده جغرافیایی خود دارای دولت و تشکیلات اداری و قوای سه‌گانه حکومتی جداگانه می‌باشد و در عین حال، بخشی از اقتدار خود را به دولت مرکزی واگذار می‌کند و از مزایای آن نیز بهره‌مند می‌شود. به تعبیر دیگر، حرکت به سوی برپایی دولت بزرگ اسلامی را می‌توان از تشکیل دولت‌های فدرال؛ هرچند به صورت محدود آغاز نمود. بدین ترتیب، هر ملت، فرهنگ و آداب و رسوم خود را حفظ می‌کند و با حفظ قوانین و چارچوب پیشین خود، از نوعی استقلال در برابر دولت مرکزی برخوردار می‌باشد. دولت مرکزی نیز متکفل حفظ یکپارچگی امت اسلامی، دفاع از جهان اسلام، تعیین سیاست‌های کلی و تنظیم روابط بین‌الملل و... خواهد بود.

با اتحاد چنین کشورهایی، مسلمانانی که به صورت متفرق در نقاط مختلف جهان

زندگی می‌کنند یا می‌توانند با هجرت، وارد قلمرو کشور متحد اسلامی شوند و یا بدون بهره‌مندی از امتیازات خاص، در همان کشور باقی بمانند. برپایی دولت فدرال اسلامی؛ هرچند در ابتدا به صورت محدود مورد توجه باشد، مشکلات خاص خود را خواهد داشت که شاید مهمترین آن تعیین مرکزیت برای چنین دولتی است. در این خصوص، نباید از دو عنصر قدرت و صداقت دولت مرکزی غافل بود. اگر از میان کشورهای اسلامی، کشوری دارای قدرت اقتصادی، نظامی و مدیریتی بالا ظاهر شود و صداقت سیاسی و رفتاری خود را با کشورهای دیگر؛ به‌ویژه کشورهای اسلامی و حمایت همه‌جانبه از چنین کشورهایی در برابر نظام سلطه و رژیم صهیونیستی، نشان دهد، بی‌شک یکی از نامزدهای مرکزیت برای چنین کشورهایی خواهد بود.

## ۲-۲-۳. مطالعه در زمینه تأسیس اتحادیه کشورهای اسلامی به‌جای سازمان همکاری اسلامی

یکی از مسائل مهمی که در بحث از جهان اسلام و تمرکز امت در یک دولت مطرح است، بررسی چرایی آن است. به‌راستی اگر اسلام بر امت واحده تأکید ورزیده است، چه هدفی از این کار داشته است؟ در این خصوص، می‌توان به سراغ آیاتی رفت که بر برتری اسلام و عزت مسلمانان و نفی سلطه‌پذیری کافران دلالت دارند و این همه، تنها از رهگذر اتحاد جهان اسلام میسر است. از آنجا که دولت متحد و یکپارچه آرمانی که دارای یک امام باشد و رهبری تمامی امت را برعهده بگیرد، در حال حاضر امکان عملی ندارد، می‌توان بخشی از هدف مذکور را از طریق اتحادیه کشورهای اسلامی تأمین کرد.

امروزه جامعه بشری، به‌سمتی می‌رود که با توجه به گستردگی روزافزون ارتباطات میان دولت‌ها و ملت‌ها و درهم‌تنیده‌شدن این روابط، برای خودش یک نهاد برتر به‌وجود آورد؛ اتحادیه اروپا نمونه خوبی است که از ناسیونالیسم و ملی‌گرایی فاصله گرفته و به سوی منطقه‌گرایی حرکت کرده است که امروز از آن به منطقه یورو یاد می‌شود. این واقعیت نشان می‌دهد که اساساً استقلال دولت‌ها به مفهوم پیشین آن به نوعی زیر سؤال رفته است و نیاز به یک نهاد برتر که شأن آن



ایجاد هماهنگی و تنظیم سیاست‌های یکسان برای دستیابی به منافع مشترک میان ملت‌ها است، کاملاً احساس می‌شود، اگر این واقعیت در میان کشورهای غیر اسلامی قابل مشاهده است، چرا کشورهای اسلامی که در ایده امت واحده به عنوان اصلی قرآنی و دینی، تردیدی ندارند، به این سمت حرکت نکنند؟ به تعبیر دیگر، حتی اگر برپایی دولت فدرال به هر دلیلی ممکن نباشد، راه برای تشکیل اتحادیه میان کشورهای اسلامی باز خواهد بود.

جهان اسلام، قلمروی گسترده را در برمی‌گیرد و ضرورتی هم ندارد که در این قلمرو، کشورهای اسلامی (دارالاسلام‌ها) از نظر جغرافیایی متصل به هم باشند؛ زیرا برقراری مناسبات واحد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی منوط به اتصال و پیوستگی کشورها نیست. این کشورها؛ هرچند از اقوام، ملیت‌ها، نژادها، زبان‌ها و حتی مذاهب مختلف باشند، به دلیل اشتراک در عقیده اسلامی، جزئی از اتحادیه بزرگ اسلامی محسوب می‌شوند.

#### ۲-۲-۴. الزامات برپایی اتحادیه کشورهای اسلامی

هر گامی که برای وحدت جهان اسلام در هر شکل آن بخواهد برداشته شود، مستلزم اقدامات اولیه متعددی است که منهای آن، فرجام مناسبی برای آن نمی‌توان پیش‌بینی کرد. برخی از این اقدامات را می‌توان به صورت زیر فهرست کرد:

۲-۲-۴-۱. بررسی چالش‌ها و موانع پیش رو و اقدامات گسترده علمی و فرهنگی در سطوح نخبگان کشورهای اسلامی.

۲-۲-۴-۲. اقتدار سیاسی، نظامی، علمی و مذهبی اولین کشور اسلامی اقدام‌کننده.

۲-۲-۴-۳. ارائه یک الگوی مستقل و پیشرفته از نظر علمی، فنی، رفاه اجتماعی، امنیت و بهداشت عمومی و دارای قدرت دفاعی بالا. این امر در ایجاد انگیزه و اشتیاق دیگر کشورها برای الحاق ... بسیار مؤثر خواهد بود.

۲-۲-۴-۴. پرهیز از دامن‌زدن به هرگونه تعصبات مذهبی، نژادی و قومی که از مهمترین عوامل تفرقه می‌باشند.

۲-۲-۴-۵. تنش‌زدایی سیاسی - نظامی؛ به‌گونه‌ای که کشورهای اسلامی از حالت موضع‌گیری خصمانه نسبت به یکدیگر بیرون بیایند، و گرنه این اقدام ممکن نخواهد شد.

۲-۲-۴-۶. شروع اولیه از چند کشور محدود و داوطلب (اتحادیه‌های محدود)... در صورتی که موارد فوق به عنوان دغدغه‌ای میان اندیشمندان و سیاستمداران جهان اسلام مطرح باشند، می‌توان امیدوار بود «اتحادیه کشورهای اسلامی» شکل پذیرد و یا حتی در وجه قویتر آن، امکان برپایی یک دولت فدرال قدرتمند اسلامی به‌جای دولت‌های کوچک و ضعیف ملی، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گیرد و در عرصه جهانی، شانه به شانه دولت‌های بزرگ غیر اسلامی و بلکه با اقتدار بیشتر، نقش‌آفرینی کرده و به عنوان بازیگری اصلی برای آن حساب ویژه در نظر گرفته شود. انعکاس این دغدغه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، می‌تواند الگویی برای حقوقدانان و سیاستمداران کشورهای مسلمان باشد؛ دغدغه‌ای که در اصل یازدهم قانون اساسی تبلور یافته و بر سیاستگذاری برای رسیدن به اتحاد ملل اسلامی و وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام تأکید شده است.

### نتیجه‌گیری

۱. در تأسیس دولت بزرگ اسلامی، نقش‌آفرینی سه عنصر مهم را باید در نظر داشت: این عناصر عبارتند از وحدت مذهبی، وحدت دینی و وحدت سیاسی. از آنجا که وحدت مذهبی تقریباً امری ناممکن است، به‌نظر می‌رسد شکل ایده‌آل دولت متحد اسلامی بر مبنای امت واحده، تنها در دولت کریمه امام زمان (عج) امکان‌پذیر خواهد بود.

۲. وضعیت نامطلوب حاکم بر جهان اسلام، معلول دو عامل بیرونی و درونی می‌باشد. از یک‌سو وضعیتی تحمیل‌شده از سوی نظام سلطه بین‌المللی است و از سوی دیگر، متأثر از دو عامل درونی خودخواهی زمامداران و غفلت یا بی‌همتی نخبگان و متولیان دینی است.

۳. هرچند نظام اصیل اسلامی، نظام امت و امامت است و این امر، مورد وفاق بزرگان شیعه و سنی است، اما با عنایت به چندگونگی نظام‌های اسلامی موجود؛ چه در دولت‌های شیعی؛ مانند جمهوری اسلامی ایران و عراق و چه در دولت‌های سنی که برخی پادشاهی و برخی جمهوری، آن‌هم در اشکال مختلف می‌باشند و با عنایت به نقاط قوت و ضعفی که در چند کشور مهم اسلامی وجود دارد، در حال حاضر، کشوری که بتواند کانون و مرکزیت جهان اسلام را برعهده داشته باشد و مورد قبول سایر کشورها قرار گیرد وجود ندارد.

۴. موانع مهمی بر سر راه تأسیس دولت بزرگ اسلامی وجود دارد که از جمله آنها پراکندگی کشورهای اسلامی به لحاظ جغرافیایی، اختلافات مذهبی، اختلافات زبانی، احساسات ناسیونالیستی و حکومت‌های استبدادی می‌باشد. با این وجود، خوشبختانه انگیزه‌ها و زمینه‌های وحدت، بیش از گذشته مطرح شده و می‌توان به سمت آن حرکت کرد.

۵. به نظر می‌رسد، تنها راه ایجاد وحدت نسبی در جهان اسلام در گام نخست، بررسی تأسیس دولت فدرال اسلامی و در صورت نبودن زمینه برای آن، پی‌ریزی اتحادیه کشورهای اسلامی؛ نظیر اتحادیه اروپا است و این سیر تدریجی، به سوی دولت ایده‌آل اسلامی، همان چیزی است که اصل عقلی تنزل تدریجی به آن حکم می‌کند.

۶. به‌طور طبیعی، اقداماتی این‌چنین در هر سطح و شکلی که صورت گیرد و هر میزان تعدیل و انعطاف برای آن در نظر گرفته شود، دولت‌هایی وجود دارند که با آن مخالفت کرده و به آن ملحق نخواهند شد. این امر، نباید مانع انجام وظیفه دیگر دولت‌ها و اندیشمندان اسلامی شود.

۷. تحقق همین اندازه از وحدت نسبی جهان اسلام می‌تواند نظم کنونی جهانی را به‌چالش کشیده و نظم نوینی را پایه‌ریزی کند و به‌دنبال آن بسیاری از معادلات سیاسی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی حاکم بر جهان به‌هم خواهد خورد و بدون تردید، نقش‌آفرینی مسلمانان در عرصه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی مؤثرتر خواهد بود.

## یادداشت‌ها

### 1. State.

۲. «گمان می‌کنم این اصطلاح جدید از زمان مشروطیت به بعد پیدا شده است و ظاهراً ریشه این غلط این بوده که این کلمه پیروان ملت محمد <sup>ﷺ</sup>، پیروان ملت عیسی و همچنین بعدها کلمه پیروان حذف شده و گفته‌اند ملت محمد، ملت عیسی، کم کم کار به آنجا کشیده که گفته‌اند ملت ایران، ملت ترک، ملت عرب، ملت انگلیس. به هر حال، یک اصطلاح مستحدث است» (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۶۱).

### 3. Nation.

۴. شهرهایی که در محدوده و زیر سلطه اسلام باشند و در آنها احکام اسلام نافذ باشد و شعائر اسلام اقامه شود، دارالاسلام می‌باشند.

۵. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ» (انفال (۸): ۷۳-۷۲).

### 6. Organization of the Islamic Cooperatin(OIC).

۷. نام پیشین آن، سازمان کنفرانس اسلامی بود.

۸. تأمل در این اصل و اصل ششم که به دنبال آن آمده و مقرر می‌دارد: «در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود، از راه انتخابات، انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نژاتر اینها یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد»، تأییدی است بر دو رکن امام و امت در جمهوری اسلامی ایران.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، ج ۱۲ و ۱۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۴. جمعی از نویسندگان، امامت پژوهی (بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره)، مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.
۵. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م.
۶. دانش پژوه، مصطفی، اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق- بیروت: الدارالشامیه - الدارالعالم، ۱۴۱۲ق.
۸. سیدقطب، سیدین قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، ج ۳، بیروت - قاهره: دارالشروق، ج ۱۷، ۱۴۱۲ق.
۹. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۵، ۱۴۱۷ق.
۱۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۲. کلاتری، علی‌اکبر، «دارالاسلام و دارالکفر و آثار ویژه آن دو»، مجله فقه، ش ۱۰، ۱۳۷۵.
۱۳. لمبتون، آن. کی. اس، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه و تحقیق سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۴.
۱۴. ماوردی، ابی‌الحسن علی بن محمد بن حبیب، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۱ق.

۱۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۴، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۱۷. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۸ق.
۱۸. نائینی، محمدحسین، تنبیه الأمة و تنزیه الملة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، ۱۴۲۴ق.
۱۹. هانتینگتون، ساموئل. پی، بر خورد تمدن ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۷۸.

## نگرشی فقهی بر مبانی صدور حکم حکومتی

حسن رضا خلجی\*

تأیید: ۹۴/۲/۱

دریافت: ۹۳/۱۰/۲

### چکیده

پیشرفت و تعالی جوامع انسانی، در گرو قوانین حاکم بر آنها و چگونگی اجرای آن قوانین می‌باشد. نظام قانونگذاری دین مبین اسلام، برای حالات و شرایط متفاوت مکلفین، احکام و دستورات مختلف و متناسبی صادر نموده است. لذا در سیستم قانونگذاری اسلام، هیچگاه بن بست قانونی وجود ندارد. از جمله احکام اسلامی که در گره‌گشایی و عبور از بن‌بست‌های اجتماعی و اداره حکومت، نقش اساسی ایفاء می‌کنند، احکام حکومتی می‌باشند که عبارتند از تصمیماتی که ولی امر در پرتو قوانین شریعت به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجراء در می‌آورد.

حکم حکومتی از زوایای مختلف قابل بررسی می‌باشد. در این نوشتار، پس از بیان مقدمه و اشاره به معنای حکم حکومتی، ملاکها و مبانی صدور آن را مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده‌ایم که رعایت اهداف و قواعد کلی اسلام، توجه به مصلحت و عنایت به مناسبت حکم و موضوع از مبانی مهم صدور حکم حکومتی از ناحیه حاکم اسلامی می‌باشند.

### واژگان کلیدی

حکم شرعی، حکم حکومتی، مصلحت، حاکم اسلامی، مناسبت حکم و موضوع

\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی تویسرکان: khalaji1342@yahoo.com

## مقدمه

دین مبین اسلام، مشتمل بر مجموعه‌ای از احکام و قوانین فردی و اجتماعی است که از ناحیه خداوند متعال تشریح شده و توسط پیامبر اکرم  $\text{ﷺ}$  و اوصیای معصوم آن حضرت به انسانها ابلاغ شده تا با پذیرش این دستورات و تسلیم شدن در برابر آنها به کمال و سعادت نایل گردند.

احکام شریعت مقدس اسلام به لحاظ مختلف قابل تقسیم هستند که یکی از اقسام آن، حکم حکومتی است که فقهای گرانقدر شیعه در ابواب مختلف فقه؛ خصوصاً در کتابهای «قضاء»، «امر به معروف و نهی از منکر» و «کتاب جهاد» به تناسب، از آن یاد نموده‌اند؛ هر چند که بحث گسترده‌ای در این زمینه مطرح نکرده‌اند.

شاید علت عمده‌ای که باعث شده است فقهای امامیه احکام حکومتی را همانند سایر احکام شرعی مورد بحث و بررسی قرار ندهند، آن بوده که در طول تاریخ به جهت مظلومیت شیعه، از حکومت دور بوده و به اصطلاح «مبسوط‌الید» نبوده‌اند و لذا نیازی نمی‌دیدند تا درباره آن و زوایای مختلفش وارد بحث شوند.

اما با پیروزی انقلاب اسلامی، به رهبری مرجع عالیقدر جهان تشیع؛ حضرت امام خمینی  $\text{ﷺ}$  و تشکیل حکومتی بر مبنای دین و مذهب، ضرورت بحث، پیرامون فقه حکومتی و مسائل مرتبط با آن؛ مثل حکم حکومتی و... بر هیچ صاحب‌نظر و پژوهشگری پوشیده نیست.

نوشتار حاضر گام کوچکی در مسیر انجام وظیفه‌ای سنگین در این مورد می‌باشد که در آن به‌طور اختصار به بحث، پیرامون مبانی صدور حکم حکومتی در فقه امامیه پرداخته است.

## حکم شرعی

واژه «حکم» در لغت، در معانی مختلفی استعمال شده است؛ مثل داوری کردن، فرمان دادن، نظردادن و... (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۷۰؛ آذرنوش، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴). وقتی منشأ صدور حکم، شارع مقدس باشد، اصطلاحاً به آن حکم شرعی اطلاق



می‌شود که برای این اصطلاح، تعاریف متعددی ارائه شده است که به ذکر دو نمونه از آنها اکتفاء می‌کنیم:

برخی گفته‌اند: «حکم شرعی، تشریحی از طرف خداوند متعال است که به خاطر منظم‌ساختن زندگی انسان صادر می‌گردد» (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۵).

تعریف مزبور، از آن جهت که تمام اقسام احکام شرعی؛ اعم از تکلیفی و وضعی را شامل می‌گردد، تعریفی جامع می‌باشد.

همچنین در این زمینه گفته شده است:

حکم شرعی، عبارت است از قانونگذاری صادر از خدای تعالی برای سامان‌بخشیدن به زندگی مادی و معنوی انسانها و فرق نمی‌کند که جعل حکم، مستقیماً به فعل مکلف تعلق گیرد یا به خود او، یا به چیزهای دیگر در رابطه با او (فیض، ۱۳۶۷، ص ۱۰۷).

این تعریف نیز تمام اقسام حکم شرعی را در بر گرفته است.

حکم شرعی به لحاظ مختلف به اقسام گوناگونی تقسیم می‌شود؛ مثل حکم تکلیفی، وضعی، واقعی و ظاهری، اما از آنجا که حکم حکومتی از ناحیه ولی امر صادر می‌شود، نه از ناحیه شارع مقدس، اندراج آن در اقسام حکم شرعی مصطلح، زینده نیست، ولی به جهت آنکه شارع مقدس اختیار صدور این قسم از احکام را به ولی امر تفویض فرموده است، لذا اطاعت از این حکم نیز همانند حکم صادرشده از ناحیه شارع مقدس بر مکلفین واجب است و نیز در مواردی؛ مثل حکم حاکم اسلامی به اجرای حدود و قصاص با حکم شرعی منطبق می‌باشد. اطلاق اصطلاح حکم شرعی بر حکم حکومتی (لا اقل به صورت مجاز) بلا اشکال به نظر می‌رسد. در اینجا به مناسبت، توضیح مختصری پیرامون حکم حکومتی ارائه نموده و به منظور رعایت اختصار در کلام، از بحث در مورد سایر اقسام حکم خودداری می‌کنیم.

### حکم حکومتی

حکم حکومتی از احکامی است که در سیستم قانونگذاری اسلام از اهمیت خاصی

برخوردار است؛ چون با اختیاراتی که اسلام برای حاکم اسلامی قائل شده است باید بتواند جوامع اسلامی را همسو با شرایط و نیازهای روز به پیش ببرد و در این راستا احکام حکومتی، نقش بسزایی ایفاء می‌کنند. البته غالب فقهای بزرگوار، به طور مستقل به تعریف حکم حکومتی نپرداخته‌اند، بلکه ضمن بیان تفاوت بین فتوا و حکم، نسبت به آن توجه فرموده‌اند که در ذیل به بررسی برخی از آنها به صورت مختصر می‌پردازیم. مرحوم «صاحب جواهر» در این مورد می‌فرماید: «...اما حکم عبارتست از فرمان حاکم (نه خداوند متعال)، برای اجرای حکم شرعی (تکلیفی) و یا وضعی و یا موضوع حکم تکلیفی یا وضعی در مورد خاص» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۰، ص ۱۰۰).

هرچند مطابق این تعریف، حکم به دستورات اجرایی محدود می‌شود، اما مرحوم صاحب جواهر در ذیل همین تعریف، مطلب خود را کامل نموده و فرموده است:

آیا در حکم، شرط است که همراه با فصل خصومت باشد یا خیر، ظاهر کلام امام 7 که فرموده: «انی جعلته حاکماً...» ظهور در آن دارد که حاکم اسلامی به صورت مطلق می‌تواند انفاذ و الزام به حکم نماید و در همین حکم، قطع خصومت نیز مندرج می‌گردد و لذا نزد فقهاء مانعی نیست که حکم به رؤیت هلال و اجرای حدودی هم که در آنها مخاصمه‌ای نیست، تعلق بگیرد (همان).

تعریف دیگری که برای حکم حکومتی ارائه شده است، تعریفی از مرحوم «علامه طباطبایی» می‌باشد. آن بزرگوار، ضمن بحث از حکم حکومتی، در مقام تبیین و توضیح آن، چنین فرموده‌اند:

در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها، ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیماتی مقتضی به حسب مصلحت و وقت، گرفته طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در بیاورد، مقررات نامبرده لازم الاجراء و مانند شریعت، دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی، قابل تغییر و در ثبات و بقاء تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است (طباطبایی، ۱۳۵۵، ص ۱۱۲).

به نظر می‌رسد این تعریف، از آن جهت که در خصوص حکم حکومتی است، درخور توجه است، اما از دو نظر قابل بحث می‌باشد:

اول اینکه فرموده‌اند احکام حکومتی باید در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها باشند، می‌تواند از سوی صاحب‌نظران مورد مناقشه قرار گیرد؛ زیرا گاهی حاکم اسلامی لازم می‌داند به خاطر حفظ کیان اسلام و عزت جامعه اسلامی به طور موقت حکمی صادر نماید که با قوانین شریعت موافق نباشد، مگر آنکه گفته شود، چون اسلام چنین اختیاری را به حاکم اسلامی داده است، پس چنین حکمی در نهایت موافق با قوانین شریعت می‌باشد و مقصود از قوانین شریعت در کلام علامه، اصول و قواعد کلی و تغییرناپذیر شریعت می‌باشد که با این توصیف، اشکال مزبور بر تعریف ایشان وارد نیست؛ هر چند در ظهور کلام آن بزرگوار در این معنا و مفهوم جای مناقشه است. دوم اینکه در این تعریف، اصطلاح «اجراء» حکم لحاظ شده است؛ در حالی که احکام حکومتی، منحصر در احکام و دستورات اجرایی نمی‌باشند، مثل حکم به رؤیت هلال.

یکی از فقهای معاصر نیز احکام حکومتی را چنین تعریف نموده است:

احکام ولایی و حکومتی، احکام اجرایی و تنفیذی هستند؛ زیرا این نسخ احکام، مقتضای طبیعی مسأله ولایت می‌باشند و این نسخ از احکام، پیوسته به تشخیص صغریات و موضوعات و تطبیق احکام شرعی بر آنها و تطبیق آنها بر احکام شرعی باز می‌گردند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۵۱).

این نکته که همه احکام حکومتی به تشخیص صغریات و موضوعات احکام شرعی و تطبیق احکام شریعت بر آنها یا تطبیق آن صغریات و موضوعات بر احکام شرعی بر می‌گردند، محل بحث و مناقشه است؛ زیرا این معیار، با بسیاری از احکام حکومتی؛ مثل عزل و نصب فرماندهان نظامی، قضات و سایر کارگزاران، سازگاری ندارد. همچنین جای این سؤال باقی می‌ماند که چگونه می‌توان حکم حاکم به لزوم شرکت در فراندومها و... را با این تعریف تطبیق نمود؟

البته می‌توان گفت یکی از احکام شرعی، وجوب حفظ نظام اسلامی و

تعالی بخشیدن به جامعه مسلمین است و این امور، از قبیل اسباب و مقدمات لازم برای عمل کردن به آن حکم شرعی می‌باشند، ولی نمی‌توان آنها را از قبیل صغریات و یا موضوعات برای این حکم شرعی به حساب آورد. پس یافتن تعریفی جامع و غیر قابل بحث برای حکم حکومتی همانند بسیاری از اصطلاحات دیگر، کار بسیار دشواری است؛ چون این تعاریف، حقیقی نبوده و از قبیل شرح الاسم می‌باشند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۲) و پذیرش آنها با قید یا قیود احتمالی و نیز با قدری مسامحه دشوار به نظر نمی‌رسد.

### گسترده‌گی جواز صدور حکم حکومتی از حیث زمان و مکان

از آنجا که اسلام، دینی جهان‌شمول و مکان‌شمول می‌باشد، احکام آن هم از همین عمومیت و گسترده‌گی برخوردار است و برای اجرای این احکام به صورت همه‌جانبه، چاره‌ای جز اداره جامعه مسلمانان توسط رهبران منصوب از ناحیه شارع مقدس نمی‌باشد و در این راستا در مواردی، حاکم اسلامی چاره را در صدور حکم حکومتی می‌بیند که با اطاعت آن توسط مؤمنین، زمینه رسیدن به آرمان مطلوب جامعه اسلامی فراهم می‌گردد و این جواز صدور حکم حکومتی از زمان پیامبر اکرم <sup>۹</sup> بوده و تا دوران ظهور حضرت ولی عصر (عج) ادامه خواهد داشت و برخی آیات و روایات و شواهد تاریخی، بهترین دلیل بر این ادعا می‌باشند. یکی از این آیات، آیه ۵۹ از سوره نساء است که در آن امر به اطاعت مطلق خداوند و اطاعت بی‌قید و شرط پیامبر و اولی‌الامر شده است که به گفته علامه «طباطبایی» مراد از «امر» در اولی‌الامر کاری است که به دین یا دنیای مخاطبین مربوط می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۹۱).

تکرار جمله «اطیعوا» در آیه، بیانگر آن است که اطاعت پیامبر و اولی‌الامر : از جهتی غیر از جهت اطاعت احکام الهی است؛ زیرا در آیه شریفه، در مرحله اول به اطاعت خداوند امر شده است و اگر منظور از اطاعت پیامبر و اولی‌الامر، اطاعت آنها در احکام الهی باشد، این اطاعت چیزی جز اطاعت خداوند نبوده و نیازی به تکرار امر به

اطاعت نمی‌بود. پس می‌توان گفت عبارت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» به یک نوع اطاعت دیگر اشاره دارد و آن اطاعت در امور ولایی و حکومتی می‌باشد؛ چنانکه امام خمینی 1 در این باره می‌فرماید:

منظور از اطاعت پیامبر و امام، اطاعت آنها در احکام الهی نیست؛ زیرا در این صورت، اطاعت خداوند خواهد بود، نه اطاعت ایشان و اگر اطاعت احکام الهی، اطاعت رسول 9 یا امام باشد، لازمه‌اش این است که اگر کسی به قصد اطاعت رسول نماز بخواند، نمازش صحیح باشد و حال آنکه باطل است (امام خمینی، 1415ق، ج 2، ص 477).

همچنین علامه طباطبایی در ضمن تفسیر این آیه می‌فرماید:

پیامبر دارای دو مقام و شأن است: 1. شأن بیان قوانین و احکام الهی؛ 2. شأن صدور رأی در امور حکومتی و قضایی و اطاعت رسول، ناظر به جهت دوم می‌باشد و سرّ تکرار امر به اطاعت همین است، نه آنچه مفسرین بیان کرده‌اند که تکرار برای تأکید است؛ زیرا اگر مقصود، تأکید بود عدم تکرار، آن را بیشتر افاده می‌کند؛ زیرا در آن صورت، وحدت و یگانگی اطاعت خدا و رسول 9 را بیان می‌داشت (طباطبایی، 1365، ج 4، ص 388).

چنانکه از بیانات فوق و امثال آن - که مجال تفصیل آنها در اینجا نیست - برمی‌آید، حاکمان اسلامی می‌توانند در مواقع مقتضی اقدام به صدور حکم حکومتی نمایند؛ همانگونه که این امر از پیامبر خدا و ائمه اطهار : صادر شده است و همین صدور، بهترین دلیل بر مشروعیت احکام حکومتی می‌باشد. لازم به ذکر است که جواز صدور حکم، منوط به تشکیل حکومت اسلامی و به اصطلاح مبسوط‌الید بودن پیامبر یا امام یا فقیه واجد شرایط نیست؛ زیرا گاه صدور حکم، به منظور ایجاد زمینه تشکیل حکومت می‌باشد که اگر این حکم، صادر و اجراء نشود، معصوم یا نایب او موفق به تشکیل حکومت اسلامی نخواهد شد. حکم پیامبر اکرم 9 به هجرت برخی از مسلمانان به حبشه در صدر اسلام، از این قسم است و نیز بسیاری از احکام امام خمینی 1 پیش از پیروزی انقلاب اسلامی به همین صورت می‌باشند و اما از موارد صدور حکم حکومتی

پس از تشکیل حکومت، می‌توان به حکم تبعید شخصی به نام «حکم بن ابی‌العاص» در زمان پیامبر گرامی اسلام ۹ اشاره نمود که این شخص با تقلید از راه رفتن پیامبر ۹ در صدد بی‌احترامی به آن حضرت و تضعیف روحیه مسلمانان برآمده بود که پیامبر اکرم ۹ حکم تبعید او را صادر فرمودند (قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۲).

همچنین حکم به قیمت‌گذاری و مبارزه با احتکار در زمان خلافت امیرالمؤمنین ۷ توسط آن حضرت، خطاب به «مالک اشتر» صادر شده است؛ چنانکه در بخشی از نامه ۵۳ نهج البلاغه از قول حضرت علی ۷ به مالک اشتر آمده است: «... داد و ستد باید ساده، روشن و مبتنی بر موازین عدالت باشد و قیمت‌ها طوری تعیین شوند که به هیچیک از طرفین فروشنده و خریدار اجحاف نشود، پس کسی را که پس از نهی تو، مرتکب احتکار شود، به کیفر برسان، ولی از اندازه، تجاوز نکن...».

و بالأخره جا دارد که به نمونه‌ای از حکم امام معصوم در زمانی که مبسوط‌الید نبوده اشاره کنیم. با وجود روایات متعددی که در استحباب ازدواج موقت نقل شده است، اما گاهی برخی ائمه : به منظور رعایت مصالح مهمتر، بعضی اشخاص را از این کار نهی فرموده‌اند؛ چنانکه از «عمار ساباطی» نقل شده است که امام صادق ۷ خطاب به ایشان و «سلیمان بن خالد» فرموده است:

تا هنگامی که شما دو نفر در مدینه هستید، ازدواج موقت بر شما حرام است؛ زیرا شما با من ارتباط زیاد دارید و من نگران هستم که دستگیر شوید و گفته شود: اینها یاران جعفر هستند - و شیعیان، مورد سرزنش و تضعیف قرار گیرند - (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۴، ص ۴۵۰).

اینها نمونه‌هایی از احکام معصومین : بود. اما در عصر غیبت، با توجه به آنکه شارع مقدس در هیچ زمانی راضی به تعطیلی احکامش نمی‌باشد و با عنایت به ادله متعددی که درباره نیابت عامه فقهای جامع الشرائط در زمان غیبت کبری در اختیار داریم، چنین احکامی می‌تواند از سوی ولی فقیه در زمان مقتضی صادر شود و مؤمنین تکلیف شرعی به اطاعت از آنها دارند؛ چنانکه حکم تحریم تنباکو توسط مرحوم «میرزای شیرازی» در زمانی که فقهاء، مبسوط‌الید نبودند صادر شد و با اطاعت مؤمنین

از این حکم، مسلمانان پیروز و سربلند و دشمنان شکست خورده و سرافکننده شدند و همینطور است، بسیاری از احکامی که توسط حضرت امام خمینی 1 در طول دوران انقلاب اسلامی صادر شد؛ مثل حکم اعدام سلمان رشدی و ... .

نتیجه آنکه صدور حکم حکومتی، محدود به دوره حضور یا غیبت امام معصوم 7 نبوده و حاکم اسلامی در هر دوره‌ای می‌تواند مطابق صلاحدید، اقدام به صدور این نوع از احکام بنماید؛ همچنانکه حکم حکومتی به قلمرو جغرافیایی تحت امر ولی فقیه محدود نمی‌شود و قلمرو آن می‌تواند هر مکانی را که در آنجا مسلمانی زندگی می‌کند شامل گردد؛ مثل اینکه حکم به عدم جواز پیروی مؤمنین از حاکم فاسق و جائری که در نقطه‌ای از جهان به مسلمانان ساکن در آن منطقه ستم می‌کند، بنماید و یا امر به مبارزه با چنین حکومتها و حاکمان ظالم و کمک به مظلومین نماید. البته روشن است که ولی امر، چنین اقداماتی را بی‌ضابطه انجام نداده و با ملاحظه اموری مبادرت به صدور حکم می‌نماید که از آنها به مبانی صدور حکم حکومتی تعبیر می‌نماییم. موارد ذیل، از اهم این مبانی می‌باشند که به توضیح مختصری پیرامون هر یک از آنها اکتفاء می‌کنیم: 1. رعایت اهداف و قوانین کلی شریعت؛ 2. توجه به مصلحت؛ 3. عنایت به مناسبت حکم و موضوع.

### 1. رعایت اهداف و قوانین کلی شریعت

حکومت دینی، حکومتی است که مرجعیت همه‌جانبه دین را در عرصه سیاست و اداره جامعه پذیرفته است؛ یعنی دولت و نهادهای مختلف آن خود را در برابر آموزه‌ها و تعالیم دین و مذهب متعهد می‌دانند و سعی می‌کنند در تدابیر و تصمیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با مردم و نوع معیشت و تنظیم روابط اجتماعی، دغدغه دین داشته باشند و در همه شؤون حکومتی از تعالیم دین الهام بگیرند و آنها را با دین، موزون و هماهنگ کنند؛ یعنی حکومت دینی باید به دنبال تأسیس جامعه دینی باشد و کلیه روابط اجتماعی؛ اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی را بر اساس آموزه‌های دینی شکل دهد.

با توجه به این نکته، می‌گوییم در زمانی که پیامبر بزرگوار اسلام 9 یا یکی از ائمه معصومین : در جامعه اسلامی حضور داشته و جامعه را رهبری می‌فرمایند، از آنجا که کلام و فعل آن بزرگواران کاشف از اراده تشریعی الهی است، جای هیچگونه نگرانی و وسوسه‌ای برای مکلفین و متدینین باقی نمی‌ماند؛ چراکه آنان چیزی را از پیش خود نفرموده و هر آنچه را که می‌فرمایند از ناحیه خداوند متعال است و بس.

اما در دورانی که سکنداری سیاسی و اجتماعی جامعه مسلمانان ظاهراً تحت فرماندهی مستقیم آن بزرگواران نمی‌باشد، باز هم دغدغه اصلی سکناداران متدین در چنین جامعه‌ای باید اجرای احکام الهی و اداره جامعه بر اساس فرمایشات خدا و رسول خدا و ائمه اطهار : باشد؛ چراکه مشروعیت حکومت، ناشی از اجازه آنان است و لذا جایز نیست در عمل و رفتار حکومتی از خواسته‌های خداوند متعال و معصومین : کوچکترین تخطی صورت پذیرد و اینکه در روایت مقبوله «عمرین حنظله» دارد امام صادق 7 در باره چگونگی حل اختلاف بین دو فرد از شیعیان می‌فرماید:

... آنها بنگرند و کسی را از خودشان [شیعیان] بیابند که حدیث و سخن ما [اهلبیت] را روایت نموده و در حلال و حرام ما نظر داشته و نسبت به احکام ما معرفت و شناخت دارند. پس آن دو نفر باید به حکمیت او رضایت دهند؛ چون من چنین شخصی را به عنوان حاکم بر شما قرار داده‌ام... (همان، ج 27، ص 137-136).

سرّ فرمایش امام صادق 7 در حدیث مزبور همین است که حاکم اسلامی با شناخت و آگاهی‌ای که از شریعت و مذهب دارد، احکام شرعی را نصب العین خود قرار می‌دهد و رعایت حلال و حرام الهی و اوامر و نواهی ائمه اطهار : را سرلوحه کار خود و هدف اصلی حاکمیت خویش می‌داند.

در ادامه روایت مزبور، امام ششم 7 می‌فرماید: «پس هنگامی که چنین حاکمی به حکم ما حکمی صادر کند، ولی از او پذیرفته نشود، در واقع حکم خداوند متعال کوچک شمرده شده و فرمان ما رد گردیده است...».

اینکه امام فرموده: هرگاه چنین حاکمی به حکم ما حکمی صادر کند، باید پذیرفته



شود؛ یعنی چون این حاکم، شرایطی را که ما تعیین نموده‌ایم دارا می‌باشد که از جمله آن شرایط، نصب‌العین قراردادن اهداف بلند اسلامی و رعایت قواعد کلی است که اهلیت : تعیین فرموده‌اند و از سویی، فرض بر آن است که این حاکم حافظ دین، مخالف با هواهای نفسانی خود و دیگران و مطیع محض مولای خویش می‌باشد، پس حکمی که صادر می‌کند، مورد تأیید اهلیت است و باید اطاعت شود و مراد روایت آن نیست که حکم حاکم اسلامی باید دقیقاً با حکم ما (اهلیت) منطبق باشد؛ زیرا چنانکه می‌دانیم، احکام حکومتی غالباً به حوادث اجتماعی و سیاسی روز تعلق می‌گیرند و مسائل اجتماعی عصر ما با مسائل اجتماعی عصر امام صادق 7 یکی نیست و لذا حکمشان هم متفاوت است؛ زیرا در آن زمان، رفتارندوم و راهپیماییهای سیاسی و امثال آن وجود نداشته تا حاکم اسلامی در عصر کنونی موظف باشد منطبق با حکم آن حضرت حکم صادر نماید؛ علاوه بر آنکه جای این سؤال وجود دارد که چه کسی باید تشخیص دهد که این حکم ولی امر با حکم ائمه اطهار : انطباق دارد یا خیر تا در صورت انطباق، مؤمنین موظف به تبعیت از آن باشند؟ از آنجا که مفروض این است که ولی فقیه از همه به احکام و قوانین شریعت و مسائل روز و نقشه‌های دشمنان و نحوه مقابله با آنها آگاهتر می‌باشد و در رأی و نظر و تدبیر جامعه و برنامه‌ریزی‌های کلان اقتصادی، فرهنگی و سیاسی و التزام به تقوای الهی و زهد و دوری از زخارف دنیوی از همه، سرآمد است، پس کس دیگری برتر از او در بین مؤمنین نیست تا بتواند صواب یا خطابودن حکم ولی فقیه را تشخیص دهد. بر همین اساس است که امام خمینی 1 فرموده‌اند:

فقیه عادل از همه اختیارات و صلاحیت‌های حکومتی و سیاسی که برای پیامبر و ائمه معصومین : ثابت است، برخوردار می‌باشد و در این زمینه فرقی بین فقیه عادل و معصومین نیست؛ زیرا والی - هر شخصی که باشد - مجری احکام شریعت و اقامه‌کننده حدود الهی و گیرنده خراج و سایر مالیات‌هاست و در آنها به گونه‌ای که صلاح مسلمین باشد، تصرف می‌کند؛ همچنانکه پیامبر 9 شخص زناکار را صد تازیانه می‌زند، امام 7 نیز صد

تازیانہ می زند و فقیہ ہم به ہمین شکل حد را اجراء می کند. همه آنها نیز یکسان مالیات‌ها را می گیرند و نیز در صورتی که مصالح، اقتضاء کند، مردم را به اوامری که صدورشان در اختیار والی است، فرمان می دهند و اطاعت آنها بر مردم واجب است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۸).

مرحوم شهید صدر، در زمینه لزوم توجه ولی امر جامعه اسلامی به قوانین و احکام شریعت در مقام صدور حکم چنین فرموده اند:

به موجب نص قرآن کریم، حدود قلمرو آزادی که اختیارات دولت را مشخص می کند، عبارت از هر عملی است که به طور طبیعی مباح باشد؛ یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش صریحاً اعلام نشده را به عنوان حکم ثانوی، ممنوع یا واجب الاجراء اعلام کند. از این رو، هرگاه امر مباحی را ممنوع اعلام کند، آن عمل مباح، حرام می گردد و هرگاه اجرائش را فرمان دهد، واجب می شود. البته افعالی که قانوناً و مطلقاً تحریم شده باشد، مانند حرمت ربا، قابل تغییر نیست؛ چنانچه کارهایی که اجرای آنها واجب شناخته شده، نظیر انفاق بر زوجه را نیز ولی امر نمی تواند تغییر دهد؛ زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و احکام عمومی تعارض داشته باشد. بنابراین، آزادی عمل ولی امر، منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که طبیعتاً مباح اعلام شده باشد (صدر، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۱۶).

این کلام مرحوم شهید صدر، از دو جهت قابل تأمل می باشد:

**اولاً:** جا دارد این پرسش مطرح شود که مگر تمام اقسام احکام اولیه از جهت آنکه حکم خداوند متعال بوده و باید مراعات شوند، یکسان نیستند؟ پس سر این نکته چیست که آن بزرگوار فرموده اند ولی امر می تواند هر عملی که حکم اولیه اش اباحه است را به عنوان حکم ثانوی، ممنوع یا واجب الاجراء اعلام کند، اما نمی تواند افعالی را که حکم اولیه آنها حرمت یا وجوب است، تغییر دهد؟

عقیده ما بر آن است که اگر ولی امر حق داشته باشد با امر نمودن به انجام کاری که

حکم اولیه آن اباحه است و یا با نهی نمودن از انجامش، عنوان ثانوی وجوب و یا حرمت را بر انجام آن کار مباح، حاکم کند، پس می توان معتقد بود که اسلام این حق را نیز برای او به رسمیت می شناسد که با در نظر گرفتن مصلحت عمومی اسلام و مسلمانان بتواند به صورت موقت، احکام ثانویه را بر احکام اولیه وجوب و یا حرمت حاکم نماید.

**ثانیاً:** اصل این مسأله که قلمرو احکام حکومتی به «منطقه الفراغی» که مرحوم شهید صدر مطرح فرموده، محدود گردد، جای بحث و مناقشه است و چنانکه از سخنان آن بزرگوار برمی آید، شاید بتوان گفت این دیدگاه، مبتنی بر آن است که اگر ولی امر بر غیر امور مباح نیز تسلط داشته باشد، موجب نقض غرض شارع مقدس می گردد؛ زیرا ولی امر، به منظور اجرای احکام اسلام، منصوب شده است، نه برای آنکه موجب دگرگونی و تغییر آنها گردد.

