



گزاره کلامی تأثیرگذار در اجتهاد

(جامعیت شریعت)

دکتر علی‌رضا صابریان*

چکیده

بعضی از گزاره‌های کلامی به صورت مستقیم در استنباط فقهی تأثیرگذار است. جامعیت و کمال شریعت یکی از گزاره‌های کلامی مؤثر در تفسیر متون دینی است. طبق قول مختار، دین برای سعادت دنیا و آخرت است. بر اساس جامعیت دین مؤثر، متون دینی قابل تفسیر، در همین راستا تفسیر می‌گردند. دین اسلام به تشریح احکام کلی و جزئی پرداخته، اما این‌گونه وضع قوانین، به معنای کافی بودن آنها در همه ابعاد زندگی انسان‌ها نیست و لازم است در چارچوب قوانین شرع اقدام شود. یکی از نتایج مهم بحث جامعیت و کمال شریعت، اشتغال دین بر دولت و نهاد اجرایی است. پذیرش این قول به معنای تأسیس همه قواعد و اصول حکومت‌داری نیست، بلکه شریعت می‌تواند بعضی از قواعد و اصول عقلائی را تأیید، برخی را تخطئه و به اظهار دیدگاه خود اقدام نماید.

کلید واژه‌ها: جامعیت، شریعت، اجتهاد، نهاد اجرایی.

* استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی



مقدمه

بخش قابل توجهی از مباحث علم کلام ریشه در قرآن و سنت داشته و به عنوان مبنای اجتهاد و فقاہت در کلام فقها و متکلمین ذکر شده است. بعضی از فقهای امامیه گزاره‌های کلامی مؤثر در استنباط فقهی را این‌گونه ذکر می‌کنند: «قاعده لطف، قاعده عدم تکلیف به مالایطاق، قاعده عدم صدور قبیح از حکیم و قاعده عصمت».

شیخ طوسی شناخت صفات خداوند، پیامبران و ائمه علیهم‌السلام را پیش شرط اجتهاد ذکر کرده است (طوسی، عدّه‌الاصول، ۴۲). خواجه نصیرالدین طوسی، پرداختن به مسائل کلامی را مقدم بر مسائل فقه و اصول می‌داند (طوسی، نقدالمحصل، ۱).

علامه حلی نیز علم کلام را از علوم لازم برای اجتهاد دانسته است (حلی، تهذیب‌الوصول، ۲۴۱). شیخ بهایی در جامع عباسی (ص، ۳۵) و محقق کرکی در رسائل (ج ۲، ص ۱۴۲) حسن عاملی در معالم‌الدین (ص ۲۸) و حیدبهبهانی در فوائده الحائریه (ص ۳۳۶) و جمعی از فقها و اصولیون علم کلام را از زمره علوم لازم برای فقاہت دانسته‌اند.

یکی از پرسش‌های فلسفه فقه این است که این علم بر چه مبانی و پیش‌فرض‌هایی استوار است؟ یکی از این پیش‌فرض‌ها، مبانی کلامی است. این مقاله درصدد کشف گزاره‌های کلامی مؤثر در اجتهاد است که مجتهد با استناد به آنها عمل می‌کند. هدف اصلی این نگارش، کشف مبانی کلامی مورد قبول فقهای امامیه است. از جمله گزاره‌های تأثیرگذار بر استنباط فقهی، جامعیت و کمال شریعت است. در این تحقیق چگونگی این تأثیر کلامی در دو عرصه جامعیت دین و اجتهاد، و اشتغال دین بر نهاد اجرایی مورد بررسی و نقد واقع شده است.

تعریف واژه‌ها

جامعیت

کلمه جامعیت از ریشه «جمع»، مصدر جعلی است. جمع در لغت به معنای گردآوری امور جدا بر محور امری مشترک است (ابن‌فارس، ۴۷۹). کمال از ریشه «کمل» در مقابل

نقص استعمال می‌شود. هنگامی امری به کمال متصف می‌شود که هدف مورد نظر برآورده شده باشد (راغب‌اصفهانی، ۴۴۱).

در نسبت بین کامل و جامع می‌توان گفت، جامعیت یکی از ویژگی‌های کامل بودن است. وصف کمال برای دین اسلام در قرآن آمده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده، ۳). امام رضال (ع) درباره کمال دین می‌فرماید:

« ان الله عزوجل لم يقض نبيه (ص) حتى اكمل لهم الدين و أنزل عليهم القرآن فيه تفصيل كل شيء و بين فيه الحلال و الحرام و الاحكام و جميع ما يحتاج اليه الناس كمالاً فقال ما فرطنا في الكتاب من شيء... فمن زعم ان الله عزوجل لم يكمل دينه فقد رد كتاب الله و من رد كتاب الله فهو كافر... » خداوند عزوجل، پیامبر (ص) را قبض روح نکرد مگر اینکه دین را برای آنها کامل کرد و قرآن را بر آنها نازل کرد که در آن تفصیل هر چیزی است، و در آن حلال و حرام و احکام و همه آنچه را که مردم به آن محتاجند، بیان کرد و فرمود ما در قرآن از بیان هیچ چیزی کوتاهی نکردیم... و کسی که گمان کند خداوند عزوجل دینش را کامل نکرده است، کتاب خدا را رد کرده است و کسی که کتاب خدا را رد کند، او کافر است « (حرعاملی، ۱۹۰).

وصف جامعیت، برای متون دین استعمال شده است. در حدیثی پیامبر (ص) فرمودند: «اعطيت جوامع الكلم» « به من کلمات جامع اعطا شده است » (بحارالانوار، ۳۸).

جامعیت دین

یکی از سئوالات اساسی در خصوص اهداف بعثت انبیاء این است که آیا آنان فقط هدف اخروی داشته‌اند یا علاوه بر آن، به اهداف دنیوی نیز نظر داشته‌اند. دو دیدگاه در این باره مطرح است: براساس دیدگاه اول، هدف بعثت انبیاء، دعوت مردم به توحید و معاد است و امور دنیوی به عقل بشری واگذار شده است. ظاهر کلام فخر رازی نشان می‌دهد که هدف از بعثت انبیاء، انصراف مردم از امور دنیوی به امور اخروی است، آنجا که می‌گوید:





«ان حرفة النبوة و الرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة الحق و من الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الاصلی» همانا حرفة نبوت و رسالت عبارت است از دعوت مردم به جای اشتغال به کار مردم، به مشغول شدن به خدمت خالق و به جای روی آوردن به دنیا، اقبال به آخرت و این، مقصود اصلی (کار اصلی انبیاء) است (فخررازی، ۱۱۶).

با همین رویکرد، بعضی از نویسندگان معاصر نوشته‌اند:

خداوند اولاً و بالذات، دین را برای کارهای این جهان و سامان دادن به معیشت درمانده‌ها در این جهان فرو نفرستاده، تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی و تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند (مدارا و مدیریت، ۱۳۷).

