

# مروری انتقادی بر کتاب غیاث الأمم فی التیّاث الظلم

نوشته امام الحرمین ابوالمعالی جوینی

احمد کاظمی موسوی

مسائل مربوط به حکومت و اداره امور مسلمین از قرن پنجم وارد حوزه فقه اسلامی شد و فقهای اهل سنت شروع به نوشتن احکام سلطانی و اداری کردند. این، بدان معناست که اندیشه سیاسی - در این زمان - از مرحله علم و نظر که جای در کلام و اصول و فلسفه داشت، گذر کرده و به قلمرو حقوق مثبت و احکام عملی پا گذاشته بود. شواهدی در دست است که اهل سنت و جماعت در واکنش نسبت به نهضت‌های شیعی زمان به نوشتن احکام امامت و ولایت مبادرت ورزیدند. این مقاله مضامین و جو نگارش یکی از این رساله‌ها، یعنی غیاث الأمم فی التیّاث الظلم نوشته امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی (م. ۴۷۹) را بررسی می‌کند. عنوان این رساله، «بناه اُمّتھا در آشوب تیرگیها»<sup>۱</sup>، خود حکایت از موضع واکنشی و دفاعی نویسنده دارد.

پیش از جوینی، فقیه شافعی ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی (م. ۴۵۰) و فقیه حنبلی ابوعلی محمد بن حسین الفراء (م. ۴۵۸) در زمانی نزدیک به یکدیگر در بغداد کتابی در زمینه احکام امامت و ولایت و نیابت

۱. امام الحرمین ابی المعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی، غیاث الأمم فی التیّاث الظلم، چاپ عبدالعظیم الدیب (قطر ۱۴۰۰ هـ.ق.). التیّاث از ماده لوث به معنای درهم ریختگی است.

نوشتند. هیچیک از این دو فقیه انگیزه خود را در پرداختن به احکام سلطانی صریحاً بیان نکردند. فقط فراء می گوید که: «در اثناى شرح كتاب المعتمد لازم دیدم که کتاب جداگانه‌ای در امامت بنویسم»<sup>۱</sup>. به نظر می‌رسد که غیر از انگیزه‌های شخصی، عوامل سیاسی عصر نیز موجباتی برای نگارش احکام امامت و ولایت به وجود آورده بوده است.

بر خلاف ماوردی و ابویعلی، امام الحرمین انگیزه نگارش غیث‌الانم را که همانا درخواست خواجه نظام‌الملک از او مبنی بر جمع «احکام الله فی الزعامة و الإمامة»<sup>۲</sup> بوده، صریحاً بیان کرده و گفته است که این کتاب در سال ۴۶۳ به نام نظام‌الملک، پناه امتهما، نوشته شده است. شانزده سال بعد (۴۷۹) که نظام‌الملک خود دست به نوشتن سیاست‌نامه یا سیرالملوک می‌زند، انگیزه خود را فرمان ملک شاه سلجوقی به اندیشیدن در مضامین ملک و ضبط آیین و رسم ملک و ملوک ذکر می‌کند.<sup>۳</sup> به‌رغم نزدیکی انگیزه‌ها، محتوای کار نظام‌الملک با جوینی و ماوردی و ابویعلی به کلی متفاوت است. نظام‌الملک در سیاست‌نامه، بدور از مبانی حقوقی یا فقهی ملک و سلطنت، به دنبال شناخت شیوه‌های جهان‌داری و بسط و تحکیم اقتدار است. این طرز برداشت، بیشتر از روش کار ابن مقفع و پیش از او از نامه تفسیر و آیین کشورداری ساسانی متأثر است. در این برداشت، حاکمیت با اقتدار شخصی شاه شروع می‌شود؛ در حالی که در برداشت فقهاء، هرگونه اقتداری در مفاهیم امامت و بیعت از جانب پروردگار وجه می‌یابد. برداشت سومی نیز در میان فلاسفه اسلامی وجود دارد که در آن حق اقتدار از فضیلت مطلوبی نشأت می‌گیرد که دارندگان آن در مدینه فاضله به حاکمیت می‌رسند.<sup>۴</sup>

۱. ابویعلی محمد بن الحسین الفراء، الاحکام السلطانية (مصر، چاپ محمد حامد الفقی، ۱۹۳۸ میلادی)، ص ۳.