در پاسخ عرض می کنیم همانگونه که اشاره شد، اگر حاکم نتواند حکمی مغایر با حکم اولی الهی صادر کند، این عدم جواز، نباید محدود به جایی باشد که حکم اولی، حرمت یا وجوب است، بلکه شامل مواردی که حکم اولی آنها اباحه می باشد نیز می گردد؛ زیرا احکام الهی از جهت آنکه همه باید محترم شمرده شوند و در آنها دگرگونی ایجاد نشود، تفاوتی ندارند، اما اصل این نظر، نمی تواند به صورت مطلق و کلی صحیح باشد؛ چون گاهی ممکن است انجام یک عمل واجب و یا ترک یک کاری که حکم اولی آن حرمت است، موجب تزییع امر مهمتری گردد، در اینگونه موارد، اگر دایره احکام حکومتی فقط امور مباح باشد، لازمه آن این است که آنچه مورد اهتمام شدید شارع مقدس است، از بین برود و موضوعی که از اهمیت کمتری برخوردار است جانشین آن گردد. برای مثال، اگر حاکم تشخیص دهد که خیابانها باید تعریض شوند تا مشکلات مردم کمتر شود، در صورتی که برای تحقق این هدف لازم شود در املاک گروهی از مردم تصرف شود، ولی صاحبان آنها به هیچ وجه راضی به واگذار نمودن ملک خود نشوند، آیا باید خیابانها به شکل قدیمی خود باقی بمانند و موجب بروز اختلال در زندگی انسانها و احیاناً به موقع نرسیدن بیماران اورژانسی به بیمارستان و

از بین رفتن آنان گردد و مشکلات عدیده دیگر برای جامعه اسلامی بروز کند و در نتیجه، موجب وهن دولت اسلامی و ایجاد این شبهه گردد که دولت اسلامی قادر به اداره شئون جامعه نیست و یا اینکه تعریض خیابانها انجام گیرد، اگر چه صاحبان املاک بر عدم رضایت خود اصرار ورزند؟ اینجاست که ولی فقیه با متمایز ساختن حکم اهم و مهم و با رفع صحیح تراحم بین آنها یکی را ترجیح داده و انشای حکم می‌کند. پس نمی‌توان گفت احکام حکومتی در چارچوب احکام شرعی محدود می‌گردد؛ چنانکه امام خمینی 1 در این باره فرموده‌اند: «... اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرضه حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام 9 یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد...» (امام خمینی، 1378، ج 20، ص 174). نتیجه آنکه شارع مقدس که از ولی فقیه خواسته تا جامعه اسلامی را از لحاظ امور دینی و دنیوی به سر حد جامعه ایده‌آل و مطلوب سوق دهد و چنان نظامی را پایه‌ریزی کند که سبب جذب و گرایش دیگران به این آیین و نظام حکومتی گردد، باید برای نیل به این مقصود، اختیارات خاصی را هم به حاکم اسلامی واگذار نموده باشد. آری این مطلب مسلم است که حاکم اسلامی نمی‌تواند ضوابط کلی شریعت و آرمانهای مذهب را نادیده گرفته و فقط به دنبال اداره امور دنیوی جامعه باشد، بلکه باید اهداف بلند و مقاصد کلان نظام اسلامی را در نظر داشته و حکومت، در شئون خود از قانون الهی الهام و نشأت بگیرد؛ چنانکه امام خمینی 1 می‌فرمایند:

... اسلام حکومت را به روش استبدادی که در آن نظر و خواسته‌های یک فرد و یا به روش مشروطه یا جمهوری که در آن قوانین بشری بر پایه نظر گروهی از مردم بر جامعه حاکم گردد، قرار نداده است، بلکه حکومت اسلامی در همه شئون و جنبه‌های خود از قانون الهی، الهام و نشأت می‌گیرد. هیچیک از کارگزاران حکومتی در اسلام نمی‌توانند به نظر و رأی خود مستبد باشند، بلکه همه آنچه در حکومت جریان می‌یابد، می‌بایستی بر طبق قانون الهی باشد، حتی اطاعت از ولی امر - هم باید مطابق قانون خداوند متعال باشد -؛ البته والی و فرمانروا حق دارد در مورد موضوعات،

طبق صلاح مسلمین و یا صلاح حوزه حکومتی خود عمل کند و چنین  
اختیاری استبداد به رأی نیست، بلکه عمل کردن، طبق صلاح و خیر است  
(امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۱).

## ۲. توجه به مصلحت

«مصلحت» در لغت در مقابل مفسده به کار می‌رود و از آن، می‌تواند معانی مختلفی  
اراده شود؛ از قبیل اقتضاء، ضرورت، نفع، نیاز، خیر، بهره و... (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۷،  
ص ۳۸۴؛ آذرنوش، ۱۳۷۹، ص ۳۷۰). در اصول فقه اهل سنت، یکی از منابع مورد بحث  
برای به دست آوردن و استنباط حکم کلی الهی، مصلحت است و از آنجا که تمسک به  
مصلحت برای استنباط حکم فقهی، هنگام فقدان دلیل شرعی معین انجام می‌گیرد، چنین  
مصلحتی را که به عنوان دلیل بر حکم شرع تلقی می‌شود، مصلحت مرسله؛ یعنی رها از  
دلیل خاص شرعی می‌نامند.

اما اصول فقه شیعه، گرچه بر تابعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد «نفس  
الامریه» در مقام ثبوت، پافشاری می‌کند، ولی در مقام اثبات، آنچه را که به نظر انسان  
مصلحت می‌باشد، تا وقتی که به مرحله علم و یقین نرسیده باشد، نمی‌توان پشتوانه  
استنباط حکم الهی قرار داد؛ چنانکه برخی بزرگان نیز به این نکته تصریح فرموده‌اند.  
(مظفر، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۱۳).

توضیح مطلب آنکه فقیه نمی‌تواند صرفاً به علت آنکه انجام یا ترک کاری را مطابق  
مصلحت تشخیص داده است، فتوا به وجوب یا حرمت شرعی آن کار بدهد؛ زیرا فتوای  
فقیه به معنای اعلام کشف و استنباط حکم خداوند متعال می‌باشد و صرف احراز  
مصلحت یا مفسده از ناحیه فقیه، نمی‌تواند به معنای ثبوت قطعی مصلحت یا مفسده در  
عالم واقع باشد. البته فقیه می‌تواند - با تکیه بر مقام ولایتی که مشروعیتش ناشی از  
شریعت است - از ناحیه خود (و نه از ناحیه خداوند متعال) فرمان به انجام کاری دهد  
که انجامش را مصلحت می‌داند و یا حکم به ترک عملی نماید که وقوع آن را سبب  
پیدایش مفسده‌ای تشخیص می‌دهد و لذا تشخیص مصلحت توسط ولی فقیه، می‌تواند

به عنوان یکی از مبانی صدور حکم حکومتی در بسیاری از موارد، نقش آفرین باشد؛ به نحوی که می‌توان ادعا نمود که هر جا مسأله «ولایت» مطرح است، در کنار آن بحث از «مصلحت» نیز عنوان می‌شود؛ چنانکه امام خمینی<sup>1</sup> در این زمینه فرموده‌اند: «اصل اولی در هر ولایتی این است که مقید به رعایت مصلحت باشد» (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۶).

همچنین آن بزرگوار درباره حکم حکومتی که از ناحیه حاکم اسلامی صادر می‌شود، چنین می‌فرماید:

... حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات، طبق مصلحت مسلمین و یا مصلحت حوزه حکومتی خود عمل کند و چنین اختیاری برای حاکم اسلامی به معنای استبداد به رأی نیست، بلکه عمل کردن بر طبق مصلحت و خیر جامعه اسلامی می‌باشد. نظر حاکم، مانند عمل او تابع مصلحت است... (همان، ص ۴۶۱).

مرحوم علامه طباطبایی نیز از عنصر مصلحت به عنوان یکی از ملاکها و مبانی حکم حکومتی نام برده و ضمن ذکر این نکته که مقررات اسلام به دو نوع ثابت و متغیر تقسیم شده که نوع ثابت آن اموری غیر قابل تحول بوده و «شریعت اسلامی» نامیده می‌شود، در مقام تبیین نوع دوم این مقررات می‌فرماید:

نوع دوم، مقرراتی است که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته، به حسب مصلحت وقت، وضع شده و اجرا می‌شود؛ البته چنانکه روشن است، این نوع از مقررات در بقاء و زوال خود تابع مقتضیات و موجبات وقت است و حتماً با پیشرفت مدنیت و تغییر مصالح و مفاسد، تغییر و تبدیل پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۵، ص ۱۱۴).

### تقدم مصلحت جامعه بر مصلحت فرد

نکته‌ای که بر همگان آشکار است و نیاز به توضیح و بحث مفصل ندارد، آن است که در حکم حکومتی، مصالح و مفاسد بر محور اجتماع و عموم می‌چرخد؛ چون اصولاً

حکومت، مربوط به جامعه است و فرد هم به عنوان یک عضو از جامعه در قلمرو احکام حکومتی واقع می‌گردد. لذا حاکم شرع باید مصالح اجتماع و عموم را در نظر بگیرد؛ چنانکه در برخی روایات، وارد شده است که یکی از کارهای امام زمان (عج) شکستن ناودانهایی است که به طرف راه مردم گشوده شده باشند (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۷، ص ۳۴۷)؛ یعنی در جامعه اسلامی، ولی امر اجازه نمی‌دهد که برخی اشخاص به منظور تأمین منفعت و مصلحت شخصی خویش، مصالح عمومی را نادیده بگیرند و یا در جای دیگر می‌خوانیم که حضرت علی ۷ حکم فرمودند که فاضلاب و چاههای توالی که در راه و مسیر عمومی واقع شده‌اند، بسته شوند (المتقی الهندی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۶).

حتی حاکم اسلامی می‌تواند به منظور حفظ و صیانت از شوکت و هیبت نظام الهی و جامعه منسوب به آن، به صورت موقت مانع از اجرای یک حکم شرعی گردد؛ چنانکه نقل شده است که امام جعفر صادق ۷ به دو تن از اصحابش فرمودند: «تا هنگامی که شما در مکه هستید، ازدواج موقت بر شما حرام می‌باشد؛ زیرا شما دو نفر، با من ارتباط فراوان دارید، می‌ترسم مورد سرزنش واقع گردید» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۴، ص ۴۵۰).

ملاحظه می‌شود در این روایت با آنکه در مکتب اهل بیت ::، ازدواج موقت یک عمل پسندیده و مستحبی می‌باشد، اما به خاطر آنکه شیعه و پیروان امام معصوم ۷ مورد نکوهش واقع نشوند و افرادی با بهانه‌های واهی در صدد تضعیف نظام علوی بر نیایند، امام حکم به تحریم موقت همین عمل مستحبی فرموده و حفظ عظمت مکتب را بر کسب ثواب و پاداش فردی ترجیح داده است.

البته ترجیح مصلحت جامعه بر مصلحت فرد، به معنای آن نیست که در اسلام، همانند مکتب سوسیالیسم، حقوق اشخاص کلاً نادیده گرفته شده و در پیش پای حقوق اجتماع قربانی می‌گردد، بلکه وظیفه حاکم اسلامی است که تا حد امکان حقوق اشخاص را هم مراعات نموده و اگر به واسطه تقدیم مصلحت جامعه، خسارتی متوجه شخصی شد، آن را جبران نماید؛ چنانکه امام خمینی ۱ هم در این زمینه فرموده‌اند:

«...حاکم می‌تواند منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند...» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

همانگونه که ملاحظه شد، یکی از مبانی صدور حکم حکومتی، رعایت مصالح جامعه اسلامی است و مراد از مصالحی که تشخیص آنها به عهده انسان نهاده شده، مصالحی است که اولاً: در مرحله اجراء و امتثال احکام اسلام مطرح گردند و در طول احکام شریعت باشند و ثانیاً: در مقام تشخیص مصالح، به هنگام تزامم آنها، رعایت قانون اهم و مهم که یک قانون عقلی است، مورد لحاظ قرار گیرد، ضمن آنکه رعایت جهات کارشناسی و تخصصی مصالح در هر زمینه‌ای از نظر دور نماند.

### مرجع تشخیص مصلحت

پاسخ این پرسش که مرجع تشخیص مصالحی که از عناصر اصلی و تعیین‌کننده در صدور احکام حکومتی هستند، چه فرد یا افرادی هستند، با توجه به محوریت حاکم اسلامی در نظام حکومتی اسلام، بسیار روشن است؛ یعنی همین که سلسله طولی ولایت تشریحی الهی برای اداره جامعه در عصر غیبت کبری، با نصب عام، به دست شخص ولی فقیه واجد شرایط است، این بهترین دلیل و شاهد است که مرجع اصلی و نخستین تشخیص‌دهنده مصالح نیز همان شخصیت می‌باشد.

البته روشن است که ولی فقیه نمی‌تواند همه مصالح کلی و جزئی را شخصاً تشخیص داده و بر پایه آن، حکم و یا قانونگذاری کند. از همین روست که با واگذاری این صلاحیت به اشخاص یا نهادهایی که دارای تخصص و توانایی لازم در هر زمینه‌ای هستند، قانونگذاری و تشخیص مصلحت از سوی آن افراد یا نهادها را مشروعیت می‌بخشد.

امام خمینی 1 در مباحث فقهی خود در این زمینه چنین فرموده‌اند:

ممکن است در این مطلب که می‌گوییم حکومت حق فقهای عادل است، این اشکال در اذهان مطرح گردد که فقهاء توانایی اداره امور سیاسی، نظامی و غیره را ندارند، ولی این اشکال قابل اعتناء نمی‌باشد؛ زیرا اداره کشور همواره



با شرکت و تلاش تعداد زیادی از متخصصین و کارداناان صورت می‌پذیرد، اما وقتی که رئیس حکومت، فردی عادل باشد، وزرا و کارگزاران عادل و درستکار را انتخاب می‌کند؛ همچنانکه می‌دانیم در زمان امیرالمؤمنین علی 7 نیز همه کارها به دست شریف آن بزرگوار انجام نمی‌گرفت، بلکه ایشان فرمانروایان، قاضیان و دیگر کارگزاران حکومتی داشتند... امروزه هم امور سیاسی، نظامی و تدبیر بلاد و نگهداری مرزها، هر یک به شخص یا اشخاصی که دارای صلاحیت اداره این امور را داشته باشند، واگذار می‌گردد (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۹۸).

### وجه تمایز مصلحت در فقه امامیه با مصالح مرسله در فقه اهل سنت

وقتی گفته می‌شود یکی از مبانی صدور حکم حکومتی در فقه امامیه رعایت مصلحت نظام می‌باشد، ممکن است برخی تصور کنند بحث رعایت مصلحت در فقه اهل سنت نیز مشهود می‌باشد؛ زیرا در آن نظام فقهی، مصالح مرسله به عنوان یکی از منابع فقهی و صدور فتوا قلمداد می‌گردد و نظام فقهی شیعه و اهل سنت در نحوه برخورد با عنصر مصلحت، مشابه و یکسان می‌باشند.

برای دفع این توهم، لازم است اجمالاً تعریف مصالح مرسله را از دیدگاه اهل سنت ذکر نماییم و به شرایط آن اشاره کنیم تا وجه تمایز آن با مصلحت نظام در فقه امامیه روشن شود. مصالح مرسله در بین دانشمندان اهل سنت، چنین تعریف شده است:

منفعتی است که شارع حکیم آن را قصد نموده برای بندگانش که این منفعت مربوط به حفظ دین بندگان یا حفظ جان آنان و یا عقلشان و یا پاسداری از آبرو و یا مالشان می‌گردد و جایگاه آن موردی است که مصلحتی برای فرد یا جامعه موجود است، اما نصی که دلالت بر نفی یا اثبات آن بنماید به ما نرسیده است (البوطی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷).

از شرایط پذیرش مصالح مرسله به عنوان منبعی برای صدور حکم شرعی، تعارض نداشتن با کتاب و سنت و قیاس می‌باشد. همچنین رعایت آن مصلحت نباید

سبب ازدست رفتن مصلحت دیگری گردد که از نظر اهمیت، بالاتر از آن مصلحت مراعات شده و یا مساوی با آن باشد (همان، ص ۲۸).

چنانکه از مطالب مطرح شده نیز روشن می‌گردد، دو تفاوت عمده در مفهوم و شروط مصلحت در فقه شیعه و اهل تسنن موجود است: اول، عدم مخالفت مصالح مرسله با قیاس در نزد اهل سنت است که شیعه برای این شرط، اعتباری قائل نیست؛ زیرا اصلاً حجیت قیاس را قبول ندارد. دوم، نحوه انتساب حکم ناشی از مصلحت است که از دیدگاه شیعه، حکم حاکم شرع که بر مبنای مصلحت امت اسلامی و نظام، صادره شده به خود شارع مقدس انتساب نمی‌یابد، بلکه به حاکم نسبت داده می‌شود - هر چند اجرای آن برای مکلفین لازم است -؛ زیرا چنانکه در مقدمه اشاره شد، فتوای مجتهد از آن جهت که کاشف از حکم شرعی می‌باشد، به شارع مقدس نسبت داده می‌شود، ولی حکم حاکم، به دلیل آنکه با توجه به تشخیص مصلحت از ناحیه حاکم شرع صادر شده به خود او هم انتساب می‌یابد؛ در حالی که در مصالح مرسله، فقهای اهل سنت، حکم صادره از سوی حاکم را که با تشخیص خودش می‌باشد، به عنوان حکم شرعی و حکم صادر شده از ناحیه شارع مقدس تلقی می‌نمایند.

### ۳. عنایت به مناسبت حکم و موضوع

از نخستین گامها در شناخت حکم، شناخت موضوع آن می‌باشد و گاه به سبب شک در موضوع و محل حکم، در خود حکم نیز شک می‌شود. از آنجا که مخاطب احکام شرعی، عرف می‌باشد، پس برای شناخت بسیاری از موضوعات آنها باید عرف را ملاک قرار داد.

از مباحثی که فقهاء به آن پرداخته و به عنوان دلیل یا مؤید از آن یاد کرده‌اند، مناسبت حکم و موضوع است. این مناسبت، از اموری است که قانونمند نبوده و شناخت آن نیز به ذوق سالم نیاز دارد (مظفر، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸۷).

مناسبت حکم و موضوع با نگاهی عرف‌گرایانه و در عین حال، مورد تأیید شارع مقدس به سازگاریهای میان حکم و موضوع در نصوص دینی نظر دارد و با فهم درست

آن پی برده می‌شود که حکم، اطلاق دارد یا تقييد می‌خورد، در موضوع خود عمومیت دارد و یا تخصیص خورده است و ... چنانکه برخی فقهاء گفته‌اند: «مناسبت میان حکم و موضوع از جنس ارتکازات عقلایی می‌باشد که این ارتکاز، می‌تواند جلوی ظهور کلام را گرفته و ظهوری دیگر پدید آورد» (حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۰۵).

شهید صدر در این زمینه بیان نموده‌اند:

... اگر نص و روایت مربوط به صحنه‌ای از زندگی بشر از قبیل معاملات باشد - نه عبادات - در آنجا نقش فهم اجتماعی نص، بیشتر مطرح می‌شود و به حسب مصالح یا مناسبت‌های ناشی از طبیعت موضوع و تجربه مشترک و ذهنیت واحد انسانها، حکم تعمیم می‌یابد و این از سنخ قیاس حکم غیر منصوص به منصوص نمی‌باشد که ادعای بطلان آن گردد، بلکه خود، فرعی از فروع حجیت ظهور است و به همین خاطر، نزد عقلاء حجت است (صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۹۹-۹۸).

### شرایط حجیت مناسبت حکم و موضوع

برای آنکه مناسبت بین حکم و موضوع قابل استناد باشد، باید شرایطی وجود داشته باشد که اهم آنها عبارتند از:

۱. رسیدن به درجه ظهور؛ چنانکه از قول برخی صاحب‌نظران نقل نمودیم، بازگشت مناسبت حکم و موضوع به اصالت ظهور می‌باشد. لذا باید این مناسبت در دلیل مورد نظر، ظهور کامل داشته باشد تا حکم به حجیت آن گردد. بنابراین، اگر تنها در حد «اشعار» باقی بماند، نمی‌تواند حجت باشد؛ چنانکه برخی فقهاء در مباحث مختلف، به این نکته اشاره نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۳۱-۱۳۰).

۲. نبودن دلیل معتبر بر خلاف مناسبت؛ گاه ممکن است در موردی مناسبت بین حکم و موضوع وجود داشته باشد، ولی دلیل معتبری در بین باشد که این مناسبت را نفی نماید که در این صورت، مناسبت حکم و موضوع حجیت ندارد؛ چنانکه برخی فقهاء در این مورد فرموده‌اند: «در جایی که دلیل روایی وجود داشته باشد، اعراض از

نصوص و رجوع به حکم مخالف با قواعد، به صرف وجود مناسبت، صحیح نمی‌باشد» (حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۳۶).

در مورد مناسبت حکم و موضوع، مباحث متعددی قابل طرح می‌باشد که از محل بحث ما خارج است و هدف از ذکر این مطالب هم آشنانمودن اذهان یا یادآوری آنها به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به بحث اصلی مورد نظر می‌باشد. لذا شایسته است بدانیم که فقهای بزرگوار، در موارد متعددی با تکیه بر این مناسبات، فهم خاصی را از احادیث و ادله فقهی ارائه نموده‌اند. به‌عنوان نمونه، در تفسیر و تبیین روایتی که در آن، اوصاف جانشینان پیامبر اکرم ﷺ از زبان حضرتش بیان می‌شود، در آن روایت امیرالمؤمنین علیه السلام 7 از پیامبر خدا نقل می‌فرماید که آن حضرت فرمودند: «اللهم ارحم خلفائی قیل: یا رسول الله و من خلفائک؟ قال: الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۲۰). امام خمینی علیه السلام 1 در مبحث ولایت فقیه، در مقام تبیین معنای خلفای پیامبر اکرم ﷺ با استناد به مناسبت حکم و موضوع می‌فرمایند:

مقصود پیامبر اکرم ﷺ از راویان حدیث، علما و افرادی هستند که قدرت فهم احادیث و علاج اخبار متعارض و تشخیص حدیث مخالف کتاب و سنت از موافق آن دو را داشته باشند؛ زیرا منصب خلافت رسول خدا با فقیه و مجتهد مناسب‌تر است تا با راوی حدیثی که در حد نَسَاح و کاتب حدیث است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷).

همچنین برخی از شاگردان حضرت امام خمینی علیه السلام 1 از مناسبت بین حکم و موضوع به عنوان یکی از ادله برای اثبات حجیت قاعده نفی سبیل یاد نموده و در این باره فرموده‌اند: «...عزت و شرافت اسلام اقتضاء می‌کند که احکامش به گونه‌ای نباشد که زمینه خوارگی مسلمانان را فراهم سازد و این از باب ظن نیست، بلکه از باب تنقیح مناط قطعی و استظهار از ادله لفظی می‌باشد» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱).

کوتاه‌سخن آنکه فقهاء در ضمن مباحث فقهی، به برخی از موارد کاربردی مناسبت حکم و موضوع اشاره کرده‌اند؛ مثل توسعه و یا تضییق موضوع حکم، الغای خصوصیت از مورد و مثال ذکرشده در روایت، دستیابی به مذاق شریعت در برخی احکام و... که

مجال پرداختن به آنها نیست. آنچه شایسته است، آن است که استفاده از مناسبت حکم و موضوع می‌تواند در صدور حکم حکومتی راهگشای مناسبی باشد و ولی فقیه، با توجه به رابطه احکام و موضوعات آنها، خصوصاً احکام سیاسی و اجتماعی اسلام، مبادرت به صدور حکم حکومتی بنماید؛ مثل آنکه نصوص مربوط به وجوب و استحباب حج و عمره مفرده، ظهور در این نکته داشته باشند که علاوه بر جنبه عبادی بودن این احکام، از حکمت‌های مهم تشریح این احکام، حفظ عظمت اسلام و عزت مؤمنین است؛ زیرا این قبیل اعمال عبادی - سیاسی نقش بی‌بدیلی در تأمین این هدف ایفاء می‌کنند. حال با توجه به این مناسبت، اگر ولی امر در برهه‌ای از زمان، تشخیص دهد که با برنامه‌ریزی دشمنان اسلام و همدستی منافقان، شرایط، به گونه‌ای تغییر یافته که در همین مراسم مهم عبادی، عزت مؤمنان مخدوش می‌گردد، به صورت موقت، حکم به تعطیلی این مراسم از سوی مؤمنین می‌نماید.

همچنین اگر از بررسی ادله مربوط به استحباب زیارت حضرت ابا عبدالله الحسین 7؛ خصوصاً حرکت به سوی کربلای معلا به صورت پیاده، استظهار شود که مذاق شریعت مقدس در این حکم، آن است که ضمن آشنایی دنیا با بخش ناچیزی از عظمت و بزرگی و ارزش آن حضرت در پیشگاه خداوند متعال، با ارتباط مؤمنان با آن بقعه مبارکه و زیارت حرم مقدسش، روح ایمان، شجاعت، غیرت، عزتمندی و ذلت‌ناپذیری در آنان تقویت گردد، در اینجاست که با لحاظ آن حکم استجابی با این موضوعات، در برهه‌ای از زمان، با وجود تهدیدات دشمنان، ولی امر می‌تواند با صدور حکم به وجوب پیاده‌روی مؤمنانی که توانایی انجام این کار را دارند، به سوی کربلای معلا، اسباب نشاط معنوی، سربلندی و عزت مؤمنان و شکست توطئه‌ها و سرافکندگی و یأس دشمنان را فراهم آورد.

### نتیجه‌گیری

از آنجا که اسلام در تمام زمینه‌های فردی و اجتماعی، دارای قوانین و احکام مترقی است، در این سیستم، هیچگاه خلأ قانونی و یا بن‌بست‌های اجرایی وجود ندارد و لذا

برای اداره جوامع اسلامی، راهکارهای متعددی از سوی شارع مقدس منظور گردیده که یکی از آنها تفویض اختیار صدور احکام حکومتی به حاکم اسلامی می‌باشد که ایشان با لحاظ مبانی قوی و مستند در مواقع مقتضی، مبادرت به صدور این قسم از احکام می‌کند که اهم این مبانی عبارتند از:

۱. رعایت اهداف و قوانین کلی شریعت؛ از آنجا که حکومت اسلامی، حکومتی است که مرجعیت همه‌جانبه دین را در عرصه سیاست و اداره جامعه پذیرفته، خود را در برابر دستورات دین و تعالیم مذهب، متعهد می‌داند و در همه شؤون حکومتی از این تعالیم، الهام می‌گیرد. این امر به معنای محدودیت صدور حکم حکومتی در چارچوب احکام و مسائل جزئی و فرعی از شرع نیست؛ چرا که در این صورت، نظام اسلامی با بن‌بست مواجه شده و اسلام به ناتوانی در اداره زندگی اجتماعی متهم می‌گردد و این امر، خلاف مقصود شارع مقدس است، بلکه مراد آن است که ولی امر، همواره اهداف بلند و اصول کلی شریعت را در نظر داشته و در راستای دستیابی به آرمانهای بزرگ جامعه جهانی اسلامی اقدام به صدور حکم می‌کند؛ هرچند ممکن است حکم حکومتی با بعضی از احکام شرعی فرعی هماهنگی نداشته باشد که در این صورت، تا زمان مقتضی، حکم حکومتی به صورت موقت، حاکم بر حکم شرعی فرعی می‌باشد.

۲. همچنین توجه به مصلحت جامعه اسلامی که یکی دیگر از مبانی صدور حکم حکومتی است، آن چنان با این سنخ از حکم عجین می‌باشد که برخی صاحب‌نظران، صدور آن را همیشه مقید به رعایت مصلحت دانسته‌اند، مرجع تشخیص مصلحت، حاکم اسلامی بوده که ممکن است مستقلاً و یا پس از مشورت با مشاوران خود صورت پذیرد و مراد از مصلحت نیز مصلحت عمومی جامعه و نظام اسلامی است که بر مصلحت شخص مقدم می‌گردد؛ البته در موارد تزامم این دو قسم از مصلحت و تقدیم مصلحت عمومی، دولت اسلامی مصلحت فوت‌شده فردی را نیز در حد ممکن جبران می‌کند.

۳. از دیگر مبانی صدور حکم حکومتی، عنایت به مناسبت حکم و موضوع است که فقیه، با نگاهی عرف‌گرایانه و در عین حال، مورد تأیید شارع مقدس به سازگاریهای

میان حکم و موضوع در نصوص دینی نظر می‌کند و با فهم درست آن، پی می‌برد که حکم، اطلاق دارد یا تقیید می‌خورد، در موضوع خود عمومیت دارد یا تخصیص خورده است و... که در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی، نقش این مناسبت، پررنگ‌تر است و حاکم اسلامی گاه با استفاده از آن، مبادرت به صدور حکم حکومتی می‌نماید و مهمترین وجه فارق مناسبت حکم و موضوع، با قیاس «مستنبط‌العله» آن است که این مناسبت، باید در دلیل مورد نظر ظهور کامل داشته باشد تا با استناد به اصالت ظهور، حکم به حجیت آن گردد؛ همچنانکه نباید دلیل معتبری بر خلاف آن مناسبت وجود داشته باشد.

### منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ج ۳، ۱۴۱۵ق.
۲. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۳. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۴. البوطی، سعیدرمضان، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، دمشق: مکتبه الفارابی، ۱۴۰۹ق.
۵. المتقی الهندی، علاء‌الدین علی، کنز العمال، ج ۴، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۷. -----، کتاب البیع، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۳، ۱۴۱۵ق.
۸. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۴، ۱۷ و ۲۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۴، ۱۳۹۱ق.
۹. حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۷ و ۱۰، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. خوبی، سیدابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۵، قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۱۱. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصاد ما، مترجم: ع. اسپهبدی، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰.
۱۲. -----، بحوث اسلامیة، بیروت: دارالزهراء، ۱۴۰۳ق.
۱۳. -----، دروس فی علم الاصول، قم: انتشارات اسماعیلیان، ج ۳، ۱۴۰۸ق.

۱۴. صدوق، محمدبن بابويه قمی، من لا يحضره الفقيه، مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۴، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، ۱۳۶۵.
۱۶. -----، فرازهای از اسلام، تهران: انتشارات جهان آرا، ۱۳۵۵.
۱۷. فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار ،: ۱۳۸۳.
۱۸. فیض، علیرضا، مبادئ فقه و اصول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۸، ۱۳۶۷.
۱۹. قمی، شیخ عباس، سفینه البحار، ج ۱، بیروت: دارالمرتضى، بی تا.
۲۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چ ۴، ۱۴۰۳ق.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، ج ۱، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین ۷، ۱۴۱۳ق.
۲۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۰، تهران: المكتبة الاسلامیة، چ ۶، ۱۳۶۵.



## منشأ مشروعیت ولایت فقیه از دیدگاه امام و رهبری «با بررسی دیدگاه‌ها در این زمینه»

عبدالله ابراهیم‌زاده آملی\*

تأیید: ۹۴/۲/۵

دریافت: ۹۳/۷/۲۴

### چکیده

نوشتار حاضر، پژوهشی درباره منشأ مشروعیت ولایت (و حکومت) فقیه از دیدگاه امام خمینی 1 و رهبر معظم انقلاب اسلامی است. در زمینه مشروعیت ولایت و حکومت فقیه در اسلام، به طور کلی سه قول وجود دارد: ۱. مشروعیت مردمی (نظریه انتخاب)؛ ۲. مشروعیت الهی - مردمی (نظریه تلفیقی)؛ ۳. مشروعیت الهی (نظریه انتصاب). گرچه در خلال مجموع بیانات امام و رهبری، برخی تعبیر و عباراتی وجود دارد که می‌توان از آنها در جهت اثبات و تأیید هر یک از سه نظریه یادشده استفاده کرد و به همین خاطر، برخی‌ها چنین استفاده‌ای کرده و مدعی شده‌اند که امام و رهبری بر همان عقیده‌اند که آنها برداشت کرده‌اند، ولی بررسی دقیق نشان می‌دهد که به دلیل مبانی فکری سیاسی خویش - برآمده از تفکر توحیدی اسلام ناب که ولایت فقیه را تداوم ولایت و امامت ائمه در عصر غیبت می‌داند، - جز به خاستگاه الهی مشروعیت ولایت فقیه و حکومت اسلامی معتقد نبوده و نیستند و به همین دلیل، طرفداران هر دو نظریه مشروعیت مردمی (نظریه انتخاب) و مشروعیت الهی - مردمی (نظریه تلفیقی) به خطا رفته‌اند. در این پژوهش کوشیدیم، دو نظریه مشروعیت مردمی یا انتخاب و مشروعیت الهی - مردمی یا تلفیقی (تلفیق از مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی) را مورد بررسی و نقد قرار دهیم و با ارائه اسناد و مدارک کافی از بیانات امام و رهبری نشان خواهیم داد که آنان، تنها نظریه مشروعیت الهی یا انتصاب را باور داشته و نظریه دیگری را بر نمی‌پذیرند.

### واژگان کلیدی

منشأ مشروعیت، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، مشروعیت الهی، نظریه نصب، نظریه انتخاب

\* استادیار پژوهشگاه امام صادق 7.

## مقدمه

یکی از مسائل مهم در محافل علمی - سیاسی ایران و جهان، از گذشته‌های دور تا کنون، پرسش درباره منشأ مشروعیت یک نظام سیاسی است و اینکه حق حاکمیت حاکمان - و از جمله حاکم فقیه - از کجا ناشی می‌شود؟ آیا منشأ آن صرفاً رأی و انتخاب مردم است یا اراده تشریحی الهی یا هر دو؟ دیدگاه‌های گوناگونی در این زمینه وجود دارد. به طور کلی سه گونه پاسخ به پرسش مزبور داده شده است که سه نظریه عمده را نیز در این زمینه به وجود آورده است: نظریه انتخاب (مشروعیت مردمی)، نظریه انتصاب (مشروعیت الهی) و نظریه تلفیقی (مشروعیت الهی - مردمی) که مرکب از دو نظریه پیشین است. بنا بر تحلیل و بررسی‌ای که در ادله؛ به ویژه ادله نقلی و روایات اثبات ولایت فقیه صورت گرفته، روشن می‌شود که منشأ ولایت و حکومت فقیه، نمی‌تواند جز مشروعیت الهی و نصب و انتصاب - به معنای عام - باشد. از این رو، در این مقاله نخست، دلایل دو نظریه انتخاب مطلق و انتخاب تلفیقی را مورد نقد و بررسی قرار دادیم و سپس کوشیدیم تا نظریه مشروعیت الهی و نصب را با مراجعه به بیانات و مکتوبات امام و رهبری به اثبات برسانیم. رسالت این مقاله، دستیابی به دیدگاه امام و رهبری در باره منشأ مشروعیت حکومت و ولایت فقیه (الهی یا مردمی) و نیز نصب یا انتخابی بودن ولی فقیه می‌باشد. در این مقاله با تکیه بر مبانی فکری - سیاسی امام و رهبری، به یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری درباره دیدگاهشان در مسأله یادشده (مشروعیت حکومت و ولایت فقیه) رسیدیم و به این ادعا «اختلاف نظر امام و رهبری در مسأله مشروعیت حکومت و ولایت فقیه و به تبع آن، مسأله نصب یا انتخاب ولی فقیه»، پاسخ دادیم.

## معنا و مفهوم مشروعیت

پیش از ورود به اصل بحث، لازم است معنا و مفهوم مشروعیت را به اجمال روشن کنیم.

«مشروعیت»، در اصل لغت، واژه عربی است و از ماده «شرع»، گرفته شده است و

در زبان و ادبیات عرب، به معنای قانون، دستور، دین، راه و طریق روشن آمده است.  
(راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۹-۲۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۵۸، ص ۳۴۱).

مشروعیت در اصطلاح رایج در علم سیاست و فلسفه سیاسی، به طور کلی دو معنا دارد:

۱. به معنای «قانونی بودن» (مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷؛ مک‌لین، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲ و ۹۲۳؛ عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵).

۲. به معنای «حق بودن» و «مجاز بودن» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۲؛ آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱).

بنا بر معنای اول، حکومت مشروع، حکومتی است که قانونی باشد، نه اینکه امیال شخص حاکم، مبنای مشروعیت آن باشد. اما اینکه ریشه قانون چیست، چیز دیگری است. در اینکه آیا آرای مردم و خواست آنان است یا آرای نخبگان جامعه، یا ریشه آسمانی و الهی دارد، اختلاف نظر شدیدی وجود دارد.

بنا بر معنای دوم، حاکم با چه مجوزی حق حاکمیت پیدا کرده است، این حق کجا به او داده شده است و چه کسی به او داده است؟ مثلاً یک عدّه می‌گویند اصل حکومت از هر راهی که به دست آید، مشروع و حق است: «الحق لمن غلب» و شعار «شاه، سایه خداست در زمین»، برخاسته از همین نظر است. عدّه‌ای نیز می‌گویند این حق را مردم به حاکم می‌دهند. دیدگاه دیگر، بر این است که حاکمیت، اساساً از آن خدای متعال است و از اراده تشریحی الهی سرچشمه می‌گیرد. از این رو، اصل حکومت به خودی خود مشروعیت و قداستی ندارد.

اما اینکه کدام یک از دو معنای مشروعیت ارائه شده، این در حوزه تفکر اسلامی کاربرد دارد و در نتیجه، مورد پذیرش ما نیز می‌باشد. گواه سخن ما، بیانات امام و رهبر معظم انقلاب - به عنوان منادیان اسلام ناب محمدی ﷺ در این زمان - است که در آنها مشروعیت به هر دو معنای آن یافت می‌شود.

## دیدگاه‌ها درباره‌ی خاستگاه مشروعیت ولایت فقیه

در رابطه با خاستگاه مشروعیت حکومت باید گفت، دیدگاه مشهور در جهان غرب، منشأ مشروعیت حکومت را «قرارداد اجتماعی» می‌داند که از طریق آرای عمومی به دست می‌آید و قوانین حکومتی نیز با تهیه نمایندگان و تأیید مردم، مشروعیت و جاهت قانونی پیدا می‌کند. درستی یا نادرستی قانون، معنایی جز این ندارد. بنابراین، در این دیدگاه، مشروعیت، همان مقبولیت است و جدای از آن نیست. بنیان اصلی این نظریه «توماس هابز»، «جان لاک»، «ژان ژاک روسو» و برخی دیگرند (مارتین لیپست، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۴۱-۱۰۴۰).

اما منشأ مشروعیت حکومت و ولایت فقیه در اسلام، محل اختلاف شده و مشهورترین آراء و دیدگاه‌ها درباره‌ی آن در تفکر اسلام شیعی، سه دیدگاه زیر است:

۱. مشروعیت مردمی (نظریه‌ی انتخاب)؛

۲. مشروعیت الهی - مردمی (نظریه‌ی تلفیقی یا ترکیبی)؛

۳. مشروعیت الهی (نظریه‌ی انتصاب).

اینک به بررسی نظریه‌های یادشده می‌پردازیم.

### ۱. مشروعیت مردمی (نظریه‌ی انتخاب)

نظریه‌ی انتخاب، مدّعی است که ائمه :، فقهای جامع الشرائط را به مقام ولایت نصب نکرده‌اند، بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز ولایت و رهبری جامعه اسلامی - با ذکر ویژگی‌هایشان - به مردم معرفی کرده‌اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزینند و با این گزینش و انتخابشان، به ولایت و حاکمیت او فعلیت و مشروعیت ببخشند. در این صورت، برای فقهای دیگر، هر چند واجد شرایط رهبری باشند، جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند؛ چه دخالت در امور جزئی و چه دخالت در امور کلی، مگر با اجازه‌ی فقیه حاکم و تحت نظر او (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۱۶).

نویسنده کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه»، در تبیین بیشتر دیدگاه انتخاب مورد

ادعای خویش، می‌نویسد:

در عصر غیبت، اگر فقهای واجد شرایط به صورت نصب عام به ولایت فعلی منصوب شده‌اند، که مطلب تمام است، در غیر این صورت، بر امت، تشخیص فقیه واجد شرایط و انتخابش واجب است... در هر صورت، فقیه واجد شرایط برای منصب ولایت و رهبری متعین است؛ حالا چه از راه نصب و چه از راه انتخاب (همان، ص ۴۰۸).

ایشان در جای دیگر، در تبیین دیدگاهش می‌نویسد:

از آنجا که نصب عام فقهاء در زمان غیبت، در مقام ثبوت و اثبات منتفی است، حکومت اسلامی در این زمان «انتخابی» می‌باشد و حق تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب حاکم از میان واجدین شرایط به مردم واگذار شده است... حکومت دینی، قرارداد و میثاق و عقدی لازم میان حاکم یا حاکمان و مردم است که مورد تأیید شرع واقع شده است... (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۵۹۲).

یکی دیگر از معتقدان این نظریه می‌نویسد: «مشروعیت ولایت فقیه، صد درصد مردمی و برخاسته از آرای مردم است...» (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۷۴-۶۸).

### دلایل نظریه انتخاب

نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است:

۱. ناتمام‌دانستن ادله نظریه انتصاب؛

۲. دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می‌کند.

نسبت به پایه نخست، باید گفت از دیدگاه مدعیان نظریه انتخاب، ادله انتصاب، هم اشکال ثبوتی دارند و هم اشکال اثباتی؛ مقصود از اشکال ثبوتی، آن است که اصولاً امکان ندارد ائمه، فقهای جامع الشرائط را در عصر غیبت کبری به مقام ولایت بالفعل بر جامعه اسلامی منصوب نموده باشند. بنابراین، دیگر نوبت به بحث در مقام اثبات و بررسی ادله نظریه انتصاب نمی‌رسد (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۱۵).

## اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب

طرفداران نظریه انتخاب، مدعی اند که نصب عام فقهاء در عصر غیبت در مقام اثبات، مبتنی بر صحت آن در مقام ثبوت است، ولی صحت چنین امری ثبوتاً مخدوش است؛ زیرا اگر در یک زمان، فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج صورت درباره منصوب بودن آنها از سوی ائمه : متصور است که همه آن صور با اشکالاتی روبرو است:

۱. نصب جمیع فقهای هر عصر و ولایت داشتن تک تک آنها، به صورت عام استغراقی است. در نتیجه، هر یک از آنها بالفعل و به طور مستقل ولایت دارند.

اشکال این صورت این است که موجب هرج و مرج و نابسامانی اوضاع جامعه می شود؛ چون هر یک از فقهاء به تشخیص و برداشت فقهی خود عمل می کنند. از این رو، چنین کاری از سوی شارع، نقض غرض از تشکیل حکومت برای حفظ نظام و وحدت و انسجام اجتماعی است (همان، ص ۴۱۰-۴۰۹).

۲. همه فقهاء به منصب ولایت منصوبند، ولی تنها یکی از آنها اجازه اعمال ولایت دارد.

این صورت نیز باطل است؛ زیرا راهی برای نصب او به ولایت وجود ندارد، جز از راه انتخاب و رأی مردم که آن نیز طبق نظریه نصب باطل است.

۳. نصب یک نفر غیر معین.

۴. نصب همه فقهاء، ولی برای اعمال ولایت باید نظر موافق دیگر فقهاء را به دست آورد.

۵. نصب مجموع فقهاء به صورت همگانی و همه آنها به منزله یک امام می باشند. سه صورت اخیر نیز باطل است. اما صورت سوم، به این دلیل باطل است که راهی برای شناسایی یک نفر جز انتخاب، وجود ندارد. صورت چهارم و پنجم نیز به این دلیل باطل است که توافق فقهای واجد شرایط و همراهی همه آنها در همه مسائل - با اینکه همه آنها موظفند که به اجتهاد خود عمل کنند - امری نا ممکن است؛ مضافاً به اینکه چنین توافقی از اساس خلاف سیره عقلاء می باشد.

بنابراین، وقتی نصب فقهاء در همه صور محتمل در مقام ثبوت، نا ممکن باشد و از

طرفی، حکومت و ولایت هم تعطیل بردار نیست، ناگزیر باید به سراغ انتخاب رفته و به آن تن دهیم؛ زیرا دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد تا به سراغ ادله نصب برویم و به آنها برای اثبات طریق نصب استناد و استدلال کنیم (همان، ص ۴۱۷-۳۹۹).