آیات و روایات فراوانی دربارهٔ سامان‌دهی و تنظیم روابط مردم آمده است که فقها آن را در کتاب‌های فقهی در مباحث تجارت، مزارعه، مساقات، ودیعه، عاریه، رهن، اجاره، نکاح، طلاق و حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و ده‌ها کتاب فقهی دیگر آورده‌اند که همه آنها دربارهٔ تنظیم روابط مسلمین با هم و با غیر مسلمانان آمده است. از همین روی، بعضی از پیروان این نظریه نوشته‌اند:

در آیات فراوانی و بیش از آن در احادیث پیامبر تأکید و توصیه‌های خاصی در این زمینه‌ها (امور دنیوی) دیده می‌شود ... و نهج‌البلاغه، نهج الفصاحه و حکمت‌ها و روایات رسیده از پیامبر گرامی (ص) و ائمه (ع) تقریباً در کلیه روابط و آداب زندگی، خطبه‌های نهج‌البلاغه و نامه‌های حضرت علی (ع) ضمن آن که شامل خدانشناسی و دین‌شناسی و تعلیم و تربیت است، نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسائل

حکومتی و اداره حکومتی عنایت وافر دارد. بنابراین در کنار وظایف نبوت و سوق دادن به خدا و آخرت، هر جا که عهده‌دار کاری برای زندگی شخصی یا عمومی شده‌اند، به اصلاح و آموزش مردم و دعوت به خیر یا امر به معروف و نهی از منکر پرداخته‌اند. به عنوان انسان مسلمان و خداپرست با ایمان، به خدمت و تربیت هم‌نوعان مبادرت می‌کرده‌اند و تعلیماتی که از این نظرها داده‌اند، در عین ارزنده و ممتاز بودن، جز دین و شریعت حساب نمی‌شود و مضمول «ان هُوَ اَلَا وَحْيُ يُوْحٰى» نمی‌گردد (آخرت، خدا، هدف بعثت انبیاء، ۵۵).

نتیجه این تفکر این است که اموری مانند اقتصاد، سیاست، هنر، فرهنگ، امور اجتماعی که علم و عقل بشر بدن‌ها راهی دارد، از قلمرو دین خارج و جزء عرضیات دین شمرده می‌شوند و دین به ناچار درباره آنها اظهار نظر کرده اما از ذاتیات دین به حساب نمی‌آیند. یکی از طرفداران این نظریه می‌نویسد:

دین اسلام بر دو نوع است، دین حقیقی و دین تاریخی. دین تاریخی محفوف و محدود به شرایط فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی است. پیام تاریخی پیامبر(ص) به دلیل قرار نگرفتن در زمان، مکان، محیط جغرافیایی و روبه رو بودن با مخاطبانی خاص که در شرایط زمانی و مکانی ویژه با محیط و فرهنگ و آداب و رسوم و طاققت بدنی خاص زندگی می‌کرده‌اند، محفوف و مخلوط با این محدودیت و تنگناهاست. لذا برای شناخت روح و هدف پیام وی باید ذاتیات و عرضیات دین را تفکیک کرد. روح و مقصد اصلی و بالذات شارع، تأمین سعادت اخروی است و آنچه شارع در زمینه سامان‌دهی زندگی دنیوی گفته جز عرضیات دین است و طبعاً با تغییر شرایط زمانی و مکانی کنار گذاشته می‌شود (بسط‌تجربی‌نبوی، ۸۰-۷۱).

دیدگاه دوم: طرفداران این دیدگاه هدف بعثت انبیاء را علاوه بر توحید و معاد، سامان- دادن به زندگی دنیوی می‌دانند. بر اساس این دیدگاه، جامعیت میان دنیا و آخرت وجود





دارد. بسیاری از دانشوران فقه امامیه قائلند که دین اسلام برای سعادت هر دو جهان است (شهیداول، قواعدوفوائد، ج ۱، ۳۵-۳۴) و (کاشف‌الغطاء، ۲۰) و (آخوندخراسانی، ۳۳۶) و (مظفر، ۷۳). طرفداران این دیدگاه معتقدند متون دینی، اهداف مورد نظر دین را بیان کرده است. یکی از این اهداف، تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی انسان بر محور صحیح و عادلانه و مبارزه با روابط ظالمانه است که به صورت گذرا به چند مورد اشاره می‌گردد:

۱- در زمان حضرت لوط(ع) همجنس‌بازی رواج داشت که حضرت به مبارزه با آن برخاست. «وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (اعراف، ۸۱-۸۰).

۲- کم‌فروشی و تقلب یکی از مفسد رایج در زمان حضرت شعیب(ع) بود که حضرت به مبارزه با آن برخاست. «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۸۵).

۳- حضرت موسی(ع) هم قوم بنی‌اسرائیل را از بردگی فرعون رها کنید. «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف، ۱۰۳).

۴- خداوند پیامبر اسلام(ص) را به کارهای نیک، ترویج سنت‌های پاک و دوری از امور ناشایست و ترک آداب و رسوم غلط، تشویق می‌نماید. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَانَتْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِكَ لَمَّا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأَكْبَرُوا وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الَّتِي هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّقْتَدِرُونَ» (اعراف، ۱۵۷). پیامبر(ص) مأمور بود تا با سنن زشت جاهلی از جمله رباخواری، قماربازی، می‌گساری، زنده به گور کردن دختران، بت‌پرستی، قتل و ... مقابله کند. و همه این تلاش‌ها برای اصلاح وضعیت نابسامان دنیوی جامعه جزیره‌العرب گرفتار بود. بنابراین تقریر، جامعیت دین و شریعت به معنای دخالت دین در امور دنیوی و اخروی، امری واضح و آشکار است.

تفسیر متون دینی

یکی از ثمرات بحث جامعیت در استنباط احکام فقهی، نوع تفسیری است که از مفاهیم دینی ارائه می‌گردد. مفاهیم دینی دوگونه‌اند: ۱- مفاهیم صریح (نص) که از نصوص قطعی دینی استخراج می‌گردند. ۲- مفاهیم غیرصریح (ظاهر) که از ظاهر متون دینی

برداشت می‌شوند و قابلیت تفسیرهای گوناگون را دارند. نگاه کلامی مجتهد و تفسیر او از جامعیت دین، در برداشت وی از متون دینی (مفاهیم غیر صریح) اثر دارد. یکی از نویسندگان در این خصوص که آیا نوع پاسخ به انتظار از دین، از جمله انتظار جامع از دین در فهم متون دینی اثر دارد؟ پاسخ می‌دهد:

این امر (نوع پاسخ به انتظار از دین) در فهم متون تأثیر دارد، زیرا کسی که متوجه است دین برای سعادت دنیا و آخرت است در نظر او ظهور نصوص تا حد معقولی به طرف ارتکازات عقلایی منعطف می‌شود. البته نه تا حدی که نصوص تحمل آن معنا را ندارد (حائری، ۲۷).