۲. جوینی، غیث‌الانم، صص ۱۲-۱۴.

۳. ابوعلی حسن بن علی نظام‌الملک، سیاست‌نامه به کوشش جعفر شعار (کتابهای جیبی ۱۳۷۰)، ص ۱.

۴. از جمله بنگرید به اندیشه سیاسی در قرون میانی اسلامی:

پیدا است که جوینی در کتاب غياث الامم نگران اوضاع زمانه است و از هیچ فرصتی برای تحکیم قدرت يك حاکم با کفایت - اغلب یعنی نظام الملك - کوتاهی نمی کند. جوینی که به وسیله سلف نظام الملك - عميد الملك کندی (م. ۴۴۵) - به اتهام اشعریگری به حجاز رانده شده بود، قدر وزیر اشعری گرای زمان را خوب می شناسد. مضافاً که او شاهد دست به دست شدن قدرت در بغداد بین طغرل بيك و بساسیری در سالهای ۴۵۰ تا ۴۵۲ نیز بوده و نگرانی خود را از قدرت یافتن شیعیان و یا از دست رفتن اقتدار خلیفه وقت پنهان نمی کند. ریشه بسیاری از مفروضات جوینی در این کتاب را بایست در وقایع سالهای ۴۴۵ تا ۴۶۰ جستجو کرد.

جوینی پس از ذکر اهمیت رساله‌ای را که در دست نوشتن دارد، می گوید که موضوع بحث وی جمع آوری احکام الهی درباره زعامت بین خواص و عوام است (ص ۱۴). وی ابتدا احکام شرعی حلال و حرام را به دو بخش تقسیم می کند: نخست، احکامی که مربوط به رهبران و کارگزاران امت و صاحبان امر است. دوم، احکامی که مکلفان در آن استقلال دارند و وابسته به امر رهبران نیستند. جوینی سپس کار خود را به سه بخش تقسیم می کند: اول - در رهبری (امامت) و ابواب آن. دوم - در حالت فقدان رهبران و کارگزاران. سوم - در حالت از بین رفتن حاملان شریعت، (ص ۱۹). او بخش اول را مقدمه بخش دوم و هر دو قسمت را تمهید بخش آخر می خواند (ص ۴۲۳).

در باب اول از بخش نخست، جوینی ابتدا به تعریف امامت می پردازد و آن را ریاست تام و رهبری فراگیر خاص و عام در امور دنیا می خواند. اهم وظایف رهبری را حفظ حوزه، رعایت رعیت، دعوت به دین از راه حجت و شمشیر، تأمین امنیت، دادگستری و استیفای حقوق مستحقین ذکر می کند (ص ۲۲). در جای دیگر (ص ۸۷ و ۸۹) جوینی منظور از امامت را جمع آرای مختلف و اتخاذ تصمیم واحد برای اراده امور مسلمین ذکر می کند. بدین ترتیب جوینی نیز مانند ماوردی و فرآء تجسم دولت را در امامت (رهبری) می بیند؛ با این تفاوت که

→ همچنین ← به دولت و حکومت در قرون میانه اسلامی

ماوردی و فرآء زمینه بحث را «احکام سلطانی» می‌دانند؛ حال آن که جوینی زمینه اصلی را پناه جویی و نجات می‌انگارد.

سخن بعدی جوینی درباره حکم نصب امام است. جوینی نهایتاً امامت را يك قرارداد بین اهل عقد و شخص امام می‌داند؛ با این همه، برخلاف ماوردی و فرآء، تنها در صورت نبود حکم نصب و نصی در شرع برای چنین قراردادی مصداق قایل است. جوینی، به هر حال، مستند وجوب نصب امام را به «نقل» منحصر می‌کند و نقش عقل را در این زمینه نفی می‌کند (ص ۲۵). و سپس به طرح و تحلیل نظر شیعیان که گاه آنان را اصحاب النصوص می‌خواند، می‌پردازد (ص ۲۷-۵۴).