### نقد و بررسی

ظاهر کلام فقهای که قائل به نظریه نصب هستند، دلالت می‌کند که آنان احتمال اول و دوم را پذیرفته‌اند، ولی در دو مقام جداگانه؛ بدین معنا که تا زمانی که حکومت اسلامی تشکیل نشده و احتمال تراحمی نیز در بین فقهای جامع الشرائط وجود ندارد، هر یک از آنان به طور مستقل دارای ولایت بالفعل بوده و مجاز به تصرف در امور می‌باشند (یعنی همان احتمال اول)، اما پس از تشکیل حکومت اسلامی و یا پیدایش احتمال تراحم در بین آنان، فقط یکی از آنها که دارای شرایطی برتر از دیگران باشد، مجاز به اعمال ولایت خواهد بود (یعنی همان احتمال دوم) و فقهای دیگر، اگر چه ثبوتاً دارای ولایت هستند، اما از اعمال ولایت، فقط در محدوده‌ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متزاحم نباشد، حق اعمال ولایت خواهند داشت (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۵۳-۵۰).

بدین ترتیب، مشکل بی‌نظمی و هرج و مرج که بر صورت نخست وارد شده است، پیش نخواهد آمد؛ زیرا صورت نخست، از دیدگاه نظریه نصب، به جایی اختصاص دارد که مشکل تراحم وجود نداشته باشد؛ همانگونه که در طول قرون متمادی، فقهای شیعه بر اساس همین نظریه به تصرف در بسیاری از امور عمومی و کفالت ایتام آل محمد : پرداخته‌اند، بدون آنکه اعمال ولایتشان منجر به بی‌نظمی و هرج و مرج شود.

همچنین بر صورت دوم نیز اشکالی وارد نیست؛ زیرا اگر چه مطابق این احتمال، فقط یکی از فقهای جامع الشرائط که ثبوتاً دارای مقام ولایت است در مرحله عمل و اثبات، مجاز به اعمال ولایت می‌باشد و آن فقیه نیز - بر طبق آنچه از دلالت منطوقی یا مفهومی مقبوله «عمر بن حنظله» و نیز سیره عقلاء استفاده می‌شود - فقیهی است که واجد شرایط برتر باشد و برای تعیین او از انتخاب خبرگان مورد قبول امت استفاده می‌شود،

ولی رجوع به خبرگان، به هیچ وجه به معنای پذیرش نظریه انتخاب و عدول از نظریه انتصاب نمی‌باشد؛ زیرا بین انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان و انتخابی که مورد قبول نظریه انتخاب است، تفاوت زیادی وجود دارد.

توضیح آنکه، ماهیت عمل خبرگان، تشخیص است، نه انتخاب؛ زیرا انتخاب، چنانکه در کلام طرفداران آن آمده است، به معنای تفویض ولایت از سوی انتخاب‌کنندگان به شخص انتخاب‌شونده است (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۵)؛ در حالی که تشخیص، به معنای کشف فقیه واجد شرایط برتر، از بین فقهای است که حد نصاب شرایط را دارا هستند؛ همان فقیه‌ای که ولایت از سوی ائمه : به او تفویض شده و ما فقط عهده‌دار شناخت و تشخیص او می‌باشیم. روشن است که میان این دو بیان، تفاوت بسیاری وجود دارد.

نظریه انتصاب می‌گوید: فقیه واجد شرایط برتر، از سوی ائمه : ثبوتاً دارای مقام ولایت است و خبرگان از طریق انتخاب خود، او را تشخیص می‌دهند و هیچگونه ولایتی به او تفویض نمی‌کنند؛ در حالی که نظریه انتخاب می‌گوید: ائمه معصومین : فقهای جامع الشرائط را به عنوان کانیدها و نامزد مقام رهبری به مردم معرفی کرده‌اند و به هیچ یک از آنان تفویض ولایت ننموده‌اند، بلکه این کار را برعهده مردم گذارده‌اند و مردم نیز با انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم خود (از طریق خبرگان) به یکی از نامزدهای مقام رهبری، تفویض ولایت می‌کنند. بدون شک، میان انتخاب، به معنای تفویض با انتخاب، به معنای تشخیص، فرق زیادی وجود دارد.

باطل نبودن صورت دوم - از صور پنجگانه یادشده - در بیانات امام خمینی 1 نیز قابل اثبات است. ایشان با تصریح به اینکه دو ویژگی مهم «علم به قانون و عدالت»، در تعداد زیادی از فقهای عصر ما موجود است و لذا همه آنها واجد شرایط رهبری و حکومت بوده و منصوب به نصب عام هستند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۵۰).

بر این اساس، تشکیل حکومت اسلامی را به صورت «وجوب عینی یا کفایی»، وظیفه همه آنان می‌داند و در این باره می‌فرماید:

لازم است که فقهاء اجتماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و



نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است؛ وگرنه واجب کفایی است. در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت از آنها ساقط نمی‌شود؛ زیرا از جانب خدا منصوبند... (همان، ص ۵۳-۵۲).

از آنچه آورده شد، روشن گشت که نظریه انتخاب در راستای تحکیم پایه نخست خود و اشکال ثبوتی بر نظریه نصب، موفق نیست - تا چه رسد به اشکال اثباتی - . اکنون به بررسی پایه دوم این نظریه که دلایل اثبات انتخابی بودن ولی فقیه است، می‌پردازیم.

### ادله لزوم منتخب بودن ولی فقیه

طراحان نظریه انتخاب، برای اثبات این نظریه به دلایلی استناد کرده‌اند که مهمترین آن را به طور فشرده مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. دلیل نخست این نظریه، دلیل عقلی یا به تعبیر نویسنده: «حکم عقل است به قبح هرج و مرج به دلیل نبود حکومت و دولت صالحه و دولت صالحه مستقر نمی‌شود، مگر به خضوع امت در برابرش و اطاعت از آن» (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۹۳).

### نقد و بررسی

این دلیل عقلی، برای اثبات ضرورت اصل حکومت است، نه برای اثبات انتخابی بودن حاکم. از این رو، دلیل، اعم از مدعا است. علاوه بر آن، خضوع و انقیاد مردم در برابر دولت و حکومت صالحه، به صورتی که مد نظر نویسنده است، نیز نمی‌تواند تنها گزینه ممکن باشد تا بتوان ادعا کرد که موجب مشروعیت حکومت حاکم می‌شود؛ زیرا گزینه دیگری نیز متصور و ممکن است و آن صورتی است که در انقلاب اسلامی اتفاق افتاد؛ زیرا امام خمینی ۱ انقلاب اسلامی را حداقل از سال ۴۲ آغاز کرد و اکثریت مردم ایران پس از ۱۵ سال (یعنی در سال‌های ۵۶ و ۵۷) به انقلاب اسلامی امام، ملحق شدند. سؤال اینجاست که آیا امام در سال ۴۲ و پیش از آنکه عموم مردم با او همراه شوند، دارای ولایت و حق حاکمیت نبودند و قیام و انقلاب ایشان فاقد مشروعیت بوده است؟ آیا اساساً بر پایه تفکر ناب اسلامی، علمای اسلامی بدون بیعت ابتدایی مردم با آنها و

خضوع و انقیاد در برابرشان - و کسب مشروعیت از این طریق، طبق این نظریه -، مجاز به اقدام و قیام علیه حکام جور و نظام‌های فاسد برای سرنگونی این‌گونه نظامها و تشکیل نظام اسلامی - در صورت حمایت بعدی مردم از آنها - نیستند؟

۲. از جمله دلایل نظریه انتخاب، روایاتی است که برخی از آنها مربوط به بیعت است و برخی مربوط به شورا و برخی هم در مسائل و موضوعات دیگر است (همان، ص ۵۱۰-۴۹۴).

### نقد و بررسی

تمامی این روایات یا اکثریت قریب به اتفاق آنها از نظر سند و دلالت ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشند و همین برای رد استدلال به آنها کافی است. این حقیقتی است که استدلال‌کننده به این‌گونه روایات، خود به آن اعتراف می‌کند و لذا در صدد پاسخ به آن برآمده و چنین گفته است:

غرض، استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود، بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالاً اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضاء کرده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست؛ اگرچه رتبه نصب، بر انتخاب مقدم است و با وجود آن، مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند (همان، ص ۵۱۱).

بنابراین، نویسنده اعتراف کرده که اگرچه سند و دلالت این روایات قابل مناقشه است، ولی می‌شود از راههای دیگری به صدور برخی از این روایات از ائمه : اطمینان پیدا کرد، اما ایشان به صراحت نگفته است که عوامل اطمینان‌آوری که باعث وثوق به صدور این روایات می‌شوند، کدامند. بر فرض درستی ادعای نویسنده مبنی بر اطمینان اجمالی به صدور برخی از این اخبار، باز نمی‌تواند برای اثبات نظریه انتخاب به کار آید؛ زیرا عمده این اخبار، مربوط به بیعت با امیرالمؤمنین ۷ است و به اعتقاد

شیعه، ولایت آن حضرت، به نصب الهی توسط پیامبر ۹ است و لذا نمی‌تواند برای آن حضرت، انشای ولایت کند. پس شایسته استناد و استدلال برای انتخابی دانستن ولایت فقیه نیست. نویسنده خود به این حقیقت اعتراف کرده و در مقام توجیه برآمده و گفته: «اگرچه ولایت امیر مؤمنان 7 نزد ما به نصب است، ولی تولیت امت نیز دارای اثر است. پس در طول نص و نصب و در رتبه متأخر از آن است!» (همان، ص ۵۰۵).

۳. دلیل دیگر نویسنده، مسأله شورا است. نویسنده با استناد به برخی آیات؛ مانند آیه: «وَأْمُرْهُمْ شُورَى» (شوری ۴۲): ۳۸) و برخی روایات؛ مانند «... و امرکم شورا بینکم» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶)، چنین برداشت کرده که واژه «امر» در اینگونه آیات و روایات، منصرف و یا قدر متیقن در حکومت است. ایشان می‌گویند: ظاهر اینگونه آیات و روایات، ثبوت ولایت با مشورت است، مشروط بر اینکه مراد از مشورت، مشروعیت در باره تصدی اصل ولایت باشد، نه مشروعیت درباره اعمال ولایت... اکثریت مسلمانان نیز از صدر اسلام، شورا را اساس خلافت پس از رسول خدا قرار داده‌اند و ما شیعه امامیه، گرچه در این فرآیند (تصمیم‌گیری عمومی شورا) مناقشه کردیم، به دلیل وجود نص نزد ما بر ولایت امیر مؤمنان 7 و امامان از فرزندان ایشان است، ولی هنگام نبود نص، مانند زمان غیبت، اگر به دلالت روایت مقبوله [عمر بن حنظله] و نظایر آن بر نصب عام قائل شویم مطلب تمام است، در غیر این صورت، به مقتضای عموم آیه و روایات، نوبت به شورا می‌رسد.

نویسنده در ادامه، چند اشکال وارده بر دلالت آیه شورا بر انعقاد ولایت از طریق آن را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد که به نظر ما پاسخ‌های ایشان کافی نیست و آیه شورا به عنوان دلیل برای انعقاد ولایت، دارای اشکالات و ابهامات جدی است؛ چنانکه نویسنده خود در خاتمه به ابهامات و اشکالات وارد بر شورا اعتراف کرده است (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۹۹-۴۹۷).

### نقد و بررسی

با ملاحظه ابهامات و اشکالات وارده بر شورا، شورا به هیچ‌وجه نمی‌تواند دلیلی بر

تأیید نظریه انتخاب باشد. از مهمترین این اشکالات، همان است که نویسندگان نیز به آن تصریح کرده است و آن شیوه اجرای شورا در این زمان است و اینکه چگونه و به چه شیوه می‌توان آن را به طور فراگیر اجرایی کرد؟ آیا اساساً شورای مطرح شده در قرآن و روایات، می‌تواند به طور فراگیر و سراسری اجرایی شود؟ و... چون آن شورایی که نویسندگان ادعا کرده که اکثریت مسلمانان آن را اساس خلافت قرار داده‌اند! چنین شورایی از اساس محل تأمل است؛ زیرا بررسی تاریخی نشان می‌دهد که چنین شورای فراگیر و گسترده‌ای که اکثریت مسلمانان در آن شرکت کرده و خلیفه یا حاکم مورد قبول خود را انتخاب کرده باشند، در جامعه اسلامی آن روز اتفاق نیفتاده است. این مسأله جزء مسائل اختلافی میان شیعه و اهل سنت، در انتخاب خلیفه پس از پیامبر ﷺ است؛ چون آنها مدعی آنند، ولی علمای شیعه آن را نمی‌پذیرند و با استناد به شواهد و قرائن قطعی، منکر تحقق چنین شورا یا اجماع اکثریت مسلمانان در گزینش خلیفه هستند.

اگر آیات و روایات مربوط به شورا را مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که ماهیت شورا نیز با رأی‌گیری در انتخابات رایج امروزی برای تعیین حاکم سیاسی کشورها، تفاوت جوهری دارد. علاوه بر این، بر فرض که شورا کاربرد انتخابات امروزی را در تعیین حاکم داشته باشد، ولی به یقین در انتخاب پیشوایان معصوم : به مقام و منصب الهی، امامت و ولایت، هیچ نقشی نداشته است؛ زیرا آنان از این طریق، برگزیده نشده‌اند تا بشود از آن به عنوان یک الگو و سیره در انتخاب حاکم فقیه در عصر غیبت استفاده کرد و مورد عمل قرار داد؛ چنانکه نویسندگان نیز در گفتارش به آن تصریح کرده و گفته است: «... شورا را اساس خلافت پس از رسول خدا ﷺ قرار داده‌اند».

روشن است کسانی که از طریق «شورای اهل حل و عقد» به خلافت رسیده‌اند، هرگز این شیوه گزینش نمی‌تواند برای ما که به نصب الهی معصومین : اعتقاد داریم، مبنای مشروعیت‌بخشی برای حاکم به شمار آید (همان، ج ۲، ص ۵۰-۳۱). نویسندگان اشکالات و ابهامات زیادی را بر شورا وارد می‌دانند.

۴. طراح نظریه انتخاب، به رغم اینکه در خلال دلایل نقلی پیشین نیز به یکسری از

آیات و روایات بیعت، استناد کرده است، باز آخرین دلیل خویش را آیات و اخبار بیعت قرار داده است و به دلیل مهم دانستن آن، در فصل جداگانه‌ای آن را مطرح کرده است (همان، ج ۱، ص ۵۱۱).

نویسنده در فصل مربوط به بیعت، در آغاز برخی دیگر از آیات و روایات بیعت را ارائه می‌کند (همان، ص ۵۲۲-۵۱۳). سپس درباره ماهیت بیعت، مطالبی بیان می‌کند و در نتیجه‌گیری می‌گوید:

بنابراین، آنچه درباره ماهیت بیعت، به ذهن می‌آید، این است که بیعت پس از گفتگو و رضایت (بعد ما تحققت المقاوله و الرضا)، وسیله انشاء تولیت است - به این صورت که بعد از گفتگوی فقیه و مردم و رضایت طرفین از شرایط یکدیگر (در چارچوب شرع)، مردم با فرد واجد شرایط بیعت می‌کنند؛ یعنی حکمرانی او را می‌پذیرند - (همان، ص ۵۲۳).

ایشان پس از استناد و استدلال به روایات بیعت می‌نویسد: «اگر بیعت موجب تحقق ولایت نبود و اثری در تثبیت امامت نداشت، پس چرا رسول خدا ۹ برای خودش و امیرالمؤمنین 7 از مردم مطالبه بیعت کرد؟ و چرا امیرالمؤمنین 7 در بعضی موارد بر بیعت اصرار می‌نمود و...؟» (همان، ص ۵۲۷).

### نقد و بررسی

در رابطه با مسأله بیعت در صدر اسلام، باید توجه داشت که هرگز بیعت به معنای انشاء و ایجاد ولایت و اعطای آن به شخصی که با او بیعت کردند، نبود؛ چون نوع این بیعت‌ها پس از پذیرش اصل ولایت و امامت، صورت گرفته است.

در مباحث گذشته اشاره شد که مؤلفه‌هایی چون شورا و بیعت، از نظر شیعه، راههای پذیرفته‌شده برای انشای امامت و ولایت نیستند، بلکه راههایی هستند که اهل سنت آن را قبول دارند؛ به دلیل اینکه نصب الهی امامت و ولایت را قبول ندارند.

این واقعیتی است که عالمان بزرگی؛ چون «علامه حلی» به آن تصریح کرده است:

امامت نزد ما، بنا بر آنچه گذشت، فقط با نص، منعقد می‌شود و با بیعت منعقد نمی‌شود، بر خلاف همه عامه (اهل سنت)؛ چراکه امامت «ابوبکر» را با بیعت اثبات کردند (همان، ص ۴۰۳-۴۰۲).

بررسی تاریخی نشان می‌دهد، بیعت‌های صدر اسلام با پیشوایان معصوم دینی، اهداف دیگری غیر از اعطاء یا تفویض ولایت را پیگیری می‌کرد؛ زیرا نوع و ماهیت این بیعت‌ها، پیمان و میثاقی بوده است که اهدافی؛ چون شرک‌نورزیدن به خدا، دوری از فواحش و عادات زشت جاهلی؛ نظیر اینکه گرد زنا نگردند، دزدی نکنند، فرزندان؛ به‌ویژه دختران خود را نکشند. همچنین پیمان می‌بستند تا در مواقع خطر، به یاری پیامبر و مسلمانان بشتابند و در امر حکومت و کشورداری، بدون چون و چرا از حاکمان خود؛ یعنی پیامبر و امام یا نمایندگان آنان و مانند آن اطاعت کنند. بدین ترتیب، بیعت یکی از بزرگترین نمودهای مشارکت سیاسی مردم در امر حکومت معصومین : به شمار می‌آید که در پیشبرد اهداف الهی و مردمی حکومتشان تأثیر فراوان داشته و موجب تحکیم پایه‌های حاکمیتشان نیز می‌شده است.

از آنچه بیان شد، روشن گشت که دلایل نظریه انتخاب، برای اثبات مشروعیت انتخاب والی از سوی امت به عنوان راهی برای انعقاد امامت و ولایت که در طول انتصاب قرار دارد، تمام نیست. بنابراین، احتمال انتخابی بودن والی و حاکم فقیه واجد شرایط، گرچه در مقام تصور، وجود دارد، ولی در مقام تصدیق و اثبات، ناتمام و مردود است و این می‌تواند دلیل و یا استدلال عقلی اثبات نظریه انتصاب را ثابت کند.

دلیل عقلی اثبات نظریه انتصاب، به طور فشرده چنین است:

در زندگی اجتماعی مردم، اموری وجود دارد که برای حل و فصل آنها باید به حکام یا به قضات مراجعه نمود. از طرفی، این امور، عام‌البلوی بوده و مورد ابتلای عموم مردم می‌باشند. از طرف دیگر، ائمه : به شیعیان خود اجازه نداده‌اند که برای حل و فصل امور مزبور به طاغوت‌ها و قضات جور مراجعه کنند. با توجه به این مسائل، می‌توان به این نتیجه رسید که وضعیت این امور از دو حال خارج نیست: یا این است

که ائمه : آنها را به حال خود رها کرده و شخصی را برای اداره امور مزبور، معین نکرده‌اند و یا اینکه فقیه را برای اداره آنها تعیین نموده‌اند، لکن احتمال اول باطل است. پس ناگزیر باید احتمال دوم صحیح باشد.

بدین ترتیب، بر اساس یک قیاس استثنایی که از یک قضیه منفصله حقیقه و یک قضیه حملیه تشکیل یافته است - دلالت بر رفع یا بطلان مقدم می‌کند - می‌توان به نتیجه مطلوب که وضع یا اثبات تالی و در حقیقت، همان نظریه انتصاب است، دست یافت (همان، ص ۴۶۰-۴۵۶).

اشکال نظریه انتخاب بر استدلال فوق این است که برای انعقاد ولایت، راه دیگری نیز وجود دارد که همان انتخاب است. بنابراین، در اطراف مسأله، سه احتمال وجود دارد، نه دو احتمال:

۱. احتمال اینکه ائمه : امور مزبور را اهمال کرده باشند.
۲. احتمال اینکه ائمه : برای اداره آنها فقیه را نصب نموده باشند.
۳. احتمال اینکه ائمه : اداره امور مزبور را به انتخاب امت واگذار کرده باشند، ولی بر امت الزام نموده باشند که فقط می‌توانند از بین فقهای جامع الشرائط، شخصی را برای اداره آن امور برگزینند.

نتیجه آنکه بطلان احتمال اول برای اثبات احتمال دوم کافی نیست؛ زیرا احتمال سومی نیز در میان است. بر این اساس، از دیدگاه نظریه انتخاب، دلیل فوق نمی‌تواند نظریه انتصاب را اثبات کند و به اصطلاح، دلیل، اعم از مدعا می‌باشد (همان، ص ۴۶۰). ولی چنانکه ملاحظه شد، دلایل نظریه انتخاب، برای اثبات مشروعیت انتخاب از سوی مردم تمام نیست. در نتیجه، قیاس استثنایی مورد اشاره، با هیچ اشکالی روبرو نمی‌گردد. به همین دلیل، در اطراف مسأله، فقط دو احتمال وجود دارد: یکی اهمال امور مزبور از سوی ائمه : و دیگری نصب فقیه برای اداره آنها و چون احتمال اول قطعاً باطل است، لذا احتمال دوم به اثبات می‌رسد و در نتیجه، نظریه انتصاب ثابت می‌شود.

## ۲. مشروعیت الهی - مردمی (نظریه تلفیقی)

طرفداران این نظریه می‌گویند مشروعیت حکومت، یک مشروعیت تلفیقی و دوگانه است؛ یعنی هم خداوند در آن نقش دارد و هم مردم؛ زیرا از آنجا که خداوند مستند نهایی مشروعیت بوده و امت، تنها در حدود شرع می‌توانند از این حق خداداد بهره گیرند و اعمال قدرت کنند، این مشروعیت الهی است. اما از آنجا که امت، واسطه میان خدا و حکومت به شمار می‌آیند و عنصر مردمی در مشروعیت دخالت دارد، آن را «مشروعیت الهی - مردمی» می‌نامند (غفوری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸۴).

بر پایه این دیدگاه، حکومت اسلامی دارای مشروعیتی با واسطه است؛ بدین بیان که هر چند همه فقهاء ولایت شرعی دارند، اما ولی امر مسلمین کسی است که از حمایت مردمی نیز برخوردار باشد. به دیگر سخن، خداوند عنوان فقهای عادل را تعیین کرده و برای آنها ولایت شرعی قائل شده است، اما ولی امر مسلمین، فقیهی است که مورد پذیرش و رضایت مردم نیز باشد. در واقع در دیدگاه انتخاب، اصولاً هر نوع نصبی از جانب شارع منتفی است، اما در این دیدگاه که می‌توان آن را دیدگاه نصب با واسطه یا مشروعیت الهی - مردمی نامید، تعیین عنوان عام وجود دارد که با پذیرش مردم، مشروعیت، فعلیت می‌یابد. نتیجه عملی اعتقاد به این دیدگاه آن است که رأی مردم در فعلیت یافتن نصب و عزل فقیه مؤثر است و در واقع، تنها فقیهی که منتخب مردم باشد، ولایت دارد و حکمش نافذ است و مردم می‌توانند بر کار او نظارت و حتی در صورت نبود شرایط لازم، او را عزل کنند (فوزی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹).

استدلال دیگر این است که اگر حاکمیت را تنها از آن خدا بدانیم، هر فرد یا گروهی می‌تواند به گونه‌ای با انتساب خویش به خداوند، حاکمیت را در انحصار خویش درآورده که در این صورت، خطر ایجاد دیکتاتوری و تضییع حقوق مدنی مردم، بسیار محتمل است (قاسمی، ۱۳۷۸، ش ۵، ص ۲۵۴-۲۵۳).

استدلال دیگر در اثبات این نظریه این است که خداوند تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود ایشان تفویض کرده تا در چارچوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال کنند. مردم از جانب خداوند، حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویشند و احدی حق ندارد این



حق الهی را از ایشان سلب کند. مردم، رهبر و مدیران جامعه را از میان واجدین شرایط انتخاب می‌کنند تا بر مبنای قانون اساسی سازگار با دین، خدمات عمومی را در چارچوب یک معاهده یا عقد وکالت یا عقد شرکت یا عقد اجاره و مانند آن سامان دهند. رأی مردم... دخیل در مشروعیت است... آن را مشروعیت الهی - مردمی می‌نامیم... واضح است که در این مبنا حاکمیت مردم در طول ولایت و حاکمیت خداوند و در رتبه متأخر از آن است، نه در عرض آن. مردم مستقل از اذن و افاضه الهی، هرگز منبع مستقل مشروعیت نیستند و فارغ از حق خداداد، فاقد هرگونه مشروعیت دینی به حساب می‌آیند (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۴۹).

### نقد و بررسی

این اظهارات از چند جهت، جای نقد داشته و محل اشکال است:

۱. پیش از بیان نقدهای وارده بر اظهارات یادشده، نقد مهم و اساسی وارده بر این نظریه را نیز یادآور می‌شویم که «آنها برای اثبات این نظریه دلیل یا دلایل قانع‌کننده و قابل قبولی (از عقل و نقل) ارائه نکرده‌اند». تنها هنر آنها این است که تلاش کرده‌اند تا با نقد و نفی سایر نظریه‌ها؛ به‌ویژه نظریهٔ نصب و مشروعیت الهی، به ایده و نظر خویش مشروعیت دینی و مقبولیت مردمی ببخشند.

۲. تصریح به فعلیت‌یابی نصب فقیه با رأی مردم و یا پذیرش مردمی که در تعبیر برخی‌ها آمده است، همان سخنی است که طرفداران نظریهٔ نصب و مشروعیت الهی قائل هستند؛ چون در این صورت، به رغم اینکه انتخاب یا پذیرش مردم در تحقق اصل ولایت فقیه و مشروعیت‌بخشی به آن، هیچ سهم و نقشی ندارد، ولی در تحقق خارجی و فعلیت‌بخشی به آن، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. این هم نقش کمی نیست تا نویسنده مدعی شود مردم - بر اساس نظریهٔ نصب - در سرنوشت اجتماعی خویش هیچ نقشی ندارند!

۳. ادعای دیگر طرفداران این نظریه این است که اگر حاکمیت را تنها از آن خدا بدانیم، منجر به دیکتاتوری می‌شود، ادعای خلاف واقع و واهی است؛ زیرا در نظام

ولایی اسلام، سخن از ولی فقیه‌ی است که واجد شرایط و شایستگی لازم برای تصدّی حکومت و ولایت بر مردم و جامعه اسلامی می‌باشد که در چند اصل از اصول قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران (یعنی اصول پنجم و یکصد و نهم) به آنها تصریح شده است. کارکرد این شرایط و شایستگی‌های والای علمی - اخلاقی، فقیه را در موقعیتی قرار می‌دهد که به خودکنترلی جدی و شدید وادار می‌شود و در نتیجه، مصونیت ذاتی و صیانت نفسانی بالایی پیدا می‌کند.

علاوه بر خودکنترلی فقیه واجد شرایط، در قانون اساسی (و در اصول یکصد و هفتم، یکصد و هشتم و یکصد و یازدهم)، کنترل قانونی ولی فقیه و رهبری نیز پیش‌بینی شده است؛ اگرچه تاکنون موردی که لازم به اجرای آن باشد، به وجود نیامده است. طبق اصول یادشده از قانون اساسی، نهادی به نام «مجلس خبرگان رهبری» وجود دارد که بر عملکرد رهبری، نظارت دارد و به محض مشاهده خلاف و فقد شرطی از شروط و ویژگی‌های لازم در ولی حاکم، آن را شناسایی کرده و از او سلب صلاحیت می‌کند.

۴. طرح این سخنان که خداوند، انسان را آزاد آفریده و بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم گردانید و کسی حق ندارد این حق خدادادی را از ایشان سلب کند؛ گرچه در جای خودش سخن حق و درستی است و ما هم کاملاً آن را قبول داریم، ولی این حقایق نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای اثبات ولایت و حکومت از طریق رأی و انتخاب مردم به شمار آید و مشروعیت حکومتش را مردمی کند.

به دلیل اهمیت و حساسیت این مسأله است که منادیان راستین توحید خالص و ناب اسلامی؛ یعنی امام خمینی 1 و مقام معظم رهبری در نوشته‌ها و بیاناتشان پیوسته بر این حقیقت تأکید می‌کنند که هیچکس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد، مگر آنکه از طرف خدای متعال مأذون - به اذن تشریحی - باشد. تنها حکومت کسی که از طرف خدا - چه به صورت نصب خاص و چه به صورت نصب عام - منصوب شده باشد، مشروع و بر حق بوده و سزاوار پیروی و فرمانبری است (امام خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۲-۱۸۱؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۸، ص ۳۱ و ۲۸۲).

۵. این عبارت: «در چارچوب یک معاهده یا عقد وکالت یا عقد شرکت...»، از یکی

دیگر از طراحان این نظریه، ولایت فقیه را به وکالت فقیه تبدیل می‌کند و در نتیجه، ولایت مطلقه فقیه را که برای اجرایی کردن تمام ابعاد اسلام و حل مشکلات جامعه اسلامی، ضروری می‌باشد به ولایت مقید و محدود فقیه، تنزل می‌دهد و موجب راکدشدن و تعطیلی بسیاری از امور جامعه می‌شود.

به همین جهت، امام خمینی 1 همه اختیارات حکومتی پیامبر و امیر مؤمنان 8 را برای فقیه حاکم نیز لازم و ضروری می‌داند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۵۰).

۶. این سخن نویسنده که «رأی مردم مادامی که در جهت اهداف دین باشد و با احکام شرع ناسازگاری نداشته باشد، دخیل در مشروعیت است»، به نظر متناقض است؛ زیرا نویسنده در ابتدا صرف نظر از رأی مردم، فرض را بر این گذاشته که هدف دینی و مشروعیتی وجود دارد، آن‌گاه می‌گوید: «رأی مردم اگر با آنچه مشروع است ناسازگاری نداشته، دخیل در مشروعیت است». نتیجه این سخن ایشان این است که برای آنکه رأی مردم دخیل در مشروعیت باشد، باید علت باشد و مشروعیت، معلول و معلول همواره متأخر از علت است. پس برای تحقق مشروعیت، هم باید مشروعیت باشد و هم نباشد. باید باشد؛ برای آنکه رأی مردم با آن ناسازگاری نداشته باشد. نباید باشد؛ برای آنکه رأی مردم آن را به وجود آورده است!

### عدم تفکیک مقبولیت از مشروعیت!

نویسنده‌ای در تقریر و توجیه نظریه مشروعیت الهی - مردمی می‌نویسد:

از نظر ما مشروعیت دینی (حقانیت) از مشروعیت سیاسی (مقبولیت) قابل تفکیک نیست و ممکن نیست کسی دارای مشروعیت دینی باشد، ولی مشروعیت سیاسی نداشته باشد، ولی از آن طرف تفکیک ممکن است. بسیار اتفاق می‌افتد که حکومتی مشروعیت سیاسی (مقبولیت) دارد، ولی مشروعیت دینی (حقانیت) ندارد؛ مانند حکومت‌هایی که توسط مردم کشوری در انتخاباتی آزاد شکل می‌گیرند. بنابراین، بنده به تفکیک مشروعیت دینی (حقانیت) از مشروعیت سیاسی قائل نیستم، بلکه مشروعیت

سیاسی (مقبولیت) را شرط لازم مشروعیت دینی می‌دانم و آن را هم شرط دینی می‌دانم که خداوند جعل کرده؛ همچنانکه شرط عدالت و فقاہت و تدبیر را مقرر فرموده است (حیدری، ۱۳۷۹، ش ۱۵، ص ۱۸۹).

### نقد و بررسی

این سخنان از چند جهت، مخدوش و غیر قابل قبول است:

۱. مفهوم مشروعیت و مقبولیت در دیدگاه اسلام - همانطور که پیش از این نیز اشاره و تأکید شد - به طور مسلم غیر از مفهوم این دو واژه در نظام‌های دموکراسی لیبرالیستی غربی است که شالوده آن بر نظریه قرارداد اجتماعی است؛ زیرا در اینگونه نظام‌های حکومتی که بر پایه انسان‌محوری مطلق «اومانیزم» شکل گرفته‌اند و در آنها تنها اراده و خواست انسان مبنا و اساس همه مشروعیت‌ها به شمار می‌آید، مشروعیت، چیزی جز مقبولیت نیست، ولی در فلسفه سیاسی اسلام که منشأ همه مشروعیت‌ها و حقانیت‌ها، تنها خدای متعال و اراده تشریحی اوست، مشروعیت، غیر از مقبولیت بوده و مفهومی بس عمیق‌تر از آن دارد.

۲. ادعای اینکه مقبولیت مردمی، شرط شرعی بوده و هم‌ردیف با شروط فقاہت و عدالت و تدبیر می‌باشد، این ادعا نیز فاقد مبنای درست دینی - اسلامی و باطل است؛ زیرا هم‌طراز با آن شروط در تحقق ماهیت فقیه واجد شرایط نبوده و به تبع آن در تحقق اصل ولایت فقیه تأثیرگذار نیست؛ چون نقش و تأثیرگذاری شروط سه‌گانه یادشده چنان است که اگر نباشند، فقیه واجد شرایط و در نتیجه، مشروعیت اصل ولایت فقیه شکل نمی‌گیرد، ولی مقبولیت مردمی در رتبه‌ای نیست که اگر نباشد، فقیه واجد شرایط برای تصدی ولایت و حکومت دچار نقص و کاستی شده و ماهیت آن شکل نگیرد و در نتیجه، «مشروعیت ولایت فقیه» دچار مشکل شود.

از این رو، واقع‌بینانه‌تر این است که از سه مؤلفه «فقاہت»، «عدالت» و «تدبیر»، به عنوان «جزء» تعبیر شود و از مقبولیت مردمی به عنوان «شرط». تفاوت جزء و شرط این است که جزء، در تحقق ماهیت کل نقش دارد؛ به طوری که حتی اگر یک جزء از اجزاء

کل نباشد، کل پدید نمی‌آید، ولی شرط، در تحقق اصل و ماهیت مشروط نقش ندارد، بلکه در تحقق خارجی آن نقش دارد. اگر فقاقت یا عدالت در فقیه وجود نداشته باشد، اصلاً فقیهی (به عنوان کل) وجود نخواهد داشت.

از آنچه بیان شد، بطلان دو نظریه انتخاب مطلق (یا مشروعیت مردمی) و انتخاب مرکب (یا مشروعیت الهی - مردمی)، می‌شود. اینک به تبیین و اثبات نظریه نصب (یا مشروعیت الهی) از دیدگاه امام و رهبری می‌پردازیم.

### ۳. مشروعیت الهی (نظریه نصب)

بررسی نوشته‌ها و بیانات امام خمینی<sup>1</sup> و مقام معظم رهبری، نشان می‌دهد که آنان بدون تردید قائل به نظریه نصب و مشروعیت الهی هستند و نظریه دیگری را نمی‌پذیرند؛ زیرا امام و رهبری، ولایت فقیه را مسأله‌ای کلامی - اعتقادی و تداوم امامت و ولایت ائمه : در عصر غیبت می‌دانند.

به عنوان نمونه، امام می‌فرماید: «ولایتی را که رسول اکرم و ائمه : داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد...» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۵۱ و ۱۲۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۸۹-۴۸۸).

رهبر معظم انقلاب نیز می‌فرماید:

ولایت فقیه در رهبری جامعه اسلامی و اداره مسائل اجتماعی در هر عصر و زمان، از ارکان مذهب حقه اثنی عشری است که ریشه در اصل امامت دارد... ولایت فقیه، از شئون ولایت و امامت و از اصول مذهب است (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۷).

### دلایل امام و رهبری

امام و رهبر معظم انقلاب اسلامی، برای اثبات ولایت فقیه و مشروعیت الهی بودن آن، به دلایل عقلی و نقلی زیادی استناد کرده‌اند.

#### ۱. دلیل عقلی

یکی از مشهورترین دلایل عقلی، همان است که امام در ارائه آن، پس از بحث

می نویسد: «... پس ولایت فقیه - بعد از تصور اطراف قضیه - امری نظری که محتاج برهان باشد نیست، با آن همه روایاتی که به این معنای وسیع دلالت دارند» (امام خمینی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۶۷).

در آغاز کتاب «ولایت فقیه» نیز می نویسد:

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد؛ به این معنا که هر کسی عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۹).

مقام معظم رهبری هم فرمود: «در نظر ما التزام به ولایت فقیه همان التزام به اسلام و ولایت ائمه معصومین است و قابل فصل و جدایی نیست» (توضیح المسائل مراجع، ۱۳۷۸، ج ۱، سؤال ۶۵، ص ۴۲).

این گویای تطبیق مهمترین ملاک ضروری مذهب بر ولایت فقیه است؛ چنانکه به نظر فقیه ماهر و نام‌آشنای معاصر شیعه شیخ «محمدحسن نجفی» در کتاب گرانسنگ «جواهر»، نیز ولایت فقیه ضروری فقه است و لذا انکار آن، بلکه حتی وسوسه و تردید در آن را نشانه نچشیدن طعم فقه اعلام می کند! (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۹۷).

## ۲. دلیل نقلی

امام و رهبری، برای اثبات ولایت فقیه و نصب و مشروعیت الهی بودن آن، به روایات زیادی از معصومین : استناد کرده‌اند. امام خمینی 1 تفصیلی‌ترین مباحث خویش پیرامون ادله نقلی برای اثبات ولایت فقیه را در دو کتاب «البیع» و «ولایت فقیه» مطرح کرده‌اند. در کتاب ولایت فقیه، پس از بحث و بررسی روایات، می نویسد: «ولایتی که برای پیامبر اکرم 9 و ائمه : می باشد، برای فقیه هم ثابت است» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

در کتاب البیع نیز پس از استدلال به روایات فراوانی می نویسد: «پس از آنچه [در

بررسی روایات] گذشت، ولایت برای فقهاء از سوی ائمه : ثابت است، در جمیع آنچه برای ائمه ثابت است» (امام خمینی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۸۸).

به عنوان نمونه، امام خمینی 1 با استناد به توقیع شریف از امام زمان 7: «و اما الحوادث الواقعة...» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۴)، می‌فرماید:

امروز فقهای اسلام «حجّت» بر مردم هستند؛ همانطور که حضرت رسول حجت خدا بود و همه امور به او سپرده شده بود و هر کس تخلف می‌کرد بر او احتجاج می‌شد. فقهاء از طرف امام، حجت بر مردم هستند. همه امور و تمام کارهای مسلمین به آنان واگذار شده است... (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۶۵، ص ۴۷).

همچنین با استناد به روایت «اللهم ارحم خلفایی...» (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۸، ص ۱۰۱-۱۰۰) می‌نویسد:

پس معلوم شد آنهایی که روایت سنت و حدیث پیغمبر می‌کنند، جانشین پیغمبرند و هرچه برای پیغمبر از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آنها هم ثابت است؛ زیرا که اگر حاکمی کسی را جانشین خود معرفی کرد، معنی‌اش آن است که کارهای او را در نبودنش او باید انجام دهد (امام خمینی، بی تا، ص ۱۸۸).

همچنین با استناد به روایت مقبوله عمر بن حنظله: «... فانی قد جعلته علیکم حاکماً...» و علینا رد والراد علینا الراد علی الله و هم علی حد الشرک بالله» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۸۸) و بررسی آن، تصریح و تأکید می‌کند که: «این روایت، از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست. جای تردید نیست که امام 7 فقهاء را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام 7 اطاعت نمایند» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

### بیانات امام و رهبری بر تأیید نظریه نصب و مشروعیت الهی

بر اساس مبانی فکری سیاسی امام خمینی 1 و مقام معظم رهبری، ولایت و رهبری،

زینده فقیه است که در حد خودش - نه در حد معصومین - مظهر و تجلی ولایت و اراده تشریحی الهی باشد و لذا چنین فقیه است که سنجش عیار مشروعیت سایرین می‌باشد و دیگران باید با رضایت و تأیید او و جاهت شرعی یافته و شایسته تصدی مناصب حکومتی شوند.

امام خمینی 1 در این زمینه می‌فرماید:

اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. یا طاغوت یا خدا، یا خداست یا طاغوت، اگر به امر خدا نباشد، رئیس‌جمهور به نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. اطاعت از او اطاعت از طاغوت است، وارد شدن در حوزه او وارد شدن حوزه طاغوت است. طاغوت، وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی، یک کسی نصب شود. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۶، ص ۲۱۳).

همچنین فرمود: «ولایت فقیه می‌خواهد جلوی دیکتاتوری را بگیرد، نه اینکه می‌خواهد دیکتاتوری کند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۵۲).

در کلام ارائه‌شده، عبارت «اگر به امر خدا نباشد» گویای این واقعیت است که مشروعیت در حکومت اسلامی و ولایت فقیه، در واقع، همان «مشروعیت الهی» است. امام در سیره عملی خویش نیز در مواردی که نصب مهمی در میان بود، بر حق شرعی خود - به عنوان مظهر ولایت تشریحی الهی - استناد و استفاده کرده است. به عنوان نمونه می‌فرماید: «به موجب حق شرعی و بر اساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران... شورایی به نام «شورای انقلاب اسلامی»... تعیین شده» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۴۲۶).

نیز در تنفیذ حکم ریاست جمهوری شهید «محمدعلی رجایی» می‌فرماید: «... و چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد... و اگر خدای ناخواسته بر خلاف آن عمل نمایند، مشروعیت آن را خواهم گرفت» (همان، ج ۱۵، ص ۶۷).

امام خمینی 1 در بیانات خود، قلمرو حکومت و ولایت فقیه را، حتی ولایت بر



جان مسلمانان نیز اعلام کرده است. او در راستای بیان اینکه تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای احکام و قوانین اسلامی، تکلیف ضروری فقهای واجد شرایط است، آورده است:

... [فقهاء] هر چند توفیق تصدی امر حکومت را نیافته‌اند، لکن آن دسته از امور مسلمانان را که مقدور است، حق دارند زیر پوشش ولایت و نظارت خود بگیرند، از بیت‌المال و امور اقتصادی گرفته تا اجرای حدود الهی، بلکه از این هم بالاتر و آن، اینکه اگر مقتضی بود، بر جانهای مسلمانان نیز حق تصرف دارند! (امام خمینی، ۱۳۶۵، ص ۳۳).

رهبر معظم انقلاب نیز می‌فرماید:

... فقه اسلامی، هیچ امری از امور زندگی بشر را از حکم الهی بیرون نمی‌داند و همه مسائل سیاسی، اقتصادی، فردی و اجتماعی، مشمول حکم الهی است. پس حاکمیت فقیه هم شامل همه امور فردی و امور اجتماعی و امور سیاسی و امور اقتصادی و امور نظامی و امور بین‌المللی و همه چیزهایی است که در قلمرو حکم اسلامی و شرعی است... (مرکز صهبا، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰).