دیگری در همین خصوص می‌نویسد:

نوع پاسخ به انتظار از دین در فهم متون دین هم مؤثر است. اگر فهم احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس را به معنای عام بگیریم که شامل علم به معنای احکام و تعالیم، علم به اهمیت نسبی هر یک از احکام و تعالیم در قیاس با سایر احکام و تعالیم و علم به علت و جهت (یا فلسفه وجودی) آنها تفسیر بشود. با اندک تأملی می‌توان دریافت که انتظار هر فرد از دین در فهمی که وی از متون مقدس می‌تواند داشته باشد، تأثیر تام و قاطع دارد، البته نه به این معنا که هیچ گزاره دینی و مذهبی‌ای نیست الا اینکه انتظار از دین در فهم آن اثر دارد، اما به صورت موجهه جزئی می‌توان گفت که فهم بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی بر تعیین انتظار از دین توقف دارد (ملکیان، ۲۸).

با این نگرش می‌توان به شاهد زیر نگریست:

با توجه به اختلاف برداشت از متون دینی، فقهای امامیه درباره دیدگاه اسلام در خصوص حکومت در عصر غیبت دو نظر متفاوت ارائه داده‌اند: دسته‌ای از نظر مبانی کلامی، وجود حکومت را ضروری دانسته و واژه حاکم را در تفسیر خود شامل فقیه





هم کرده‌اند. امام خمینی(ره) با استناد به دلیل متکلمان شیعه مبنی بر ضرورت حکومت، درباره مفاد روایت مقبوله عمر بن حنظله می‌فرماید:

از کلام امام(ع) «فانی قد جعلته حاکماً» برداشت می‌شود که امام(ع)، فقیه را هم در کارهای قضایی و هم در کارهای حکومت، حاکم قرار داده است. پس فقیه در هر دو حوزه ولی‌امر و حاکم است (امام‌خمینی، البیع، ۴۷۹).

در مقابل این نظریه، کسانی که مبانی کلامی وجود حکومت در عصر غیبت را ضروری ندانسته‌اند، واژه حاکم را در این روایت، به معنای قاضی دانسته‌اند. این دسته قایلند:

روشن است که سلطان غیر از قاضی و حاکم است و شکایات گاهی به قاضی ارجاع داده می‌شد و گاهی به سلطان (توحیدی، ۴۶).

منطقه‌الفراغ (میدان‌های آزاد حقوقی)

عده‌ای جامعیت دین را در چارچوب رابطه انسان و پروردگارش ترسیم نموده و این‌گونه تفسیر نموده‌اند که دین تمامی وظیفه انسان در برابر خالق را بیان کرده است و بر انسان لازم است حق الهی را در ارتباط خود با خالق ادا کند و از آنجا که رسالت دین، تنظیم روابط انسان و خداوند است و کاری به تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی ندارد، فراغ قانونی در این رابطه بی‌معنا است، زیرا دین به تنظیم روابط و مناسبات دنیوی نمی‌پردازد. ولی در مقابل گروهی رسالت دین را هم شامل ارتباط انسان با خدا و هم ارتباط انسان‌ها با یکدیگر می‌دانند (امام‌خمینی، کشف‌الاسرار، ۲۱۲).

کسانی که رسالت دین را علاوه بر بیان ارتباط میان انسان و خالق، تبیین روابط و مناسبات اجتماعی در این دنیا معرفی کرده‌اند، دو گرایش مستقل دارند:

گرایش اول

طبق این گرایش، شریعت اسلام در همه زمینه‌ها و عرصه‌های مختلف مناسبات اجتماعی احکام و قوانینی وضع کرده که برای اداره امور جامعه کافی هستند.

شیخ فضل‌الله نوری نیز محتوای متون دینی را برای اداره امور جامعه کافی دانسته و افزون بر آن را نیازمند وضع قوانین نمی‌داند. ایشان می‌نویسد:

ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. این قانون الهی مخصوص به عبادت نیست، بلکه حاکم جمیع موارد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش‌الخدش؛ لذا ما ابداً محتاج به قانون نخواهیم بود (نوری، ج ۵۶، ۱).

پیروان این دیدگاه معتقدند اسلام دارای چنان نظام حکومتی است که همه احکام اجتماعی را وضع کرده و حاکم اسلام فقط مجری آن است و حق قانون‌گذاری ندارد. شیخ فضل‌الله نوری در این خصوص می‌گوید:

صدقات و خراج شرعی برای اداره جامعه کافی است و گرفتن مالیات به شیوه حکومت‌های مرسوم جهان، موجب انحطاط و اضمحلال دین است و باید از آن دوری نمود (همان، ج ۲، ۱۳۱).

دیگری با صراحت بیشتری می‌نویسد:

آیا سیستم حکومتی اسلام، مسؤولیت‌ها و وظایف آن، این چنین نامشخص و نسنجیده است که توسعه و تضییق آنها به مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی واگذار گردیده که اگر حاکم اسلامی مصلحت دید که مسؤولیتی بر مسؤولیت دولت اسلامی بیفزاید و هزینه‌اش را از راه اخذ مالیات ولو سنگین و از غیر درآمد و علی‌رغم رضایت مالیات‌دهندگان تأمین نماید و بر خلاف قول و تعهدی باشد که رسول‌الله (ص) به مردم جهان داده است که اسلام بیاورند و نماز بخوانند و او هم غیر از زکات و خمس از اموال آنها چیزی نگیرد... اسلام حکومت دارد و حکومت وظایف و مسؤولیت‌هایی دارد و برای انجام آنها وجوه و مالیات‌هایی وضع کرده است و حاکم را فقط مجری برنامه‌های اسلام قرار داده که تخطی از آنها



جایز نیست مگر آن که مشکلات و ضرورت‌هایی در رابطه با اجرای احکام اسلام - که عقل قطعی و نقل‌ها آنها را پذیرفته باشد - پیش آید که حاکم اسلام به عنوان ضرورت و حکم ثانوی هم مسؤولیت را بپذیرد و هم در صورت کمبود مالیات‌های اولی اسلامی، هزینه آن را به عنوان ثانوی از مردم بگیرد (آذری قمی، ۵۴-۵۲).

طبق این دیدگاه، حاکم فقط مجری برنامه‌های اسلام است و حق قانون‌گذاری و گرفتن مالیات دیگری غیر از خمس و زکات ندارد مگر اینکه به علت اضطرار، نوبت به اجرای حکم ثانوی برسد. یکی از علمای عصر مشروطیت می‌نویسد:

در دول مشروطه روی زمین چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاست مدنی در میان خود ندارند، لابدند از مجلس بار لمنت. اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعی وافی و کافی داریم، لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم؛ زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم (تبریزی، ۳۹).