جوینی سپس مسأله گزینش و اختیار امام را از طریق بیعت و عهد طرح می‌کند. و مستند بیعت را اجماع صحابه می‌داند. وی اجماع را تکیه گاهی قوی و دستاویزی کارساز در قواعد شرع می‌نامد (ص ۵۴-۵۵). در این خصوص به پیچیدگی امر، بویژه تناقض لزوم گزینش امام با تولیت عهد از طرف امام منتخب (آن طور که در مورد انتصاب خلیفه دوم عمل شد)، اشاره می‌کند و حل آن را به فصل بعد برگزار می‌کند. در فصل بعد امامت از طریق تولیت عهد را يك عقد بین امام و ولی عهدش می‌خواند (ص ۱۳۶).

باب سوم درباره شرایط و عده بیعت کنندگان با رهبری (اهل عقد الإمامة) است. بانوان، بردگان، اهل ذمه و عوام حق شرکت در گزینش امام را ندارند (ص ۵۴ و ۶۵). می‌دانیم که چگونگی انتخاب امام یکی از بحث‌انگیزترین مسائل اسلام است. در خصوص صفاتی که بیعت کنندگان با امام باید داشته باشند، جوینی اجتهاد را لازم نمی‌داند، بلکه آگاهی به سیاست و مراتب رهبری را کافی می‌شمارد (ص ۶۵). جوینی سپس به بحث درباره عده افرادی که برای تحقق بیعت لازم است، می‌پردازد. این تعداد از يك تا چهل نفر را دربر می‌گیرد. «يك نفر» نظر کسانی است که دلیلی برای ترجیح اعداد دیگر نمی‌بینند و طبق اصل به «يك نفر» اکتفا می‌کنند. «دو نفر» موردپسند کسانی است که می‌خواهند از ضابطه دو شاهد برای عقد امامت بهره بگیرند. «چهار نفر» به نظر عده‌ای بهترین بینه در شرع است. «چهل نفر» را اشخاصی پیشنهاد

می‌کنند که رهبری مسلمین را با چشم پیشوایی جماعت و امامت جمعه ارزیابی می‌کنند (ص ۶۸). به نظر برخی از اصولیون اهل حلّ و عقد بایست چهل نفر باشند. جوینی خود عدد خاصی را پیشنهاد نمی‌کند، بلکه می‌گوید یاران و بیعت‌کنندگان امام باید به آن تعداد باشند که اعتبار آشکار و نیروی فراگیرنده از آن حاصل شود (ص ۷۰). امام‌الحرمین اجماع را برای وقوع عقد امامت لازم نمی‌شمارد (ص ۷۲)، با آن که قبلاً اجماع صحابه را مستند گزینش رهبر قرار داده بود. در اینجا جوینی مسائل مربوط به امامت و رهبری را ظنی و اجتهادی می‌شمارد نه قطعی و مسلم (ص ۷۵).

باب چهارم دربارهٔ صفات رهبری است و جوینی آن را در چهار قسمت مطالعه می‌کند: صفات مربوط به حوأس، اعضای بدن، صفات لازمه و فضائل اکتسابی. از میان صفات لازمه، جوینی روی رأی و کفایت تکیه می‌کند (ص ۸۳) و از فضائل اکتسابی، روی عالم و مجتهد بودن. زیرا لازم است که امام مستقل و متکی به نفس خود باشد. چون اگر مجتهد نباشد ناگزیر باید از علما تقلید و پیروی کند و این کار با منصب امامت تناقض دارد. جوینی روی نسب و قرشی بودن امام تأکیدی ندارد و می‌گوید هیچ‌یک از مقاصد امامت به داشتن نسب وابسته نیست. جوینی در بخش دوم کتاب خود، شرط اصلی امامت را کفایت و کارآمدی ذکر می‌کند که سلامت را دربر دارد و علم و پرهیزکاری مکمل آن است؛ ولی در صورت فقدان علم و پرهیزکاری، باز هم امامت قابل تنفیذ است (ص ۳۰۸-۳۱۵). در اینجا جوینی باز فصلی را به عقاید شیعیان در خصوص عصمت ائمه اختصاص می‌دهد. وی عصمت انبیاء را واجب می‌داند، ولی برای رهبران و ائمه چنین خصلتی را ضروری نمی‌بیند (ص ۹۱-۹۷).