بنابراین، فقهی که قلمرو حاکمیت و ولایتش تا این مقدار گسترده و فراگیر است که حتی بر جان و مال مسلمانان ولایت دارد، بدون تردید، ولایتش شرعی و الهی بوده و از اذن و اراده تشریحی خداوند سرچشمه می‌گیرد. به همین خاطر، مقبولیت مردمی و رضایتمندی آنان - از طریق ریختن آرای خویش در صندوق‌های رأی -، به رغم اهمیت فزاینده آن نزد امام و رهبری، هرگز نمی‌تواند به ولایت و حاکمیت فقیه و جاهت شرعی و مشروعیت الهی بخشیده و در نتیجه، ولایت شرعی شمرده شود.

رهبر معظم انقلاب نیز در بیانات خود با عبارات گوناگون بر «نصب الهی» بودن گزینش ولی فقیه تصریح کرده است. از جمله در این زمینه می‌فرماید:

در دوران غیبت کبری، هم به حسب حکم قطعی و صریح عقل و هم به حسب ادله اسلامی و شرعی، این ولایت و این حاکمیت، مخصوص است به

انسان دین‌شناس، عادل، بصیر به اوضاع و احوال زمان، یعنی فقیه و عرض کردیم که این، سلسله مراتب حکومت الهی و ولایت الهی است و در اینکه امروز شایسته‌ترین افراد برای حکومت، فقیه جامع‌الشرائط است... (همان، ص ۲۵۶).

همچنین در بیانات صریح دیگر خود، مشروعیت الهی ولایت فقیه و جایگاه رفیع دینی - اسلامی آن را بیان کرده است:

در جامعه اسلامی تمام دستگاه‌ها؛ چه دستگاه‌های قانونگذار، چه دستگاه‌های اجراکننده؛ اعم از قوه اجرائیه و قوه قضائیه، مشروعیتشان به خاطر ارتباط و اتصال به ولی فقیه است و الاً به خودی خود، حتی مجلس قانونگذاری هم حق قانونگذاری ندارد... بنا بر مبانی فقهی اسلامی و بنا بر اصل ولایت فقیه، برای هیچکس جایز نیست و از هیچکس مشروع نیست، مگر ولی فقیه؛ یعنی در حقیقت، قانونگذاری هم اعتبارش به اتکای ولایت فقیه است. خود قوه مجریه هم اعتبارش به اتکاء و امضاء و تنفیذ ولی فقیه است... به خاطر ارتباط و اتصال به ولی فقیه است که اینها مشروعیت پیدا می‌کند. در حقیقت، ولایت فقیه، مثل روحی است در کالبد نظام. بالاتر از این را من می‌گویم، قانون اساسی در جمهوری اسلامی که معیار و چهارچوب قوانین است، اعتبارش به خاطر قبول و تأیید ولی فقیه است! (همان، ۱۳۹۱، ص ۲۶۹-۲۶۷).<sup>۱</sup>

بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در مشروعیت الهی دانستن منشأ ولایت و حکومت فقیه، برای هیچکس تردیدی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا اگر در آن دقت شود، به همه مؤلفه‌ها و عناصری که گویای «مشروعیت الهی» بودن ولایت و حکومت فقیه است، اشاره و بلکه تصریح و تأکید شده است.

بنابراین، با توجه به بیانات محکم و صریح امام و رهبری، درباره نصب و مشروعیت الهی که دلیل متقنی بر حقانیت و صحت نظریه نصب و مشروعیت الهی است، باید برخی از سخنان دیگر آنان که به ظاهر و با تمرکز نگاه به اینگونه سخنان،

خواننده را به برداشت دیگر و نظریه‌ای، غیر از نظریه نصب و مشروعیت الهی سوق می‌دهد، به محکمت سخنان ایشان و به ویژه مبانی فکری سیاسی آنان برگرداند و با اتکای به آنها این سخنان را توجیه و تفسیر کرد.

## نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. انتخاب حاکم و زمامدار در بینش اسلامی، به معنای اعطای ولایت به فرد منتخب از سوی مردم نیست تا زمینه‌ای برای طرح نظریه انتخاب - چه انتخاب مطلق و مشروعیت مردمی و چه انتخاب مرکب و مشروعیت الهی - مردمی - فراهم شود که نتیجه آن وکالت فرد حاکم از سوی مردم است و پیامدهای آن به هیچ وجه با نظریه ولایت فقیه سازگار نیست.

۲. بر اساس نظریه «نصب» و «مشروعیت الهی» حکومت و ولایت فقیه که امام و رهبری بر این نظریه هستند، گزینش و انتخاب فقیه واجد شرایط، شرط وجود است، نه شرط وجوب؛ یعنی هرچند مشروعیت حکومت و ولایت فقیه از سوی شرع و اراده تشریحی الهی است، ولی تحقق آن در خارج، مشروط به انتخاب مردم و مقبولیت و حمایت مردمی است.

علتش هم این است که لحن هیچیک از ادله وارده درباره فقهای واجد شرایط رهبری، لحن اخبار نیست، بلکه همه آنها با لحن انشاء که با جعل سمت ولایت همراه است، صادر شده‌اند و لذا با نصب الهی - عام - و به تبع آن «مشروعیت الهی» سازگار است، نه با مقبولیت مردمی و نظریه انتخاب (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۰ و ۲۰۸).

۳. نظریه کسانی که از ادله اثبات ولایت فقیه «نظریه انتخاب» و در نتیجه، «مشروعیت» به معنای «مقبولیت» را فهمیده‌اند و همچنین آن دسته از نویسندگان و پژوهشگرانی که چنین برداشتی از بیانات امام و رهبر معظم انقلاب داشته و یا دارند، ناشی از این است که یا در ادله ولایت فقیه دقت کافی نکرده‌اند و یا بیانات امام و رهبری را به حد کافی مورد بررسی و پژوهش قرار نداده‌اند و یا میان واژگان «شرط و جزء» خلط کرده و به مفهوم فقهی - حقوقی این دو واژه توجه لازم را به خرج نداده‌اند.



۴. از مباحث ارائه شده، این حقیقت نیز روشن می شود که امام خمینی 1 و مقام معظم رهبری، نه در مسأله نصب یا انتخاب ولایت فقیه اختلاف نظر دارند و نه در مسأله «مشروعیت» یا «مقبولیت» آن؛ زیرا آنان، هم گزینش ولی فقیه را به «نصب» می دانند و هم به «مشروعیت الهی» ولایت و حکومت فقیه واجد شرایط معتقدند و لذا «مقبولیت» را غیر از مشروعیت دانسته و شرط تحقق ولایت فقیه در خارج می دانند.

### یادداشت‌ها

۱. بخشی از بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه: ۱۳۶۶/۱۱/۲.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آقابخشی، علی و افشاری راد، مینو، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر چاپار، ۱۳۷۹.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۴. امام خمینی و خامنه‌ای، ولایت فقیه، سایه حقیقت عظمی، تهیه و تدوین: دفتر فرهنگی فخرالائمة، تهران: نشر سازمان اوقاف و امور خیریه «اسوه»، ۱۳۸۸.
۵. امام خمینی، سیدروح الله، صحیفه نور، ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۱۵، ۱۶ و ۲۱، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.
۶. صحیفه امام، ج ۱۰، تهران: تهیه و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، پاییز ۱۳۷۸.
۷. کتاب البیع، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
۸. ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی، تهران: تحقیق و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۴، ۱۳۹۰.
۹. شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران: نشر وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۰. کشف الاسرار، قم: انتشارات آزادی، بی تا.
۱۱. «حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی»، تیسان، دفتر ۴۵، تهران: تدوین و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.

۱۲. جوادى آملی، عبدالله، وحی و رهبری، تهران: انتشارات الزهرا 3، ۱۳۶۹.
۱۳. حر عاملی، محمدحسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۱۴. حیدری، احمد، «ولایت فقیه، ولایت الهی - مردمی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۵، بهار ۱۳۷۹.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، اجوبه الاستفتانات، ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی ثقلین، ۱۳۷۶.
۱۶. -----، توضیح المسائل مراجع، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۱۷. -----، ولایت فقیه، سایه حقیقت عظمی، تهیه و تدوین: دفتر فرهنگی فخرالائمة :، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۸۸.
۱۸. -----، ولایت فقیه؛ استمرار حکومت علوی و نقطه درخشان انقلاب اسلامی (مجموعه بیانات رهبری)، تهیه‌کننده: بنیاد بین‌المللی غدیر، قم: انتشارات زمزم هدایت، ۱۳۹۱(الف).
۱۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲.
۲۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی، کمال‌الدین و تمام النعمه، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۲۱. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ولایت فقیه، حکومت صالحان، تهران: نشر خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳.
۲۲. طباطبایی، سیدمصطفی، فرهنگ نوین «عربی - فارسی»، تهران: اسلامیه، ۱۳۵۸.
۲۳. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
۲۴. غفوری، محمد، «بررسی منشأ مشروعیت حکومت اسلامی و اجزای آن»، مجموعه آثار (مجموعه مقالات) کنگره امام خمینی ؛ و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۲ (فلسفه سیاسی (۱))، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛، ۱۳۷۸.
۲۵. فوزی، یحیی، اندیشه سیاسی امام خمینی، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
۲۶. قاسمی، مهدی، «منشأ مشروعیت حکومت اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی (ویژه یکصدمین سال میلاد امام ؛)، سال اول، ش ۵، ۱۳۷۸.
۲۷. کدیور، محسن، حکومت ولایتی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۲۸. -----، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.

۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، تهران: دارالاسوة، ۱۴۲۸ق.
۳۰. مارتین لیپست، سیمور، دائرة المعارف دموکراسی، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، ج ۲، تهران: مرکز چاپ و نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۳۲. مک کالوم، جرالدهی، فلسفه سیاسی، مترجم: بهروز جندقی، قم: نشر کتاب طه، ۱۳۸۳.
۳۳. مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، مترجم: دکتر حمید احمدی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱.
۳۴. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱ و ۲، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۸ق.
۳۵. -----، اسلام دین فطرت، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۷.
۳۶. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲.

## غدیر و سیاست در اندیشه سیاسی امام خمینی 1

داود مهدوی زادگان\*

تأیید: ۹۴/۱/۲۵

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۴

### چکیده

نوشتار پیش رو، بازخوانی یکی از سخنرانی‌های بسیار ارزشمند و روشنگرانه امام خمینی 1 در روز عید غدیر (دوم شهریورماه ۱۳۶۵ / هجدهم ذی الحجه ۱۴۰۶) است. ایشان در این سخنرانی به مسأله و باور غلط «جدایی دین از سیاست» توجه کرده است. این مسأله مشترک میان تمام مسلمانان با هر نوع گرایش مذهبی است. پس اگر پاسخی به این مسأله مشترک داده شود، نه فقط رذیه‌ای بر باور غلط جدایی دین از سیاست است، بلکه عاملی برای ایجاد وحدت اسلامی خواهد بود. امام خمینی 1 پاسخ مسأله را در واقعه غدیر جستجو کرده است. ایشان بر مبنای دو مقوله «ولایت تکوینی» و «ولایت تشریحی»، نشان داده است که قضیه غدیر، قضیه «جعل حکومت» است، این است که قابل نصب است و آلاً مقامات معنوی، قابل نصب نیستند. بدین ترتیب، غدیر، هم «صالت‌بخش» حکومت اسلامی است و هم بر خلاف عقیده رایج، «وحدت‌بخش» است.

### واژگان کلیدی

امام خمینی 1، ولایت تکوینی، ولایت تشریحی، دین و سیاست، غدیر

\* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: davood@ihcs.ac.ir

## مقدمه

امام خمینی 1 در روز عید غدیر سال 1365 درباره این عید، بیاناتی را عرضه داشتند که از جهات مختلف، مهم و روشنگرانه است. از این رو، تلاش داریم در این نوشتار، اهمیت و ارزش بیانات امام راحل را بازخوانی و تحلیل محتوایی نماییم. شیعیان جهان، هجدهم ذی الحجه را روز عید غدیر نامیده، آن را بزرگ می‌دانند و در آن روز به مدح و ثنای حضرت وصی؛ امیرالمؤمنین علی 7 مشغولند. از اهتمام شیعیان بر بزرگداشت این روز، عموماً مسأله‌ای اختلافی برداشت شده است؛ اختلاف عقیدتی و مذهبی میان اهل تشیع و اهل تسنن بر سر روز غدیر. بازتاب اینگونه اختلافات مذهبی در حوزه سیاست و سیره دولتمردان، شکل‌گیری قاعده سیاسی «بزرگداشت تشریفاتی» است. دولتمردان به شدت از هرگونه عوامل تنش‌زا در حوزه سیاست پرهیز می‌کنند.

از جمله عوامل تنش‌زا در نظر حاکمان، اختلافات مذهبی است. رخنه اختلاف مذهبی در پیکره سیاست و دولت، اسباب چندگانگی و تزلزل در تصمیمات سیاسی خواهد شد. در چنین شرایطی، حاکمان و دولتمردان تلاش می‌کنند از کنار موضوعات و مسائل اختلافی با سکوت گذر کنند و یا اگر سیاست سکوت پر هزینه است، به سیاست «بزرگداشت تشریفاتی» رو آورند؛ یعنی اگر روز جشن مذهبی باشد، دولتمردان نیز همگام با اقبال جامعه، به چراغانی شهر و دواير حکومتی مشغول می‌شوند و مراسم مدح و ثناء به راه می‌اندازند و اگر هم روز ماتم باشد، بیرق عزا برپا می‌کنند.

امام خمینی 1 در سال 1342، نهضت دینی‌ای را به راه انداخت که اوج آن، وقوع انقلاب اسلامی در سال 1357 بود. ثمره این انقلاب، تأسیس نظام سیاسی اسلامی در دنیای عرفی شده (غیر دینی و دنیوی شده) بود که در دهه اول، رهبری نظام نوپای اسلامی بر دوش ایشان بود. شرایط رهبری نظام سیاسی در دوره تأسیس، فوق‌العاده دشوار و حساس بود. هرگونه تصمیمات و مواضع سیاسی از سوی رهبری و کارگزاران این نظام نوپا می‌توانست تنش‌زا یا آرامش‌بخش باشد؛ به ویژه که اگر انقلاب، دشمنان داخلی و



خارجی زیادی داشته باشد؛ دشمنانی که مترصد فرصتی برای ضربه‌زدن و براندازی نظام اسلامی هستند. در این میان، اختلافات و مسائل قومی و مذهبی از جمله دستاویزهای مهم ضد انقلاب داخلی و خارجی برای ضربه‌زدن هستند. بنابراین، طبیعی است که رهبری و کارگزاران نظام انقلابی، دغدغه‌جویی از برافروختن فتنه اختلافات قومی - مذهبی را در سر داشته باشند. این دغدغه، ریشه در یک دل‌نگرانی عظیم؛ یعنی «عادی‌سازی انقلاب» دارد. عادی‌سازی انقلاب، فرآیند گذار جامعه و نظام سیاسی از وضع انقلابی به شرایط عادی و غیر انقلابی است.

اگر مسأله اختلافات قومی - مذهبی، مربوط به ساحت عملی نظام سیاسی است، مسأله «اصالت» هم مربوط به ساحت نظری حکومت می‌شود. نظام نوین سیاسی که پیامد انقلاب مردمی بوده است، به دلیل مسبوق به سابقه نبودنش با پرسش نظری «اصالت» مواجه است. پرسش اصالت از رهبران نظام نوین، مطالبه توجیه عقلانی برای اصالت و حجیت آن نظام را دارد؛ چنانکه امام خمینی<sup>1</sup> به دنبال تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر اصل ولایت مطلقه فقیه با چنین پرسشی درگیر بودند؛ زیرا ایشان در زمانه‌ای حکومت اسلامی را تأسیس کردند که ذهنیت‌ها از اصل جدایی دین از سیاست و اصالت حکومت غیر دینی پر شده است. جهان‌اندیشه‌ای که امام خمینی در آن به سر می‌برد با توجیه عقلانی حکومت اسلامی و عدم جدایی دین از سیاست، بیگانه است. این بیگانگی، حتی در اذهان عالمان مسلمان نیز جا باز کرده است. بنابراین، امام خمینی باید توجیه و حجیت دینی نظام سیاسی نوین را تبیین کند. بدین ترتیب، امام راحل در بعد عملی با مسأله اختلافات مذهبی مواجه است؛ زیرا ایشان مؤسس نظامی سیاسی است که از متن فقه سیاسی تشیع برآمده است و در بعد نظری با مسأله اصالت حکومت دینی درگیر است. طبیعی است که بعد نظری مسأله، عام‌تر از بعد عملی آن است؛ چرا که در بعد نظری، به تبیینی نیاز است که برای افراد - اعم از شیعه و سنی - مقبول باشد. به عبارت دیگر، مسأله نظری، پرسشی ناظر بر کبرای قضیه و مسأله عملی، ناظر بر صغرای قضیه است.

اکنون، باید ملاحظه کرد که چگونه امام خمینی<sup>1</sup> در تبیین پاسخ به این دو پرسش

عام و خاص وارد عمل شده است؟ ایشان چگونه توانسته است پاسخ معقولی از این دو پرسش را در قالب قضیه‌ای منطقی ارائه دهد؟ به عبارت دقیق‌تر، ایشان به عنوان بنیانگذار نظام سیاسی نوین و حاکم اسلامی، چگونه توانسته است منادی وحدت اسلامی و اصالت حکومت دینی باشد؟ برداشت نگارنده آن است که امام خمینی <sup>1</sup> از راه توجه عمیق به واقعه غدیر، توانسته پاسخ جامعی برای این دو مسأله اساسی تدارک ببیند. این پاسخ را در سخنرانی دوم شهریور ۱۳۶۵، مصادف با هجدهم ذی الحجه ۱۴۰۶ هجری قمری - روز عید غدیر - مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌ایم. از مطالعه بیانات ایشان در این سخنرانی معلوم می‌گردد که چگونه یک واقعه تاریخی به ظاهر اختلاف‌برانگیز در قامت منادی وحدت اسلامی و اصالت‌بخش حکومت اسلامی و حجیت اصل عدم جدایی دین از سیاست، ظاهر می‌شود. اما پیش از ورود در بحث، ذکر چند مفروض اصلی که به کار این پژوهش می‌آید لازم است.

## مفروضات

### مفروض اول

هر انحرافی، مسأله است. چنین گمان می‌رود که انحراف تا وقتی به مسأله تبدیل نشود، ضرورتی برای پرداختن به آن نیست؛ مسأله است که فرد یا جامعه را وادار به طرح پرسش‌هایی پیرامون موضوع و یافتن پاسخ و راه حل می‌کند. ممکن است شاهد انحرافات زیادی باشیم، ولی چون انحراف را لزوماً مسأله درگیرکننده نمی‌دانیم، با بی‌تفاوتی از کنار آن انحرافات می‌گذریم؛ حال آن که این برداشت، نادرست است. انحراف، ذاتاً پرسش‌برانگیز است؛ زیرا انحراف، خروج از حقیقت و خط مستقیم است. پس طبیعی است که درباره دلایل و علل خروج از حقیقت، پرسش‌هایی به وجود بیاید.

### مفروض دوم

هر موضوعی که پاسخگوی مسأله مشترک باشد، وحدت‌بخش است. وقتی پرسش، مشترک میان افراد و گروه‌های مختلف باشد، پاسخی که به آن پرسش داده می‌شود، خود به خود موجب اتحاد نظری یا عملی می‌شود.

## مفروض سوم

مسأله مشترک، به ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود. مسأله مشترک ذاتی پرسش بی‌واسطه و مطلق است؛ پرسشی که برای همه افراد، قطع نظر از هرگونه اختلاف و امتیازی پدید می‌آید. در اینجا می‌توان به پرسش اصالت و حجیت مثال زد. پرسش از مشروعیت حکومت، فقط برای فرد یا گروه خاصی طرح نمی‌شود. هر عاقلی به طور طبیعی درباره مشروعیت حکومت سؤال می‌کند، اما مسأله مشترک عرضی با واسطه و مقید است؛ پرسش عامی که به واسطه وجود اختلاف یا شرایط مخصوص، برای فرد یا گروهی از انسانها پدید می‌آید. در اینجا می‌توان به اختلافات قومی - مذهبی اشاره کرد. اینگونه اختلافات برای جامعه و حکومت، مسأله مشترک عرضی است.

اگر نزاعی میان اقوام مختلف یا پیروان مذاهب در جامعه در نمی‌گرفت، مسأله مشترکی با عنوان اختلافات قومی - مذهبی هم پدید نمی‌آمد. وقتی همه اقوام یا پیروان مذاهب به شکل مسالمت‌آمیز به سر ببرند و یا اساساً قوم واحد یا مذهب واحدی در جامعه وجود داشته باشد، مسأله مشترکی به نام منازعات قومی و مذهبی هم پدید نمی‌آید. پرسش‌های عرضی، به تبع پاسخ مسأله ذاتی، حل می‌گردد، ولی عکس آن صادق نیست؛ زیرا پاسخ به مسائل ذاتی، بنیادی و ریشه‌ای است. هر فرعی به اصل باز می‌گردد، ولی اینطور نیست که اصل به فرع خود بازگشت کند.

## مفروض چهارم

وحدت اسلامی جزء اصول استراتژیک و تغییرناپذیر امام خمینی 1 است. این اصل بنیادی برای ایشان در زمان تشکیل حکومت اسلامی بیش از پیش ضرورت پیدا کرده بود. بطوری که یکی از توصیه‌های مستمر ایشان به ملت و دولت و عموم مسلمانان جهان، لزوم وحدت اسلامی بود. توصیه به وحدت در وصیت‌نامه فراموش نشده است. امام راحل در آن وصیت‌نامه علمای اسلام و دولت‌های مسلمین را به بر داشتن گام‌هایی برای ایجاد وحدت میان مسلمانان سفارش کرده است:

وصیت من به ... علمای اعلام و خطبای محترم کشورهای اسلامی، دولت‌ها را دعوت کنند که از وابستگی به قدرتهای بزرگ خارجی، خود را رها کنند و با ملت خود

تفاهم کنند، در این صورت، پیروزی را در آغوش خواهند کشید و نیز ملت‌ها را دعوت به وحدت کنند و از نژادپرستی که مخالف دستور اسلام است بپرهیزند و با برادران ایمانی خود در هر کشوری و با هر نژادی که هستند دست برادری دهند که اسلام بزرگ آنان را برادر خوانده و اگر این برادری ایمانی با همت دولت‌ها و ملت‌ها و با تأیید خداوند متعال روزی تحقق یابد، خواهید دید که بزرگترین قدرت جهان را مسلمین تشکیل می‌دهند. به امید روزی که با خواست پروردگار عالم، این برادری و برابری حاصل شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۲۷).

امام خمینی 1 ضرورت وحدت اسلامی را از قرآن کریم آموخته است و اصل وحدت را بر مبنای آموزهٔ وحیانی تفسیر می‌کند. به عقیدهٔ ایشان هر گونه وحدت مطلوب نیست، بلکه وحدت گردآمده حول الله ملاک است. وحدت اسلامی مبتنی بر اعتصام به الله است:

خدای تبارک و تعالی امر فرموده است «واعتصموا بحبل الله» اجتماع، لکن اجتماع با تشبث به حبل الله. هر اجتماعی مطلوب نیست، واعتصموا بحبل الله مطلوب است، همان است که إقرأ باسم ربک. اسم رب همان ریسمانی است که همه به آن باید اعتصام کنند. مردم را دعوت کنید به وحدت، دعوت کنید به اینکه گروه گروه نشوند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۳۴).

کمتر کسی است که همچون امام خمینی 1 رابطهٔ وثیقی میان وحدت اسلامی و حکومت برقرار کرده است. به عقیدهٔ ایشان یکی از مأموریت‌های حکومت، برقراری وحدت مسلمین است. حکومت اسلامی نمی‌تواند از این مأموریت شانه خالی کند؛ زیرا قوام جامعه در استواری وحدت است و حکومت، پاسدار قوام جامعه است: «تشکیل حکومت برای حفظ نظام و وحدت مسلمین است؛ چنانکه حضرت زهرا 3، در خطبهٔ خود می‌فرماید که امامت برای حفظ نظام و تبدیل افتراق مسلمین به اتحاد است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۷).

## طرح مسأله

اکنون با ملاحظه مفروضات بالا معلوم می‌شود که چگونه امام خمینی 1 غدیر را پاسخی بنیادی به مسأله‌ای بنیادی تفسیر کرده است، به طوری که پاسخ مسأله فرعی نیز روشن می‌شود. ایشان مسأله بزرگداشت عید غدیر را در آذین‌بندی و قصیده‌خوانی و مداحی نمی‌داند. همه این امور از باب تکریم موضوع خوب است، ولی مسأله بنیادین در زنده‌نگه‌داشتن این عید، چیز دیگری است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۱۲). تصریح به این مطلب بیانگر آن است که بنا نیست با عید غدیر همچون حاکمان بی‌دغدغه، تشریفاتی عمل شود. غدیر برای حاکم اسلامی جدی است و هرگز نباید آن را تا حد بزرگداشت تشریفاتی فرو کاست. غدیر، فلسفه حکومت اسلامی است که ارزش آن از طریق توجه به انحراف مشترک اساسی میان مسلمانان، معلوم می‌گردد. انحراف بزرگی برای ملت‌های مسلمان، خصوصاً برای شیعیان اتفاق افتاده است. جهان اسلام، انحرافات زیادی را شاهد بوده است، لکن انحراف بزرگ و اساسی، همان اندیشه جدایی دین از سیاست است. گرچه امروزه چنین باوری به مسلک رسمی دولت‌ها و کارگزاران حکومتی تبدیل شده است، ولی در تاریخ سیاسی جهان اسلام، سابقه دیرینه دارد و به دوره سلطه اموی و عباسی باز می‌گردد:

اعوجاج زیاد پیدا شده، اما بزرگترینش این است که دست‌هایی از زمان سابق از زمان خلفای اموی و عباسی از آن زمان دست‌هایی پیدا شده است که بگویند که دین، علی حده از مسائل است و سیاست، علی حده از حکومت است (همان، ص ۱۱۴).

امام خمینی 1 ریشه بسیاری از انحراف‌های جهان اسلام - اعم از تشیع و تسنن - را به انحراف اصلی جدایی دین از سیاست، بازگردانده است. اعوجاج‌های فکری و عملی، از باور به جدایی دین از سیاست ناشی می‌شوند. وقتی این عقیده انحرافی در میان شیعیان رسوخ کند، آنچه از تکریم اهل بیت عصمت و طهارت : باقی می‌ماند، بزرگداشت تشریفاتی است؛ یعنی چراغانی بشود و قصیده‌خوانی و مداحی شود. باور غلط جدایی دین از سیاست، مانع اقدامی بیش از بزرگداشت تشریفاتی که

همان بزرگداشت محتوایی است، می‌شود. چنین باوری، دین را صرفاً امری تعبدی معرفی می‌کند و قلمرو آن به رابطه شخصی فرد با خدا محدود می‌شود: «بازیگرهای دنیا که دیدند باید دین را یک چیز تعبدی قرار داد، این بازیگرها آمدند و اینطور کردند که ماها هم باورمان آمده بود که دین چکار به سیاست، سیاست مال امپراتورها» (همان) است. باور جدایی دین از سیاست، خیالات نادرست دیگری را نیز به همراه آورده است. گروهی چنین خیال کرده‌اند که عرفان، یعنی گوشه‌گیری و ذکر و وردخوانی و سماع انجام دهند: «خیال می‌کردند که کسی که عارف است، باید دیگر به کلی کناره گیرد از همه چیز و برود کنار بنشیند و یک قدری ذکر بگوید و یک قدری تغنی»، «خیال شده که اهل سلوک نباید کار به مردم داشته باشد»، «در شهر هر چه می‌خواهد بگذرد، من اهل سلوکم، بروم یک گوشه‌ای بنشینم و ورد بگویم و سلوک به قول خودش پیدا کند» (همان، ص ۱۱۶). به تعبیر امام راحل، افراد با چنین خیالات نادرستی، «دکانداری» می‌کنند. به اهل علم ضروری چنین القاء شد که «لباس جندی» را حرام بدانند و برای آن دلیل آوردند که لباس جندی، لباس شهرت است، به عدالت مضر است. اهل علم حوزه را چکار به امور سیاسی - نظامی مملکت! باید هر کس مشغول درس خود باشد؛ فقیه به فقه، فیلسوف به فلسفه و عارف به عرفان (همان، ص ۱۱۷).

### فراگیری انحراف جدایی دین از سیاست

ممکن است تصور شود که تأثیر باور انحرافی جدایی دین از سیاست، منحصر در شیعیان است؛ زیرا شیعیان از همان آغاز تا کنون با حکومت‌ها فاصله داشتند. تشیع تنها در پاره‌ای از مقاطع تاریخ به حکومت نزدیک شده است. این امر، زمینه فکری برای باور به درستی جدایی دین از سیاست را پدید آورده است. اما چنین زمینه‌ای برای نهادینه شدن این باور در میان اهل سنت موجود نبوده است؛ چون غالباً حکومت‌ها، سنی بودند. لذا، هیچگاه فاصله‌ای میان خلفا و اهل سنت پدید نیامده بود تا زمینه فکری برای جزم به جدایی دین از سیاست شکل گیرد. بنابراین، چگونه می‌توان گفت که چنین باور غلطی، مسأله‌ای اساسی و مشترک میان شیعه و سنی است!؟

امام خمینی 1 در توضیح عام البلوی بودن باور انحرافی جدایی دین از سیاست، همگان را به نظریه سیاسی رایج میان اهل سنت، توجه داده است. به عقیده ایشان، مهمترین دلیل بر سلطه این انحراف در میان اهل تسنن، سیطره نظریه سیاسی «غلبه» است. آن کس که جدایی دین از سیاست را باور ندارد، هرگز نمی‌تواند نظریه «الحکم لمن غلب» را بپذیرد. اگر اسلام درباره سیاست و شرایط حاکم، دستوراتی را ابراز کرده است، نمی‌توان پذیرفت که شخص غالب با هرگونه ویژگی، حق حاکمیت دارد. از این رو، امام خمینی 1 مسأله جدایی دین از سیاست را مسأله مشترک میان بلاد اسلامی دانسته است:

الآن در سر تا سر کشورهای اسلامی داریم می‌بینیم، در همه جا این مسائل هست. باور کردند علمای اهل سنت به اینکه اطاعت از هر قلدری باید کرد، این هم به دست اشخاص قلدر پیدا شده است. امکان دارد یک همچو چیزی که پیغمبر اسلام احکام بفرستد و بگوید از آتاتورک که احکام ما را محو می‌کند اطاعت کنید! این را کدام عقل می‌پذیرد؟ (همان، ص ۱۲۰).

اکنون که روشن شد انحراف جدایی دین از سیاست، مسأله مشترک میان تمام مذاهب جهان اسلام است و هیچیک از پیروان مذاهب اسلامی از این باور غلط مصون نمانده‌اند، آیا پاسخ قاطعی برای آن وجود دارد؟ امام راحل، در بیاناتشان پاسخی مبتنی بر نصوص اسلامی به آن داده است. غدیر، معتبرترین و محکم‌ترین نص اسلامی در ردّ باور غلط جدایی دین از سیاست است. اما چگونه ممکن است موضوعی که به ظاهر، میان فریقین درباره آن اختلاف و نزاع کلامی برقرار است، بتواند پاسخگوی این مسأله مشترک باشد؟ قطعاً اگر غدیر پاسخگوی مسأله مشترک باشد، از سویی، حقیقت وحدت‌بخش آن آشکار می‌شود و از سوی دیگر، باور غلط جدایی دین از سیاست را باطل می‌کند. تبیین امام خمینی 1 از غدیر خم بر همین اساس استوار است.

### ولایت تکوینی

امام خمینی 1 در تبیین حقیقت غدیر خم به موضوع منزلت فرد توجه دارد. منزلت و سیادت فرد بر دو گونه تکوینی و تشریحی است. فرد ممکن است تکویناً شرافت پیدا کند.

شرافت تکوینی انسان، مظهر اسماء و صفات الهی بودن است و البته این شرافت در عالم وجود مراتبی دارد. بالاترین مرتبه شرافت وجودی انسان، مظهر اسم اعظم «الله» بودن است؛ زیرا اسم اعظم، جامع جمیع اسمای الهیه است. امام خمینی<sup>1</sup> در این باره فرموده است:

و اما اسم اعظم از حیث مقام الوهیت و واحدیت، اسم جامع همه اسمای الهی است؛ همانگونه که مبدأ و اصل جامع [آنها] است و [یا] هسته درخت، جامع شاخ و برگ است. یا به گونه شمول کل بر اجزاء، مثل لشکر که شامل دسته‌ها و افراد است و این اسم، به اعتبار اول [جامعیت] و حتی به اعتبار دوم [شمولیت] نیز حاکم بر تمام اسماء است و آنها همگی مظهر اویند و او بالذات بر [سایر] مراتب الهی مقدم است و حقیقت این اسم، به طور کامل جز برای خود خداوند و بنده‌ای که مورد رضایش باشد، تجلی نمی‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۴ به نقل از «شرح دعای سحر»، ص ۷۳).

اگر نبود تجلی اسمای الهی، عالم اعیان خلق نمی‌گشت، عالم اعیان به فیض تجلی اسماء الله موجودند. پس هر یک از اعیان، مظهر اسماء الله هستند، لکن هر عینی به دلیل محدودیتی که دارد، نمی‌تواند مظهر اسم اعظم باشد. تنها عین انسانی، استعداد مظهر اسم اعظم بودن را دارد. انسانی را که مظهر اسم اعظم است، انسان کامل گویند:

عین ثابت انسان کامل در ظهور، به مرتبه جامعیت و اظهار صورتهای اسمایی، در نشئه علمی، خلیفه اعظم خداست؛ زیرا اسم اعظم - از آن رو که جامع جلال و جمال و ظهور و بطون است - امکان ندارد که به مقام جمعی خود، بر هیچ یک از اعیان تجلی نماید؛ چراکه آینه محدود و کدر است؛ در حالی که آنچه مقابل آینه است، دارای وسعت و صفا و عدم کدورت است. پس به ناچار آینه‌ای می‌باید مناسب با صورت مقابل آینه تا امکان انعکاس نورش در آن آینه وجود داشته باشد تا [بدین وسیله] عالم قضای الهی ظهور یابد. اگر عین ثابت انسانی نبود، هیچ عینی از اعیان ثابت ظهور نمی‌کرد و اگر نبود ظهور اعیان ثابت، هیچیک از اعیان خارجی موجود نمی‌شدند و ابواب رحمت الهیه مفتوح نمی‌گردید (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۳۵).



امام خمینی 1 در بیان دیگر، انسان کامل را مثال اعلای خداوند و آیت کبرا و کتاب مبین و بنای عظیم و کلید باب معرفه الله خوانده است:

اعلم انّ الانسان الكامل هو مثل الله الاعلی و آيته الكبرى و كتابه المستبين و النبأ العظيم و هو مخلوق علی صورته و منشأ بیدی قدرته و خلیفة الله علی خلیفته و مفتاح باب معرفته، من عرفه فقد عرف الله و هو بكل صفة من صفاته و تجلّ من تجلیاته آیه من آیات الله، و من الأمثال العلیا لمعرفة بارئه معرفة تامة (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۱؛ به نقل از «شرح دعای سحر»، ص ۵۶).

اما مصداق تامّ انسان کامل که شرافت تام وجودی بر عالمیان دارد، کیست؟ امام خمینی 1 آن مصداق تام را در وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت؛ محمد 9 و امیر مؤمنان؛ علی و حضرات معصومین : دانسته است:

رسول خدا 9 انسان کاملی است که در رأس مخروطه این عالم واقع است. ذات مقدس حق تعالی که غیب است و در عین حال، ظاهر است و مستجمع همه کمال به طور غیر متناهی است، در رسول اکرم متجلی است به تمام اسماء و صفات (همان، ص ۶۷).

چون «باء» ظهور توحید و نقطه تحت الباء [در بسم الله] سرّ آن است، تمام کتاب ظهوراً و سرّاً در آن «باء - موجود است و انسان کامل؛ یعنی وجود مبارک علوی - علیه الصلوة و السلام - همان نقطه سرّ توحید است و در عالم، آیه ای بزرگتر از آن وجود مبارک نیست، پس از رسول ختمی 9 (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۸).

وجود انسان کامل به جعل تکوینی یا تجلی الله بر عالم عین است. از باب آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس (۳۶): ۸۲) است. امر در این آیه شریفه ایجاد است، وقتی امر ایجاد باری تعالی به چیزی تعلق گیرد، آن چیز از کتم عدم خارج شده، موجود می شود.

انسان کامل، به دلیل مظهریت اسم اعظم الله، جامع همه اسماء الله است. پس او مظهر اسم ولایت است، اما این ولایت تکوینی است. انسان کامل، ولایت تصرف در

کائنات را دارد. چنین ولایتی برای انسان کامل با همان جعل یا امر تکوینی ایجاد می‌شود. چنین نیست که ولایت تکوینی، پس از ایجاد برای انسان کامل حاصل شود. ولایت تکوینی اعطایی نیست تا پس از خلق به او داده شود، بلکه انسان کامل با همان امر ایجادى به مقام ولایت تکوینی نائل می‌گردد.

### ولایت تشریعی

اما نوع دیگر از سیادت و شرافت، تشریعی است و به آن «ولایت تشریعی» یا «خلافت ظاهره» گویند. این نوع از ولایت از پس وجود قانون و شریعت، شکل می‌گیرد. حیات حیوانات و نباتات تسخیری است و لذا بر پایه قانون تکوین و طبیعت زیست می‌کنند. اما انسان این شرافت را پیدا کرده که علاوه بر حیات طبیعی از حیات تشریعی نیز برخوردار باشد. قانون تکوین، انتخابی نیست. انسان چه بخواهد و چه نخواهد، قانون تکوین بر جسم و پیکر مادی او حاکم است. او قادر نیست قانون تکوینی را تغییر دهد، به‌خلاف حیات تشریعی که انسان از میان شرایع حقه یا باطله یکی را انتخاب می‌کند. او از حیات حیوانی و نباتی فراتر رفته وارد حیات قانونی و تشریعی شده است؛ یعنی زیست فردی و اجتماعی انسان بر مبنای قانون و شریعت تنظیم می‌شود. چنین حیاتی، انتخابی است. انسان می‌تواند برای خود قوانینی را اعتبار کند یا مرجعیت آباء و اجدادی و سنت‌های گذشته را بپذیرد و بر مبنای قانون و شریعتی که آنان وضع کرده‌اند، حیات تشریعی خود را تنظیم کند. در هر صورت، انسان برای حیات تشریعی، نیازمند به قانون و شریعت است. پس خدایی که تأمین‌کننده تمام نیازهای بشر است، معقول نیست که قانون و شریعتی برای انسانها ابلاغ نکند. از این رو، انبیاء مأمور به ابلاغ شریعت الهی بر بندگان خدا هستند. هدف از بعثت انبیاء، تنها ابلاغ احکام و شریعت الهی بر بندگان نیست، بلکه مقصد نهایی، تولیت در اجرای آن است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره (۲): ۲۱۳). انبیای الهی تنها وقتی به ابلاغ رسالتشان اکتفاء می‌کنند که مردم از پذیرش ولایتشان سر باز

زنند. پس تولیت تشریحی، منصبی است که به دنبال تشریح قانون پدید می‌آید و امری ضروری است و نمی‌توان آن را انکار کرد.

إن الأحكام الإلهية - سوى الأحكام المربوطة بالماليات، أو السياسات أو الحقوق - لم تنسخ، بل تبقى الى يوم القيامة و نفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة الحكومة و ولاية، تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي، و تتكفل بإجرائه، و لا يمكن إجراء احكام الله الا بها؛ لئلا يلزم الهرج و المرج. مع أن حفظ النظام من الواجبات الأكيدة و اختلال امور المسلمين من الأمور المبعوضة و لا يقام بذاء و لا يسدّ هذا الّا بوال و حكومة (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۱۹)؛ هیچیک از احکام الهی - اعم از احکام مالیه و احکام سیاسیه و احکام حقوقی - منسوخ نشده است و تا روز قیامت پابرجا می‌ماند. همین جاودانگی احکام، ضرورت حکومت و ولایت را به عنوان ضمانتی برای حفظ سیادت و اقتدار قانون الهی و تکفل اجرای آن دربرمی‌گیرد. اجرای احکام الله جز با برپایی حکومت ممکن نیست و مانع وقوع هرج و مرج می‌شود. علاوه بر آن، حفظ نظام سیاسی از واجبات مؤکده است و اختلال در امور مسلمین از امور نهی شده است. پس آن امر واجب به سرانجام نمی‌رسد، مگر با تأسیس حکومت؛ چنانکه چیزی از آن امر مبعوض جلوگیری نمی‌کند، مگر با بودن والی و حکومت.

آن کس که صاحب چنین منصبی باشد، واجد ولایت تشریحی شده است. پس دارنده تولیت شریعت الهی، ولیّ الله است. ولیّ الله حجت خدا در حیات تشریحی جوامع بشری است. امام خمینی 1 در توضیح حجت خدا بودن فرموده است که خداوند سبحان با بندگانش در جمیع شؤون زندگی شان بر مبنای وجود اولیاء خودش و نیز سیره و اعمال و گفته‌های آنها احتجاج می‌کند: «بل المراد بكونه و كون آبائه الطاهرين : حجج الله على العباد. أن الله تعالى يحتج بوجودهم و سيرتهم و أعمالهم و أقوالهم على العباد في جميع شؤونهم، و منها العدل في جميع شؤون الحكومة» (همان، ص ۶۳۶).

امام راحل در ادامه احتجاج خدا بر بندگان را اینگونه توضیح داده است که بندگان خدا در امور شرعی و احکام الهیه که شامل تدبیر امور مسلمین و تمشیت و اداره

سیاست و هر چه که متعلق به حکومت است می‌شود، اگر به غیر اولیاء الله رجوع کنند با وجود آنها هیچ عذر و بهانه‌ایی ندارند.

ولایت تشریعی و خلافت ظاهری، انتصابی است. فرد از ناحیه قانونگذار برای انجام تولیت امور منصوب می‌شود؛ گرچه ولیّ الله یا انسان کامل مظهر اسم اعظم است و در نتیجه، مظهر اسم ولایت تشریعی خداوند سبحان هم هست، لکن چون تشریح، متأخر از کون وجود است، ولایت تشریعی نیز متأخر از ولایت تکوینی است. ولیّ الله پس از تحقق حیات تشریعی، منصوب به خلافت ظاهری می‌شود؛ چنانکه رسول خدا ﷺ تا پیش از بعثت، منصوب به ولایت تشریعی نبود. اگر چنین بود که می‌بایست پیش از بعثت نیز تولیت حیات قانونی را می‌کردند. امام خمینی 1 بر همین اساس، استدلال می‌کند که اگر در جایی رسول خدا ﷺ فردی را برای انجام امری انتصاب کند، انتصاب به ولایت تشریعی است، نه ولایت تکوینی؛ زیرا ولایت تکوینی اولیاء الله با موجودشدنشان جعل می‌شود. پس تمام انتصاب‌ها مربوط به ولایت تشریعی است.

امام خمینی 1 در تحکیم این استدلال می‌فرماید اگر جعل ولایت باشد، ولی تردید در ولایت تکوینی یا خلافت ظاهره باشد، قدر متیقن آن است که چنین جعلی، ولایت تشریعی است: «معنی الخلافة رسول الله ﷺ امر معهود من أول الاسلام، لیس فیه ابهام، و الخلافة لو لم تكن ظاهرة فی الولاية و الحكومة فلا أقل من أنها القدر المتیقن منها» (همان، ص ۶۲۸).