نفی نهاد قانون‌گذاری براساس نظریه اشتغال که کتاب و سنت بر همه قوانین مورد نیاز جامعه است و منظور از جامعیت دین این است که قانون شریعت همه ابعاد زندگی بشر را پوشش داده و جایی برای قانون‌گذاری باقی نمی‌ماند. برخی جامعیت شریعت را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند که شارع هر آنچه که بشر به آن نیاز داشته، تشریح کرده است و در موارد جدیدی که نیاز به جعل قانون پیدا می‌شود قواعد و ضوابط کلی را وضع کرده، و وضع قوانین در چارچوب این قواعد و ضوابط به انسان واگذار کرده است (عمیدزنجانی، ۱۲۱).

گرایش دوم

براساس این گرایش، اسلام احکام کلی و جزئی را وضع کرده است اما این‌گونه وضع قوانین، جوابگوی همه ابعاد زندگی انسان‌ها نیست و باید در چارچوب قوانین شرع، اقدام به وضع شود. شهید صدر این منطقه را که می‌توان در محدوده آن اقدام به

قانون‌گذاری نمود، منطقه‌الفراغ نامیده است. او عدم منافات منطقه‌الفراغ را با جامعیت دین اسلام، این‌گونه تبیین می‌نماید:

منطقه‌الفراغ نه دلیلی است بر نقص و کمبود در حوزه تشریح اسلام و نه دلیلی بر عدم موضع‌گیری دین نسبت به بعضی از وقایعی که اتفاق می‌افتند، بلکه منطقه‌الفراغ نشان‌دهنده جامعیت تشریح دین و توانایی آن بر تسلط بر زمان‌های مختلف است. زیرا وجود منطقه‌الفراغ در دین به معنای کمبود یا عدم موضع‌گیری نیست زیرا دین برای منطقه‌الفراغ شرایطی تعیین کرده و به حاکم قدرت تصمیم‌گیری تحت عنوان حکم ثانوی بخشیده است (صدر، ۴۰).

در این دیدگاه، حاکم اسلامی وقت، علاوه بر قانون‌گذاری در حیطه فراغ، لازم است برای جلوگیری از اختلال در نظام، به جعل قوانین پردازد و در این صورت لازم نیست همه قوانین عیناً مطابق یا متخذ از کتاب یا سنت باشد، بلکه عدم مخالفت قوانین موضوعه با شرع کافی به نظر می‌رسد. محقق نائینی در این خصوص می‌نویسد:

«بدان که مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خارج از دو قسم نخواهد بود چه بالضروره یا منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیرمنصوص است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است... اطاعت ولی (ع) را در آیه مبارکه « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » در عرض اطاعت خدا و رسول (ص) بلکه اطاعت مقام رسالت و ولایت صلوات الله علیه را هم در عرض اطاعت خالق عزّاسمه تعداد فرموده‌اند بلکه از وجوه و معانی اکمال دین و به نصب ولایت یوم‌الغدیر هم همین‌طور در عصر غیبت هم ترجیحات





نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضیات نیابت
ثابته قطعیه علی کل تقدیر ملزم این قسم است (محقق نائینی ۱۳۳ - ۱۳۰).

جامعیت دین و اجتهاد

با توجه به تفسیرهای متفاوت از جامعیت دین، قلمرو اجتهاد نیز متفاوت خواهد بود. تلقی
اخباریون از اجتهاد، در این حد است که در فهم مفاد روایات از حد ترجمه فراتر نرفته و
هرگونه اجتهاد را به همراه تحلیل و استدلال عقلی و عقلایی مذموم می‌دانند. (فیض کاشانی، ۳۶).
از دیدگاه اینان، قلمرو اجتهاد در محدوده سخنان معصوم (ع) است. شیخ حر عاملی قایل است:

روایات همه وقایع را در بر می‌گیرد. در نتیجه یا ما می‌توانیم حکم
مسئله را از روایات استخراج کنیم یا نمی‌توانیم. در صورت دوم،
طبق دستور ائمه (ع) احتیاط می‌کنیم (فصول المهمة، ۱۹۱)

در مقابل این دیدگاه اخباری، اصولیون در فهم نصوص دینی استدلال‌ها و تحلیل‌های
عقلایی را به کار می‌گیرند و معتقدند در تشریح اسلامی، برای همه امور مورد نیاز انسان
در تمام شؤون زندگی، حکم الهی تشریح شده و نص بر آن نیز صادر شده است. (خواه
به صورت کلی یا به صورت جزئی) و این نص نزد پیامبر (ص) و بعد از او پیش امامان
معصوم (ع) وجود دارد. بنابراین تمام تلاش و کوشش مجتهد در این است که آن نص
شرعی را پیدا کند (خواه به صورت یک حکم خاص باشد یا در ضمن عموم) و هرگاه
نتواند به آن نص دسترسی پیدا کند، برای انجام وظیفه ظاهری خود حجت یا حکم ظاهری
را از اصولی که برای این‌گونه موارد مقرر شده است، مشخص می‌کند (مکارم‌شیرازی، ۵۷).
اما به نظر گروهی از اندیشمندان، اجتهاد به معنای تلاش عقلانی در قسمتی از دین که
به علت فقدان نص شرعی، مجتهد به استنباط حکم پرداخته اگرچه این برداشت او ظنی
باشد. اساساً اجتهاد از نظر افرادی که جامعیت دین را به معنی اشمال دین بر اصول و
معیارهای کلی تفسیر کرده‌اند، در حوزه موارد منصوص بوده که مراد از منصوص هم
اهداف و معیارهای کلی دین است و نه خصوص احکام جزئی آن.

از دیدگاه این گروه جامعیت دین به معنای اشمال آن بر اصول و معیارهایی
است که فقیه با مراجعه به آن می‌تواند تشخیص دهد که آیا آن چه در متون دینی
آمده در عصر حاضر نیز می‌تواند تأمین کننده آن هدف باشد یا نه؟ از منظر این

دسته اجتهاد همواره بر نصوص استوار است و با تفسیری که از نص دارند، دایره گسترده‌تری را شامل می‌شود که عبارتند از علم به احکام جزئی و اهداف و معیارهای کلی شریعت. از همین روی گفته شده است:

کتاب و سنت، منبع اصلی شریعتند نه غیر این دو و کتاب و سنت ما را از هر منبع دیگری بی‌نیاز می‌کند. منظور از وجود نص در هر مسئله اگر منظور این است که در هر امری نصی وارد شده، قطعاً نص‌های موجود جواب‌گوی همه حوادث نیست. ولی اگر بخواهیم حوادث به وجود آمده را به اصول و ضوابط کلی بازگشت دهیم، نصوص شرعی کافی خواهند بود (شمس‌الدین، ۱۳).