جوینی قرارداد امامت را به‌طور کلی یک عقد لازم و برگشت‌ناپذیر می‌داند. از این رو خلع یا کناره‌گیری امام را بدون مجوز شرعی روا نمی‌شمارد. جوینی موارد سلب مقام امامت از یک امام را اغلب به صورت انخلاع (خلع خود به‌خودی) امام می‌بیند؛ مانند آن که امام به علت بیماری، ناتوانی، جنون و یا آلودگی به فسق و فجور قادر به انجام وظائف خود نباشد، یا مصلحت امت اسلامی او را وادار به استعفا کند. با این همه، در مورد از دست رفتن قدرت و

شوکت امام (به طوری که مردم میل به اطاعت از او را نداشته باشند و کارها معطل بماند) و همچنین در صورت اسیر شدن امام، جوینی به انشای خلع از طرف اهل حل و عقد عقیده دارد. اجماع در خلع امام شرط نیست، همانطور که در نصب امام شرط نبوده است. رأیی که شوکت و اعتبار پیدا کند کافی است (ص ۱۲۲-۱۲۷).

دکتر عبدالعظیم الذیب استاد دانشگاه قطر که سالها در زمینه تحلیل و نشر آثار امام الحرمین کار کرده، از نحوه برداشت و تلویحات جوینی درباره خلع امام این طور استنباط کرده که جوینی وضع زمان خود را در نظر داشته و مخصوصاً در صدد تشویق نظام الملك به خلع خلیفه وقت (القائم بالله، متوفی ۴۶۷ هجری) بوده است (ص ۱۰۳ مقدمه). همان طور که قبلاً گفتیم، جوینی کتاب غیث الامم را در حوالی سال ۴۶۳ به درخواست نظام الملك برای بیان احکام امامت و زعامت نوشته است و روی سخن جوینی در بسیاری از موارد با نظام الملك است. جوینی با همه اهمیتی که برای امامت قائل است، در توجیه رسم خلافت (بخصوص پس از خلفای راشدین) بکرات شک می کند و وضع امامت را در زمان خود به «لقمة دندانگیر» تشبیه می کند (ص ۱۳۹، صارت الإمامة ملكاً عضواً) و راه حل را در تعیین رهبر مورد قبول امت می بیند. (فالوجه نصب امام مطاع، ص ۱۱۷). کاملاً پیداست که اشارات و گاه تصریحات جوینی گویای ناهماهنگی و دشواریهای وضع خلافت عباسی با نوگرایی روند تسنن، پس از روی کار آمدن نیروی نظامی قبایل ترك زبان در بغداد است.

آقای عبدالعظیم الذیب می گوید:

طبق نوشته مورخان، نظام الملك جایگاه خلافت در بغداد را بزرگ می داشت و آن، ولو اسماً، رهبر همه مسلمین می دانست. نظام الملك همواره آلب ارسلان و ملك شاه را به بزرگداشت خلیفه و او می داشت. سبکی در طبقات الشافیه می گوید: «نظام الملك پاس خلافت را بسیار می داشت و هر وقت سلطان قصد از میان برداشتن دستگاه خلافت را می کرد، مانع از آن می شد و پنهانی به خلیفه خبر می داد و وی را به دلجویی سلطان بر می انگیخت. البته نظام الملك این کار

را از روی دیانت و به پاس حرمت خلافت می‌کرد؛ و گرنه جاه و جلالش بمراتب بیشتر از خلفا بود. در حدود سال ۴۷۰ قمری که نظام‌الملک از خشم سلطان نسبت به خلیفه آگاه شد، او را به خواستگاری دختر سلطان برانگیخت و بین آنها مودت ایجاد کرد. سفیر رابط آنها در این امر ابواسحاق شیرازی بود. «آیا امام الحرمین بیخبر از این اوضاع، رأی دیگری داشت؟ آیا می‌خواست نظام‌الملک را در خلع خلیفه به وسیله سلطان کمک کند؟ یا این که می‌خواست نظام‌الملک را به خلع شخص سلطان برانگیزد؟ چون در واقع با حضور او دیگر برای سلطان رأی نبود. گفته‌اند [سی سال در وزارت بود؛ وزارتش، وزارت نبود، فوق سلطنت بود.] (ص ۱۰۴ و ۱۰۵ مقدمه).