زیرا ولایت تکوینی انسان کامل در عالم غیب ظاهر و در عالم شهادت و این جهان خفی است، بلکه انسان کامل در عالم شهادت سعی دارد ولایت تکوینی اش مخفی بماند و تنها برای معدود افرادی که محرم اسرار الهی هستند، آن را آشکار نمی‌کنند. ولایت تکوینی در عالم شهادت، سرّی از اسرار الهی است، به‌خلاف ولایت تشریعی که به عالم شهادت تعلق دارد و جزء سرّ الله به حساب نمی‌آید. به همین دلیل است که ولیّ الله ولایت تشریعی خود و جانشینش را به صراحت اعلام می‌کند، بلکه او مأمور به ابلاغ آن است: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء (۲۶): ۲۱۴)، «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (مائده (۵): ۶۷). پس اگر ولیّ الله در عالم

شهادت، تصریح بر ولایت خود و جانشینش کند، این تصریح در ظهور ولایت تشریحی دارد یا قدر متیقن از چنین بیانی، ولایت تشریحی است.

ولایت تکوینی، به دلیل خلافت باطنی و تعلّقش به عالم غیب، تماماً «یلی الربّی» (آن سوی و الهی) است و هیچ غبار و شأنی از شؤون عالم شهادت که وجه «یلی الخلق» (این سوی و زمینی) دارد، بر آن نمی‌نشیند. از این رو، ولیّ الله هیچ شائبه‌ای در افتخار به ولایت تکوینی در خود راه نمی‌دهد. اگر در لحظاتی ذکری از آن به زبان آورد، مفتخرانه بیان می‌کند، اما ولایت تشریحی به دلیل تعلّق به عالم شهادت که واجد وجه یلی الربّی و یلی الخلقی (وجه قدسی و زمینی) است، در مظانّ تردید از پذیرش است. ولیّ الله ولایت تشریحی را به وجه خلقی آن اعتناء نمی‌کند، بلکه آن را به حال خود رها کرده به دنیاطلبان واگذارش می‌کند. پس اگر در مقام حفظ آن (ولایت تشریحی) برمی‌آید، نه از باب آنکه تمنای ولایت تشریحی را دارد، بلکه از باب آنکه مکلف به اعمال آن است؛ زیرا تکلیف، همان وجه یلی الربّی یا تکلیف الهی است. امام خمینی 1 سخن امام علی 7 را در بی‌ارزش بودن حکومت، حتی از نعل مندرس در همین معنا گرفته است:

فالرئاسته الظاهرية الصورية أمر لم يعتن بها الأئمة : الا لاجراء الحق، و هسی  
التي أرادها علی بن ابی طالب 7 بقوله - علی ما حکى عنه - : «و الله لهی أحبّ  
إلیّ من إمرتکم» مشیراً الی نعل لا قيمة لها (امام خمینی، 1379، ج 2،  
ص 625)؛ پس ریاست ظاهری و صوری نزد ائمه اطهار : جز از برای  
احقاق و اجرای حق، مورد عنایت نبوده است و علی بن ابی طالب 7 همین  
بی‌اعتنایی به حکومت را با این جمله حکایت شده از ایشان ابراز کردند که  
در حال اشاره به کفش مندرس و بی‌ارزش خود فرمودند: به خدا سوگند این  
- کفش بی‌ارزش - نزد من محبوب‌تر از امارت بر شما است.

### حقیقت غدیر

اکنون که دیدگاه امام خمینی 1 درباره ولایت تکوینی و ولایت تشریحی معلوم

گردید، به مسأله اصلی در این گفتار باز می‌گردیم. مسأله، عبارت از رواج باور غلط جدایی دین از سیاست در میان مسلمانان است. گفته شد که ایشان، برای ابطال چنین باوری به نص محکم واقعه غدیر خم استدلال کرده است. در تبیین این استدلال، لازم شد مفروض امام راحل درباره ولایت، مورد بازخوانی واقع شود تا بر مبنای آن به شرح استدلال ایشان بپردازیم.

محمد رسول الله ﷺ در سال دهم هجری به هنگام بازگشت از حجة الوداع تمام مسلمانان همراه را در منطقه‌ای به نام «جحفه» و جایی به نام «غدیر خم» جمع کردند. مردم مدینه و مصر و عراق در این مکان از هم جدا می‌شوند. پس اگر رسول الله ﷺ مأمور به ابلاغ پیام خداوند بر مسلمانان شده است، باید در این مکان (غدیر خم) قبل از پراکنده شدن مسلمانان، امر الهی را بر آنان ابلاغ کند. رسول خدا پس از آنکه نماز نیمروزی را به جماعت خواندند بر جهاز شتران بالا رفت تا همه مردم، آن حضرت را ببینند و خوب سخنانش را بشنوند. رسول الله ﷺ خطبه‌ای خواند که بعدها به «خطبه غدیر» معروف گشت. رسول خدا در آن خطبه ابتدا به حمد الهی پرداخت و از پایان عمر مبارکشان در این جهان خیر داد و سپس از مردم خواست که به یکتایی خداوند و نبوت ایشان و وجود روز رستاخیز گواهی دهند. همه مسلمانان حاضر در غدیر خم به این امر شهادت دادند. آنگاه رسول الله ﷺ فرمودند من دو امانت را برای پس از خود در میان شما جا می‌گذارم. پس هر کس که بخواهد با من در کنار حوض کوثر جای گیرد، باید با این دو امانت آنگونه که شایسته است، رفتار کند. آن دو امانت، «قرآن» و «عترت» است. آنگاه رسول خدا دست علی ۸ را بالا گرفت و خطاب به مسلمانان فرمودند: «من کنت مولاه فعلی مولاه». سپس دست نیایش به سوی آسمان گشود و نیایشگرانه گفت: «بار خدایا، هر آن کس علی را سرپرست خویش گرفت، تو نیز او را سرپرست و یاور باش و هر آن که با او دشمنی ورزید، تو با او دشمن باش»<sup>۱</sup> (قزوینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۰).

امام خمینی 1 می‌فرماید: آنچه که در غدیر خم اتفاق افتاد، انتصاب علی 7 به مقام ولایت سیاسی یا همان ولایت تشریحی بود. آن حضرت در غدیر خم منصوب به ولایت معنوی و تکوینی نشدند. اساساً ولایت تکوینی انتصابی نیست. ولایت معنوی برای امام علی 7 با همان آفرینش آن حضرت ایجاد شده است. هیچ لزومی ندارد که رسول الله 9 ولایت معنوی علی 7 را بر مسلمانان ابلاغ کند؛ زیرا نه آن حضرت به چنین ابلاغی نیاز داشت - مردم بدانند یا ندانند، امام علی 7 مظهر اسم اعظم الله، انسان کامل است - و نه بدخواهان از آن جماعت که به ظاهر اسلام آورده بودند، در دل باور به این حقیقت داشتند. پس آنچه لازم بود بر مسلمانان ابلاغ شود، مسأله جانشینی و استمرار حکومت اسلامی توسط کسی که از سوی خداوند سبحان تعیین شده می‌باشد.

پس مسأله غدیر خم، ولایت سیاسی است:

قضیه غدیر، قضیه جعل حکومت است، این است که قابل نصب است والا مقامات معنوی، قابل نصب نیست؛ یک چیزی نیست که با نصب، آن مقام پیدا شود... مسأله، مسأله حکومت است. مسأله، مسأله سیاست است. حکومت، عدل سیاست است؛ تمام معنای سیاست است. خدای تبارک و تعالی این حکومت را و این سیاست را امر کرد که پیغمبر به حضرت امیر واگذار کنند، چنانچه خود رسول خدا سیاست داشت و حکومت بدون سیاست ممکن نیست. این سیاست و این حکومتی که عجین با سیاست است، در روز غدیر برای حضرت امیر ثابت شد (امام خمینی، 1378، ج 8، ص 113).

حکومت برای امام علی 7 هیچ ارزشی ندارد. آن کس که مظهر اسم اعظم الله است و باذن الله قادر به تصرف در عالم کائنات است، چه ارزشی دارد که منصوب به ولایت سیاسی شود، مگر آنکه به این واسطه اقامه عدل کند. اساساً اگر مقام ولایت تکوینی برای آن حضرت نبود، از سوی خداوند، منصوب به ولایت سیاسی نمی‌شد.

پس غدیر، چیزی نیست که امام علی 7 به واسطه آن افتخار کند:

مسأله غدیر، مسأله‌ای نیست که بنفسه برای حضرت امیر یک مسأله‌ای پیش بیاورد، حضرت امیر مسأله غدیر را ایجاد کرده است. آن وجود شریف که

منبع همه جهات بوده است، موجب شده است که غدیر پیش بیاید. غدیر برای ایشان ارزش ندارد، آنکه ارزش دارد، خود حضرت است که دنبال آن ارزش، غدیر آمده است... اینکه در روایات ما و از آن زمان تا حالا این غدیر را آن قدر ارزش و تجلیل کرده‌اند، نه از باب اینکه حکومت یک مسأله‌ای است، حکومت آن است که حضرت امیر به ابن عباس می‌گوید که «به قدر این کفش بی قیمت هم پیش من نیست» آنکه هست، اقامه عدل است (همان، ص ۱۱۲).

چنین تفسیر و تبیینی از غدیر خم، اختصاص امام خمینی 1 است که بر مبنای دیدگاه ایشان در نسبت میان ولایت تکوینی و ولایت تشریحی به دست آمده است. بر این اساس، غدیر ردیه‌ای مستحکم بر باور غلط جدایی دین از سیاست است. آن کس که چنین باوری را در میان مسلمین ترویج می‌کند، تکذیب خدا را کرده است: «آن که می‌گوید دین از سیاست جداست، تکذیب خدا را کرده است، تکذیب رسول خدا را کرده است، تکذیب ائمه هدی را کرده است» (همان، ص ۱۱۴)؛ زیرا غدیر خم صراحت دارد که رسول خدا 9 مأمور به ابلاغ انتصاب الهی علی 7 به عنوان جانشین و سرپرست حکومت اسلامی است. بنابراین، غدیر، قاعده و حقیقت کلی عدم جدایی دین از سیاست را به صراحت تأیید کرده است. در واقع، غدیر حامل دو حقیقت و دو پیام اصلی است: نخست آنکه دین از سیاست جدا نیست؛ دیانت عین سیاست است و سیاست عین دیانت. حقیقت دوم آنکه امام علی 7 از سوی خداوند سبحان منصوب به ولایت سیاسی شده است. ممکن است پاره‌ای از گرایش‌های مذهبی به هر دلیلی حقیقت دوم را انکار کنند، لکن انکار حقیقت دوم موجب نمی‌شود که حقیقت اول (عدم جدایی دین از سیاست) را نیز انکار نمایند. امام خمینی 1 با تکیه بر اشمال غدیر بر حقیقت اول، به عموم مسلمانان - اعم از شیعه و سنی - خطاب کرده است. اختلافات عقیدتی نباید موجب اختلاف در سیاست شود: «عقاید مختلف اسباب اختلافات خارجی چرا بشود؟ چرا در این امری که همه مشترک هستیم با هم نباشیم» (همان، ص ۱۲۱).



بدین ترتیب، از منظر ایشان، غدیر، نه تنها ابطالی بر باور غلط جدایی دین از سیاست است، بلکه پیام‌آور وحدت میان مسلمین نیز هست. بر این اساس، هر مسلمانی؛ اعم از شیعه و سنی که دل‌نگران رواج سکولاریسم سیاسی و اندیشه جدایی دین از سیاست در جهان اسلام را دارد، باید به حقیقت پیام غدیر تمسک کند و بر مبنای آن می‌تواند با مسلمانان معتقد به سکولاریسم سیاسی احتجاج کند. نباید عالم شیعی حقیقت غدیر را به ولایت تکوینی تأویل برد و همچنین نباید عالم سنی به دلیل اختلافات عقیدتی، غدیر را از اساس انکار کند. همه مسلمانان معتقد به ضرورت ولایت سیاسی در اسلام، برای احتجاج‌های سیاسی، محتاج استناد به غدیر هستند.

### نتیجه‌گیری

امام خمینی 1 در مقام رهبری نظام اسلامی با دو مسأله مهم روبرو بود: نخست مشروعیت حکومت دینی و دیگری وحدت مسلمین در امر سیاسی. باور غلط جدایی دین از سیاست، منشأ پیدایش این دو مسأله است. پس باید راه حلی برای آن پیدا کرد. مسلماً اگر این راه حل، مستند به نصوص اسلامی باشد، مستحکم خواهد بود. امام خمینی 1 این راه حل را در نص اسلامی «واقعه غدیر خم» می‌داند. غدیر، بر خلاف برداشت رایج که آن را مسأله اختلاف برانگیز تلقی کرده‌اند، اما از منظر امام خمینی، نصّ مسلم در تأیید حکومت اسلامی و عدم جدایی دین از سیاست و نیز عنصری وحدت‌بخش است. به عقیده ایشان، غدیر، پاسخی روشن به مسأله مشترک میان اهل سنت و تشیع است. مسأله مشترک همان باور غلط به جدایی دین از سیاست است. آنچه که در روز غدیر اتفاق افتاد، ردیه‌ای بر این باور غلط است. بنابراین، غدیر پاسخی به آن مسأله مشترک است و هر پاسخی که راه حل برای مسأله مشترک باشد، لاجرم وحدت‌بخش است.

### یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی از مستندات واقعه «غدیر خم» به کتاب گران‌سنگ «الغدیر»، تألیف علامه امینی، رجوع شود.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. امام خمینی، سیدروح الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲.
۳. -----، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۱۵، ۱۳۷۸.
۴. -----، صحیفه امام، ج ۸ و ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۵. -----، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۷، ۱۳۷۷.
۶. -----، کتاب البیع، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
۷. -----، امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی ؛ (تبیان، دفتر ۴۲)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
۸. رحیمی، امین، امام خمینی و عرفان اسلامی، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
۹. قزوینی، سیدمحمدکاظم، امام علی ۷ از ولادت تا شهادت، ترجمه علی کرمی، تهران: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۰.

## جایگاه حمایت از محرومین در عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی

دریافت: ۹۳/۱۲/۹ تأیید: ۹۴/۲/۱۶ حسن اسماعیل پور نیازی\*  
محمد فنائی اشکوری\*\* و احمد حسین شریفی\*\*\*

### چکیده

حمایت حکیمانه از محرومین و ضرورت توجه حاکمیت سیاسی و صاحبان ثروت به آنان، یکی از اصول اساسی در عرصه عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی است. اگر چه شمول و گستردگی این اصل در نظر برخی اندیشمندان لیبرالیسم، مخالف کرامت انسان شمرده شده، اما از منظر اسلام و بر اساس مبانی فلسفی که پشتوانه عدالت‌اند، توجه به محرومان، نه تنها با کرامت انسان مخالف نیست، بلکه لازمه تکریم انسان و محوریت حق و عدالت است. در این مقاله با روش تحلیلی و با استناد به منابع دینی به نقد دیدگاه‌های مختلف پرداخته‌ایم و گفتیم بر اساس مبانی فلسفی، مبنی بر مخلوقیت انسانها و تعلق ثروت‌های کره زمین به همه انسانها به عنوان غایت مواهب و ضرورت فراهم‌سازی شرایط تکامل اختیاری برای آنان و با نظر به وابستگی سرنوشت افراد جامعه به یکدیگر به مثابه اعضای یک پیکر و بر اساس صریح آیات قرآن کریم و روایات معصومان، محرومان، حقی در مواهب عمومی و در اموال ثروتمندان داشته و حاکمیت سیاسی و ثروتمندان به اعطای این حق مکلف‌اند. از این رو، حاکمیت عادلانه باید شرایط معیشت متعارف را برای همه شهروندان فراهم کند و حقوق محرومین را استیفاء نماید. این امر، نه تنها با کرامت انسانهای ثروتمند منافاتی ندارد، بلکه تلاشی در جهت تثبیت آن است.

### واژگان کلیدی

عدالت اجتماعی، کرامت انسان، غایت انسان، محرومین

\* سطح چهار حوزه، دانش‌پژوه دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، عضو هیأت علمی و استادیار جامعه المصطفی العالمیه: hasan\_n313@yahoo.com

\*\* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

\*\*\* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

## مقدمه

اول: فخامت و عظمت مقوله عدالت در حدی است که غالب اندیشمندان را در برابر خود به تواضع واداشته است. کمتر کسی یافت می‌شود که عدالت را فضیلت نداند و بر ضرورت تثبیت و ترویج آن اذعان نداشته باشد. در این میان، عدالت اجتماعی، به دلیل تأثیر گسترده‌اش در همه ساحتهای انسانی و به دلیل کمبود فوق‌العاده آن و عطش جوامع انسانی نسبت به آن، بیشتر مورد اهتمام مکاتب مختلف سیاسی-اجتماعی و اندیشمندان قرار گرفته است. همه ادیان آسمانی و پیامبران الهی؛ مخصوصاً دین اسلام و پیامبر اعظم و جانشینان ایشان، هم در نظر و هم در عمل به گونه‌های مختلف بر «عدالت اجتماعی» به عنوان یکی از اهداف بعثت و مهمترین ویژگی حاکمیت الهی پافشاری کرده و بسیاری از آنان در این مسیر جان عزیز و گرانقدر خویش را فدا کرده‌اند. از این رو، اولین ضرورت در این ساحت، تبیین نظری اصول عدالت به معنای شناخت ارکانی است که با تحقق آنها «عدالت اجتماعی» محقق خواهد شد. اشتباه و انحراف در این بخش، انحراف در اجراء و تحقق را به دنبال خواهد داشت. چه بسا رویکردی غیر عادلانه به اسم عدالت، اجراء شود و یا امری عادلانه به دلیل تلقی ناصواب، تحقق نیذیرد.

دوم: تعریف عدالت به «قراردادن هر چیزی در جای خود و دادن حق به صاحب حق و یا رعایت استحقاق‌ها» و تأکید بر ضرورت «بجا بودن» فعل به عنوان مشخصه فعل عادلانه و تأکید بر اینکه مقتضای عدالت همیشه برابری نیست و در مواردی «تفاوت» و «تمایز»، لازمه عدالت است؛ اگرچه در مقام بررسی مفهومی عدالت ضرورت دارد، اما به دلیل ارائه تعریف صوری از عدالت، نمی‌تواند مشکل تحقق عدالت را حل نماید. سؤالی که پاسخ به آن می‌تواند گره از کار عدالت بگشاید، ارائه معیار تشخیص «تفاوت‌های بجا» از «تفاوت‌های نابجا» و تعیین موارد «استحقاق» است. اصول عدالت اجتماعی باید بتواند ملاکی ارائه دهد که در پرتو آن بتوان فعل بجا را از فعل نابجا و تفاوت‌های بجا را از تفاوت‌های نابجا تشخیص داد. تنها شناخت چستی عدالت در مقام مفهوم، بدون تعیین موارد و مصادیق خاص آن مفهوم، کافی نیست.

سوم: بر مبنای رویکرد «واقع‌گرایی» در ارزش‌گذاری موضوعات اخلاقی و حقوقی، خوبی عدالت اجتماعی به دلیل «احساس خوشایند» مردم نسبت به آن یا «قرارداد» افراد نسبت به اجرای آن و یا امر و «دستور الهی» نیست؛ اگرچه همه این سه ویژگی، در مورد عدالت اجتماعی صادق است، اما این موارد، «مناط» خوبی نیست، بلکه خوبی عدالت اجتماعی و هر فعل دیگر، به ملاک تأثیر آن در کمال اختیاری انسان و نقش آن در رساندن انسان به قرب خداوند متعال است. بر این اساس، باید خوبی عدالت اجتماعی را در زمینه‌سازی آن، نسبت به کمال فرد و جامعه جستجو کرد.<sup>۱</sup> در واقع آنچه که عدالت اجتماعی را «عدالت» می‌کند، «کمال‌آفرینی» آن است. به بیان دیگر، تعیین اصول عدالت اجتماعی، به معنای تعیین قواعدی است که اگر در تعاملات اجتماعی جاری گردد، آنها را متصف به عدالت می‌کند. این قواعد، طبق مبنای پیش‌گفته باید مواردی باشند که در تحقق کمال انسانی نقش دارند. هر قاعده‌ای که حاکمیت آن بر تعاملات اجتماعی، کمال بیشتری را برای افراد رقم می‌زند یا شرایط بهتری را برای تحصیل کمال فراهم می‌سازد؛ اصلی از «اصول عدالت اجتماعی» خواهد بود. پس مناط همه اصول عدالت اجتماعی، همان چیزی است که عدالت به خاطر آن متصف به «خوبی» و «بایستگی» شده است؛ یعنی «تأثیر در تحقق کمال انسانی». هر قاعده‌ای که به عنوان اصول عدالت اجتماعی معرفی می‌شود، باید در حد امکان، دلیل کمال‌آفرینی آن نیز تبیین گردد.

**چهارم:** یکی از اصول عدالت اجتماعی که برای تحقق جامعه عادلانه باید مورد اهتمام حاکمان قرار گیرد، اصل حمایت از محرومان است. این اصل، هم بر مبنای فلسفی و هم بر مبنای دینی تکیه دارد. ضرورت حمایت از محرومین مورد تأکید برخی از نظریه‌پردازان معاصر در حوزه عدالت اجتماعی؛ مانند «جان‌رالز» نیز هست، اما برخی از منتقدان وی؛ مانند «رابرت‌نوزیک» آن را مخالف اصل «غایت انسان» و کرامت انسانی دانسته و معتقدند هزینه‌کردن از اموال ثروتمندان به نفع محرومان، به معنای ابزارقراردادن انسان است که با اصل غایت منافات دارد. ما در این مقاله پس از تبیین اصل فوق، مبنای نوزیک و ادعای وی را مورد بررسی و نقد قرار خواهیم داد.

## تبیین اصل حمایت از محرومین

اقتضای عدالت در اجتماع این است که به هر کسی به مقداری اعطاء شود که از او اخذ می‌شود؛ یعنی موازنه‌ای میان حق و تکلیف رعایت گردد. هر کسی به مقدار تلاشی که می‌کند، از مواهب و حقوق بهره‌مند شود. بر این اساس، عامل حضور انسان در اجتماع، بهره‌مندی از مواهب و خیراتی است که یا بدون حضور در اجتماع اصلاً قابل تحصیل نیست و یا تحصیل آن با مشقت فراوان همراه است. به همین دلیل، انسان برای بهره‌مندی از این مواهب وارد اجتماع می‌شود. صرف حضور انسان در اجتماع، موجب بهره‌مندی وی از مواهب مورد نظر نمی‌شود، بلکه به این دلیل که دیگران نیز با همین انگیزه در اجتماع حضور دارند و این مطالبه‌ها موجب تراکم زحمات‌ها و وظایف می‌شود - از یک سو - و به این دلیل که مواهب موجود در اجتماع محدود است - از سوی دیگر - از هر فردی انتظار می‌رود که برای بهره‌مندی از مواهب اجتماعی، بخشی از وظایف و زحمات اجتماعی را نیز به دوش بکشد و به مقدار زحمتی که بر عهده می‌گیرد، از مواهب آن نیز بهره‌مند شود. از این قاعده حاکم بر توزیع مواهب اجتماعی که در جای دیگر باید تبیین شود، به «اصل موازنه میان حق و تکلیف» تعبیر شده است. با توجه به این اصل، ممکن است گمان شود که بر این اساس، کسی که هیچ نفعی به اجتماع نمی‌رساند، حق ندارد بهره‌ای از آن ببرد. اما این گمان ناصواب است؛ چراکه «موازنه میان حق و تکلیف» با توجه به مبانی عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی به منظور ایجاد مسابقه کسب شایستگی و لیاقت در برخوردارگی از حقوق و مواهب به عنوان یک اصل در تحقق عدالت مطرح است. پس اعتبار آن در فرضی است که شرایط مسابقه فراهم باشد. از این رو، محرومان که به دلیل محرومیت، قادر به حضور در رقابت نیستند؛ باید بدون ملاحظه مقدار کار، از حقوقی بهره‌مند باشند. یکی از مبانی حمایت از محرومان، ضرورت شرکت دادن آنان در میدان مسابقه اکتساب شایستگی‌هاست. بنابراین، نه تنها با اصل موازنه منافاتی ندارد، بلکه لازمه ضروری آن است؛ چراکه بدون تحقق این اصل، مسابقه‌ای عادلانه محقق نخواهد شد. علاوه بر این دلیل که حمایت از محرومان را به اجمال، ضروری می‌سازد، می‌توان ادله دیگری نیز بر ضرورت این اصل در تحقق عدالت اجتماعی ارائه داد:

**دلیل اول:** چنانکه در جای خود ثابت شد، هدف از آفرینش انسان، رسیدن او به کمال است. از سوی دیگر، با توجه به ویژگی‌های غریزی انسان، تشکیل جامعه، لازمه غیر قابل انفکاک از زندگی انسانی است. از جانب سوم، جامعه، نیازمند قانونی در جهت تنظیم روابط انسانها است. طبق مبانی فوق، قوانین جامعه باید به گونه‌ای تنظیم شود که بیشترین تأثیر را در کمال انسانی انسان داشته باشد. پس آنچه که مجوز بهره‌برداری فرد از مواهب اجتماعی است، تنها «خدمت وی به جامعه» نیست. اگرچه این امر نیز عاملی برای جواز بهره‌برداری از مواهب به شمار می‌رود، ولی معیار و ملاک جواز بهره‌برداری از مواهب اجتماعی نیست. آنچه که معیار جواز برخوردارگی از مواهب است، «زمینه‌سازی برای کمال اختیاری» است. انسان نسبت به هر چه که زمینه‌ساز وصول وی به کمال اختیاری است، «حق» دارد، حتی اگر نسبت به آن خدمتی ارائه نداده باشد. البته در مواردی که شخص به دلیل برخوردارگی از شرایط طبیعی و سلامت و عدم محرومیت، می‌تواند خدمتی به جامعه ارائه دهد، روشن است که تا «خدمتی» ارائه ندهد، «مستحق» برخوردارگی از «موهبتی» نخواهد بود. این امر نیز به این دلیل است که اعطای موهبت بدون خدمت، در این فرض، مخالف استکمال انسان و موجب تثبیت سستی و تبلی و خمودگی و عامل ذلت و سبکی شخص خواهد بود و اینها لوازمی هستند که با «کمال انسانی» در تضاداند، اما اعطای «خیر و موهبت» به افرادی که به دلیل ضعف جسمانی یا ظلم ظالمان و یا سوانح ناخواسته و یا هر دلیل دیگر، دچار «محرومیت» شده‌اند، نه تنها برای رشد و تکامل آنان و فراهم‌آوردن شرایط مشارکت در مسابقه، مؤثر است، بلکه شرط ضروری تکامل آنان است. اگر حاکمیت و اقتدار سیاسی از طریق تخصیص مواهب عمومی؛ اعم از مالیات‌هایی که از ثروتمندان اخذ می‌کند یا ثروت‌هایی که از منابع و معادن به دست می‌آورد، در جهت رفع یا کاهش محرومیت محرومان جامعه اقدام نکنند، در واقع، «حق زندگی» و «حق تکامل» و «حق شرکت در مسابقه» را از آنان سلب کرده است و این با «هدف الهی از آفرینش انسان» که در جای خود تبیین شده، در تضاد است. ضرورت توجه به حقوق نسل‌های آینده که اصل دیگر عدالت اجتماعی است، نمونه‌ای از «استحقاق» بدون «کار و تلاش» است. علی‌رغم اینکه نسل آینده وظیفه‌ای فعلی نسبت به جامعه ندارد و باری را از نسل حاضر بر نمی‌دارد، نسل حاضر

نسبت به او وظیفه دارد و باید در مصرف مواهب و خیرات عمومی، جانب آنها را نیز نگه دارد. اگر مجوز بهره‌مندی از اجتماع، وظیفه‌مندی اجتماعی بود، نسل آینده حق بهره‌مندی از مواهب اجتماعی را نداشت و نسل حاضر نسبت به آیندگان وظیفه‌ای نمی‌داشت.

البته با معیار قراردادن «تکامل انسانی» برای توزیع و تقسیم همه خیرات و مواهب، تخصیص مواهب به محرومین نیز باید با همین معیار، واجد ویژگی‌هایی شود که گاهی تعمیم‌دهنده و در مواردی تخصیص‌آور خواهند بود؛ مثلاً اگر توزیع مواهب عمومی به شکلی باشد که با عزت و مناعت طبع و کرامت انسانی در تضاد باشد، نامطلوب و خلاف اصول عدالت اجتماعی است. پس باید در توزیع مواهب برای محرومین، اصول اخلاقی نیز رعایت شود؛ چنانکه هدف اصلی باید بر رفع ریشه‌ای محرومیت متمرکز گردد، نه حمایت‌های وابسته‌ساز که موجب بقای شخص در محرومیت می‌شود.

در منابع اسلام، به وضوح و با تکرار، از حق محرومین بر حاکمان و ثروتمندان از یک‌سو و تکلیف حاکمان و ثروتمندان نسبت به رعایت جانب محرومین از سوی دیگر، سخن به میان آمده است. قرآن کریم در بیان صفات مصلین می‌فرماید: «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج (۷۰): ۲۵-۲۴)؛ و آنها که در اموالشان حق معلومی است، برای تقاضاکننده و محروم و در آیه دیگر، همین ویژگی را از صفات متقین می‌داند: «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات (۵۱): ۱۹)؛ و در اموال آنها حقی برای سائل و محروم بود. این آیات شریفه برای این گروه از محرومین که ظاهراً به عنوان نمونه (تمثیل، نه تعیین) ذکر شده‌اند، حقی در اموال کسانی که قدرت انفاق دارند ثابت می‌کند؛ در حالی که روشن است این گروه برای چنین استحقاقی، خدمتی ارائه نداده‌اند.

امیرالمؤمنین ۷ نیز در عهدنامه مشهور به «مالک اشتر» می‌فرماید:

خدا را خدا را در نظر بگیر در حق طبقه پایین جامعه، آنان که بیچاره‌اند؛ از مساکین، نیازمندان، بینوایان و زمین‌گیران. در میان اینان برخی اظهار نیاز کنند و برخی دست نیاز به سوی دیگران نگشایند، حقوقی را که خداوند از تو خواسته درباره ایشان نگاهداری، حفظ نما. برای آنان سهمی از بیت المال و سهمی از غلات اراضی خالصه اسلام در هر شهر را قرار ده. [و بدان] که دورترین آنان



همان اندازه سهم دارد که نزدیکترین آنان از آن برخوردار است و از تو خواسته شده که حق همه ایشان را رعایت کنی. نشاط و سرخوشی، تو را از توجه به آنان باز ندارد؛ زیرا پرداختن به کارهای مهم و بزرگ، تو را از ضایع کردن امور کوچک آنان معذور نمی‌سازد... اداره امور یتیمان و سالخوردهگان را که بیچاره گشته‌اند و دست نیاز پیش کسی دراز نکنند، بر عهده گیر. این کار بر حاکمان سنگین است و البته حق، تمامش سنگین است، اما خداوند گاهی آن را برای کسانی سبک می‌کند، آنان که جویای عاقبت نیکانند. پس خود را شکیبیا ساخته‌اند و به راست بودن آنچه خداوند وعده داده است، اطمینان کرده‌اند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

«خواجه نصیرالدین طوسی» یکی از شرایط عدالت را تقسیم خیرات مشترک؛ یعنی «سلامت، اموال و کرامات» به‌طور مساوی میان اهل مدینه می‌داند:

شرط سوم معدلت آن بود که... سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد و استحقاق و استعداد را نیز در آن اعتبار کند و خیرات مشترک، سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند؛ چه هر شخصی را از این خیرات قسطی باشد که زیادت و نقصان بر آن اقتضای جور کند<sup>۲</sup> (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۷).

برابری در رفع نیازمندیهای اساسی به این معنا است که در این جهت، لازم نیست شایستگی‌های ناشی از اصل موازنه، مورد نظر و معیار قرار گیرد؛ چراکه در این صورت، برابری و مساوات، حاکم نمی‌شد. از این رو، می‌توان گفت از نظر طوسی، خیرات مشترک، در مرحله اول باید به همه افراد، بدون لحاظ شایستگی ناشی از کار، اعطاء شود و در مرحله بعد با معیار «استحقاق و استعداد» تقسیم شود.<sup>۳</sup>

مرحوم شهید «سیدمحمدباقر صدر» نیز یکی از وظایف دولت در حوزه اقتصاد را «ضمان اجتماعی» می‌داند. از نظر ایشان، اسلام بر دولت لازم دانسته که معیشت همه افراد جامعه اسلامی را به صورت کامل ضمانت نماید. این ضمانت در مرحله اول به این شکل است که برای همه، لوازم و شرایط تلاش اقتصادی و شغل مناسب را فراهم نماید تا افراد جامعه با منافی که از دسترنج خود تحصیل می‌کنند، زندگی کنند. ولی اگر کسانی به دلیل

عجز و محرومیت، نتوانند کار کنند و یا دولت در شرایطی باشد که نتواند برای همه شغل مناسب ایجاد کند، نوبت به مرحله دوم؛ یعنی فراهم‌سازی حد متعارف معیشت برای این دسته از افراد می‌رسد. از نظر شهید صدر، مبنای «ضمان اجتماعی» دو قاعده است: قاعده اول تأمین حاجات ضروری را اقتضاء دارد و قاعده دوم، مرحله‌ای بالاتر از حاجات ضروری را لازم می‌سازد. قاعده اول، تکافل عام است که طبق آن، اسلام بر همه مسلمانان رسیدگی به دیگران و توجه به نیازمندیهای دیگر مسلمانان را بر همه واجب کرده است. از نظر اسلام، در صورتی که مسلمانی بیشتر از مایحتاج خود داشته باشد، حق ندارد نسبت به احتیاجات برادران خود بی‌تفاوت باشد، بلکه واجب است نیازمندیهای آنان را در حد توان خود برطرف نماید. این یک وظیفه عمومی برای همه مسلمانان در جامعه اسلامی است. نقش دولت در این جهت این است که این حکم اسلام را در میان مردم ترویج کند و آنان را ملزم به وظایف واجب خود بنماید. قاعده دوم نکته‌ای است که شهید «مطهری» نیز بر آن تأکید می‌کند و آن «حق عمومی مردم در منابع ثروت» است. بر این اساس، دولت مستقیماً موظف است که نیازمندیهای محرومین را برطرف نماید. از نظر شهید صدر، طبق این مبنا - قاعده دوم - دولت نمی‌تواند تنها به رفع حاجات ضروری محرومین اکتفاء نماید، بلکه این مبنا موجب «ضمان اعاله» بر عهده دولت می‌شود. مراد از ضمان اعاله، ضمانت حد کفایت از معیشت است؛ یعنی دولت باید از محل منابع عمومی ثروت، علاوه بر رفع حاجات ضروری محرومان، در جهت تأمین احتیاجات متعارف زندگی آنان طبق عرف نیز اقدام کند؛ یعنی بالاتر از حد ضرورت، آنان را تحت تکفل خود درآورد (صدر، ۱۳۷۵، ص ۶۶۱-۶۶۵).

شهید مطهری نیز با صراحت، حمایت از محرومان و برطرف نمودن نیازهای آنان را به این دلیل که سفره خلقت برای همه انسانها پهن شده «وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن: ۵۵: ۱۰) و آنان نمی‌توانند تولیدکننده باشند، لازمه عدالت اجتماعی دانسته‌اند. از نظر ایشان، واقعاً فقراء در اموال اغنیاء ذی‌حق هستند و همین امر، تفاوت اساسی میان مکتب حقوقی الهی و مکاتب حقوقی مادی است (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۴-۵۳).

ذکر این نکته ضروری است که مراد از محرومیت، تنها محرومیت مالی نیست. هر گونه

محرومیتی باید تحت حمایت حکیمانه دولت و حاکمیت سیاسی و مؤمنان جامعه قرار گیرد. حتی محرومان، به لحاظ اعتقادی که امید استبصار یا لااقل تماایل آنان به جانب اسلام می‌رود نیز باید به تناسب معیاری که بیان شد، مورد حمایت قرار گیرند. آیه ۶۰ سوره مبارکه توبه به صراحت «الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ» را از موارد مصرف زکات می‌داند. زکات یک مالیات حکومتی است که حاکمیت اسلام موظف به جمع‌آوری و توزیع آن است. این آیه شریفه موارد مصرف آن را برای هرگونه کاری که «فی سبیل الله» باشد، تعیین نموده و به عنوان نمونه بر چند مورد تأکید کرده است. بیشتر مواردی که مورد تصریح قرار گرفته‌اند مواردی هستند که به نوعی دچار محرومیت‌اند: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَيْنَ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه(۹): ۶۰)؛ زکاتها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع‌آوری) آن زحمت می‌کشند و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود و برای (آزادی) بردگان و (ادای دین) بدهکاران و در راه (تقویت آیین) خدا و واماندگان در راه؛ این یک فریضه (مهم) الهی است و خداوند دانا و حکیم است.

**دلیل دوم:** ضرورت توجه به محرومین به عنوان یک اصل در عدالت اجتماعی این است که افراد انسان در یک جامعه بر یکدیگر شدیداً تأثیر دارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. هر جزئی از اجتماع، خواه ناخواه به‌گونه‌ای با اجزای دیگر در ارتباط است. این ارتباط، ممکن است مثبت یا منفی باشد، اما هرگز منتفی نمی‌شود. اساساً معنای اجتماع همین است که تعدادی از افراد که در یکدیگر تأثیر دارند و به یکدیگر وابسته‌اند با یک هدف، گرد هم جمع شده باشند. اگر فرض کنیم که فردی از اجتماع هیچ ارتباطی با افراد دیگر نداشته باشد در واقع، او در جامعه زندگی نمی‌کند و جزء جامعه نیست. پس به عنوان مقدمه اول می‌گوییم: «هر فردی از جامعه با افراد دیگر در ارتباط بوده و تأثیر و تأثر دارد.

مقدمه دوم اینکه در صورتی که نظام اجتماعی نسبت به بخش خاصی از جامعه احساس مسؤولیت نکند و آنان را در عین محرومیت از نیازمندیهای اولیه، به حال خود رها کند، این امر در محرومان، موجب احساس مغبونیت و محرومیت و در نتیجه، تقابل و تعارض و شعله‌ور شدن حس انتقام‌جویی می‌شود، حتی اگر فرض کنیم، این محرومیت‌ها

معلول بی‌عدالتی نباشد و یکی از مهمترین اهداف تشکیل اجتماع که تحصیل امنیت است، خدشه‌دار می‌شود. امیرالمؤمنین 7 به «محمد بن حنفیه» می‌فرماید: «یا بنی‌انی اخاف علیک الفقر فاستعذ بالله منه، فانه منقصة للدين، مدهشة للعقل، داعية للمقت» (نهج البلاغه، حکمت 319): ای فرزندم! من از تهیدستی بر تو می‌ترسم، پس از آن به خدا پناه ببر؛ زیرا تهیدستی مایهٔ نقصان دین و سرگردانی عقل و عامل دشمنی است. فقر و محرومیت غالباً و در بیشتر افراد سبب پریشانی روح و فکر، نقصان دین و ارتکاب گناہانی؛ مانند اختلاس و رشوه و سرقت و تقلب و عامل تحقیر شخصیت از جانب مردم و زمینه‌ساز بسیاری از انتقام‌جویی‌های کور می‌شود (مطهری، 1361، ص 76). از این رو، با قطع نظر از ضرورت تکامل همه انسانها که در دلیل اول بر آن تأکید نمودیم، توجه به جانب محرومین برای تحقق جامعه سالم و عادلانه نیز ضرورت دارد؛ چراکه در غیر این صورت، جامعه دچار خلاء امنیتی خواهد شد که با هدف تشکیل جامعه انسانی در تعارض است.

اگر به این نکته توجه کنیم که غالب محرومیت‌ها - نه همه آنها - ناشی از بی‌عدالتی اجتماعی است؛ چه بی‌عدالتی اجتماع حاضر و چه اجتماع نسل یا نسل‌های پیش، ضرورت توجه به این دسته از محرومین روشن‌تر خواهد شد؛ چراکه اقتضای عدالت‌ورزی، از بین بردن هرگونه مظاهر بی‌عدالتی است.

**دلیل سوم:** دلیل اصل رعایت جانب محرومین، کمالی است که برای خود انفاق‌کنندگان از رهگذر توجه به دیگران حاصل می‌شود و با توجه به هدف و معیار عدالت اجتماعی در اسلام که همان «تکامل اختیاری» انسان است، این امر ضرورت می‌یابد و یا لااقل «موجه» خواهد بود. اینکه انفاق، پیش از آنکه به نفع محرومین باشد، به نفع انفاق‌کنندگان است و موجب ارتقای روحی و تکامل معنوی آنان می‌شود و آنان را از وابستگی‌های اسارت‌آور می‌رهاند، امری است که همه عالمان اخلاق بر آن تأکید کرده‌اند و در آیات شریفه قرآن کریم و روایات معصومین : به اشکال مختلف بیان شده است. با توجه به شرط اخلاص و نیت الهی برای صدقات و زکوات و مذموم بودن شدید ریاء و منت در انفاق (بقره 2): 262 و 264، می‌توان گفت یکی از اهداف اصلی انفاق، زمینه‌سازی ارتقای روحی افراد؛ مخصوصاً صاحبان مکنث و ثروت و قطع تعلق آنان نسبت به مظاهر

دنیا است. یکی از بهترین راهها برای تمرین خدامحوری و اجتناب از دنیای مذموم، انفاق اموال خود، به دیگران با نیت خالص الهی است. از این رو، در منابع اسلامی بر اهمیت انفاق از زاویه تکامل روحی انفاق‌کننده زیاد تأکید شده است: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره (۲): ۲۶۱)؛ مثل کسانی که در راه خدا انفاق می‌کنند، همانند مثل دانه‌ای است که هفت خوشه داده و هر خوشه‌ای صد دانه شده است و خدا بر بیشتر از این نیز توانا است. نیازمندی افراد به انسان برای وی لطف و نعمتی از جانب خدا است که سزاوار شکر است: «اعلموا ان حوائج الناس اليكم من نعم الله عليكم فلا تملوا النعم فتتحول الي غيركم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۱۲۷)؛ و صدقات پیش از آنکه در دست سائل قرار گیرند، در دست خدا قرار می‌گیرند: «انها تقع في يد الله قبل ان تقع في يد السائل» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۴۳۳) و چون هدف از عدالت اجتماعی در اسلام تکامل انسانها است، پس توجه حکیمانه به جانب محرومین، از مؤلفه‌های آن خواهد بود.