با همین رویکرد، غزالی پس از تقسیم احکام نظری اسلام به امور قطعی و ظنی، قایل است که مسائل مربوط به فقه بر سه قسم است. مسائل فقهی که قطعی است، مسائل فقهی که مورد اجماع فقها است و مسائل فقهی ظنی. او قسم اخیر را محل اجتهاد دانسته و می‌گوید به نظر ما شارع حکم معینی در این دسته از مسائل ندارد. بر اساس همین رأی، او می‌نویسد:

نظریه مختار در نزد ما این است که مجتهد در حیطه مسائل ظنی مصیب بوده و در این حیطه خداوند حکم معینی را تشریح نکرده است (غزالی، ۳۴۵).

از اینجاست که یکی از نتایج بحث جامعیت و کمال شریعت مسأله تخطئه در اجتهاد است که مورد اتفاق نظر فقهای شیعه است (دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۷۳). تخطئه در مقابل تصویب است. بر اساس مذهب تخطئه، اگر فقهای اسلام نظرات مختلفی را درباره یک موضوع اراده دهند، چه بسا همه آنها ناصواب و یا بیش از یکی از آنها، برداشت صحیح نخواهد بود و به عبارت دیگر از میان اجتهادهای مختلف، فقط یکی صحیح بوده و بقیه خلاف واقع است. در مقابل این نظریه، قائلین به تصویب معتقدند که وقایع غیرمنصوص، حکمی ندارد و شریعت در این گونه موارد حکمی صادر نکرده است و مجتهد رأساً به اجتهاد پرداخته و بعد از صدور حکم، مصیب است (حکیم، ۵۹۵). معتزله و بسیاری دیگر از پیشوایان اهل سنت مانند، ابویوسف، محمدبن‌الحسن‌شیبانی، ابوالحسن‌اشعری،





باقلانی، مزنی، غزالی و گروه دیگر معتقدند که در موارد غیر منصوصه، حکم خداوند تابع آراء مجتهدین است و یا اگر در واقع هم حکم دیگری انشاء شده باشد. در صورتی که اجتهاد مجتهد برخلاف آن باشد، حکم واقعی تغییر می‌کند (غزالی، ۱۰۹). چنانچه فرض را بر این بگذاریم که در موارد غیر منصوص، در واقع حکمی وجود ندارد و حکم تابع آراء مجتهدان است، این تصویب اشعری است و در فرضی که در واقع، حکم وجود دارد ولی اجتهاد بر خلاف آن واقع شده است، این امر موجب می‌شود که حکم واقعی طبق نظر مجتهد تغییر کند و این تصویب معتزلی است (همان، ص ۱۱۶).

براساس مبانی کلامی شیعی، که شریعت دارای وصف جامعیت و کمال است و در اینگونه موارد غیر منصوص، در واقع حکمی ثابت و لایتغیر وجود دارد که امکان دارد مجتهد همان حکم واقعی را استنباط کند و ممکن است به خطا برود و اگر در این راه نهایت سعی و تلاش خود را نموده باشد، مأجور می‌باشد و از این جهت نقصانی در تشریح وجود ندارد (میرزای قمی، ۲۱۵).

اشتمال دین بر نهاد اجرایی

از نتایج مهم بحث جامعیت، کمال و شریعت، اشتمال دین بر دولت و نهاد اجرایی است. برخی وجود نهاد اجرایی در دین را منتفی دانسته‌اند (حائری یزدی، ۱۶۲). در مقابل، گروه کثیری از فقهاء و متکلمین امامیه با استناد به جامعیت دین، نهاد اجرایی در دین را یک ضرورت دانسته‌اند (شریف رضی، ۳۰۹ - لاهیجی، ۱۰۸ - علامه حلی، ۴۵۱ - امام خمینی، البیع، ج ۲، ۴۶۱). البته پذیرش دخالت دین در حکومت، به معنای تأسیس قواعد و اصول جدید نیست، بلکه شارع می‌تواند بعضی از قواعد و اصول عقلایی را تأیید و برخی را تخطئه نموده و به اظهار دیدگاه خود اقدام نماید. اصل دخالت دین در حکومت امری مسلم است اما در میزان دخالت و چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد. بررسی عمیق متون دینی نشان می‌دهد که فقه اسلامی بیانگر همه احکام مربوط به افعال مکلفین و جهت‌دهنده امور دنیوی و اخروی بشر بوده و در عرصه سیاسی و اجتماعی، پاسخ‌گوی مسائل حکومت است. بهترین دلیل بر این امر روایاتی است که به نقش اساسی و بنیادین حاکم اسلامی اشاره می‌کند. در روایت صحیح‌های که کلینی از امام باقر(ع) نقل می‌کند، آمده است:

بنی الاسلام علی خمسة اشياء: علی الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية.
قال زرارة فقلت و ای شی من ذلك افضل؟ فقال الولاية افضل فقال لانها مفتاحهن
و الوالی هو الدلیل علیهن ... ثم قال ذروة الامر و سنامه و مفتاحه و باب الاشياء و
رضا الرحمن الطاعة للامام بعد معرفته (کلینی، باب دعائم الاسلام، حدیث ۵).

در این روایت ضمن اشاره به نقش امامت در صحنه زندگی، برمعنا بخشی آن به
دیگر احکام و مقررات اسلام تأکید شده است.

امام خمینی بر اساس جامعیت و کمال شریعت، با توجه به این گونه روایات و با
استدلال عقلانی، اشتغال دین بر نظام اجرایی و دولت را ضروری می‌داند. استدلال ایشان
این است که یکی از نیازهای زندگی اجتماعی، نظام اجرائی و دولت است. از همین جهت
دین باید در بردارنده نظام و نهاد اجرایی باشد (امام خمینی، البیع، ج ۲، ۶۰).

متکلمان و فقهاء در منابع کلامی و فقهی شیعه امامت را « ریاست عامه و عالی بر
امور دین و دنیا » تعریف کرده‌اند (خواجه نصیرالدین طوسی، رساله امامت، ۱۵).
خواجه نصیرالدین طوسی با یک استدلال عقلی به نحو قیاس شکل اول منطقی به
وجوب نصب امام استدلال می‌کند. او می‌گوید: « نصب امام لطف است؛ لطف بر
خداوند واجب است، پس نصب امام بر خداوند واجب است. »
علامه حلی در تعریف لطف در شرح عبارت مذکور می‌گوید:

لطف، امری است که مکلفین را به طاعت خداوند نزدیک کند و از گناهان
دور می‌سازد و در این قرب به طاعت و دوری از معصیت، به هیچ وجه
نه تمکین درکار است و نه اجبار و الزام (علامه حلی، کشف المراد، ۴۹۰)

خواجه طوسی در نتیجه قاعده لطف می‌گوید:

ثابت شد که مادام که تکلیف باقی است، نصب امام هم بر خداوند
واجب است و آنچه در خصوص عدل الهی گفته شده که از مسلمات
است، خداوند هرگز در انجام آنچه به عهده اوست، اخلال نمی‌کند، پس





تا زمانی که تکلیف باقی است امام هم منصوب است و وجود دارد و این همان مطلوب ماست (خواجه نصیرالدین طوسی، رساله امامت، ۱۷).