بحث بعدی جوینی درباره «امامت مفضول» است، یعنی گزینش رهبری که امام برتر و افضل از او وجود دارد. با تکیه‌ای که جوینی روی کفایت و کارآمدی رهبری کند طبعاً امامت مفضول را می‌پذیرد؛ و با این همه، چنانچه امکان انتخاب امام افضل باشد، ترجیح مفضول را درست نمی‌داند (ص ۱۶۹). باب هفتم درباره منع نصب دو امام در یک زمان است. باب هشتم از آنچه که حکم اسلامی آن به عهده امام و حاکم است گفتگو می‌کند. برخلاف فصل هفتم که نظری و فرض محض است، فصل هشتم وظایف فرعی عملی رهبر را برمی‌شمارد. این همان وظایفی است که فقهای شیعه در زمان غیبت امام (ع) به عهده حاکم شرع می‌گذارند.

بخش دوم کتاب ناظر بر زمانی است که رهبری با شرایط رهبری امت اسلامی به دلایلی از بین برود. در بادی امر به نظر می‌رسد که جوینی در این بخش به دنبال یک فرض خیالی است؛ ولی مروری بر این فروض نشان می‌دهد که جوینی از واقعیات موجود زمان الهام گرفته و تا آنجا که توانسته بر توجیه شرعی آن کوشیده است. فرض اول امام الحرمین مبنی بر از بین رفتن صفات لازم برای شخص امام است. نخست نسب: ممکن است امام قرشی نباشد. جوینی اشکالی بر این امر نمی‌بیند، چون نسب هیچ یک از شرایط امامت را فراهم نمی‌کند (ص ۳۰۸). دوم، درجه اجتهاد: ممکن است رهبر فاقد اجتهاد

باشد. جوینی باز بر امامت چنین رهبری صحه می‌گذارد. چنانچه امام دارای کفایت و استقلال باشد، حتی اگر فاسق شود، باز وجود آن را بر ظهور فتنه و «تعطیل ممالک» مرجح می‌شمارد (ص ۳۱۲). به‌طور کلی جوینی شرط اول رهبری را کفایت، سپس تقوی و پس از آن علم، قرار می‌دهد (ص ۳۱۳). اندیشه سیاسی جوینی در اینجا به شرایط رهبران نظامی گرایش پیدا می‌کند.

در باب دوم از این بخش، جوینی از پیدایش يك استیلاگر پشتگرم به قدرت نظامی سخن می‌گوید، که بدون رعایت بیعت و نصب، رهبری را به‌دست گرفته است. در اینجا جوینی سه فرض پیش‌بینی می‌کند: الف- اگر چنین شخص قدرتمندی صالح برای رهبری باشد. در این صورت باید ببینیم اهل حل و عقدی وجود دارد یا خیر. اگر وجود ندارد شخص مقتدر قاهر، امام بر حق است و حکم عاقد و معقود هر دو را دارد (ص ۳۱۷). چنانچه اهل حل و عقد وجود داشته باشند، باز انشای عقد امامت را ضروری نمی‌داند، چون به‌نظر وی اثر گزینش و عقد، قطع نزاع است نه افاده تملیک (ص ۳۱۹). بدین ترتیب، استحقاق استیلاگر مستظهر به قدرت را به حکم تفرّدش جاز می‌شمارد. به‌طور کلی، جوینی سه راه برای رسیدن به رهبری پیش‌بینی می‌کند: تولیت عهد، صدور بیعت و استحقاق به حکم تفرّد (ص ۳۲۵).