از نظر متفکر بزرگ اسلام شهید مطهری، مبنای استحقاق محرومان نسبت به مواهب، تحلیلی است که از منشأ حقوق ارائه می‌دهند. ما در این قسمت با توجه به اهمیت مبنایی این تحلیل، آن را با تلخیص و توضیح نقل می‌کنیم. ایشان در گفتار سوم از کتاب «بیست گفتار» می‌فرمایند:

انسان در دو مورد صاحب «حق» می‌شود. اول: جایی که خیر یا منفعتی را ایجاد کرده باشد. اگر شخصی تلاشی کرد، نسبت به محصول تلاش خود «حق» پیدا می‌کند؛ چراکه خود وی عامل و علت فاعلی این محصول است و اگر او نبود، این محصول به وجود نمی‌آمد، پس نسبت به آن حق دارد. در اینگونه موارد که شخص علت فاعلی «خیر و موهبت» باشد، نسبت به آن حق پیدا می‌کند. دوم: جایی که شخص هدف و غایت به وجود آمدن «موهبت و خیر» باشد؛ یعنی خالق آن موهبت، آن را برای این شخص آفریده است؛ به طوری که اگر این شخص نبود، آن موهبت هم از جانب خدا آفریده نمی‌شد. اینجا رابطه میان موهبت و شخص، رابطه فعل با غایت است و چون غایت هم به عنوان یکی از علل

چهارگانه، در وجود شیء مؤثر است، می‌توانیم بگوییم که این شخص به حکم اینکه وجودش در تحقق این «موهبت» مؤثر بوده و اصلاً این موهبت برای او آفریده شده، پس نسبت به آن «حق» دارد. مانند شیری که در پستان مادر در آستانه تولد فرزند به وجود می‌آید؛ شیر مادر یک موهبت است که دست حکیمانه خلقت آن را برای طفل ایجاد کرده است و اگر طفل نبود، این موهبت هم محقق نمی‌شد. پس طفل علت غایی وجود شیر است و علت غایی در تحقق شیء مؤثر است؛ همانگونه که علت فاعلی نیز مؤثر است. در نتیجه طفل نسبت به «شیر» حق دارد؛ چون این شیر، برای او آفریده شده است. حق، یک رابطه خاصی میان انسان و یک موهبت است. عامل این رابطه یا فاعلیت انسان نسبت به موهبت است یا غایت. اگر موهبتی توسط انسان به وجود آمده باشد (فاعلیت) یا برای انسان به وجود آمده باشد (غایت) انسان نسبت به آن حق پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۷۶).

از نظر شهید مطهری، اگر این مقدمه عقلی را با این حقیقت اعتقادی و قرآنی ضمیمه کنیم که «موهبت عالم برای انسان آفریده شده» نتیجه می‌گیریم که از نظر قرآن کریم، قبل از آنکه بشر فعالیتی بکند، یک نوع علاقه و ارتباط از نوع ارتباط غایی میان او و موهبت خلقت هست و این موهبت مربوط به انسان و «حق» انسان است. خدا در قرآن کریم در موارد متعددی این حقیقت را بیان می‌کند: «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره (۲): ۲۹)؛ همه آنچه را (از نعمتها) در زمین وجود دارد، برای شما آفرید. «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (اعراف (۷): ۱۰)؛ ما تسلط و مالکیت و حکومت بر زمین را برای شما قرار دادیم و انواع وسایل زندگی را برای شما فراهم ساختیم، اما کمتر شکرگزاری می‌کنید. قطع نظر از تصریحات قرآن کریم، توجه به نظام خلقت نیز این حقیقت را تأیید می‌کند که یک نوع رابطه غایی میان جماد و نبات و این دو با حیوان و این سه با انسان وجود دارد. جهازات انسان به گونه‌ای است که آب و هوا و غذا متناسب با آن آفریده شده‌اند؛ به طوری که انسان بدون استفاده از طبیعت، نمی‌تواند زندگی کند. نمونه روشن آن، طفلی است که شیر مادر با کمال ملائمت با جهازات وی همزمان با تولدش در پستان مادر قرار داده شده است. اینکه این موهبت برای انسان آفریده شده‌اند، موجب «حق» انسان نسبت به این موهبت می‌شود.

رابطه فاعلی نسبت به «موهبت»، موجب حق «بالفعل» نسبت به آن می‌شود. اما رابطه غایی با مواهب - جز در موارد اختصاصی؛ مانند شیر مادر نسبت به طفل - یک رابطه کلی و عمومی است؛ یعنی همه انسانها به حکم اینکه فرزند این آب و خاک هستند، حقی در زمین دارند و کسی نمی‌تواند مانع استیفای آن شود، اما اینکه این حقوق به چه نحوی استیفاء شود، مسأله موازنه «حق» و «تکلیف» که در اصل اول بیان نمودیم، مطرح می‌شود. هر کسی به مقداری که تلاش کند به تناسب آن صاحب حق می‌شود، نه بیشتر از «کار» و نه کمتر از «کار». موازنه حق و تکلیف که اصل اصیل عدالت اجتماعی است، در مرحله فعلیت یافتن حقوق بالقوه مطرح می‌شود. قرآن کریم به این مطلب اشاره می‌کند: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ» (هود(۱۱): ۶۱)؛ شما را از زمین آفرید و از شما عمران و آبادی آن را خواست؛ یعنی فعلیت یافتن حق شما نسبت به زمین، مشروط به «کار و فعالیت و عمران و آبادی زمین» است. انسان به حکم عقل و اراده برای استفاده از مواهب، باید تکلیف خود را انجام دهد تا مستحق استفاده از مواهب شود. صرف حق بالقوه کافی نیست. طفل به دلیل فقدان عقل و اراده و به دلیل حاکمیت غریزه و به صرف ارتباط غایی با شیر مادر، نسبت به آن حق فعلی پیدا می‌کند؛ چنانکه حیوانات نیز چنین‌اند. اما انسان در صورتی به حق خود نسبت به زمین می‌رسد که به مسؤولیت خود در برابر آن عمل کند؛ یعنی آن را آباد نماید و بر روی آن فعالیت کند. زمین نیز بر انسان حق دارد و انسان تا حق زمین را نپردازد، مستحق بهره‌برداری از زمین نمی‌شود. امیرالمؤمنین می‌فرماید: «انکم مسؤولون حتی عن البقاع و البهائم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷)؛ شما مسؤول آبادکردن زمین‌ها هستید (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۱).

اینکه حق بالقوه انسان نسبت به مواهب خدادادی در صورتی به فعلیت می‌رسد که انسان، تکلیف متناسب خود را انجام بدهد، در شرایطی است که قادر بر این کار باشد. بنابراین، کسانی که قادر بر انجام کار نیستند؛ مانند طفل، محرومان، بینوایان و عاجزانی که توانایی ندارند، بدون انجام «کار»، صاحب «حق» خواهند بود. این حق برای محرومان، به دلیل رابطه غایی مواهب با آنان است. خدا زمین را برای همه انسانها آفریده، نه برای جمعی خاص که قادر به کار و فعالیت هستند. از این رو، جامعه عادلانه باید حمایت از محرومان را به عنوان یک اصل از اصول عدالت مورد توجه قرار دهد.

بر این اساس، حاکمیت عادل موظف است از طریق منابع طبیعی و عمومی، محرومیت را از محرومان رفع نماید و آنان را به حد نصاب رفاه و بهره‌مندی برساند. آفرینش مواهب برای همه انسانها؛ همانگونه که حقی را برای محرومان بر عهده حاکمیت، ثابت می‌کند تا حاکمیت از محل منابع طبیعی و مواهب عمومی، محرومان را از محرومیت نجات دهد، حقی را برای محرومان در اموال ثروتمندان نیز ثابت می‌کند. دلیل این امر این است که ثروتمندان، ثروت خود را از محلی به دست آورده‌اند که محرومان نیز نسبت به آن حق داشته‌اند. از این رو، اکنون که محرومان به دلیلی موجه نتوانسته‌اند، حق خود را از زمین و دیگر مواهب عمومی استیفاء نمایند، بر ثروتمندان است که آنان را نیز بهره‌مند نمایند. به بیان شهید مطهری:

اگر اینان [محرومین] قادر [بر کار و فعالیت] بودند و وظیفه خود را انجام نمی‌دادند، جریمه‌شان این بود که از این سفره محروم باشند، ولی حالا که قادر نیستند، حق اولی آنها سر جای خود باقی است. واقعاً ضعفاء و فقراء و بینویان در اموال اغنیاء ذی‌حق‌اند (همان، ۵۴).

بر این اساس، صاحبان ثروت‌ها و املاک و زمین‌های بزرگ تا حدی حق بهره‌برداری از دارایی‌های خود را دارند که انسانهای دیگر از حد نصاب رفاه و بهره‌مندی محروم نباشند.

### **نقد رویکرد برخی اندیشمندان لیبرالیسم در نفی توجه به محرومین**

تا اینجا بر این مطلب تأکید کردیم که حمایت از محرومین به عنوان یک حق برای محرومین و یک وظیفه برای حاکمان و ثروتمندان، اصلی از اصول عدالت اجتماعی است. انسانها همگی مخلوق خدا هستند و مواهب زمین برای همه آفریده شده، پس همه نسبت به آن، حق دارند و اگر جمعی به دلیلی موجه نتوانند حق خود را از مواهب استیفاء کنند، کسانی که از همان منابع مشترک، به ثروت رسیده‌اند، باید سهمی از ثروت خود را به آنان اختصاص دهند. بنابراین، ثروتمندان باید بخشی از ثروت خود را برای محرومین هزینه کنند و این یک حق برای محرومان بر عهده ثروتمندان است و در صورت استتکاف، دولت موظف است، حق محرومان را از ثروتمندان به شیوه‌ای هدفمند؛ مانند مالیات و غیره استیفاء



کند. دولت رفاه‌گستر که اخیراً در اندیشه برخی از لیبرالیست‌های معاصر؛ مانند «جان‌رالز» مورد تأکید قرار گرفته نیز بر ضرورت حمایت دولت از اқشار آسیب‌پذیر و محروم، اذعان دارد، اما برخی دیگر از اندیشمندان لیبرالیسم، نظر دیگری دارند. از نظر شهید مطهری این مسأله که ضعفاء و محرومان نسبت به خیرات و مواهب عمومی حق دارند، یکی از تفاوت‌های اساسی میان مبانی حقوق الهی - اسلامی و حقوق غیر الهی است. «مطابق مبانی حقوق الهی - اسلامی واقعاً بینوایان ذی‌حقند، اما طبق [مبانی] حقوقی غیر الهی، حقوق فقط و فقط با فعالیت و تولید و کار و صنعت ایجاد می‌شود» (همان).

«رابرت‌نوزیک» (Robert Nozick) لیبرالیست معاصر و عدالت‌پژوه اختیارگرا (libertarian) در کتاب «دولت‌ستیزی، دولت و مدینه فاضله» با تکیه بر دیدگاه «کانت» مبنی بر غایت‌بودن انسان، معتقد است که هیچ دولتی حق ندارد بخشی از دارایی‌های ثروتمندان جامعه را از آنها بستاند و به نفع قشر آسیب‌پذیر جامعه هزینه کند (Nozick, 1974, p.31-33). از نظر نوزیک این اقدام به معنای تبدیل‌شدن انسان به ابزار است و نوعی بیگاری محسوب می‌شود؛ چراکه مقداری از کار که اجرت آن صرف نیازمندان می‌شود، کاری بی‌اجرت خواهد بود. مادامی که فرد رضایت نداشته باشد، هیچکس حق ندارد اموال وی را به نفع قشر محروم، بردارد. بنابراین، کسی نباید قربانی دیگران شود و دولت حق «بازتوزیع» درآمدها را ندارد (I bid, p.167 and 169). این ادعای وی مطلق است و شامل مواردی می‌شود که فرد ثروتمند از فرط فزونی ثروت، هزار برابر نیازمندی‌های خود هزینه می‌کند و یا ثروت خود را تلف می‌کند و شخص فقیر از فرط نداری و گرسنگی می‌میرد. این ادعای عجیب که تحت عنوان عدالت هم مورد تبیین قرار گرفته به مبنایی انسان‌شناسانه مستند شده است. این مبنا که بر «غایت‌بودن انسان» تأکید می‌کند و منکر هرگونه نگاه ابزاری به انسان است، منسوب به کانت است. ما در این قسمت، به نقد این ادعا و مبنا و لوازم آن می‌پردازیم.

**اولاً:** مبنای غایت‌بودن انسان، اگر به این معنا باشد که انسان، محور عالم هستی است و همه‌چیز باید در خدمت وی باشد و او هیچ وظیفه‌ای در برابر موجودات دیگر و حتی انسانهای دیگر ندارد، نادرست است؛ چراکه بنا بر مبانی هستی‌شناختی، محور عالم هستی و خالق آن «خدا» است، نه انسان. بنابراین، اگر

قرار باشد موجودی، تنها صاحب حق باشد و هیچگونه تکلیفی نداشته باشد، آن موجود «خدا» است، نه مخلوقات خدا. البته روشن است که مراد کانت از غایت بودن انسان، این معنا نیست.

**ثانیاً:** بر فرض که انسان غایت باشد، همه انسانها، حتی محرومین نیز از این ویژگی برخوردار خواهند بود، نه فقط ثروتمندان. پس محرومین باید مورد حمایت انسانهای دیگر قرار گیرند تا مقام انسانیت خدشه‌دار نشود.

**ثالثاً:** بر فرض که انسان غایت باشد، وظیفه‌مندی وی نسبت به انسانهای دیگر به معنای اختصاص بخشی از دارایی‌های خود به آنان، منافاتی با غایت‌بودن او ندارد؛ چراکه انسان غایت است، نه دارایی‌های وی و آنچه فدای محرومین می‌شود، دارایی‌های انسان است، نه خود او. طبق عقیده کانت، نفس انسان، جاودانه و فناپذیر است و همان هم حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. از این رو، با اختصاص بخشی از ثروت‌هایش به دیگران، نه تنها چیزی از او کم نمی‌شود، بلکه در صورت موافقت وی و اعطای اموال خود با نیت انجام وظیفه، افزایشی نیز در ارزشمندی اخلاقی او حاصل خواهد شد.

**رابعاً:** تأکید کانت بر غایت‌بودن انسان؛ چنانکه خود تصریح کرده نفی «وسیله صرف‌بودن» است، نه نفی هرگونه وسیله‌بودن (اترک، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷)؛ یعنی اگر انسان کاملاً و صد در صد وسیله باشد ممنوع است، نه اینکه به هیچ وجه نباید وسیله قرار گیرد<sup>۴</sup> (کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۳۳۵). از این رو، اگر دولت بخشی از اموال ثروتمندان را برای محرومین هزینه کند، این امر آنان را به «وسیله صرف» تبدیل نمی‌کند؛ چراکه نفع آن به خودشان نیز برمی‌گردد. در واقع نوزیک، غایت‌بودن انسان را به معنای نفی هرگونه نگاه ابزاری تفسیر کرده است؛ در حالی که چنین تفسیری صحیح نیست. «ایان شاپیرو» در کتاب «سیر تکامل حقوق در نظریه لیبرال» نیز معتقد است که نوزیک، اصل انسانیت کانت را بد تفسیر کرده و آنچه کانت نفی می‌کند، نگاه صرفاً ابزاری به انسان است، وگرنه کانت منکر نیست که گاه لازم است برای تأمین برخی خیرات، انسانها ابزار قرار گیرند. او ابزاربودن محض را نفی می‌کند، ولی اگر این ابزارشدن با نگاه غایی به آنها نیز آمیخته باشد، از نظر او مردود نیست (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۳۵۵).

**خامساً:** طبق قاعده‌ای که پیش از این بیان داشتیم، ثروت‌های زمین برای همه انسانها آفریده شده و همه انسانها بالقوه در آن حق دارند؛ اگرچه فعلیت این حق بر اساس موازنه حق و تکلیف برای کسانی محقق می‌شود که تلاش بیشتری کرده‌اند، اما کسانی که به خاطر قصور و محرومیت، نتوانسته‌اند در مسابقه کسب مواهب شرکت کنند و یا علی‌رغم مشارکت در مسابقه، نتوانسته‌اند به حد نصاب مواهب لازم برای زندگی برسند، به دلیل حق بالقوه آنان در اصل مواهب و به استناد ادله دیگر که گذشت، حقی در اموال ثروتمندان خواهند داشت و اگر خود ثروتمندان به تکلیف خود عمل نکنند، دولت عادلانه موظف است این حق را استیفاء نماید. بر این اساس، در صورتی که دولت، بخشی از دارایی‌های ثروتمندان را برای محرومین هزینه کند، چیزی از حق ثروتمند ضایع نشده، بلکه حقی که از دیگران در اموال او قرار داشته استیفاء شده است. از نظر شهید مطهری:

از نظر اسلامی... محصولات طبیعت، قبل از اینکه کاری روی آنها صورت گرفته باشد، تعلق دارد به همه افراد بشر، ولی پس از آنکه کاری روی آن صورت گرفت... از آن جهت که مواد خام اولی قبل از انجام کار به همه افراد تعلق داشته است، نمی‌توان ادعا کرد که پس از انجام کار، تعلقش به دیگران سلب می‌شود، اما بدون شک کاری که شخص روی آن انجام داد، سبب می‌شود که او نسبت به دیگران اولویت داشته باشد. اثر این اولویت این است که حق دارد استفاده مشروع از آن ببرد... اما حق ندارد آن را از بین ببرد و یا آن را به مصرف نامشروعی برساند؛ چون در عین حال، این مال به جامعه تعلق دارد. از این رو، اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع از مال ممنوع است... البته اینکه دیگران را به طور مساوی در محصول کار او شرکت دهیم نیز خلاف عدالت است و استثمار می‌باشد... ظلم و بی‌عدالتی منحصر به استثمار؛ یعنی اینکه فردی محصول کار دیگری را تصاحب کند، نیست، بلکه به معنی منع فرد یا افراد از حداکثر استفاده از نیروی خدادادی خود است و سلب این آزادی افراد نیز ظلم بوده و سلب حق

طبیعی است... دو چیز مانع رشد و ترقی اجتماعی می‌شود... یکی حبس و توقیف مواد اولیه به وسیله مالکیت افرادی معدود که لازمه رژیم سرمایه‌داری است و دیگر حبس و توقیف منبع انسانی و نیروی انسانی و جلوگیری از مسابقه که لازمه رژیم اشتراکی است... اسلام، نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال، مالکیت فردی را به طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی، مالکیت عمومی را نفی کرده است. در آنجا که پای کار افراد و اشخاص است، مالکیت فردی را معتبر می‌شمارد و در آنجا که پای کار افراد و اشخاص نیست، مالکیت را جمعی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۰، ص ۴۳۵-۴۳۲).

یکی از مبانی استحقاق محرومین در اموال ثروتمندان، مطلبی است که در کلام شهید مطهری به آن اشاره شده و ما پیش از این به تفصیل به آن پرداخته‌ایم. اینکه ثروت‌های زمین برای همه افراد آفریده شده مبنایی است که هم با دلیل عقل و هم با استناد به منابع دین اسلام اثبات شده است. همه انسانها مخلوق خدا هستند و به منابع زمین و مواهب آن نیاز دارند. خداوند متعال نیز انسانها را از دل همین زمین و زمین را برای انسانها آفریده، پس همه آنها در ابتدا حقی برابر نسبت به آن دارند. این حق به صورت بالقوه است و با تلاش و کار، طبق اصل موازنه به فعلیت می‌رسد، اما اگر کسی به دلیل محرومیت و قصور نتواند این حق بالقوه را به فعلیت تبدیل کند، نمی‌توان وی را کاملاً از آن محروم کرد تا در حرمان از حداقل مواهب، زندگی کند. از جهت متون اسلامی نیز قرآن کریم، انسانها را صاحب حق در زمین می‌داند و مواهب زمین را مواهبی برای انسان می‌شمارد: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن (۵۵): ۱۰)؛ «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره (۲): ۲۹). به لحاظ تجربی نیز مشاهده می‌کنیم که همه انسانها به این مواهب نیازمندند و این مواهب در تناسب کامل با نیازمندی‌های انسانها است. با توجه به این مبانی که پیش از این نیز بر آن تأکید کرده بودیم، حق محرومین در اموال ثروتمندان قابل انکار نیست. اما رابرت نوزیک، بر خلاف این مبانی، جهان طبیعت را در ابتدا بی‌صاحب و بی‌مالک می‌داند و معتقد است که این مواهب بی‌صاحب، تنها از طریق «تصاحب اولیه» به

مالکیت اشخاص درمی‌آیند (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۹). توجه به این تفاوتها در مبانی، تأثیر مبانی فلسفی در نظریه‌های عدالت را روشن می‌کند.

در انتهای نقد نظریه نوزیک، توجه به یک نکته مهم ضروری به نظر می‌رسد. نوزیک با استناد به اصل انسانیت کانت (غایت‌بودن انسان) نتیجه‌ای در باب عدالت اجتماعی استنباط می‌کند. کانت که مبدع این اصل است، آن را صورتی از امر مطلق می‌داند و می‌گوید:

اکنون می‌گوییم انسان و به‌طور کلی هر موجود عاقل، یک غایت فی نفسه است، نه صرفاً وسیله‌ای برای به‌کارگیری توسط این یا آن اراده، انسان در تمام کارهایش؛ چه به خودش مربوط باشد و چه به دیگر موجودات عاقل، همیشه باید در عین حال، به عنوان یک غایت لحاظ شود (اترک، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵).

همچنین می‌گوید: «چنان رفتار کن که همیشه انسانیت را چه در شخص خودت و چه در هر شخص دیگر به عنوان یک غایت به شمار آوری و نه هرگز همچون وسیله‌ای صرف» (همان). از عبارت‌های کانت به آسانی این نکته فهمیده می‌شود که آنچه غایت است و اهمیت فوق‌العاده دارد «انسانیت» است، نه «انسان». بر این اساس، اگر انسانی با انسانیت، سرستیز داشته باشد و به دلیل تبعیت از تمایلات و نفع شخصی (که کانت آن را از ویژگی‌های انسان می‌داند) خلاف «انسانیت» رفتار کند، می‌توان برای چنین انسانی اعمال محدودیت‌هایی را «روا و مجاز» دانست، اما انسانیت انسان، به چیست که ستیز با آن مجوز اعمال محدودیت برای انسان است؟ این یک پرسش اساسی و مبنایی است که پاسخ به آن تأملی جدی و عمیق را در مباحث انسان‌شناسی و هستی‌شناسی می‌طلبد. از نظر رابرت نوزیک و همه همفکران لیبرال او و حتی کانت، آنچه که انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد «آزادی اراده» و «خودمختاری» و «استقلال» است. بنابراین، احترام به انسان؛ یعنی احترام به «آزادی انسان». برخی مفسران کانت، همچون رابرت جانسون<sup>۵</sup> و رابرت نوزیک<sup>۶</sup> در تفسیر «غایت‌بودن انسان» نیز بر همین تفسیر تأکید می‌کنند و معتقدند:

مراد [کانت از اصل غایات] این نیست که انسان وسیله قرار نگیرد، بلکه این است که «انسانیت» وسیله قرار نگیرد و همیشه به عنوان غایت در نظر گرفته شود. «انسانیت» مجموعه‌ای از خصوصیات است که انسان را از دیگر موجودات

متمایز می‌سازد. آزادی اراده، استقلال و اتونومی از ویژگی‌های خاص انسانی است. بنابراین، غایت‌قراردادن انسانها؛ یعنی احترام به آزادی، اراده و استقلال آنهاست. اگر ما آزادی انسانی را در تصمیم‌گیری از او سلب کنیم و او را بدون رضایت و اختیار برای هدفی به‌کار گیریم، این کار وسیله صرف‌قراردادن اوست (همان، ص ۱۷۹).

اگر غایت انسانیت امر مطلق است و انسانیت انسان به آزادی اراده اوست، نتیجه این می‌شود که «آزادی اراده انسان، امر مطلق است». حال اگر انسانی با بهره‌گیری از آزادی اراده، آزادی دیگران را مخدوش کند، همه لیبرال‌ها معتقدند که در این صورت می‌توان برای وی محدودیت ایجاد نمود. پرسش اینجاست که این یک استثناء در آزادی است و استثناء در امر مطلق، خلاف مطلق بودن آن است. پس آزادی، اگرچه ویژگی انسان است، اما نمی‌توان انسانیت انسان را به آن دانست. انسانیت انسان باید به چیزی باشد که در همه حال و بدون استثناء «مطلوب» و «موجه» باشد و آن چیزی است که «آزادی» و «اختیار آزاد» نیز به خاطر آن در انسان قرار داده شده است. اساساً قابلیت‌های دوطرفه، تنها زمینه‌ساز مطلوب‌های حقیقی‌اند، نه خود مطلوب حقیقی، حتی اگر ویژگی مهم یا «مهمترین» ویژگی محسوب شوند. مهمترین ویژگی یک اتومبیل، حرکت آن است، اما این ویژگی به دلیل «دوطرفه» بودن؛ یعنی قابلیت حرکت به سوی مطلوب و به سوی خلاف مطلوب، ارزش مقدمی و مقید دارد، نه ارزش هدفی و مطلق. وجود استثناء در مطلوبیت یک چیز، مهمترین نشانه ارزشمندی غیر مطلق آن چیز است. هر ویژگی‌ای در انسان که مطلوبیت آن لااقل در یک مورد استثناء پذیرد، نمی‌تواند مطلوب مطلق انسان و معیار انسانیت انسان باشد.

بنابراین، آزادی نمی‌تواند معیار انسانیت انسان باشد. باید معیار انسانیت انسان را در جایی جستجو کرد که آزادی به خاطر وصول به آن در انسانها قرار داده شده و بدون آزادی، دستیابی به آن امکان‌پذیر نیست.<sup>۷</sup> هر مقدار که یک انسان به آن مقام نزدیکتر شود، بر عظمت و ارزش خود افزوده است. آن مقام، بر اساس مبانی عقلی و فلسفی، مقام «قرب خداوند متعال» است. انسان، اگرچه موجودی محتاج است و بسیاری از

کمالات را ندارد، اما به صورت فطری طالب هر نوع کمالی به صورت بی‌نهایت است. هیچ انسانی یافت نمی‌شود که کمالی را بشناسد، ولی طالب آن نباشد. پس انسان، طالب کمال مطلق و نامحدود است؛ چنانکه در جای خود ثابت شد، کمال مطلق تنها از آن خداست و خداست که کامل مطلق است و همه کمالات از او سرچشمه می‌گیرند و بدون عنایت او هیچ چیزی و هیچ کمالی، نه به وجود می‌آید و نه باقی می‌ماند. پس کمال حقیقی انسان، قرب به کامل مطلق است و هیچ چیز دیگر غیر خدا نمی‌تواند عطش کمال‌جویی انسان را برطرف کند. ملاک تشخیص کمال حقیقی انسان، نزدیک‌بودن او به کمال مطلق است؛ چنانکه ملاک روشن‌بودن یک رنگ، نزدیک‌بودن آن به روشن‌ترین رنگ است (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۲۲۱). یک رنگ، هرچه به روشن‌ترین رنگ نزدیک‌تر باشد، روشن‌تر است. انسان نیز هرچه به کامل‌ترین موجود، نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر است. پس چون خدا کامل‌ترین موجود است، کمال حقیقی انسان نزدیک‌ترین حالت او به خداست و انسان، در ابتدا تنها قابلیت وصول به این کمال را دارد و با قدرت اختیار و آزادی اراده می‌تواند به تناسب تلاش‌ها و قابلیت‌هایش به مراتبی از قرب خدا بار یابد.

اگر انسانیت انسان به مقدار قرب او به خداست، پس غایت انسان نیز تابع آن خواهد بود. البته بر این اساس، غایت انسان به معنای غایت در میان مخلوقات خداست و بسیاری از مخلوقات برای وی و با هدف زمینه‌سازی تکامل اختیاری او آفریده شده‌اند و کامل‌ترین انسان که صاحب بهترین عمل صالح است، هدف اصلی خلقت خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۷).

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، پس از بیان ضرورت تبیین نظری اصول عدالت اجتماعی، گفتیم که یکی از اصول عدالت اجتماعی که هم بر مبانی فلسفی استوار است و هم مورد تأکید متون دین اسلام می‌باشد، «اصل حمایت حکیمانه از محرومان» است. بر اساس این اصل، هم حاکمیت سیاسی و هم ثروتمندان جامعه نسبت به محرومان وظایفی بر عهده دارند. حاکمیت عادل موظف

است محرومان را به حد متعارف زندگی برساند و ثروتمندان موظف‌اند حداقل ضروریات زندگی را برای محرومان فراهم نمایند. ادلهٔ مختلف عقلی و نقلی بر این اصل دلالت دارند. این ادله عبارتند از: «ضرورت حضور همهٔ انسانها در مسابقهٔ کسب مواهب که شرط آن فقدان محرومیت است»، «تعلق اولیهٔ ثروت‌های زمین به همهٔ انسانها که موجب تعلق حق بالقوه نسبت به مواهب می‌شود و محرومانی که به دلیل موجه، از استیفای حق، محروم شده‌اند، باید از ثروت‌هایی که از همان محل به‌دست آمده بهره‌مند شوند»، «ضرورت فراهم‌شدن شرایط تکامل برای همهٔ انسانها و مشروط‌بودن آن به برخورداری از حداقل معیشت» که این تحلیل‌ها مؤید به صراحت قرآن کریم و پیشوایان معصوم : بر توجه به محرومین و ذی‌حق‌بودن آنان در اموال ثروتمندان و... است. در ادامه نظر یکی از اندیشمندان لیبرالیسم (رابرت نوزیک) را مورد بررسی و نقد قرار دادیم و گفتیم الزام ثروتمندان به حمایت از محرومان که به معنای صرف اموال آنان در رفع حوائج محرومان است، منافاتی با غایت انسان ندارد. در فرجام نیز بر این نکته تأکید شد که غایت انسان به «غایت انسانیت» است و انسانیت انسان به «کمالات» است که در سایهٔ آزادی به‌دست می‌آید، نه به آزادی و صرف اموال ثروتمندان به نفع محرومان از جانب دولت، منافاتی با کمال آنان ندارد.

## یادداشت‌ها

۱. اینکه حُسن عدالت به خاطر کمال‌آفرینی آن است، منافاتی با ذاتی‌بودن حُسن عدالت ندارد؛ زیرا ذاتی‌بودن حُسن افعال حَسَن طبق یک اصطلاح، به معنای «شرعی‌نبودن» است. بنابراین، منافاتی ندارد که چیزی مانند عدالت، ذاتاً حَسَن باشد؛ به این معنا که حَسَن‌بودن آن به خاطر امر شارع نباشد و در عین حال، حَسَن‌بودن آن، به این دلیل باشد که مقدمهٔ کمالی برتر است؛ مثلاً عبادت خدا ذاتاً حَسَن است؛ یعنی حَسَن‌بودن آن به دلیل دستور خداوند متعال نیست و در عین حال، علت حُسن آن این است که انسان را به کمال می‌رساند. به نظر ما عدالت نیز چنین است. در عین حال که ذاتاً حَسَن است، علت حُسن آن این است که انسان را به کمال نهایی که همان قرب خداست نزدیک می‌کند؛ یعنی هم ذاتی است و هم مقدمی. ذاتی است؛ یعنی خوبی آن از جانب امر شارع حاصل نشده و مقدمی است؛ زیرا مطلوبیت آن به خاطر چیز دیگر است و خود، مطلوب نهایی نیست. البته اگر ذاتی‌بودن را به معنای مقدمی‌نبودن و مطلوب ذاتی‌بودن، در نظر بگیریم، تنها قرب به خدا حَسَن ذاتی دارد. البته این اصطلاح متعارف نیست.



۲. ر.ک: طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح و مقدمه: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چ ۵، ۱۳۷۳.

۳. از عبارتی که نقل کرده‌ایم، در واقع دو معیار برای تقسیم مواهب که در دو مرحله قابل اجراء هستند، فهمیده می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی این دو معیار را در همین عبارت کوتاه جای داده است. معیار اول که لازمه آن تقسیم خیرات به صورت مساوی میان همه است، عبارت است از «نیازمندی پایه» و معیار دوم که لازمه آن تقسیم خیرات به صورت متفاوت میان افراد به تناسب استحقاق و استعداد است، عبارت است از «استحقاق و استعداد» که قابل تطبیق بر «لیاقتی» است که در فرایند موازنه به دست می‌آید؛ چنانکه در متن توضیح داده‌ایم. اما آیا از نظر خواجه نصیر طوسی توزیع خیرات با معیار اول، شامل همه افراد اجتماع می‌شود یا تنها «محرومین» و نیازمندان مستحق دریافت خیرات مشترک، بدون انجام «کار» هستند؟ اگر چه از عبارت ایشان صراحتی در این باره فهمیده نمی‌شود، اما شاید بتوان با توجه به اینکه برخورداری صاحبان شایستگی به حکم شایستگی فراهم است و دیگر نیازی جدی به خیرات ندارند، این مطلب را به خواجه نسبت داد که معیار تعلق خیرات مشترک بدون انجام «کار»، «نیازمندی» است، نه صرف شهروندی (حمید حاجی حیدر، «خواجه نصیرالدین طوسی و نظریه عدالت»، فصلنامه حکومت/اسلامی، سال شانزدهم، ش ۶۱، ص ۵۷-۳۵).

۴. کاپلستون، ابتدا عبارت کانت را که در آن انسان به عنوان غایت معرفی شده نقل می‌کند: «... چنان عمل کنید که انسانیت را چه در شخص خودتان و چه در شخص دیگران همواره و در عین حال، به عنوان غایت تلقی کنید و نه به عنوان وسیله صرف» و در ادامه می‌گوید: الفاظ «در عین حال» و «صرف» حائز اهمیت است. عدم استفاده از افراد انسانی دیگر، به عنوان وسیله غیر ممکن است؛ مثلاً وقتی که به سلمانی می‌رویم، او را به عنوان وسیله‌ای برای غایتی غیر از خود او مورد استفاده قرار می‌دهیم، اما قانون می‌گوید که حتی در این موارد نیز نباید موجود عاقلی را به عنوان صرف وسیله به کار ببریم؛ یعنی چنانکه گویی در خود، دارای ارزشی جز وسیله‌ای برای غایت نفسانی ما نیست (فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه غرب؛ از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۲۳۵).

5. Robert Johnson.

6. Robert Nozick.

۷. در این قسمت، نقد ادعای «نوزیک» مبنی بر غایت انسان و اینکه هزینه کردن از اموال او به نفع محرومان، به معنای ابزار قرار گرفتن انسان است؛ چراکه با آزادی وی که ملاک غایت است در تعارض است، با رد ملاک بودن آزادی برای غایت، انجام یافت. ادامه مقاله در مقام نقد نوزیک نیست، بلکه در صدد ارائه یک ایده اثباتی است. حال که ادعای نوزیک نقد شد، پرسش جدیدی

مطرح می‌شود که اگر آزادی، ملاک غایت انسان نیست، آیا می‌توان غایت انسان را به نوعی پذیرفت؟ اگر جواب مثبت است، ملاک غایت انسان و معنای غایت وی چیست؟ ادامه متن که با استناد به کمال جویی انسان و کامل مطلق بودن خدا در صدد اثبات غایت برای انسان به تفسیری دیگر - غیر از تفسیر کانت - و بر اساس منابع و مبانی اسلام است، با هدف ارائه یک ایده اثباتی پس از رد نظریه کانت می‌باشد و در مقام نقد نوزیک نیست.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اترک، حسین، وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۴. حاجی حیدر، حمید، «خواججه نصیرالدین طوسی و نظریه عدالت»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال شانزدهم، ش ۶۱، پاییز ۱۳۹۰.
۵. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ج ۹، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۶. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، مشهد مقدس: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چ ۵، ۱۳۷۲.
۸. طوسی، خواججه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و مقدمه: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چ ۵، ۱۳۷۳.
۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۳.
۱۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۷۵، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۱۱. مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ۴، ۱۳۸۵.
۱۲. مطهری، مرتضی، بیست گفتار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۷، ۱۳۶۱.
۱۳. -----، مجموعه آثار (نظری به نظام اقتصادی اسلام)، ج ۲۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
۱۴. واعظی، احمد، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ۲، ۱۳۹۳.

15. Nozick, Robert. Anarchy, State and Utopia, Basil Blackwel, 1974.

## بررسی تدابیر اقتصادی، پزشکی و قضایی حکومت اسلامی در تنظیم جمعیت

دریافت: ۹۳/۶/۲۷ تأیید: ۹۴/۱/۲۲ منیره حاجی هادی\* و حسن قاسمی مقدم\*\*

### چکیده

تا کنون مسأله «جمعیت» به عنوان یکی از چالش برانگیزترین دغدغه‌های بشر، طی چند مرحله مورد ارزیابی قرار گرفته است. از این رو، پژوهش حاضر به دنبال هماهنگ کردن ساز و کارهای حکومت با احکام مدون اسلامی به واسطه دریافت برنامه‌ای کارآمد و اثربخش، از فقه اسلامی است که در نهایت، منجر به وضع قوانین و سیاست‌های جمعیتی مبتنی بر افزایش فعلی جمعیت مسلمانان، جهت دستیابی به جمعیتی مطلوب و متعادل گردد. لذا در این نوشتار، وظایف حکومت اسلامی جهت مداخله در تدابیر اقتصادی، پزشکی و قضایی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. بنابراین، با توجه به اهداف شریعت مقدس، باید کلیه حمایت‌های مالی از زنان شاغل، جهت بهبود اوضاع اقتصادی، بر اساس آموزه‌های دین در راستای اعمال کارگزاران حکومت اسلامی برای تکثیر نسل قرار بگیرد. همچنین توانمندسازی جنسی، استفاده مناسب از روش‌های جلوگیری از باروری و کاهش میزان طلاق و افزایش زایمان طبیعی و نیز استفاده مناسب از مجازات‌های کیفری مرتبط با مباحث جمعیتی، باید در حیطه اعمال قضایی حکومت برای تکثیر نفوس قرار گیرد.

### واژگان کلیدی

جمعیت، فقه امامیه، سیاست‌های حکومت، جلوگیری از کاهش نسل

\* دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه یزد: haji.hadi.monireh@gmail.com

\*\* استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه یزد: ghasemi@yazd.ac.ir

## مقدمه

جمعیت هر کشور مهمترین منبع برای دستیابی به قدرت سیاسی و اقتصادی قلمداد می‌گردد؛ چراکه پیشرفت و تعالی جامعه در تمام جنبه‌ها در گرو توانایی هوشی، دانش، تلاش و خلاقیت اعضای آن است. لذا در هر جامعه‌ای باید اقداماتی ویژه جهت بهره‌وری از توان و قوای جسمی و روحی افراد آن صورت گیرد که اعمال اینگونه اقدامات و برنامه‌ریزی‌ها مستلزم اتخاذ سیاست‌های جمعیتی است (عقدک و مستأجران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰). از این‌رو، سیاست‌های جمعیتی، مجموعه‌ای از اصول، تدابیر و تصمیم‌های مدون جمعیتی است که هر دولتی جهت ارتقای سطح عمومی جامعه در کشور خود اعمال می‌کند. البته در سرزمین‌های اسلامی، دستیابی به نظریه‌ای کارآمد، کارآ و اثربخش با رویکرد فقه اجتماعی و حکومتی در مقابل فقه فردی و غیر حکومتی، دقتی مضاعف در احکام فقهی را می‌طلبد. لذا با توجه به فقه شیعی، حکومت اسلامی باید تدابیر مختلف جمعیتی را جهت حفظ تعادل جمعیت به کار گیرد که در این مقاله تدابیر اقتصادی، پزشکی و قضایی حکومت اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱. تدابیر اقتصادی

توسعه و گسترش جمعیت، بدون حمایت‌های مالی و اقتصادی حکومت از عموم مردم میسر نخواهد بود. لذا حکومت باید به طرق مختلف و منطبق با احکام شریعت، جهت رفع مشکلات اقتصادی شهروندان اقدام نماید. از این‌رو، انواع حمایت‌های مالی و نیز کلیه امور مرتبط با حمایت از زنان شاغل باید مورد توجه قرار گیرند.

#### ۱-۱. حمایت‌های مالی

هرچند دولت به طرق مختلف، به دنبال زمینه‌سازی اقتصادی جهت دستیابی به جمعیت مطلوب است، اما توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که اقدامات اقتصادی، جهت تکثیر نفوس باید هدفمند و به طرز صحیحی صورت گیرند تا ضمن اثربخش بودن، منجر به افزایش جمعیت گردند. از این‌رو، در تدابیر اقتصادی باید توجه نمود که به‌کارگیری این تدابیر، سبب افزایش نامتعادل جمعیت نشود؛ بدین معنا که شکر

فقیر، جهت بهبود اوضاع مالی به آن روی آورند، اما در مورد سایر اقشار، شاید تأثیر چندانی نداشته باشد. در این حالت، شاید بتوان به روایتی از امام علی 7 اشاره نمود که کمی عیال و افراد تحت تکفل را یکی از دو راحتی دانسته‌اند (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۵). یعنی با وجود مطلوبیت ذاتی کثرت اولاد در دین اسلام، اما در بعضی از شرایط نیز قلت آن دارای رجحان خواهد بود و شاید بتوان این نوع نگرش را دلیلی برای جمع احادیث موجود لحاظ نمود؛ یعنی به‌کارگیری احادیث مختلف مرتبط با مسائل جمعیتی برای اقشار متفاوت جامعه، سبب تعدیل متناسب کمی جمعیت در بطن جامعه خواهد شد.

لذا با نگاه دقیق به شریعت اسلام، بهتر آن است که در اقدامات اقتصادی، جهت بهبود اوضاع جمعیتی کشور، آسان‌نمودن شرایط ازدواج نسبت به سایر اقدامات، در اولویت و حتی جایگزین بسیاری از تدابیر با کارایی پایین قرار گیرد؛ زیرا دین اسلام با وضع احکام تکلیفی مرتبط با ازدواج، کاهش بی‌بندوباری و فرهنگ تجرد و... به‌طور مستقیم و غیر مستقیم خواهان حفظ تعادل جمعیت مسلمانان و جلوگیری از کاهش نفوس است. پس انطباق اقدامات اقتصادی با احکام شریعت، جدای از حفظ جامعه از بسیاری انحرافات اجتماعی و معضلات ناشی از آن، در سایه تشکیل خانواده سبب رشد متعادل جمعیت خواهد شد (حاجی‌هادی و قاسمی‌مقدم، ۱۳۹۳، ش ۷۱، ص ۱۸۳-۱۷۴).

بنابراین، می‌توان با ارائه اقداماتی چون افزایش وام قرض‌الحسنه بانکی، جهت تسهیل ازدواج اقدام نمود. همچنین می‌توان از طریق اولویت فروش مسکن مهر و یا اعطای حق اجاره و رهن این منازل برای متاهلین دارای فرزند و یا در صورت اقدام به ازدواج در سنین پایین، زمینه لازم را برای تکثیر نفوس فراهم نمود.

## ۲-۱. حمایت از زنان شاغل

اگرچه با در نظر گرفتن آموزه‌های اسلام در راستای حمایت‌های مالی از زنان به وسیله وضع حقوقی همچون نفقه و...، خانه‌داری به عنوان بهترین شغل برای زنان، قابل تصور است، اما می‌توان حق مالکیت زن در زمینه اشتغال را به عنوان حق طبیعی او

به‌ویژه در صورت نیاز اقتصادی و نیز با توجه به نیاز جامعه به فعالیت بانوان در مشاغل مربوط به امور زنان در نظر گرفت؛ چراکه شارع حکیم، در آیاتی از قرآن کریم حق مالکیت زن را همچون مرد به عنوان حقی رسمی برای وی قائل شده است که حق اشتغال، یکی از این حقوق محسوب می‌شود. برای نمونه، در آیه ۳۲ سوره مبارکه نساء چنین فرموده است: «... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ...». به علاوه اینکه در روایات کثیری نیز اشتغال زن به عنوان یکی از حقوق وی شناخته شده است؛ چنانکه در این روایات، بعضی از مشاغل، مثل تعلیم و تربیت،<sup>۱</sup> پرستاری<sup>۲</sup> و... نیز بین زنان و مردان مشترک دانسته شده است. البته نکته حائز اهمیت، فرهنگ‌سازی مؤثر در این زمینه است تا خانه‌داری نسبت به مشاغل اجتماعی در اولویت قرار بگیرد (حاجی‌هادی و قاسمی‌مقدم، ۱۳۹۳، ش ۷۱، ص ۱۸۳-۱۸۲).