امامت در اندیشه امامیه، خلافت خداوند در زمین است. امام(ع)، وظیفه جانشینی پیامبر(ص) را در وظایف سه گانه یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت بین مردم و اداره نظام سیاسی را عهده‌دار است (امام خمینی، ۵۰۰).
از نظر امام خمینی، در عصر غیبت، زمامدار پس از شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، باید واجد دو شرط اساسی «علم به قانون» و «عدالت» باشد. ایشان می‌نویسد:

اکنون که در دوران غیبت امام(ع) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می‌آید. عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات لازم است تا اگر به ما هجوم آورند بتوانیم جلوگیری کنیم، اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند، دفاع کنیم، شرع مقدس هم دستور داده که باید همیشه در برابر اشخاصی که می‌خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید، برای جلوگیری از تعدیات افراد نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضایی و اجرایی لازم است. چون این امر به خودی خود صورت نمی‌گیرد، باید حکومت تشکیل داد (امام خمینی، ولایت فقیه، ۳۹).

معظم له در عصر غیبت، ولی فقیه را متکفل تشکیل حکومت و مجری احکام اسلامی می‌داند و همه اختیارات پیامبران و ائمه(علیهم‌السلام) را برای ولی فقیه قائل است. ایشان می‌نویسند:

اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد (علم به قانون - عدالت) به پا خاست و تشکیل حکومت داد همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم(ص) در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم(ص) بیشتر از حضرت امیر(ع) بود

یا اختیارات حکومتی حضرت امیر(ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضایل حضرت رسول اکرم(ص) بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر(ع) از همه بیشتر است، لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه صلوات‌الله علیهم در تدارک بسیج سپاه، تعیین ولات و استان‌داران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را بر حکومت فعلی قرار داده است، منتها شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است (همان، ۴۰).

آیت‌الله جوادی آملی در ضرورت اشتغال دین بر دولت و نهاد اجرایی این‌گونه استدلال می‌کند:

... اسلام یک تشکیلات همه جانبه و یک حکومت است و تنها به مسئله اخلاق و عرفان و وظیفه فرد نسبت به خالق خود یا نسبت به انسان‌های دیگر نپرداخته است، اگر اسلام راه را به انسان نشان می‌دهد و در کنارش از او مسؤولیت می‌طلبد، اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتب‌های باطل را بگیرد و تجاوز و طغیان طواغیت را درهم کوبد، چنین انگیزه‌ای، بدون حکومت و چنین هدفی بدون سیاست هرگز ممکن نیست (جوادی آملی، ولایت فقیه، ۷۶).

همین استدلال را آیت‌الله مصباح یزدی ارائه می‌نماید، آنجا که می‌گوید:

جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست در این که اسلام وجود حکومت را برای امت اسلامی ضروری می‌داند. احتمال این که دین ضرورت وجود حکومت را نفی کند یا حتی درباره این مساله ساکت باشد به کلی منتفی است، پس اصل این مساله از قطعیات و یقینیات دین مقدس اسلام است. اگر بحثی هست در خصوص کیفیت حکومت و





چگونگی تعیین حاکم و حدود وظایف و اختیارات او و امثال این است که باید به کتاب و سنت قطعیه معلوم گردد (مصباح یزدی، ۱۹۲).

مطالب متون دینی نشان می‌دهد که اسلام در زمینه سیاست و حکومت، اصول و ارزش‌هایی را مطرح کرده است که می‌توان به قواعد فقه سیاسی در عرصه سیاست به این قواعد استناد نمود. قاعده عدم ولایت بر غیر، مساوات، شورا، مصلحت، تقیه، نفی سبیل، حرمت کمک به گناه و تجاوز و در عرصه اجتماعی به قواعد عدالت، حفظ نظام، وفای به عقود، نفی عسر و حرج، تعاون، دعوت، تولی و تبری نام برد. همچنین می‌توان قواعد فقه سیاسی در عرصه اقتصاد به قاعده سلطنت، احسان، سوق‌المسلمین، و قواعد فقه سیاسی در عرصه امنیتی و نظامی به قاعده حرمت جان مسلمان، امان، مصونیت سفرا، صلح و مقابله به مثل استناد نمود (ر.ک. شریعتی ۴۰۲-۷۵).

در مقابل این نظریه اکثری، گروهی هم بر این باورند که تدبیر دنیای مردم بر عهده عقل جمعی آنان است دین نه در جزئیات راهی را نشان داده و نه در برنامه‌ها، دین صرفاً ارائه کلیات کرده است، کلیات و مسائل اساسی (دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۲۰۹).

بدیهی است که این نظریه را نمی‌توان با تمامیت آن پذیرفت چرا که در تعالیم دین اسلام افزون بر ارائه کلیات به تبیین نظام خاص و سیستم ثابت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها پرداخته شده است و آن نظام امامت امامان معصوم(ع) در دوران حضور و در زمان غیبت، حاکمیت ولی فقیه جامع الشرایط است (جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۱۶).

نظام آرمانی امامیه، متکی بر رهبری امام معصوم است. زیرا امامت در اندیشه شیعی خلافت الهی در روی زمین است. مهم‌ترین وظیفه امام، جانشینی پیامبر(ص) در وظایف سه گانه آن حضرت، یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت و اداره نظام سیاسی است (امام‌خمنی، الرسائل، ۵۱-۵۰).

همچنین نظام سیاسی مطلوب شیعه در دوران غیبت آن است که فقیه با اینکه پیامبر یا امام نیست، اما وصی آنها در عصر غیبت و رهبر دینی، قاضی شرعی و پیشوای سیاسی شیعیان در غیبت امام معصوم است (امام‌خمنی، حکومت اسلامی، ۷۶).

آیا می‌توان گفت در عصر غیبت، تمام وظایف و مناصب امام معصوم(ع) متوقف شده و شیعیان هیچ وظیفه‌ای ندارند و باید تا ظهور امام همه چیز به تعویق افتد و یا به جهت اهمیت این وظایف باید عده‌ای از مؤمنان به این امر مهم اقدام نمایند.