جوینی حکم مذکور در فوق را در فرض دوم، یعنی استیلای رهبری کارآمد و مقتدر ولی فاقد برخی از صفات رهبری، جاری می‌کند (ص ۳۱۸). فرض بعدی استیلای رهبر کارآمدی است که شریک ندارد. تفصیل تعیین چنین شخصی به امامت همان است که برای امام صالح ذکر می‌کند (ص ۳۲۹). در اینجا جوینی دامنه سخن را به نظام‌الملک می‌کشاند و از او با القابی چون سید دهر و صدر عصر که سرافرازی اسلام در گرو اوست، یاد می‌کند و صریحاً می‌گوید با فقدان امام صالح، اطاعت از رهبر کارآمد و مقتدری که به‌امور مردم سروسامان بدهد، واجب است (ص ۳۳۸). فرض بعدی، استعفا یا جابه‌جایی امام از مقامش است. چنانچه امام در کارش مستقل باشد، جوینی اجازه استعفا به او نمی‌دهد (ص ۳۵۵). در همین فصل، جوینی باز بخشی به نظام‌الملک اختصاص می‌دهد و مسافرت نظام‌الملک را برای سفر زیارت حج تجویز



نمی‌کند؛ چون با رفتن او دین خدا را در خطر می‌بیند (ص ۳۷۲).

نگرانی جوینی از غیبت نظام‌الملک نشان‌دهنده بی‌ثباتی و شکنندگی اوضاع زمانی است که بعدها از طرف مورخان یکی از با ثبات‌ترین ازمینه تاریخ اسلام قلمداد شده است. به نظر می‌رسد این نگرانی که در جا به جای کتاب غیاث‌الأمم به چشم می‌خورد، ناشی از امکان همه‌گیر شدن نهضت شیعیان بوده باشد. به طوری که دیدیم سایه سخنان شیعیان، با آن که مورد قبول جوینی نیست، در لابلای گفتار وی به چشم می‌خورد. وی مباحث نصب و عصمت را صرفاً در واکنش نسبت به شیعیان مطرح می‌سازد. جوینی اصل نصب را رد می‌کند ولی تولیت عهد را (که در واقع چیزی جز نصب نیست) می‌پذیرد. با همه تکیه‌ای که جوینی در فصول نخستین بر روی عقد بیعت دارد، به طوری که در فصل پیدایش رهبر استیلاگر مقتدر دیدیم برای بیعت، اثر تملیکی قائل نمی‌شود و هدف از آن را قطع منازعه اعلام می‌کند. با این ترتیب، این فکر را به ذهن خواننده می‌آورد که شاید آنچه را که جوینی «صدور بیعت» می‌نامد، خود نوعی «نصب از طرف خود» باشد. مؤید این فکر، شق استحقاق به حکم تفرّد است که جوینی روشن نمی‌کند که چه کسی تفرّد چنین حاکمی را احراز می‌کند. وی در آخر باب دوم، شمه‌ای از واجبات رهبری (در واقع وظایف نظام‌الملک) را بیان می‌کند. از جمله این وظایف، احاطه به اخبار و احوال و وجوب مراجعه به علما و بیداری نسبت به فتنه است. در اینجا جوینی علما را «ورثة النبوة و هم علی الحقیقة اصحاب الأمر استحقاقاً» می‌خواند (ص ۳۷۹).

باب سوم مخصوص به زمانی است که امام یا سلطان و یا کارگزارانشان در میان نباشند. در اینجا جوینی پس از نقل قول شافعی، عالمان دین را کارگزاران مردم معرفی می‌کند (ص ۳۹۱). البته جوینی تا آنجا پیش نمی‌رود که علما را به تشکیل دولت تشویق کند، بلکه می‌گوید چنانچه مرد شجاع و کارآمدی ظهور کرد که فاقد علم و دانش بود، حاکم هموست، تنها بایست با مشورت علما کارها را سر و سامان دهد. (ص ۳۹۲).