اما با توجه به نیاز فردی و اجتماعی برخی از زنان به اشتغال، به نظر می‌رسد که بهتر است در ابتدا به واسطه وضع قوانین لازم جهت کنترل ورود بانوان به عرصه اشتغال، زمینه محدودسازی ورود زنان به بازار کار فراهم شود و سپس دولت در مورد زنان شاغل، با مد نظر قراردادن اموری، همچون مراقبت‌های قبل و بعد از زایمان، نسبت به این افراد در زمان بارداری جهت کمک به رشد جمعیت اقدام نماید. بنابراین، افزایش مرخصی‌های قبل و بعد از زایمان، جهت تأمین شرایط مناسب برای زنان شاغل در زمان بارداری و همچنین رفع نیاز عاطفی نوزاد به مادر بعد از ولادت، کمک‌های مالی، چون اعطای سبد تغذیه رایگان جهت تأمین نیازهای بدنی زنان شاغل در دوران بارداری در ساعات اداری و یا بعد از دوران بارداری با توجه به تأکید دین اسلام در مورد تغذیه با شیر مادر منطبق با احادیث موجود (صحیفة الرضا، ۱۴۰۶ق، ص ۵۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۵۲)، کاهش دوران اشتغال زنان به منظور حذف انطباق کامل زمان اشتغال با سن بارداری، انتقال کار بانوان از ادارات به منزل و... باید در دستورالعمل دولت، جهت تکثیر نسل قرار بگیرد.

## ۲. تدابیر پزشکی

یکی از مسائل مهم در راستای سیاست‌های جمعیتی، توجه به مسائل پزشکی و هماهنگ‌نمودن آن با اینگونه سیاست‌هاست. لذا توجه به مسائلی، چون توانمندسازی جنسی به منظور کاهش ناباروری، استفاده مناسب از روش‌های کنترل حاملگی و افزایش زایمان طبیعی می‌توانند جهت رسیدن به این هدف سودمند واقع شوند.

### ۲-۱. توانمندسازی جنسی

ناباروری، نوعی بیماری است که با وجود عدم استفاده زوجین از وسایل پیشگیری از حاملگی، انعقاد نطفه صورت نخواهد گرفت. اثرات مخرب این بیماری، نه تنها در خانواده، بلکه در اجتماع نیز مشهود است که همانا عدم امکان تکثیر جمعیت به نحو مطلوب، یکی از مهمترین اثرات سوء اجتماعی آن خواهد بود. لذا از وظایف حکومت اسلامی، ترغیب مسئولین و تربیت نیروی متخصص ذیربط، مثل پزشکان، روانشناسان و فقیهان زبده جهت حل این معضل ناباروری است.

امروزه یکی از کارآمدترین روش‌های درمان این بیماری، بارورسازی و یا تلقیح مصنوعی است که همان کاشت نطفه در رحم از طریق غیر آمیزش و به وسیله تزریق نطفه مرد به رحم زن و یا ترکیب نطفه مرد و زن در محیط آزمایشگاهی و خارج از رحم و سپس انتقال آن به رحم می‌باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۲۰). سه عامل اصلی در تولید مثل؛ یعنی اسپرم، تخمک و رحم در تعیین انواع بارورسازی مؤثرند. اختلاف نظر فقهاء در جواز و یا عدم جواز این عمل پزشکی، ناشی از اختلاف گونه‌های موجود در این زمینه است. در بعضی از انواع بارورسازی؛ مثل ترکیب اسپرم و تخمک زوجین شرعی و قانونی در محیط آزمایشگاهی اختلاف نظر عمده‌ای بین فقهاء وجود ندارد؛ اگرچه بسیاری از فقهاء قائل به خودداری‌نمودن از اعمال حرامی، چون رؤیت و یا لمس، توسط افرادی غیر از زوجین، مثل پزشک معالج، جهت خروج اسپرم مورد نیاز برای تلقیح هستند (فاضل موحدی لنگرانی، بی‌تا(ب)، ج ۱، ص ۵۶۷)، اما این عمل، در صورت وجود عسر و حرج شدید، به گونه‌ای که تنها راه بارورسازی زوج منوط به لقاح

آزمایشگاهی باشد را جایز می‌دانند (فاضل موحدی لنکرانی، بی‌تا(ب)، ج ۱، ص ۵۶۷؛ امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۰۰؛ منتظری، ۱۴۲۷ق(الف)، ص ۹۰).  
 حتی فراتر از این تلقیح زوجه با نطفه شوهر فوت‌شده‌اش از دیدگاه برخی از فقهاء به طور عام مورد پذیرش واقع شده است؛ یعنی فرقی بین در عده‌بودن و نبودن زوجه، ازدواج مجدد و یا عدم ازدواج مجددش و... نیست؛ البته در صورتی که همسر دوم زن در قید حیات باشد، اذن وی بر این امر لازم است (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۴۸؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق، ص ۲۸۳). اصل برائت و اباحه و نیز مخالفت اینگونه از تلقیح با احادیث مرتبط با عناوین حرامی، چون زنا و حرمت جای‌دادن نطفه در رحم بیگانه، متضمن جواز شرعی لقاح زوجه به وسیله نطفه شوهر فوت‌شده خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵، ص ۲۰۹؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۶). تلقیح مصنوعی به وسیله نطفه زوجین شرعی جایز خواهد بود؛ چراکه کودک متولدشده ملحق به صاحبان اصلی اسپرم و تخمک می‌باشد (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۰۱).

البته گاهی هم زوجین از نظر تشکیل اولیه نطفه به علت بهره‌مندی از اسپرم و تخمک سالم مشکلی ندارند، اما محدودیت آنان در تولید مثل، ناظر بر سومین رکن مهم در باروری؛ یعنی وجود رحم مناسب جهت رشد و نمو جنین است؛ بدین صورت که زوجه بدون رحم است و یا رحم وی قدرت حمل جنین را ندارد. البته گاهی هم حمل برای مادر یا جنین به علت وجود بیماری و مصرف دارو خطرناک بوده و یا اینکه حمل به هر علتی باعث ایجاد خطر جانی برای مادر خواهد شد و... که وجود این شرایط، سبب شده تا راه دیگری به عنوان رحم اجاره‌ای، مادر جانشین و یا مادر قائم مقام، مورد بررسی متخصصینی، چون فقهاء و پزشکان مجرب قرار گیرد. وجه تسمیه این شیوه نیز به دلیل وجود آیاتی، مثل ۱۵ سوره احقاف، ۱۴ سوره لقمان و ۲ سوره مجادله<sup>۳</sup> است که حامل نطفه را به عنوان مادر طفل معرفی کرده است. از این رو، به او لقب مادر جانشین و یا مادر قائم مقام داده‌اند. در این روش، آمیزش نطفه زوجین شرعی در آزمایشگاه صورت گرفته و سپس نطفه حاصله را در رحم زن بیگانه (مادر جانشین) منتقل می‌کنند که در نهایت، وی به دلیل طی نمودن مراحل حمل، وجهی را به عنوان



اجرة المثل دریافت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۰۹). برخی از فقهاء قائل به جواز و عدم وجود مانع شرعی برای انتقال جنین به رحم مادر جانشین شده‌اند که البته احراز شرایطی، مثل برحذر بودن از کلیه مسائل جانبی حرام، چون رؤیت و لمس، الزامی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵۰). برای جواز این عمل نیز می‌توان به اصل برائت و اباحه و همچنین ادله مبنی بر جواز اجیرشدن انسان، جهت پرورش جنین استناد نمود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۰۹) و همچنین با لحاظ نمودن اینکه این قرارداد، متضمن منفعت عقلایی و مشروع است، بر اساس عموماً اولیه، چون «أوفوا بالعقود»، «المؤمنون عند شروطهم»، «تجارة عن تراض» و «الناس مسلطون علی أموالهم» این پدیده در فقه قابل توجیه است (جعفرزاده، ۱۳۸۵، ش ۲ و ۳، ص ۱۰۸-۱۰۷).

مسئله چالش برانگیز این رویداد پزشکی زمانی است که اسپرم و یا تخمک استفاده شده جهت تلقیح مصنوعی برای شخصی غیر از زوجین باشد که به عنوان اهدای اسپرم و یا اهدای تخمک از آن یاد می‌شود. بعضی از فقهای عظام، حتی در این شرایط؛ یعنی ترکیب تخمک زن بیگانه و اسپرم زوج و سپس انتقال نطفه لقاح یافته به رحم زوجه (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۴۷؛ فاضل موحدی لنکرانی، بی تا (ب)، ج ۱، ص ۵۶۸) و یا تلقیح زوجه از طریق اسپرم مرد بیگانه با جلوگیری از مقدمات حرام (رؤیت و لمس) را بدون محذور شرعی می‌دانند (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۴۸؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق، ص ۲۸۲).

اما در این میان، فقهایی که استفاده از اسپرم مرد بیگانه در رحم زوجه با وجود علم به عدم زوجیت بین آنها (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵۰) و یا حتی استفاده از رحم جانشین در صورت ترکیب اسپرم و تخمک زوجین و انتقال آن به رحم زن دیگری (اعم از محرم یا غیر محرم) را جایز نمی‌دانند (فاضل موحدی لنکرانی، بی تا (ب)، ج ۱، ص ۵۶۸-۵۶۷)، شاید به روایاتی؛ مثل روایت «اسحاق بن عمار» از امام صادق ۷ استناد نموده‌اند که در این روایت، چنین نقل شده است:

قلت لأبي عبد الله 7 الزنا شر أو شرب الخمر و كيف صار في الخمر ثمانين و

فی الزنا مائة؟ فقال: «یا إسحاق الحد واحدٌ و لكن زید هذا لتضييعه النطفة و لوضعه إياها فی غیر موضعها الذی أمر الله عز و جل به» (بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۳۰، ص ۶۰۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹-۳۸)؛ اسحاق می گوید: از امام صادق ۷ پرسیدم: زنا بدتر است یا شراب‌خواری؟ و چگونه شد که در شراب‌خواری هشتاد تازیانه و در زنا صد تازیانه کیفر دهند؟ فرمودند: ای اسحاق! حد هر دو یکی است، اما (در زنا) این اندازه (۲۰ تازیانه) برای آن افزوده شده که نطفه را تباه کرده و در جایی جز آنجا که خدای عزّ و جل فرموده نهاده است. بر اساس این روایت، امام معصوم ریختن نطفه در رحم بیگانه را حرام و تضييع نطفه می دانند. لذا برخی از فقهاء چنین اندیشیده‌اند که به وسیله برقرار نمودن عقد موقت بین زوجه و مرد بیگانه بعد از طلاق زوجه توسط همسر شرعی و قانونی‌اش، نطفه آنها مورد لقاح قرار بگیرد و بعد از پایان یافتن صیغه، مجدداً زوجه به عقد همسر اول خود درآید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۶۵-۴۶۴).

آنچه که تقریباً تمامی فقهاء با آن مخالفت نموده‌اند، بارورسازی به وسیله تلقیح اسپرم‌ها و تخمک‌های مجهول الهویه موجود در بانک نطفه می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵؛ فاضل موحدی لنکرانی، بی تا(ب)، ج ۱، ص ۵۶۷؛ منتظری، ۱۴۲۷ق(ب)، ص ۳۱۷). در این شیوه صاحب اصلی اسپرم و یا تخمک مشخص نیست و تنها از رحم زن جهت حمل آن بهره‌برداری خواهد شد.

بنابراین، با توجه به آنچه ذکر گردید، حکومت اسلامی باید با تفکیک روش‌های مجاز و غیر مجاز، درمان ناباروری را به روش‌های مجاز فقهی آن محدود کند. همچنین ارائه خدمات بیمه به کلیه زوجین نابارور که یا فاقد فرزند بوده و یا با وجود فرزند، به دلایلی چون بیماری و... نابارور گشته‌اند، باید مورد توجه قرار بگیرد.

## ۲-۲. استفاده مناسب از روش‌های جلوگیری از باروری

یکی از مهمترین مباحث مرتبط با مسائل جمعیتی، نحوه برخورد دولت با روش‌های

جلوگیری از باروری است که به صورت دائمی (عقیم‌سازی) و موقت مورد استفاده قرار می‌گیرند. در ذیل هر دو نوع را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

## ۲-۱-۲. حذف روش‌های دائمی (عقیم‌سازی)

حذف روش‌های دائمی جلوگیری از بارداری با توجه به ادله فقهی، مثل قاعده «لاضرر»،<sup>۴</sup> «نقص عضو» (تغییر خلقت)،<sup>۵</sup> «حرمت لمس و نظر اجنبی»<sup>۶</sup> و «سلب منافع عقیم‌شونده» در تولید مثل، باید مورد عنایت قرار گیرد و با در نظر گرفتن شرایط عمدی و یا غیر عمدی، بدون وجود هیچ‌گونه دلیلی، چون تهدید مداوم و غیر قابل اجتناب سلامت جسمانی عقیم‌شونده به واسطه بارداری، باید مجازات متناسب با جرم برای مرتکب؛ اعم از ارائه‌دهنده خدمات، چون پزشک و نیز کلیه مراجعین؛ اعم از زن و مرد لحاظ گردد. البته چنین به نظر می‌رسد که مجازات این عمل، بعد از فرهنگ‌سازی لازم در رابطه با کاهش عقیم‌سازی موجه است؛ مثل آگاه نمودن متقاضیان این عمل از مضرات آن و... صورت گیرد؛ زیرا در صورت اعمال مجازات سریع در این باب، ممکن است باعث روی آوردن برخی از متقاضیان به سقط جنین‌های غیر قانونی شود. لذا قانونی شدن مجازات‌های موجود در ماده اول طرح محدودسازی روش‌های دائمی جلوگیری از بارداری<sup>۷</sup> قبل از آگاهی شهروندان از معضلات فردی و اجتماعی ناشی از آن صحیح به نظر نمی‌رسد. همچنین استفاده مناسب از ضمانت اجرای کیفری برای جرم سقط جنین نیز باید مورد توجه قرار گیرد که در بحث تدابیر قضایی به این مقوله خواهیم پرداخت. به اضافه اینکه با توجه به اشتراک عمل خصاء و عقیم‌نمودن در سلب منافع (تولید مثل) شایسته آن است که آثار جزایی خصاء را بر عقیم‌سازی بار نمود. لذا با توجه به وجود ادله نقلی در مورد دیه تعذر انزال؛ مثل حدیثی از امام صادق ۷ که فرموده است: «فی الظهر اذا کسر حتی لا ینزل صاحبه الماء الدیة کامله» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۲۶۰)؛ اگر استخوان پشت (ستون فقرات) به گونه‌ای بشکند که صاحب آن قدرت انزالش را از دست بدهد، یک دیه کامل دارد. فقهاء دیه این نقص در مرد را به علت از بین بردن قدرت تناسل او یک دیه کامل و دیه زن را برابر با نصف دیه

مرد می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۶۳). البته برخی فقهاء مقدار دیه عقیم‌سازی را بر عهده حاکم شرع و از طریق ارش می‌دانند (فاضل موحدی لنکرانی، بی‌تا(الف)، ص ۹۱). پس تصحیح مجازات مذکور در ماده اول طرح محدودسازی روش‌های دائمی جلوگیری از بارداری که مجازات این عمل برابر با مجازات سقط جنین در نظر گرفته شده است، ضروری به نظر می‌رسد.<sup>۸</sup> لذا بهتر است مطابق ماده ۷۰۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ عمل گردد.

## ۲-۲-۲. کنترل روش‌های موقت

با در نظر گرفتن قاعده حرمت اضرار به نفس، حکم به حرمت برخی از روش‌های موقت به ویژه روش‌های هورمونی؛ مثل قرص‌های ترکیبی خوراکی، آمپول‌های ترکیبی تزریقی و یا نورپلنت (کپسول‌های کاشتنی) و ... در صورت استعمال در درازمدت محل بحث فقهاء و پزشکان است (طاهری، ۱۳۸۱، ش ۱۲، ص ۱۱۵)؛ زیرا استعمال مستمر اینگونه داروها جهت جلوگیری از بارداری، سبب بروز عوارض جسمی و روحی برای فرد خواهد شد.<sup>۹</sup>

به علاوه، بعید نیست که حکم تحریم استعمال برخی از روش‌های موقت به وسیله مصرف دارو و ... را از روایات مرتبط با سقط جنین برداشت کنیم؛ چرا که در موثقه اسحاق بن عمار از امام موسی کاظم ع چنین نقل شده است: قلت لأبي الحسن ع المرأة تخاف الحبل - فتشرب الدواء فتلقى ما في بطنها قال: «لا [فقلت: إنما هو نطفة فقال:] إن أول ما يخلق نطفة» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۲۶)؛ اسحاق می‌گوید: از امام موسی کاظم ع پرسیدم: آیا زنی که از ادامه بارداری می‌ترسد، می‌تواند برای سقط جنین دارویی مصرف کند و جنینی را که در شکم دارد سقط کند؟ امام فرمودند: جایز نیست. گفتم: اگر جنین در مرحله نطفه باشد چطور؟ امام فرمودند: اولین چیزی که خلق می‌شود نطفه است. این روایت با اشاره به اینکه نطفه، اولین چیزی است که خلق شده است، دلالت می‌کند بر حرمت استعمال دارویی که مسقط جنین است؛ در حالی که احتمال وجود فرزند می‌رود؛ زیرا استفاده از لفظ (خوف) به نوعی اشاره به احتمال

ضعیف نسبت به حمل دارد. پس بنا بر قدر متیقن، استعمال هرگونه دارویی که احتمال سقط جنین با آن همراه باشد، خالی از عنوان حرمت و وجود محظوریت شرعی نخواهد بود. بنا بر ظاهر روایت، استعمال داروهای ضد بارداری به علت احتمال وجود جنین در انعقاد نطفه؛ هرچند که به انعقاد نطفه اطمینان حاصل نشده باشد، محکوم به تحریم خواهد بود؛ چراکه منطبق با ظاهر روایت، احتمال وجود نطفه منجز بوده و نباید هر دارویی سبب ازبین رفتن احتمال موجود گردد (خمینی، ۱۳۸۱، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۷۱-۷۰). همچنین روش‌های موقت، جدای از آثار سوء و مخربی که به دنبال دارند، امکان عقیم‌شدن دائم نیز در اثر استفاده مکرر آنها وجود دارد (طاهری، ۱۳۸۱، ش ۱۲، ص ۱۱۵). لذا منع برخی از روش‌های موقت، جهت حفظ جامعه از آثار مخرب آن باید در طرح محدودسازی روش‌های دائمی جلوگیری از بارداری مد نظر قرار بگیرد.<sup>۱۰</sup>

نتیجه اینکه منع برخی از روش‌های موقت بارداری؛ به ویژه روش‌های هورمونی جدای از حذف ضرر فردی موجود، به نوعی سبب کاهش روش‌های جلوگیری خواهند شد. لذا حکومت اسلامی از طرفی باید کلیه شرایط جلوگیری دائم از باروری؛ البته در موارد غیر ضروری که منجر به تهدید سلامت افراد نگردد را فراهم کرده و از طرف دیگر با منع برخی از روش‌های موقت، زمینه تعدیل استعمال شیوه پیشگیری را مهیا سازد.

## ۲-۳. افزایش زایمان طبیعی

افزایش زایمان طبیعی، راهکار پزشکی دیگری است که می‌توان برای ازدیاد جمعیت لحاظ نمود؛ اگرچه این نوع زایمان با درد و مشقت زیادی همراه است؛ به‌گونه‌ای که آیاتی از قرآن کریم نیز آن را مورد توجه قرار داده است. برای مثال، در آیه ۱۵ سوره مبارکه احقاف می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا...». خداوند ضمن اشاره به سختی زایمان، آن را یکی از دلایل نیکی فرزند به مادر بیان می‌کند، اما توجه به این نکته حائز اهمیت است که اقدام به زایمان طبیعی، علاوه

بر مصون ماندن مادر از کلیه عوارض زایمان سزارین، مثل خونریزی، عفونت دستگاه ادراری، آندومتریت، انسداد روده‌ها به علت چسبندگی و پاره شدن برش رحمی در حاملگی‌های بعدی و... (کریمی و قادی‌پاشا، ۱۳۸۱، ص ۵۵۳) احتمال بارداری‌های بعدی وی را نیز افزایش می‌دهد. ناگفته نماند که کلیه فقهاء نیز انجام زایمان سزارین را در موارد ضروری (بهجت، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۷۶) و یا با لحاظ نمودن جوانب عقلایی جایز می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵۳).

پس انجام اقداماتی، چون رایگان نمودن زایمان طبیعی<sup>۱۱</sup> و یا تشویق مادران برای انجام این نوع زایمان به وسیله آموزش‌های لازم در دوران بارداری، جهت آمادگی جسمانی مادر در زمان وضع حمل و نیز تشویق و توانمندسازی ارائه‌دهندگان خدمات از طریق در نظر گرفتن مزایای بیشتر برای زایمان‌های طبیعی نسبت به سزارین و برگزاری دوره‌های آموزشی برای این زایمان و همچنین محدودسازی و نظام‌مند نمودن ارائه مجوز از سوی پزشک برای این عمل جراحی و ... می‌تواند به عنوان تدابیر پزشکی، مورد توجه قرار بگیرد.

### ۳. تدابیر قضایی

تدابیر قضایی، یکی دیگر از تدابیری است که باید مستقیماً جهت رسیدن به اهداف جمعیتی مد نظر قرار گیرند. لذا توجه به نرخ عمومی طلاق در جامعه و نیز اعمال دیگری، چون استفاده مناسب از مجازات‌های کیفری در راستای سیاست‌های جمعیتی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار خواهند بود.

#### ۳-۱. کاهش میزان طلاق

طلاق در لغت، به معنای فارق شدن، ترک کردن، آزاد کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۵) و در اصطلاح، همانا انحلال پیوند ازدواج دائم است که از طرف شوهر صورت می‌گیرد (امامی، بی تا، ج ۵، ص ۵) و همچنین در صورتی که شوهر حقوق زوجه را ایفاء نکند و اجبار او هم ممکن نباشد، حاکم شرع او را مجبور به طلاق می‌کند و در صورت امتناع شوهر از طلاق، حاکم، بنا بر قاعده فقهی «الحاکم ولی

الممتنع» زن را طلاق می‌دهد که این طلاق شرعاً صحیح است (طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۵۷-۲۵۶).

نکاح از محبوب‌ترین اعمال در دین مبین اسلام است. لذا در هیچ آیینی به اندازه اسلام بر استحکام خانواده تأکید نشده است؛ چراکه تغییرات و تحولات درون این نظام کوچک به عنوان نخستین نهاد اجتماعی بر جامعه تأثیر می‌گذارد. از این رو، حفظ آن باید مورد توجه خاص حکومت‌ها و پیشگیری از وقوع طلاق به عنوان محوری‌ترین اهداف، در دستور کار دولت قرار گیرد.

اکثر طلاق‌ها در عصر کنونی با دلایلی بی‌اساس و قابل حل از دیدگاه اسلام، چون توقعات نامحدود و گرایش به تجملات، دخالت‌های مخرب دیگران، بی‌توجهی زوجین نسبت به خواست‌های یکدیگر، هوس‌رانی و توجه نامشروع به خواهش‌های نفسانی و... صورت گرفته (سلیمان، ۱۳۸۱، ش ۳۲، ص ۴۸-۴۵) و جدای از اینکه باعث تخریب و زوال خانواده می‌شود، یکی از علل اساسی در کاهش جمعیت قلمداد می‌گردد؛ چراکه از یک سو باعث ویرانی نهاد خانواده به عنوان شاخصه اصلی در تولید مثل شده و از سوی دیگر ایجاد بینش منفی در افراد نسبت به ازدواج و گرایش به عزوبت و همچنین گرایش به روابط نامشروع جنسی از بازتاب‌های مخرب اجتماعی آن می‌باشد.

نبی اکرم ﷺ از طلاق به عنوان یکی از مبعوض‌ترین حلال‌ها در نزد خداوند یاد کرده‌اند؛ زیرا ایشان چنین فرمودند: «أَحَلَّ اللَّهُ شَيْئاً أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ؟» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۸۰)؛ خدا چیزی را حلال نکرده که نزد وی از طلاق منفرتر باشد. پس این اقدام در منظر اسلام، عملی منفور و ناپسند بوده و تا زمانی که راهی برای ادامه زندگی مسالمت‌آمیز موجود باشد، روی‌آوری به این عمل، مورد مذمت قرار گرفته است. برای نمونه خداوند در آیه ۳۴ سوره نساء می‌فرماید: «...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً». این آیه شریفه بیانگر آموزش روش‌های مقابله با نشوز زن که یکی از عمده عوامل طلاق در جامعه فعلی است، به طور ضمنی نشانگر قداست و اهمیت

خانواده از دیدگاه اسلام است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۷۳-۴۷۲). به اضافه اینکه در آیه ۳۵ همین سوره می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا». شارع حکیم با تأکید بر انتخاب داور جهت بهبود روابط زوجین و ایجاد صلح و سازش بین آنها، پایداری نکاح و عدم تفرق زوجین را مقصود نهایی خود قرار داد (همان، ص ۴۷۵). علاوه بر این در آیه ۱۲۸ همین سوره نیز چنین فرموده است: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا». این آیه با دعوت نمودن زوجه به صلح و سازش در مواقع نشوز مرد، حفظ کیان خانواده را به عنوان یکی از محوری‌ترین وظایف بیان نموده است (همان، ج ۴، ص ۱۹۹).

به ویژه اینکه اسلام با لحاظ کردن حق طلاق برای مردان با توجه به خصوصیات عاطفی و تصمیم‌گیری سریع زنان در مواقع دشوار و همچنین قراردادن طلاق رجعی و لحاظ نمودن حق رجوع برای مرد در زمان عده این نوع طلاق، زمینه را برای بازگشت و تحکیم پیوند زناشویی مهیا نموده و در نهایت وجود شرایطی خاص؛ مثل حضور دو شاهد عادل (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۱) و یا عدم حائض بودن زن در زمان طلاق (همان، ص ۳۲۸-۳۲۷) و... موانعی دیگر جهت جلوگیری از این عمل مبعوض در فقه به شمار می‌روند.

پس در کل باید چنین برداشت نمود که اسلام با برنامه‌ریزی‌های دقیق؛ مثل تأکید بر انتخاب صحیح همسر، قبل از ازدواج، رعایت تمامی شؤون و حقوق زوجین در حین دوران زناشویی و قراردادن کلیه راهکارهای ایجاد صلح و سازش در زمان طلاق، خواستار تحقق ارزش‌های والای دین، همچون تحکیم بنیان خانواده، حفظ پایگاه اولیه تولید نسل و گسترش جمعیت مسلمان و جلوگیری از کلیه موانع موجود بر سر راه اهداف این دین مقدس می‌باشد.

لذا دولت اسلامی نیز باید منطبق با اهداف شریعت اسلام توجه به طلاق و جلوگیری از گسترش روزافزون آن را همچون تشویق و ترغیب به ازدواج نسبت به



سایر اعمال، جهت دستیابی به کثرت جمعیت با اقداماتی مثل ارائه مشاوره رایگان حین ازدواج و طلاق، بکارگیری گروه‌های مداخله‌گر؛ نظیر مددکار و روانشناس برای امور مشاوره‌ای رایگان نکاح و یا طلاق، جهت ایجاد هرگونه صلح و سازش بین زوجین<sup>۱۲</sup> و یا در نظر گرفتن اموری، چون تشویق داوران و یا قضات دادگاه‌های خانواده در صورت حفظ نظام خانواده و... را در اولویت قرار دهد.

### ۲-۳. استفاده مناسب از مجازات‌های کیفری

با در نظر داشتن تأکیدات دین اسلام بر مسأله حفظ سلامت جسم و با توجه به حدیث مشهور نبوی، اقدامی که باعث ضرر به خود و دیگران شود جایز نیست «... لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹۴)؛ در اسلام هیچ ضرر و زیانی برای مؤمن وجود ندارد؛ زیرا در عالم تشریح هیچ حکم وضعی یا تکلیفی که باعث ایجاد ضرر شود، توسط شارع حکیم وضع نگردیده و این قاعده بر کلیه عموماًتی که دلالت بر تشریح حکم ضرری دارند، حکومت دارد (انصاری، بی تا، ص ۵۳۴-۵۳۵).

در نتیجه، حرمت ناشی از عقیم‌نمودن با توجه به ضرر آن، هم شامل عقیم‌کننده و هم مشمول عقیم‌شونده خواهد بود؛ به ویژه که می‌توان از طریق حکم و جوب پرداخت دیه برای اثبات حرمت عقیم‌سازی در موارد غیر عمدی و البته خارج از شرایط اضطرار جهت حفظ سلامت مادر استدلال کرد؛ زیرا همانطور که قبلاً اشاره شد، فقهای امامیه با توجه به ادله نقلی موجود؛ مثل حدیثی از امام صادق  $\text{ع}$  که فرمودند: «فی الظَّهْر إِذَا كَسَرَ حَتَّى لَا يَنْزِلَ صَاحِبَهُ الْمَاءَ الدِّيَّةَ كَامِلَةً» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۲۶۰)؛ اگر استخوان پشت (ستون فقرات) به گونه‌ای بشکند که صاحب آن قدرت انزالش را از دست بدهد، یک دیه کامل دارد. دیه این نقص در مرد را به علت از بین بردن قدرت تناسل او یک دیه کامل و دیه زن را برابر با نصف دیه مرد قرار داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۶۳). لذا در باب دیه منافع به آن پرداختند.

پس بعید نیست برای عقیم‌سازی نیز به علت عدم قدرت تولید مثل، همان مقدار دیه را لحاظ نمود. البته برخی از فقهاء مقدار دیه این عمل را بر عهده حکومت و از طریق

ارش می‌دانند (فاضل موحدی لنکرانی، بی تا (الف)، ص ۹۱). لذا مقنن در مواد ۷۰۶ و ۷۰۷ قانون مجازات اسلامی به ترتیب، از بین بردن قدرت انزال یا تولید مثل مرد یا بارداری زن را موجب ارش و نیز از بین بردن کامل قدرت مقاربت را موجب ديه کامل می‌داند. آنچه که از ثبوت ديه در ارتباط با عمل عقیم‌سازی گفته شد، در موارد غیر عمدی است، و گرنه در موارد عمدی با توجه به آیه ۴۵ سوره مبارکه مائده که می‌فرماید: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»، فقهاء و به تبع آنها حقوقدانان نیز در موارد عمدی جنایت بر عضو، در صورت عدم تصالح مجنی‌علیه بر ديه و یا عفو جانی، وی را ملزم به ادای حق مجنی‌علیه از طریق قصاص می‌دانند. در نتیجه، مقنن نیز در ماده ۳۸۷ قانون مجازات اسلامی، هر آسیب کمتر از قتل؛ مانند قطع عضو، جرح و صدمه‌های وارد بر منافع را جنایت بر عضو دانسته و در ماده ۳۸۶ همین قانون، قصاص به عنوان مجازات جنایت عمدی بر عضو در صورت تقاضای مجنی‌علیه یا ولی او و وجود سایر شرایط مقرر در قانون در نظر گرفته شده است. پس عقیم‌نمودن توسط پزشک و... با توجه به آسیب جسمی حاصل از آن در صورت عمد و عدم رضایت عقیم‌شونده سبب ثبوت حکم قصاص عضو خواهد بود.

البته با توجه به اینکه عقیم‌سازی جدای از ضرر فردی، یکی از عوامل اصلی و زمینه‌ساز برای کاهش نسل محسوب می‌شود، لذا می‌توان در صورت رضایت عقیم‌شونده به این عمل و یا گذشت شاکی خصوصی از عقیم‌کننده، مجرم را به علت جنبه عمومی جرم و لطمه به اجتماع، بنا بر نظر حاکم شرع تعزیر نمود.

در همین راستا سقط‌نمودن جنین از مصادیق اضرار به غیر لحاظ می‌شود؛ چراکه بنا بر تحقیقات صورت‌گرفته، سقط جنین علاوه بر از بین بردن حق حیات جنین، همواره عوارض زیادی برای مادر یا جنین در حاملگی بعدی به دنبال خواهد داشت؛ به گونه‌ای که سبب وقوع خونریزی بیشتر مادر در سه‌ماهه اول بارداری بعدی خواهد شد و نیز از قدرت زایمان طبیعی در حاملگی بعدی وی کاسته می‌شود. به اضافه اینکه تقریباً سبب نازایی دائم

یک چهارم از زنانی می‌شود که اقدام به این عمل می‌کنند. از دیگر عوارض این عمل، آن است که نوزادان بعدی را دچار کمبود وزن شدید در هنگام ولادت، مرگ و میر دوران نوزادی و افزایش نواقص جنینی خواهد نمود (اردبیلی، ۱۳۸۳، ش ۳۱، ص ۵۹-۵۵).

بنابراین، روایات شیعی نیز در ابواب مختلف، بیانگر مخالفت ائمه معصومین با سقط جنین است. برای نمونه احادیث کثیری چون روایت «سلیمان بن صالح» از امام صادق 7 در این زمینه موجود است که ایشان فرمودند: «فی النطفة عشرون دیناراً و فی العلقة أربعون دیناراً و فی المضعة ستون دیناراً و فی العظم ثمانون دیناراً فإذا کسی اللحم فمائة دینارٍ ثم هی دیتة حتی یستهلّ فإذا استهلّ فالدیة كاملة». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ۳۴۵)؛ در نطفه ۲۰ دینار، در علقه ۴۰ دینار و در مضغه ۶۰ دینار و در استخوان ۸۰ دینار و اگر گوشت بر آن پوشیده شده باشد ۱۰۰ دینار است تا اینکه جنین متولد شود. در این صورت، دیه وی کامل خواهد بود. بنابراین، روایت برای سقط جنین در مراحل مختلف جنینی؛ اعم از نطفه، علقه، مضغه، عظم و لحم به ترتیب، بیست، چهل، شصت، هشتاد و صد دینار به عنوان دیه در نظر گرفته است. در ماده ۷۱۶ قانون مجازات اسلامی نیز همین مقادیر به عنوان دیه جنین در مراحل مختلف آن لحاظ شده است.

همچنین حدیثی به نقل از امام باقر 7 موجود است که ایشان فرمودند: «قضى أمير المؤمنين 7 فی ولیدة کانت نصرانیة فأسلمت و ولدت لسیدها ثم إن سیدها مات فأوصی بها عتاقة السریة علی عهد عمر فنکحت نصرانیاً دیرانیاً و تنصرت فولدت ولدین و حبلت بالثالث قال فقضى أن يعرض علیها الإسلام فعرض علیها فأبت فقال ما ولدت من ولد نصرانی فهم عبید لأخیهم الذی ولدت لسیدها الأول و أنا أحبها حتی تضع ولدها الذی فی بطنها فإذا ولدت قتلتها». (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۵۵)؛ در زمان امام علی 7 کنیزی نصرانی مسلمان شد و برای مولایش فرزندی آورد و سپس مولای او از دنیا رفت و وصیت کرد کنیز آزاد شود. بعد کنیز با راهبی نصرانی ازدواج کرد و از او دو فرزند آورد و به فرزند سوم باردار شد، حضرت امیر درباره این زن چنین قضاوت کردند که اسلام بر او عرضه شود. به او اسلام عرضه شد، ولی نپذیرفت. پس حضرت فرمودند:

فرزندان نصرانی او برده آن فرزندی است که زن از مولای اوئی خود به دنیا آورده است و فرمودند: من این زن را حبس می‌کنم تا فرزندی که در شکم دارد به دنیا آورد، سپس او را می‌کشم. طبق این حدیث، امام علی 7 در مورد کنیز نصرانی که مسلمان شده و دوباره مرتد گشته بود، چنین قضاوت نمودند که او را زندانی نموده تا وضع حمل کند و بعد از وضع حملش کشته خواهد شد. لذا اجرای حدود و قصاص نسبت به زن حامله تا پیش از وضع حمل جایز نیست و تنها مجازاتش در این زمان، حبس نمودن اوست تا موعد مقرر فرا برسد.

حاصل آنکه اسلام با قراردادن مجازات کیفری؛ همچون قصاص، پرداخت دیه، حبس و... در جهت حفظ نسل و جلوگیری از کاهش آن اقدام نموده است. لذا جهت دستیابی به این هدف، باید استفاده مناسب از ضمانت اجراهای کیفری در خصوص مرتکبین، جهت خدمت به جامعه و حفظ نسل در رأس اعمال کارگزاران حکومت اسلامی به عنوان مجریان قوانین اسلام قرار بگیرد.

با توجه به نتایج به دست آمده پیشنهاداتی در همین راستا ارائه می‌گردد:

### پیشنهادهات

1. اولویت فروش، اجاره و یا رهن مسکن مهر برای متاهلین دارای فرزند و یا در صورت اقدام به ازدواج، در سنین زیر 20 سال.
2. وضع قوانین لازم جهت کنترل ورود بانوان به بازار کار و کاهش دوران اشتغال آنان، انجام تکالیف اشتغال بانوان خارج از محیط کار (دورکاری) جهت ایفای بهتر نقش همسری و مادری و ارائه کمک‌های مالی همچون اعطای سبد تغذیه رایگان، جهت تأمین نیازهای بدنی زنان شاغل در دوران بارداری.
3. محدودسازی درمان ناباروری با روش‌های مجاز فقهی و تعلق بیمه ناباروری به زوجین نابارور.
4. رایگان نمودن زایمان طبیعی، تشویق مادران و ارائه دهندگان خدمات برای انجام این نوع زایمان و محدودسازی ارائه مجوز از سوی پزشک، برای انجام عمل سزارین.

۵. تصحیح مجازات ماده اول طرح محدودسازی روش‌های جلوگیری از بارداری و جایگزینی مجازات ماده ۷۰۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ بعد از فرهنگ‌سازی مناسب و کنترل جرم سقط جنین.
۶. اضافه‌نمودن روش‌های هورمونی جلوگیری موقت بارداری به طرح محدودسازی روش‌های جلوگیری از بارداری.
۷. اقدام به تعزیر در خصوص جرم عقیم‌سازی از حیث جنبه عمومی جرم.

### نتیجه‌گیری

بر اساس ادله موجود، از طرفی احکام تکلیفی متناسب با تعدیل جمعیت مسلمانان وضع گردیده‌اند و از طرف دیگر، احادیث نبوی در این زمینه نشانگر رغبت اسلام به افزایش جمعیت می‌باشند. از این رو، پیاده‌نمودن احکام اسلام، خود ضامن حفظ تعادل جمعیت است و در شرایط مناسب می‌توان زمینه‌های افزایش جمعیت را فراهم نمود. لذا تأکید دین مبین اسلام بر حفظ جمعیت مسلمانان و کمک به رشد آنان در مواقع کاهش جمعیت روشن خواهد شد. در این نوشتار، تدابیر حکومت در سه زمینه اقتصادی، پزشکی و قضایی منطبق با فقه اسلامی مورد بررسی قرار گرفت.

### یادداشت‌ها

۱. قلت لأبي عبد الله 7 امرأة بالمدينة كان الناس يضعون عندها الجواري فتصلهنّ و قلنا ما رأينا مثل ما صبّ عليها من الرّزق فقال: «إنّها صدقت الحديث و أدت الأمانة و ذلك يجلب الرّزق» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی (الف)، ص ۱۳۳)؛ حفص گوید به امام صادق 7 گفتم در مدینه زنی است که مردم دخترانشان را برای تربیت نزد وی می‌برند. امام فرمودند: بدون تردید او راست‌گفتار و امانتدار است و این کار باعث رزق و روزی می‌شود.
۲. عن سماعة عن أحدهما 7 قال: «إنّ رسول الله 9 خرج بالنساء في الحرب حتّى يداوين الجرحى و لم يقسم لهنّ من الفئء شيئاً و لكنّه نفلهنّ» (همان، ص ۴۵)؛ پیغمبر اکرم 9 در زمان جنگ، زنان را برای درمان مجروحان به همراه خود می‌بردند و با آنکه سهم مشخصی از غنائم جنگی به آنان نمی‌دادند، اما مقداری را به آنان می‌بخشیدند.

۳. «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...» (احقاف (۴۶): ۱۵)، «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ...» (لقمان (۳۱): ۱۴)، «الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مَّن نَّسَأِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا...» (مجادله (۵۸): ۲).

۴. شایع‌ترین عارضه سترون‌سازی یا توبکتومی (عقیم‌سازی زنان) انجام ناقص این عمل است. خونریزی، ازدست‌دادن حساسیت موضعی، سوختگی، نفخ دائمی شکم، ضایعات وارده بر لگن و رگهای خونی و در نهایت، عفونت، از عوارض جراحی این عمل محسوب می‌شوند. صاحب‌نظران معتقدند که چرخش مجرای رحم و شکل‌گیری هیدروسالپینکس (انباشتگی مایع در مجرای فلوپیوس) نتیجه مستقیم قطع مجرای فلوپیوس از طریق عمل جراحی است و بالأخره آسیب به ارگان‌های داخلی بدن؛ مثل التهاب داخلی مخاط رحم، قاعدگی‌های ادواری دردناک و بی‌تناسی در دیواره مخاطی رحم از عوارض بلندمدت توبکتومی به شمار می‌روند (محمدحسین حسینی تهرانی، رساله نکاحیه، ص ۸۲-۷۹).

از آنجایی که عمل وازکتومی (عقیم‌سازی مردان) هم مثل توبکتومی، از روش‌های دائمی پیشگیری از بارداری است، غیر قابل بازگشت بوده و حتی پس از وصل شدن مجدد لوله‌ها در صورت موفقیت عمل و بازشدن آنها تنها نزدیک به ۴۷٪ باروری حاصل خواهد شد؛ چراکه به دلیل ایجاد عوامل ایمنی در زمان بسته‌بودن لوله‌ها خاصیت باروری موجود در سلول‌های بارور و تولید آنتی‌کور ضد آنها از بین خواهد رفت. هماتوم (خون‌ریزی و تجمع لخته در محل عمل)، عفونت محل عمل، گرانولوم و تورم شدید در محل بسته‌شدن لوله‌ها از عوارضی است که برخی به آن دچار گشته و باعث اختلال فکری شخص می‌شود (همان، ص ۷۲-۷۰).

۵. عقیم‌سازی، نوعی نقص عضو است و رضایت انسان به نقص عضو، حتی در مورد خودش دور از عقل و شرع اسلام است. برای اثبات حرمت عقیم‌سازی می‌توان به آیه ۱۱۹ سوره نساء اشاره نمود که می‌فرماید: «وَلَا ضَلَّيْنَهُمْ وَلَا مَنِّيْنَهُمْ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ أَدَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا»؛ و آنها را گمراه می‌کنم و به آرزوها سرگرم می‌سازم و به آنها دستور می‌دهم که [اعمال خرافی انجام دهند و] گوش چهارپایان را بشکافند و آفرینش [پاک] خدایی را تغییر دهند! و هر کس شیطان را به جای خدا ولی خود برگزیند زبان آشکاری کرده است. اگر در این آیه شریفه مصادیقی از ضلالت؛ مثل شکافتن گوش شتر که بین عرب جاهلی مرسوم بود و یا تغییر خلقت خدایی برشمرده شده است، از باب ذکر عام و سپس نام

بردن از بعضی افراد آن عام بوده است. در این آیه، شیطان خود را امر انسانها به تغییر خلقت خداوند معرفی می‌کند (سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۱۳۶-۱۳۷). البته می‌توان مقصود از تغییر خلقت خداوند را به دو وجه بررسی کرد: اول تغییر دین فطری الهی توسط شخص کافر که همه انسانها بر طبق آن خلق شده‌اند و دوم تغییرات مربوط به ظاهر خلقت؛ مانند اخته‌کردن که عملی حرام است (جواد کاظمی، *مسالك الأفهام الی آیات الاحکام*، ج ۲، ص ۴۰۲). علامه طباطبایی نیز مصادیقی؛ مثل اخته‌نمودن مردان، مثله‌کردن و یا لواط و مساحقه را به نوعی تغییر خلقت و آفرینش می‌دانند (سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۱۳۶-۱۳۷). پس بر این مبنا می‌توان عقیم‌نمودن زنان و مردان را به علت تغییر خلقت ظاهری (نقص عضو) یکی از مصادیق تغییر خلقت خداوند و از مصادیق روشن اضلال و گمراه‌نمودن شیطان دانست که طبق آیات بعدی، این سوره مبارکه جزای پیروان او خلود در آتش ذکر شده است (محمدحسین حسینی تهرانی، *رساله نکاحیه*، ص ۳۱۷).