نتیجه بررسی ادله و اقوال فقها این است که در عصر غیبت، حق تصدی در امور حسبیه، ضمانت اجرایی احکام انتظامی و امور مرتبط با مصالح عامه، به فقهای جامع‌الشرایط واگذار شده است؛ خواه به حکم وظیفه و تکلیف باشد یا منصب شرعی که به نام ولایت عامه یاد می‌شود. فقیه معاصر آیت‌الله خویی (ره) می‌نویسد:

اجرای حدود - که در برنامه انتظامی اسلام آمده - همانا در جهت مصلحت همگانی و سلامت جامعه تشریح گردیده است تا جلوی فساد گرفته شود و تبهکاری و سرکشی و تجاوز نابود و ریشه‌کن گردد و این مصلحت نمی‌تواند مخصوص به زمانی باشد که معصوم حضور دارد. زیرا وجود معصوم در لزوم رعایت چنین مصلحتی که منظور سلامت جامعه اسلامی است مدخلیتی ندارد و مقتضای حکمت الهی که مصلحت را مبنای شریعت و دستورات خود قرار داده آن است که این‌گونه تشریحات، همگانی و برای همیشه باشد.

ایشان در بخش دوم استدلال با استناد به کتاب و سنت می‌گویند:

ثانیاً ادله وارده در کتاب و سنت که ضرورت اجرای احکام انتظامی را ایجاب می‌کند، اصطلاحاً اطلاق دارد و بر حسب حجیت ظواهر الفاظ، به زمان خاصی اختصاص ندارد. لذا بررسی مسأله چه از جهت مصلحت و زیربنای احکام، یا از جهت اطلاق دلیل، ناظر به تداوم احکام انتظامی اسلام است، و هرگز نمی‌تواند به دوران حضور اختصاص داشته باشد.

ایشان در ادامه این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کنند:

در نتیجه این‌گونه احکام به قوت خود باقی است و اجرای آن در دوران غیبت نیز دستور شارع است.

وی در خصوص مجریان این احکام می‌گوید:



از دیدگاه عقل ضروری می‌نماید که مسئول اجرایی این‌گونه احکام، آحاد مردم نیستند، تا آن که هر کس در هر مرتبه و مقام و هر سطحی از معلومات باشد بتواند متصدی اجرای حدود شرعی گردد زیرا این خود اختلال در نظام است و مایه درهم‌ریختگی اوضاع و نابسامانی می‌گردد.

علاوه آن که در توقیع شریف آمده: «فاما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم و انه حجة الله عليكم» (طوسی، الغيبة، ۱۷۷) و در روایت حفص آمده: «سألت ابا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود؟ السلطان؟ او القاضي؟ فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم» (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۴۹).

این‌گونه روایات به ضمیمه دلایلی که حق نظر دادن و حکم نمودن را در دوران غیبت از آن فقها می‌داند، به خوبی روشن می‌سازد که اقامه حدود و اجرای احکام انتظامی در عصر غیبت، حق فقها و وظیفه آنان می‌باشد (خویی، ۲۲۴-۲۲۵ به نقل از معرفت، ۵۲-۵۱).

قریب به همین استدلال را تعداد زیادی از فقهای قدما، متأخرین و معاصرین نموده‌اند که می‌توان از جمله آنها به شیخ مفید در کتاب المقنعه (ص ۸۱۰)، شیخ طوسی در کتاب النهایه (ص ۳۰۱) سلار دیلمی در کتاب المراسم العلویة (ص ۲۶۴-۲۶۳)، علامه حلی در کتاب قواعد الاحکام (به نقل از فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ج ۱، ۳۹۸) شهید اول در کتاب الدروس الشرعیه (ص ۱۶۵)، ابن فهد حلی در کتاب المذهب البارع (ج ۲، ص ۳۲۸)، محقق کرکی در جامع المقاصد (ج ۳، ص ۴۸) و محمدحسن نجفی در جواهر الکلام (ج ۱، ص ۳۹۶) و شیخ انصاری در کتاب القضاء (ص ۴۹-۴۸) اشاره نمود.

بر اساس جامعیت شریعت، ضرورت اشتغال دین بر دولت و نظام اجرایی امری ضروری است. تا جایی که می‌توان گفت که تشکیل حکومت تکلیفی است که مستقیماً از جانب شرع به عهده فقیه جامع‌الشرائط نهاده شده و باید خود در انجام این تکلیف مباشرت نماید و یا با دستور و فرمان او انجام گیرد. چنانچه از کلام امیرالمومنین علی(ع) استفاده می‌گردد: «... و ما اخذ الله على العلماء ان لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب

مظلوم» (نهج البلاغه، خطبه شقشقیه). و یا در جای دیگر می‌فرماید: «ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامرالله فیه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳).

این حقی است که خداوند برای تواناترین شایستگان مقام زعامت و داناترین افراد امت از دیدگاه‌های شرع در امر زعامت و سیاست‌مداری قرار داده است. پس این تکلیف خود فقیه است که با مباشرت و یا با تسبیب، از عهده آن برآید.

ممکن است کسی پرداختن فقها به امر نظارت را از ورود در تشکیل حکومت بهتر بداند، اما تاریخ نشان داده است که دولت‌مردان هرچند صالح، سیاستی را دنبال می‌کنند که درستی یا ضرورت آن را خود تشخیص داده‌اند که مصادیق گوناگونی در حکومت صفویه، قاجار و پهلوی می‌توان نام برد. جریان زیر گویای روشن این مدعا است:

ملک فیصل، پادشاه عراق، قبل از انتخاب، شخصاً به نجف آمد و در جمع علما گفت: «انتخبونی ملکا علی العراق بسمة انی خادم للعلماء و مطیع اوامرهم.» «مرا برای حکومت عراق برگزینید با سمت خادم‌العلماء و فرمان‌بردار دستورات آنان.»

اما بعد از انتخاب و استحکام پایه‌های حکومتش، نامه‌ای تند و خشونت‌آمیز به علمای نجف نوشت: «کفوا عن التدخل فی امر الحکومة و الافعلت بکم ما شئت» «دست از دخالت در شؤون دولتی بازدارید وگرنه آنچه خواستم با شما رفتار خواهم نمود» (ر. ک. ولایت‌فقیه، ۶۶-۶۵).

از آنجا که طبق دیدگاه اسلام، حکومت و مدیریت جامعه اسلامی، ایمان و عهد الهی و نشأت گرفته از شأن ربوبی است، قانون‌گذاری و اجرای قانون در چارچوبی که خود شریعت تعیین نموده صورت می‌گیرد و مجری قانون الهی ولی خدا است که مأذون از طرف خداوند است و در مقابل آن هر شخص غیر مأذون طاغوت خوانده می‌شود. از این روی لزوماً باید دین بر دولت و نهاد اجرایی استوار باشد چرا که حکومت کردن ملازمه دارد با تصرف در مال، جان، ناموس و محدودیت آزادی و اراده‌های فردی و اجتماعی، و این تصرف گسترده چنانچه از طرف شارع تأیید نگردد، غاصبانه خواهد بود و از همین جاست که در حکوت دینی، مشروعیت حاکمان از طرف دین و مقبولیت آنها از طرف مردم می‌باشد.