بخش سوم کتاب ناظر بر زمانی است که مجتهدان و حاملان شرع اسلام در کار نباشند. در این بخش جوینی از واقعیات تاریخی و ریشه‌های اجتماعی

قضایا به کلی جدا می‌افتد و فروعی صرفاً خیالی مطرح می‌سازد. بر خلاف بخش دوم که نظریه پردازهای جوینی ریشه در مسائل سیاسی محیطش داشت، بخش سوم از ذهنیات نویسنده سرچشمه گرفته است. فرض نخست این بخش ناظر بر زمانی است که مجتهدان وجود دارند. در اینجا جوینی شمه‌ای از صفات مُفتی - آنچه که در کتاب البرهان خود نیز ذکر کرده<sup>۱</sup> - می‌آورد (ص ۴۰۰-۴۲۸). مشابه این بحث در کلیه کتب اصولی اهل سنت و علمای شیعه از حوزه حله (چون محقق حلی و علامه حلی) به بعد یافت می‌شود. فرض دوم مربوط به زمانی است که مُفتیان و حاملان احکام شرع یافت نشوند. در اینجا جوینی خلاصه فشرده‌ای از احکام فقه از طهارت تا نکاح و در امور کلی و مسائل تکلیفی بیان می‌کند، و از لزوم اجتهاد و ضرورت رجوع به مجتهد زمان به شدت دفاع می‌کند و مخالفان خود را فرومانده در تقلید (الراکن إلى التقليد) می‌نامد. جوینی در بحث از یکی از مسائل طهارت می‌گوید:

روشن نبودن مذاهب (چهارگانه اهل سنت) و تعذر از ذکر نظریات علمای زمان (علی‌رغم حضور آنان) موجب سردرگمی در حل مسأله مورد بحث شده است. اگر بگویند کسی که این راه حل را پیشنهاد کرده، مذهب جدیدی اختراع نموده - در حالی که پیشینیان مذاهب خود را به طور روشن و برای همه زمانها بیان کرده‌اند - می‌گوییم این نوع سخنی است که فرد فرو مانده در تقلید آرا می‌پذیرد (ص ۴۴۰).

فرض آخر ناظر بر زمانی است که اصول شریعت در بخشی از امت اسلامی دانسته و جاری نباشد. جوینی می‌پذیرد که انا نحن نزلنا الذکر و اناله لحافظون<sup>۲</sup> ولی فرض می‌کند که طائفه‌ای در یکی از جزایر دعوت اسلامی را پذیرفته و به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر (ص) شهادت داده‌اند ولی آگاهی

۱. جوینی ظاهراً البرهان و غیاث الامم را در يك زمان برای تألیف در دست گرفته، چون در آنها ذکر از کتاب دیگر است. این امر نشان‌دهنده طول زمانی است که جوینی صرف نوشتن غیاث الامم کرده است. پیداست که جوینی در پروردن و تدوین اندیشه سیاسی خود دشواریهای بیشتری نسبت به تنظیم اصول فقه داشته است.

۲. سوره حجر، آیه ۹.

بیشتری از این خدا نیافته‌اند. در این صورت، عمل آنان به همان اندازه‌ای که از شریعت اسلام آگاهی یافته‌اند، درست و شرعی است (ص ۵۲۳).

عبدالعظیم الدیب به یافتن انگیزه جوینی از کشاندن بحث رهبری و امامت به مسائل فقهی اجتهادی - که جوینی آن را مهمترین بخش کتاب می‌نامد - می‌کوشد و پاسخی نمی‌یابد جز آن که جوینی بخش امامت را برای نظام‌الملک نوشته و بخش فقاہت در غیاب مجتهدان و مفتیان را برای بیان اجتهادات تازه خود.<sup>۱</sup> بایست اضافه کنیم که اندیشه جوینی در طرح و بحث مسائل مربوط به حکومت و دولت تنها وجهه فقهی ندارد، بلکه با زمینه قرار دادن فکر تعیین تکلیف و نجات مردم در صورت فقدان رهبران و مجتهدان و حاملان شریعت، جوینی مبحث حکومت را وارد حوزه علم کلام می‌کند و بدان جنبه کلامی نیز می‌دهد. علت حمله جوینی را به ماوردی و این که کار ماوردی را سطحی و ناقص می‌بیند،<sup>۲</sup> نیز بایست در تفاوت زاویه دید این دو دانشمند جستجو کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱. جوینی. غیث‌الأمم، ص ۲۵۸.

۲. همانجا، ص ۱۴۱، ۲۰۶.