۶. رؤیت اندام تناسلی، جهت انجام عقیم‌سازی در مواقع غیر ضروری از سوی نامحرم، بدون وجود محظوریت شرعی نیست؛ چنانچه می‌توان حرمت این عمل را با توجه به آیات ۳۰ و ۳۱ سوره مبارکه نور اثبات کرد. در این آیات شریفه آمده است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...»؛ به مؤمنان بگو چشم‌های خود را [از نگاه به نامحرمان] فرو گیرند و عفاف خود را حفظ کنند... و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را [از نگاه هوس‌آلود] فرو گیرند و دامان خویش را حفظ کنند... غَضُّ، به معنای روی هم‌نهادن پلک‌های چشم است. پس در جمله «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» از آن جایی که کلمه (يَغُضُّوا) مترتب بر (قُلْ) می‌باشد، دلالت می‌کند بر اینکه (قُلْ) در اینجا به معنای امر است و معنای جمله این است که بر مؤمنین امر کن که چشم خود را (از نگاه به نامحرم) فرو گیرند. پس شاید بتوان چنین تعبیر نمود که نظر به عورت، جهت عقیم‌نمودن، خود می‌تواند ایجاد عسر و حرج دیگری برای ناظر (جنس مخالف و یا جنس مماثل) نماید و همچنین با توجه به عبارت (يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) که دعوت به حفظ فرج نموده است، هم در مقام امر است. به این معنا که به ایشان امر کن تا عورت خود را حفظ کنند و نیز از مقابله‌ای که میان جمله (يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) با جمله (يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ) افتاده، این معنا تقریب به ذهن می‌شود که مراد از حفظ فرج، پوشاندن آن از نظر نامحرم است (سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، ص ۱۵۵)؛ چنانکه امام صادق ۷

ذیل این آیه فرمودند: در هر آیه‌ای که فرج آمده، مقصود حفظ فرج است از زنا، مگر این آیه که مقصود حفظ فرج است از نظر نامحرم (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۶). باید لفظ آیه را بر معنای ظاهر حمل کنیم، مگر در صورتی که دلیل قطعی و یا ظنی معتبر بر خلاف آن قائم شود؛ چنانکه در تفسیر «منهج الصالحین» چنین آورده شده است که تمام بدن زن عورت می‌باشد و جایز نیست نظر کردن به آن توسط نامحرم، مگر به جهت ضرورتی، چون معالجه (کاشانی، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۶، ص ۲۹۵). پس بنا بر آنچه از آیات قرآن در این زمینه برداشت می‌شود، جدای از اینکه عقیم‌نمودن در بدو امر به دلیل ایجاد تغییر در خلقت خداوند و ایجاد نقص عضو حرام است، همچنین رؤیت اندام تناسلی، جهت انجام این عمل، بدون وجود مانع شرعی نخواهد بود.

۷. طرح یک فوریتی «افزایش نرخ باروری و پیشگیری از کاهش رشد جمعیت کشور»، پس از ارجاع به کمیسیون اصلی بهداشت و درمان به طرح «محدودسازی روش‌های دائمی جلوگیری از بارداری» تبدیل گردید و همچنین این طرح به کمیسیون‌های فرعی فرهنگی و نیز آموزش، تحقیقات و فناوری مجلس شورای اسلامی جهت اصلاحات لازم تقدیم گردید.

۸. کلیه اقدامات جراحی که صرفاً به منظور پیشگیری از بارداری به استثنای موارد مرتبط با تهدید سلامت، ممنوع است و مرتکب، به تناسب مشارکت به مجازات مندرج در ماده (۶۲۴) قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) مصوب ۱۳۷۵/۳/۲ محکوم خواهد شد.

ماده ۶۲۴ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) مصوب ۱۳۷۵/۳/۲ آمده است: «اگر طیب یا ماما یا داروفروش و اشخاصی که به عنوان طبابت یا مامایی یا جراحی یا داروفروشی اقدام می‌کنند، وسایل سقط جنین فراهم سازند و یا مباشرت به اسقاط جنین نمایند، به حبس از دو تا پنج سال محکوم خواهند شد و حکم به پرداخت دیه مطابق مقررات مربوط صورت خواهد پذیرفت».

۹. عوارض ناشی از استعمال برخی از روش‌های موقت:

الف) روش‌های مهبلی (واژینال): اسپرم‌کش‌ها سبب افزایش عفونت‌های دستگاه ادراری و ایجاد سوزش و واکنش و حساسیت موضعی می‌شوند و دیافراگم نیز سبب امراضی؛ چون دردهای عضلانی، التهاب مهبل، ترشحات غیر معمول و ضایعات مهبلی می‌شود (ریچارد بلاک بورن و دیگران، مبانی روش‌های پیشگیری از بارداری، ص ۱۶-۱۳).

ب) قرص‌های ترکیبی: عوارض شایع مصرف اینگونه قرص‌ها افزایش وزن، اختلال قاعدگی‌ها، تهوع، سردرد و... است. همچنین عوارض دیگری، چون سرطان پستان، سرطان گردن رحم، بروز تومورهای



خوش‌خیم و بدخیم کبدی، سکته‌های قلبی و مغزی، افزایش فشار خون، احتمال بروز خونریزیهای نامنظم رحمی، لخته‌شدن خون در وریدها (ترومبوز وریدی) و... دارد که می‌تواند از آثار مخرب مصرف این قرص‌ها قلمداد گردد (محمد اسلامی و دیگران، دستورالعمل روش‌های پیشگیری از بارداری در جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۸-۱۶). وجود آنزیمی به نام (آلفالپو پروتئین کلسترول) در زنان، سبب کاهش بیماری‌های عروقی قلب و انفارکتوس قبل از یائسگی می‌شود، اما مصرف قرص‌های ضد بارداری و سیگار، باعث افزایش خطر ابتلا به اینگونه بیماری‌ها در زنان به مانند مردان می‌شود (محمدحسین حسینی تهرانی، رساله نکاحیه، ص ۴۰). همچنین پژوهش‌های میدانی صورت‌گرفته حاکی از آن است که علائم افسردگی؛ مثل خلق افسرده، احساس گناه، خودکشی، بی‌خوابی، اختلال کار و فعالیت، آشوب در حرکات بدن و... و یا علائم اضطراب؛ مثل خلق مضطرب، تنش، ترس، بی‌خوابی، علائم قلبی و عروقی، علائم تنفسی و... در مصرف‌کنندگان قرص‌های ضد حاملگی به نسبت بیشتر از سایرین است (مریم رسولیان و لاله کوهی حبیبی، روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران، ش ۴۲، ص ۲۶۷-۲۶۶).

(ج) قرص‌های دوران شیردهی: استفاده از لاینسترنول و یا قرص‌های خوراکی پروژسترونی پیشگیری از بارداری نیز مثل قرص‌های حاوی استروژن و پروژسترون، بدون آثار سوء نخواهد بود. خونریزی‌های نامرتب رحمی به عنوان عوارض شایع و بروز کیست‌های تخمدانی، حاملگی خارج از رحم، سردردهای میگرنی و طولانی‌مدت و یا همراه با تاری دید و... به عنوان عوارض غیر شایع این قرص‌ها شناخته شده‌اند (محمد اسلامی و دیگران، دستورالعمل پیشگیری از بارداری در جمهوری اسلامی ایران، ص ۴۳-۴۲).

(د) نورپلنت: عوارض صادره از نورپلنت‌ها یا کیپسول‌های کاشتنی از قبیل خونریزی‌های خفیف یا لکه‌بینی و یا خونریزی‌های طولانی‌مدت و یا قطع قاعدگی، بزرگ‌شدن تخمدان‌ها و کیست‌های تخمدانی، ترشح، عصبی‌شدن، راش جلدی (آکنه)، ریزش مو و یا رویش موهای زاید، عفونت محل کاشت کیپسول‌ها، بیماری‌های قلبی به علت انسداد شریان‌ها، سکته مغزی یا لخته خونی و... می‌تواند باشد (ریچارد بلاک بورن و دیگران، مبانی روش‌های پیشگیری از بارداری، ص ۸-۵).

(ه) آمپول‌های تزریقی (DMPA): شایع‌ترین اثر جانبی آمپول‌های تزریقی، بی‌نظمی و اختلالات قاعدگی بوده، اما سردرد و گیجی، تأخیر در بازگشت باروری و... از عوارض غیر شایع آنها محسوب می‌شوند (محمدرضا رهبر، مجموعه کتب آموزش بهورزی- جمعیت و تنظیم خانواده، ص ۸۰). همچنین باید اضافه کرد که افزایش فشار خون در حدی که نیاز به درمان باشد،

سردردهای شدید همراه با تاری دید، خونریزی‌های شدید و یا طولانی‌مدت، می‌توانند از هشدارهای استعمال این دارو لحاظ گردند. لازم به ذکر است که اگر همزمان با استفاده از آمپول‌های تزریقی (DMPA) بارداری اتفاق بیفتد، احتمال افزایش مرگ و میر نوزاد به علت کاهش وزن در هنگام تولد وجود دارد (محمد اسلامی و دیگران، دستورالعمل روش‌های پیشگیری از بارداری در جمهوری اسلامی ایران، ص ۵۹-۵۷).

و) آمپول‌های ترکیبی هورمونی: افزایش وزن خفیف، سردرد و سرگیجه، راش جلدی (آکنه)، افزایش دوز افسردگی و اضطراب، کم‌شدن تعداد روزهای قاعدگی و... از عوارض شایع و خونریزی‌های نامنظم رحمی و گاهی دردهای شدید در بالای قسمت شکم، درد قفسه سینه و یا تنگی نفس یا سرفه همراه با خلط خونی، تورم و یا درد شدید در یک پا، مشکلات چشمی از قبیل تاری دید، دوبینی و یا ازدست‌دادن قدرت دید، سردردهای غیر معمول و... را می‌توان به عنوان عوارض دیگر غیر شایع، اما ممکن نام برد (همان، ص ۳۶-۳۲).

۱۰. بنابراین، با توجه به در نظر گرفتن کنترل روش‌های موقت جلوگیری از باروری، علاوه بر روش‌های دائمی، به نظر می‌رسد که بهتر است از همان عنوان اولیه «افزایش نرخ باروری و پیشگیری از کاهش رشد جمعیت کشور» و یا عنوان «محدودسازی روش‌های دائمی و موقت جلوگیری از بارداری» برای طرح مذکور استفاده گردد.

۱۱. این اقدام یکی از برنامه‌های طرح تحول نظام سلامت است.

۱۲. این راهکار در طرح آزمایشی طلاق و مانایی خانواده سال ۱۳۹۲ در استان یزد اجرا شد و به علت موفقیت‌های حاصله در کاهش طلاق، قرار است که به طور ملی اجرا گردد.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۰، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۳، ۴۱۴ ا.ق.
۴. اردبیلی، مریم، «قتل عام جنین‌ها به سود چه کسی است؟»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۳۱، ۱۳۸۳.
۵. اسلامی، محمد و دیگران، دستورالعمل روش‌های پیشگیری از بارداری در جمهوری اسلامی ایران، تهران: فوژان گرافیک، ۱۳۸۸.

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی‌تا.
۷. -----، *محشی توضیح المسائل*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛ وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۸، ۱۴۲۴ق.
۸. امامی، حسن، *حقوق مدنی*، تهران: انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۹. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛ وابسته به حوزه علمیه قم، بی‌تا.
۱۰. برقی، احمد، *المحاسن*، ج ۱، قم: دارالکتب الإسلامیه، ج ۲، ۱۳۷۱ق.
۱۱. بروجردی، حسین، *منابع فقه شیعه*، مترجم: مهدی حسینیان قمی و محمدحسین صبوری، ج ۳۰، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۴۲۹ق.
۱۲. بلاک بون، ریچارد و دیگران، *مبانی روش‌های پیشگیری از بارداری*، مترجم: علیرضا احمدی‌زاده و فاطمه رحمانیان، شیراز: ایما، ۱۳۸۲.
۱۳. بهجت، محمدتقی، *استفتائات*، ج ۳، قم: دفتر آیت‌الله بهجت، ۱۴۲۸ق.
۱۴. جعفرزاده، میرقاسم، «وضعیت حقوقی قرارداد استفاده از رحم جانشین»، *پژوهشنامه حقوق و علوم سیاسی*، ش ۲ و ۳، ۱۳۸۵.
۱۵. حاجی‌هادی، منیره و قاسمی‌مقدم، حسن، «جراحی و چگونگی مداخله حاکمیت و حکومت اسلامی در تنظیم جمعیت»، *فصلنامه حکومت اسلامی*، ش ۷۱، بهار ۱۳۹۳.
۱۶. حر عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه*، ج ۲۱ و ۲۹، قم: مؤسسه آل‌البیت : ۱۴۰۹ق.
۱۷. حسینی تهرانی، محمدحسین، *رساله نکاحیه*، مشهد: مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام، ج ۲، ۱۴۲۵ق.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی، *أجوبة الاستفتائات* (فارسی)، قم: دفتر معظم له، ۱۴۲۴ق.
۱۹. خمینی، سیدحسن، «تنظیم خانواده یا تحدید نسل»، *پژوهشنامه متین*، ش ۱۶ و ۱۵، ۱۳۸۱.
۲۰. رسولیان، مریم و کوهی حبیبی، لاله، «ارتباط مصرف قرص‌های پیشگیری از بارداری و علائم افسردگی و اضطراب»، *روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران*، ش ۴۲، ۱۳۸۴.
۲۱. رهبر، محمدرضا، *مجموعه کتب آموزش بهورزی - جمعیت و تنظیم خانواده*، تهران: آرویج، ۱۳۸۵.
۲۲. سلیمیان، خدامراد، «طلاق؛ منفورترین حلال»، *ماهنامه مبلغان*، ش ۳۲، ۱۳۸۱.

۲۳. شهید ثانی، زین‌الدین، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (محشی کلانتر)، ج ۱۰، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۲۴. -----، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۵. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛ وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۶. طاهری، حبیب‌الله، «تحدید نسل از دیدگاه فقه و حقوق»، مجتمع آموزش عالی قم، ش ۱۲، ۱۳۸۱.
۲۷. -----، حقوق مدنی، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛ وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۴۱۸ق.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵ و ۱۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛ وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۵، ۱۴۱۷ق.
۲۹. طوسی، محمدبن‌حسن، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۳۰. -----، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۱. عقدک، پژمان و مستأجران، حسن، جمعیت‌شناسی عمومی استان اصفهان (با تأکید بر عوامل مؤثر بر سلامت)، اصفهان: دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، ۱۳۸۷.
۳۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، احکام پزشکان و بیماران، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا(الف).
۳۳. -----، جامع المسائل (فارسی)، ج ۱، قم: انتشارات امیر قلم، ج ۱۱، بی‌تا(ب).
۳۴. فیض‌کاشانی، محمدمحسن، الوافی، ج ۱۵، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علی ۷، ۱۴۰۶ق.
۳۵. کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۶، تهران: دارالکتب الإسلامية، ج ۲، ۱۳۴۴ق.
۳۶. کاظمی، جواد، مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۳۷. کریمی، علی و قادی‌پاشا، امیر، ترجمه زنان و زایمان دنفورث، تهران: انتشارات برای فردا، ۱۳۸۱.
۳۸. کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافی، ج ۷ و ۵، تهران: دارالکتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.

۳۹. کنگره جهانی امام رضا 7، صحيفة الرضا 7، مشهد: ۱۴۰۶ق.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، احکام بانوان، قم: نشر مدرسه امام علی بن ابی طالب 7، ج ۱۱، ۱۴۲۸ق.
۴۱. -----، استفتانات جدید، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب 7، ج ۲، ۱۴۲۷ق.
۴۲. -----، تفسیر نمونه، ج ۳ و ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳۶، ۱۳۸۷.
۴۳. منتظری، حسینعلی، احکام پزشکی، قم: نشر سایه، ج ۳، ۱۴۲۷ق (الف).
۴۴. -----، معارف و احکام بانوان، قم: مبارک، ج ۲، ۱۴۲۷ق (ب).
۴۵. نوری، میرزاحسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۵، بیروت: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۸ق.
۴۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت :، ج ۲، قم: نشر مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ق.

## الحكومة الإسلامية

مجلة خاصة بالفكر والفقہ السياسيّين للإسلام

السنة التاسعة عشرة / العدد الثالث / خريف ١٤٣٦



تصدر عن: الأمانة العامة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: محمد يزدي

رئيس التحرير: السيدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمدعلي ليالي



أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

الدكتور أحمد أحمددي (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور أحمد بهشتي (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور حسن روحاني (دكتوراه في علم الحقوق)، آية الله غلام رضا فياضي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية. قم)، آية الله صادق آملی لاریجاني (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية. قم)، آية الله تقى مصباح يزدي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية. قم)، آية الله محمد مؤمن (أستاذ في دروس الخارج الفقه و الاصول في الحوزة العلمية. قم)، آية الله محمد يزدي (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية. قم)



المدير الداخلي: هادي توحيدىراد

الإشراف الفتي: حسن بيكي



العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: <http://mag.rcipt.ir>البريد الإلكتروني: [hokoomateslami@majleskhobregan.com](mailto:hokoomateslami@majleskhobregan.com)

السعر: ٣٠٠٠٠٠ ريال

## الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

### ● تعليق أداء مناسك الحج وتعطيلها من قبل الحاكم الإسلامي

□ محسن ملك أفضلي أردكاني و مهدي دركاهي و رضا عندليبي

طبقاً للروايات المباركة فإنَّ مهمّة توفير الأجواء الملائمة لأداء التكاليف الدينية والعبادية - وبما فيها فريضة الحجّ - تقع على عاتق الحاكم الإسلامي، ومن هذا المنطلق يجب على وليّ أمر المسلمين إرسال حجّاج لأداء مناسك الحجّ فيما لو ترك المسلمون هذا الواجب الديني حتّى وإن تطلّب ذلك دفع نفقات من بيت المال، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الترك لأجل عدم وجود طريق آمن للوصول إلى الديار المقدّسة أو عدم تحقّق الأمن في الحرم المقدّس، أو أن يكون السبب هو الصّدّ عن المسجد الحرام، أو عدم الاستطاعة المالية، أو امتناع المستطيعين من إطاعة أوامر الشريعة. ومن ناحية أخرى، استناداً إلى ما تضمّنته الأدلّة التي تثبت ولاية الفقيه فإنّ الحاكم الإسلامي له ولاية على جميع الأمور التي يناط إليها حفظ الإسلام والمجتمع الإسلامي، لذا لو اقتضت إحدى المصالح التي هي أهمّ من مصلحة عدم خلوّ بيت الله الحرام تعطيل مناسك الحجّ، فهو مخوّل بتعليق الحجّ أو تعطيله. أمّا التقابل بين هذا الحكم وبين تكليف الحاكم بوجوب إرسال المسلمين إلى الحجّ هو من نمط تقابل الحكم الحكومي مع الحكم الأوّلي الشرعي.

### مفردات البحث

الحجّ، الحكم الحكومي، الحاكم الإسلامي، تعطيل الحجّ، تعليق الحجّ، تراحم المصالح.

## ● الحكومة المتحدة أو اتحاد البلدان الإسلامية (البلدان الإسلامية المتحدة)، من الشعار إلى الواقع

□ حسين جوان آراسته

العالم المعاصر هو عالم البلدان التي تتألف بشكل أساسي من الشعوب، وهذا بمعنى أنّ العنصر الإنساني هو أهمّ مكوناتها، والعالم الإسلامي بدوره يتكوّن من ۵۰ بلداً إسلامياً لها حدود دولية محدّدة، وهذه البلدان متنوّعة من حيث المساحة، إذ هناك بلدان إسلامية صغيرة وأخرى كبيرة، وهي بطبيعة الحال تخضع للقانون الدولي في علاقاتها مع بعضها البعض ومع سائر البلدان غير الإسلامية. أمّا السؤال الأساسي المطروح على هذا الصعيد فهو: هل من الممكن طرح نظرية البلد الإسلامي الواحد في عصر الحكومات الوطنية وبالتالي تطبيق هذه النظرية على أرض الواقع؟

نتائج البحث في هذا المقالة أثبتت أنّه ليس من الممكن تقريباً تحقّق فكرة البلد الإسلامي الواحد قبل ظهور المهدي الموعود(عج)، وذلك نظراً للحقائق الموجودة والإلزامات الدولية والأوضاع الحاكمة على البلدان الإسلامية؛ ولكن من الممكن طرح فكرة بديلة عن البلدان الشعبية المعاصرة التي لا يعترف بها الإسلام بشكل رسمي والبلدان الأممية المثالية التي لا يمكن تحقّقها في الظروف الراهنة، وهذه الأفكار البديلة من الناحيتين النظرية والحقائق العينية يمكن أن تتحلّى في نطاق محدود أو في إطار تأسيس حكومة كبيرة مكونة من عدّة بلدان إسلامية أو تحت مظلة اتحاد بلدان إسلامية، ومن خلال تنميتها كمياً ونوعياً فإنّها شيئاً فشيئاً ستكون لها القابلية على السير نحو تحقيق حكومة مثالية. قام الباحث في هذه المقالة ببيان العقبات الأربعة التي تحول دون تأسيس بلد إسلامي متّحد ومن ثمّ تطرّق إلى دراسة وتحليل الخلفيات والسبل الكفيلة بتحقيق الوحدة النسبية للعالم الإسلامي.

### مفردات البحث

دار الإسلام، دار الكفر، النظام الإسلامي، الحكومة الإسلامية، الأمة الإسلامية، الشعب، الوحدة.



## ● نظرة فقهية على مباني صدور الحكم الحكومي

□ حسن رضا خلجي

تطوّر المجتمعات الإنسانية ورفقيها منوط بالقوانين الحاكمة عليها وكيفية تنفيذها، ونظام التقنين الإسلامي بدوره قد وضع أحكاماً ومقررات مختلفة ومتناسبة لمختلف أحوال المكلفين وظروفهم، لذا ليس هناك أيّ مانع قانوني في هذا النظام. ومن بين الأحكام الإسلامية التي تفي دوراً هاماً على صعيد اجتياز العقبات وحلّ المشاكل الاجتماعية وإدارة الحكومة، هي الأحكام الحكومية التي هي عبارة عن تلك القرارات المتخذة من قبل وليّ أمر المسلمين في ظلّ أحكام الشريعة حسبما تقتضيه المصلحة الزمانية، وبالتالي يضع المقررات وينفذها على أساسها.

بإمكاننا دراسة وتحليل الحكم الحكومي من زوايا عديدة، وقد قام الباحث في هذه المقالة بتسليط الضوء على أسس ومعايير صدور الحكم الحكومي وذلك بعد أن ذكر مقدّمة حوله ووضّح معناه، وتوصّل إلى أنّ مراعاة الأهداف والقواعد الإسلامية العامّة والاهتمام بالمصلحة والتوجه إلى العلاقة بين الحكم والموضوع، تعدّ من المباني الهامة لصدور هذا النمط من الأحكام من قبل الحاكم الإسلامي.

### مفردات البحث

الحكم الشرعي، الحكم الحكومي، المصلحة، الحاكم الإسلامي، العلاقة بين الحكم والموضوع.

## ● دراسة حول منشأ مشروعية ولاية الفقيه من وجهة نظر الإمام الخميني والسيّد

### القائد، مع تحليل للآراء المطروحة حول الموضوع

□ عبدالله إبراهيم زاده آملی

هذه المقالة عبارة عن دراسة تتمحور حول منشأ مشروعية ولاية الفقيه وحكومته من وجهة نظر الإمام الخميني 1 وقائد الثورة الإسلامية السيّد علي الخامنئي (حفظه الله). بشكل عام هناك ثلاثة أقوال حول هذه المشروعية في الإسلام، وهي كالتالي: ۱. مشروعية شعبية (نظرية الانتخاب) ۲. مشروعية دينية - شعبية (نظرية التلفيق) ۳. مشروعية دينية (نظرية التنصيب). ولو تأملنا في مجمل كلام السيّد الإمام والسيّد القائد لوجدنا أنه يتضمّن عبارات يشير نوعاً ما إلى صحّة النظريات الثلاثة المذكورة ممّا حدا بالبعض إلى ادّعاء أنّ نظرياتهم تنطبق مع آرائهما، لكنّ الدراسة المعمّقة تثبت أنّهما يعتقدان بكون الدين فحسب هو منشأ مشروعية ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، وذلك لأنّ مبانيهما الفكرية السياسية نابعة من الفكر الإسلامي التوحيدي الأصيل الذي يعتبر أنّ ولاية الفقيه هي استمرار لولاية الأئمّة وإمامتهم في عصر الغيبة؛ وعلى هذا الأساس نستشفّ أنّ أصحاب نظريتي المشروعية الشعبية (نظرية الانتخاب) والمشروعية الدينية - الشعبية (نظرية التلفيق) قد أخطؤوا فيما اعتقدوه. قام الباحث في هذه المقالة بإجراء دراسة نقدية حول نظريتي المشروعية الشعبية (نظرية الانتخاب) والمشروعية الدينية - الشعبية (نظرية التلفيق)، واستعرض بعض الأدلّة والبراهين من كلام السيّد الإمام والسيّد القائد لإثبات أنّهما يعتقدان بالمشروعية الدينية (التنصيب) ولا يقبلان سوى ذلك.

### مفردات البحث

منشأ المشروعية، ولاية الفقيه، الحكومة الإسلامية، المشروعية الدينية، نظرية التنصيب، نظرية الانتخاب.

## ● «الغدیر والسیاسة» فی الفکر السیاسی للإمام الخمينی 1

□ داوود مهدوی زادکان

هذه المقالة هي دراسة حول أحد الخطابات القيّمة والرشيدة التي ألقاها الإمام الخميني 1 في مناسبة عيد الغدير بتاريخ (۲/۶/۱۳۶۵ هـ ش. الموافق ۱۸ ذي الحجة ۱۴۰۶ هـ ق.). لقد نوّه سماحته في هذا الخطاب إلى الفكرة الخاطئة التي تدعو إلى فصل الدين عن السياسة، وهذه المسألة هي في الحقيقة مطروحة بين جميع المسلمين بمختلف مشاربهم المذهبية. إذن، لو طرح ردٌّ على هذه الفكرة الخاطئة، فهو بطبيعة الحال لا يعدّ مجرد نقضٍ لأمرٍ خاطئٍ فحسب، بل يمكن اعتباره عاملاً مساعداً على تحقيق الوحدة الإسلامية. وقد نقض الإمام الخميني 1 هذه الفكرة لدى حديثه عن واقعة الغدير، فقد أثبت على أساس الولايتين التكوينية والتشريعية أنّ قضية الغدير في حقيقتها تعني تأسيس حكومة، وذلك أنّ القائد يمكن أن ينصبّ في حين أنّ الدرجات المعنوية لا يمكن جعلها عن طريق التنصيب؛ وبناءً على ذلك فإنّ الغدير على خلاف ما هو رائج من تصوّر، إذ إنّ منحه الأصالة للحكومة الإسلامية ودعا إلى وحدة المسلمين.

### مفردات البحث

الإمام الخميني 1، الولاية التكوينية، الولاية التشريعية، الدين والسياسة، الغدير.

## ● المنزلة التي يحظى بها دعم المحرومين في رحاب العدالة الاجتماعية من وجهة إسلامية

□ حسن إسماعيل بور نيازي و محمد فنائي الأشكوري و احمد حسين شريف

إنّ مسألة الدعم الحكيم للمحرومين وضرورة اهتمام السلطة السياسية وأصحاب الثروات بهم، تعتبر من الأصول الأساسية على صعيد العدالة الاجتماعية المرتكزة على رؤية إسلامية. وعلى الرغم من أنّ شمولية وسعة نطاق هذا الأصل يتنافيان مع كرامة الإنسان برأي بعض المفكرين الليبراليين، لكنّ الرؤية الإسلامية والأصول الفلسفية التي تستند إليها العدالة تؤكّدان على أنّ الاهتمام بالمحرومين لا يتعارض مطلقاً مع كرامة الإنسان، بل إنّ من الضروريات الهامة لتكريمه وهو من محاور الحقّ والعدالة.

قام الباحث في هذه المقالة بنقد مختلف الآراء، وذلك وفق منهج بحث تحليلي وبالاعتماد على المصادر الدينية، حيث أشار إلى أنّ الأصول الفلسفية التي تؤكّد على كون البشر مخلوقين وأنّ ثروات الكرة الأرضية تعود لهم جميعاً بصفتها مواهب ووسائل ضرورية لتوفير شروط التكامل الاختياري لهم، ونظراً لارتباط مصير أعضاء المجتمع مع بعضهم البعض بصفتهم أعضاء جسد واحد، وعلى أساس الآيات والروايات الصريحة، فقد توصل إلى ما يلي: المحرومون لهم حقّ في أموال أصحاب الثروات، وأنّ السلطة السياسية والأثرياء كلاهما مكلفان بمنح هذا الحقّ، وعلى هذا الأساس فإنّ السلطة العادلة ملزمة بتوفير الظروف المعيشية المتعارفة لجميع المواطنين واستيفاء حقوق المحرومين. هذا الأمر بطبيعة الحال لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية للأثرياء مطلقاً، بل إنّ سعي في طريق ترسيخ هذه الكرامة.

### مفردات البحث

العدالة الاجتماعية، الكرامة الإنسانية، الغائية الإنسانية، المحرومون.

## ● دراسة حول التدابير الاقتصادية والطبية والقضائية للحكومة الإسلامية على صعيد النظم السكاني

□ منيرة حاجي هادي و حسن قاسمي مقدّم

إنّ مسألة الكثافة السكانية تعدّ في عصرنا الراهن من أكثر التحديات التي تثير هواجس البشرية، وقد تمّ تقييمها في عدّة مراحل، ومن هذا المنطلق تمّ تدوين هذه المقالة بغية إيجاد تناغم بين السبيل التي تعتمد عليها الحكومة وبين الأحكام الإسلامية المدوّنة وذلك عبر وضع برنامج فاعل ومؤثّر اعتماداً على الفقه الإسلامي الذي وضعت على أساسه قوانين وسياسات خاصّة بالسكان تستند إلى زيادة النسبة السكانية الحالية للمسلمين لأجل إيجاد نسبة مطلوبة ومتوازنة. بناءً على ذلك قام الباحثان في هذه المقالة بدراسة وتحليل مهامّ الحكومة الإسلامية على صعيد اتّخاذ التدابير اللازمة اقتصادياً وطبياً وقضائياً. لو تأملنا في أهداف الشريعة الإسلامية المقدّسة لوجدنا أنّ جميع الاجراءات المتّخذة في مجال دعم النساء العاملات مالياً يجب أن تنصبّ لتحسين الأوضاع الاقتصادية وفق التعاليم الدينية في ظلّ أعمال مسؤولي الحكومة الإسلامية بغية زيادة النسل. كما يجب أن تكون الموارد التالية في نطاق الأعمال القضائية للحكومة من أجل زيادة عدد النسماّت: رفع مستوى القدرة الجنسية، الاستفادة من أساليب منع الحمل بشكل أمثل، التقليل من نسبة الطلاق، العمل على زيادة الولادات الطبيعية، الاستفادة بشكل مناسب من العقوبات الجزائية المرتبطة بالمباحث السكانية.

### مفردات البحث

السكان، فقه الإمامية، برامج الحكومة، الحيلولة دون تقليل النسل.

● **A study of the Economical, Medical and Judicial Measures taken by the Islamic Government to Regulate Population Growth**  
□ **by Monireh Hājiāhādi and Hassan Qāsemi Muqaddam**

The issue of 'population growth', as the most challenge-invoking human concerns, has been scrutinized in various historical stages so far. Thus, the present research work seeks to coordinate the mechanisms provided by the Islamic government with the formulated Islamic laws and regulations which have their roots in an effective and operative project that is based on Islamic fiqh. This project will eventually result in making laws and population policies and taking some measures to increase the population growth in a desirable and equilibrical manner. Therefore, in this article, the duties of Islamic government toward making economical, medical and judicial plans for population growth have been studied carefully. As far as the aims of the Law are concerned, all financial support the Islamic government provide for working women should be directed toward promoting their economic situation and welfare in such a way that it can add to the growth of birth rate and human reproduction. Moreover, such measures as making men sexually active by regular medical cares, using contraceptive devices in an appropriate way, decreasing divorce rate, promoting natural child-birth planning and making and enforcing penal laws concerning population issues fall within the domain of the judiciary of the Islamic government to follow in order to stimulate population growth or reproduction process.

**Key words**

population, Imamiyyah fiqh, governmental policies, stopping declining birth rates (perusing measures against birthrate decline).

● **The Status of the Support of the Deprived in Social Justice: An Islamic Approach**

□ by **Hassan Ismā'īlpur Niāzi, Muhammad Fanāei Eshkevari, and Ahmad Hussein Sharifi**

A wise support of deprived people and the necessity of giving financial support to them by the political governing system and the wealthy is one of the essential principles in the realm of social justice from the Islamic perspective. Though this principle and its wide scope of application is taken by some advocates of liberalism to be inconsistent with human dignity, but from the Islamic perspective and according to certain philosophical foundations which provide support for justice, taking care of the deprived not only is not against human dignity but also is essential to human dignity and centrality of the truth and justice. Having adopted an analytical approach to the issue in question and citing some religious sources, the article seeks to make a critique of the various views in this regard. The article puts the claim that, according to certain philosophical foundations, all human beings are created by God and all the wealth on the earth belong to all human beings as the objects of all-encompassing mercy of God and so worthy of having the opportunity to enjoy the situation in which they can take the voluntary course of human evolution, that the human destiny is a matter of interdependence since all members of a society are, in fact, the organs of one single body and that, according to the Qur'ānic texts (verses) and the hadiths transmitted from the Infallible Imams, the deprived have a share in public treasury as well as the wealth and possessions of the rich, and it is incumbent upon the ruling power and the rich to give them their rights. Thus, the just ruling power has to pave the way for all citizens to earn their living and for the deprived to demand and gain their own basic rights. This not only is not in contradiction with human dignity but also is an effort to strengthen it.

**Key words**

social justice, human dignity, human being as the object of God's mercy, the deprived.

In this research work, an attempt has been made to scrutinize and make a critique of the above-mentioned theses, citing ample evidence from the statements made by Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei to back up the idea that these two great religious scholars have only believed in the thesis of “divine legitimacy” or “appointment” thesis and have adopted no other theses in this regard.

#### Key words

the source of legitimacy, the guardianship of the Muslim jurist, Islamic government, divine legitimacy, ‘appointment’ thesis, ‘election’ thesis.

#### ● Ghadir and Politics in Imam Khomeini’s Political Thought

□ by Dāwood Mahdawizādegān

The present writing is a review of one of the most remarkable and illuminating speeches delivered by Imam Khomeini (may God’s peace be upon him) on the day of Ghadir (Shahriwar 2, 1365/ Dhu-l- Hijjah 18, 1406). In this speech, Imam Khomeini addresses the question of the false belief in the “separation between religion and politics”. This question is fairly common among all Muslims with various religious tendencies. If an answer is given to this common question, this will serve not only as a rejection of the false belief in the ‘separation between religion and politics’ but also as a cause for creating Islamic unity. Imam Khomeini has sought to find the answer in the event of Ghadir Khumm. Basing his argument on the two forms of guardianship (wilāyah), i.e. ontological guardianship and legislative (revealed) guardianship, Imam Khomeini has shown that the event of Ghadir means “setting up a government”.

That is why it can be set up. However, spiritual stations are not appointable. Thus, Ghadir gives the Islamic government ‘nobility’ and ‘unity’, though the latter is inconsistent with the common belief.

#### Key words

Imam Khomeini, ontological (existential) guardianship, legislative (revealed) guardianship, religion and politics, Ghadir.



● **The Origin of the Legitimacy of the Guardianship of the Muslim Jurist in view of Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei, the Grand Leader: Viewpoints and Approaches**

□ by **Abdullāh Ibrāhimzādeh Āmoli**

The present article is a research work on the origin of the legitimacy of the guardianship (and rule) of a Muslim Jurist from the viewpoint of Imam Khomeini (may God's peace be upon him) and that of Ayatollah Khamenei, the Grand Leader of the Islamic revolution. Concerning the idea of the legitimacy of the guardianship and rule of a Muslim jurist in Islam, there have been three claims: 1) popular legitimacy (the "election" thesis); 2) divine-popular legitimacy (the "composite" thesis); and 3) divine legitimacy (the "appointment" thesis). Despite the fact that in the statements made by Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei, the Grand Leader, there are some words and expressions which can be used in favor and support of each of the three mentioned theses, as some have done so, thus claiming that what they understood in this regard can be proved to be exactly the case with Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei. In other words, they think Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei hold the same belief in this regard as they have thought they do.

However, a careful study of the issue in question shows that, since both Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei's foundations of political thoughts have originated from this purely Islamic monotheistic thought that the guardianship of the Muslim jurist is actually the continuation of the guardianship and imamate of all the twelve immaculate (infallible) Imams from the first through the last one, who is strongly believed by all Shi'a Muslims to be the Imam of the [present] age, being hidden behind the veil of occultation, have always held the view that the legitimacy of the guardianship of the Muslim jurist and the Islamic government has its origin in the Divine and hence the proponents of the two theses - popular legitimacy (the "election" thesis) and divine-popular legitimacy (the "composite" thesis) have been on the wrong track.



● **A Jurisprudential (fiqhi) View of the Foundations of Governmental Decree (Law)**

□ by Hassan Reḡā khalaji

The development and the sublimity of human societies is due to the laws governing them and the way these laws are enacted. The Islamic legislative system has made various laws and issued different commands and rules for the persons competent to undertake religious obligations (mukallaf), depending on their different physical and mental states. Therefore, in this legislative system of Islam, there is never a legal impasse or deadlock. Among the Islamic rules which play a significant role in removing the social obstacles and paving the ground for running a government efficiently are the governmental and administrative laws including the decisions or judgments made by the legal guardian in the light of codes of the Law as the exigency of time and interests demands .

A governmental law can be studied in many respects. In this article, after an introduction in which the meaning of a governmental law is given, the criteria and the foundations of issuing the governmental law have been studied. The article comes to the conclusion that the observance of general laws of Islam and the objectives, careful consideration for interests and the relationship between the law and the object of the law constitute an important foundation for issuing a governmental law by a Muslim ruler.

**Key words**

judicial decree, governmental law, expediency, Muslim ruler, the relationship between the law and the object of the law.

● **The United Government or the Union of Islamic Countries:  
an Ideal or a Reality?**

□ by **Husayn Jawān Ārāsteh**

The world today is the word of governments (states) whose major constituent is nations, or rather, human agents. The world of Islam, being comprised of about 50 Islamic countries with defined international borders, witnesses small and big states which are overshadowed by the binding rules and regulations of international law which exert impacts on the relations of Muslim nations with each other and with other non-Muslim nations. The main question is that whether or not it is possible to propose the theory of a single religious state and put it into practice with the present age of separate national states. The findings of this research work show that, given the existing realities, international binding rules and regulations, and the present conditions of Islamic countries, it seems almost impossible to realize the idea of a single unified Islamic state before the reappearance of Imam Mahdi (May God's peace be upon him). However, instead of the existing nation-states which are not recognized by Islam, and of the ideal single Muslim community-state whose realization seems to be impossible under the circumstances, one can suggest one possible alternative; an idea which can be realized, both in theory and in practice, by establishing a limited (small) unified state or a big unified state being comprised of a number of Islamic states or a union of Islamic countries. This can pave the ground to take gradual steps to the ideal Islamic state after having taken some qualitative and quantitative courses of development. The article, enumerating the four obstacles in the way of establishing a united Islamic state, seeks to study the grounds and strategies of promoting greater unity in the world of Islam.

**Key words**

Dār al-Islām, Dār al-Kufr, Islamic system, Islamic state, Muslim community, nation, unity.

## ○ ABSTRACTS

*Trans. by Sayyed Abbās Huseini and Ahmad Rezā Jalili*

### ● The Suspension or Cessation of Hajj (Pilgrimage to Mecca) by a Muslim Ruler

□ by Mohsen Malekafzali Ardekāni, Mahdi Dargāhi, and Riḍā Andalibi

According to certain Islamic traditions, it is incumbent upon a Muslim ruler to pave the ground for Muslims to perform their ritual practices, including going on a pilgrimage to Mecca. Accordingly, on the one hand, a Muslim authority has the responsibility to provide facilities for people to go on a pilgrimage to Mecca in case people stop doing it, though he has to pay the cost of this religious expedition from public treasury, no matter the cessation of the pilgrimage is due to some problems such as road safety, or the insecurity of Mecca or some sort of occasional prohibitions by local rulers or even when the pilgrims cannot afford or bear the expense of the pilgrimage or when the pilgrims can afford the pilgrimage but refuse to do it and do not act on the divine commandments. On the other hand, according to what we conclude from the argument for the authority of a Muslim jurist, a Muslim ruler has the authority over all the affairs that can ensure that Islam and Muslim community are preserved. Therefore, if there is an interest more important than that of going on a pilgrimage to Mecca with the intention of not leaving the House of God without pilgrims, the Muslim ruler can order people to suspend their pilgrimage to Mecca or make them cease to go on a pilgrimage. The noticeable contrast between this order with that of the ruler that dictates people to go on a pilgrimage expedition to Mecca can be taken a contrast between a governmental law or decree and primary judicial decree.

#### Key words

Hajj (pilgrimage to Mecca), governmental and administrative law, suspending or ceasing pilgrimage to Mecca, conflicts of interests.



# 73

## ISLAMIC GOVERNMENT (Hokumat-e Eslami)

**Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence**  
**Vol 19, No. 3, Autumn 1393/2014**

■  
**Proprietor:** the Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

**Managing Director:** Muhammad Yazdi

**Editor-in-chief:** Seyyed Hāshim Huseini Busheri

**Deputy of the Editor-in-chief:** Muhammad Ali Layali

■  
**Editorial Board (in Alphabetical Order):**

**Dr. Ahmad Ahmadi** (Professor at Tehran University)

**Dr. Ahmad Beheshti** (Professor at Tehran University)

**Dr. Hassan Ruhani** (Ph.D in Law)

**Ayatollah Gholamreza Fayyazi** (Full Seminary Professor of Philosophy)

**Ayatollah Sadiq Amoli Larijani** (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

**Ayatollah Misbah Yazdi** (High Academic Professor of philosophy at the Seminary of Qom)

**Ayatollah Muhammad Mu'men** (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

**Ayatollah Muhammad Yazdi** (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

■  
**Assistant Manager:** Hadi Tohidi Rad

**Editor:** Hassan Beygi

■  
Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: <http://mag.rcipt.ir>

e-mail: [hokoomateslami@majleskhobregan.com](mailto:hokoomateslami@majleskhobregan.com)

Price: 30000 Rials