نتیجه

تعدادی از گزاره‌های کلامی در استنباط فقهی مؤثر هستند که لازم است فقیه با مبنا قراردادن آنها به عنوان پیش شرط اجتهاد، به استنباط احکام شرعی بپردازد. از جمله





این گزاره‌ها، جامعیت و کمال شریعت است. دین که متکفل سامان‌دهی حیات دنیوی و اخروی می‌باشد در بعد دنیوی، تنظیم صحیح و عادلانه روابط و مناسبات اجتماعی انسان و مبارزه با روابط ظالمانه را عهده‌دار است. جامعیت شریعت بدین معنا است که شارع همه نیازمندیهای بشر را تشریح نموده و در موارد مستحدثه که نیازمند جعل قانون باشد، قواعد و ضوابط کلی وضع قوانین را به انسان واگذار کرده است. اسلام علاوه بر طرح مبانی نظری، شکل و ساختار حکومت و نظام سیاسی را نیز تعیین کرده است. در تفکر شیعی، نظام ولایی تنها نظام مشروع است که از رحلت پیامبر(ص) آغاز شده و در ابتدا ائمه شیعه علیهم‌السلام عهده‌دار امر ولایت و امامت امت بوده‌اند و در عصر غیبت این امر به عهده فقهای جامع‌الشرایط نهاده شده است. این امر یک تکلیف الهی و وظیفه دینی است، چرا که در فلسفه سیاسی اسلام، تنها، حکومتی دینی است که هم در بعد قانون‌گذاری و هم اجرای قانون و هم مجازات مجرمین به خداوند متعال منتهی گردد و این نظام نسبت به اقتضائات زمان و مکان و شرایط جدید از انعطاف‌پذیری لازم و قابلیت انطباق برخوردار است. در نگاه فلسفه سیاسی اسلام، حکومت دینی نه با معنای صرف حکومت متدینین و نه با مبنا و محور بودن قانون الهی بدون توجه به مجری آن، نمی‌تواند نظام دینی باشد بلکه لازم است هم قانون الهی باشد و هم مجری آن از طرف شرع، مشروعیت داشته باشد و این همان نظام ولایی است که شارع مقدس آن را مقرر کرده و حاکم با توجه به اقتضائات زمان و مکان، در حدود اختیارات مشروع به تشکیل حکومت و اداره شؤون آن خواهد پرداخت.

منابع

فارسی

- بازرگان، مهدی، آخرت، خدا، هدف بعثت انبیاء، تهران: موسسه خدمات فرهنگی ری، ۱۳۷۷.
- بهائی، محمد (شیخ بهایی)، جامع عباسی، چاپ سنگی، هند: مطبع صفدری، بی‌تا.
- توحیدی، محمدعلی، مصباح‌الفاهاه، تقریرات درس آیت‌الله العظمی خوئی، ج ۲، قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آیین معرفت، تهران: مرکز فرهنگی رجا، ۱۳۷۲.



- ، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، بی‌جا: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و مقاله درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴.
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
- ، مدارا و مدیریت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- سلار، المراسم العلویة، قم: چاپ امیر، ۱۴۱۴ ه.ق.
- سیدمرتضی، علی، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- شریعتی، روح‌الله، قواعد فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- شمس‌الدین، محمد مهدی، الاجتهاد و التقليد، بیروت: المؤسسة الدولية، ۱۴۱۹ ق.
- شهید اول ابو عبدالله محمد بن مکی عاملی، الدروس الشرعیة، قم: انتشارات صادقی، بی‌تا.
- ، القواعد و الفوائد، قم: مکتبه مفید، بی‌تا.
- صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
- طوسی، محمد (خواجه نصیرالدین)، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، بیروت: دارالاضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۵ ق.
- ، رساله فی قواعد العقائد، بیروت: دارالقریة، ۱۴۱۳ ق.
- ، العده فی الاصول، قم: موسسه البعثة، ۱۴۱۷ ق.
- ، الغیبة، چاپ نجف، ۱۳۸۵ ه.ق.
- ، النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۹۰ ه.ق.
- عاملی، حسن (صاحب المعالم)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش.



- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- غزالی، محمد، المستصفی من علم الاصول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
- فیض کاشانی، محسن، سفینه النجاء، بی‌جا، بی‌تا.
- قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ ق.
- کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی‌تا.
- کدیور، محسن، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
- کلینی، محمد، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، بی‌جا: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران: دارالکتب اسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم: انتشارات موسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷.
- مظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه، قم: مکتبه شکوری، ۱۴۰۸ ق.
- معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهدی، ۱۳۷۷.
- مفید، محمد (شیخ مفید)، المقنعه، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ه.ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت، مجله نور علم، شماره ۱۰، خرداد ۱۳۶۴.
- عربی**
- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- انصاری، شیخ مرتضی، القضاء، قم: لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۱۵ ه.ق.
- حر عاملی، محمد (شیخ حر)، الفصول المهمه، قم: مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
- حکیم، محمد تقی، الاصول العامه فی الفقه المقارن، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۱ ق.
- حلّی، ابن فهد، المذهب البارع، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ه.ق.

- حلی، حسن (علامه)، ایضاح الفوائد، بی‌جا: المطبعة العلمية، ۱۳۸۹ ه.ق.
- ، تذکره الفقهاء، تهران: المكتبة المرتضوية، بی‌تا.
- ، تهذیب الوصول الی علم الاصول، تحقیق سیدمحمدحسن رضوی، بی‌جا: موسسه الامام علی(ع)، ۱۴۲۱ ق.
- ، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت: موسسه الاعلمی، ۱۳۹۹ ق.
- خراسانی، محمدکاظم، فوائد الاصول، تهران: چاپ اسلامیه، بی‌تا.
- خویی، سیدابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، نجف: مطبعة الآداب، بی‌تا.
- رازی، محمد (امام فخر)، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۸ ق.
- کرکی، علی (محقق ثانی)، جامع المقاصد، قم: موسسه آل‌البيت، ۱۴۰۸ ه.ق.
- ، رسائل المحقق کرکی، قم: موسسه آل‌البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
- منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم: المركز العالی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۸ ق.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، کتاب البیع، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۴ ق.
- ، الرسائل، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ق.
- ، حکومت اسلامی، قم: انتشارات آزادی، بی‌تا.
- ، کشف الاسرار، آزادی، قم، بی‌تا.
- ، ولایت فقیه، تهران: وزارت ارشاد، بی‌تا.
- نائینی، محمدحسین، تنبییه الامة و تنزیة الملة، تهران: چاپخانه فردوسی، بی‌تا.
- نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- نوری، فضل‌الله، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، تهران: انتشارات رسا، ۱۳۶۲.
- وحید بهبهانی، محمدباقر، الفوائد الحائریة، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

